



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL  
MESTRADO ACADÊMICO

**MARCELO HENRIQUE DE SOUZA CARVALHO**

**O ENIGMA DA DEMOCRACIA: BIOPOLÍTICA, ESTADO DE EXCEÇÃO E  
PARADIGMA DA IMUNIZAÇÃO**

São Luís – MA  
2025

**MARCELO HENRIQUE DE SOUZA CARVALHO**

**O ENIGMA DA DEMOCRACIA: BIOPOLÍTICA, ESTADO DE EXCEÇÃO E  
PARADIGMA DA IMUNIZAÇÃO**

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção de título de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Luis Hernán Uribe Miranda

São Luís – MA  
2025

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Carvalho, Marcelo Henrique de Souza.

O enigma da democracia : biopolítica, estado de exceção e paradigma da imunização / Marcelo Henrique de Souza Carvalho. - 2025.

148 p.

Orientador(a): Luis Hernán Uribe Miranda.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal do Maranhão, São Luis, 2025.

1. Democracia. 2. Biopolítica. 3. Exceção. 4. Imunização. I. Miranda, Luis Hernán Uribe. II. Título.

MARCELO HENRIQUE DE SOUZA CARVALHO

**O ENIGMA DA DEMOCRACIA: BIOPOLÍTICA, ESTADO DE EXCEÇÃO E  
PARADIGMA DA IMUNIZAÇÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão, como requisito parcial para a obtenção de título de Mestre

Data de Aprovação: 04 / 03 / 2025

**Banca Examinadora**

---

Prof. Dr. Luis Hernán Uribe Miranda  
(PPGFIL-UFMA, Orientador)

---

Prof. Dr. Wandelson Silva de Miranda  
(Interno PPGFIL-UFMA)

---

Prof. Dr. Alexandre Franco de Sá  
(Externo à instituição, UC)

## **Agradecimentos**

Gostaria de agradecer às forças sagradas da vida que permitiram minha existência e a oportunidade de realizar a presente pesquisa.

À minha mãe, fonte do meu ser e razão da minha caminhada, força amorosa que me sustenta nesses caminhos difíceis e, por vezes, alegres. À minha irmã, minha inabalável companheira, sempre com palavras e gestos de conforto e carinho, um porto seguro. Ao meu pai, que, à sua maneira, sempre torceu pelo meu sucesso.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Luis Uribe Miranda, que me acolheu e orientou com inteligência sofisticada e gentileza infinita.

Aos membros da banca, Prof. Dr. Wandelson Miranda e Prof. Dr. Alexandre Franco de Sá, pelas sugestões e colocações que enriqueceram profundamente meu trabalho. Agradeço a leitura inteligente e atenta, que me honrou imensamente, deste texto tão precário e imperfeito.

Aos meus professores e colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão.

À FAPEMA, que financiou a pesquisa, permitindo, assim, a conclusão deste trabalho.

*“Acima das instituições que se destinam a proteger o direito, as pessoas e as liberdades democráticas, é preciso inventar outras, voltadas a identificar e abolir tudo o que, na vida contemporânea, esmaga as almas sob o jugo da injustiça, da mentira e da feiura. É mister inventá-las, pois são desconhecidas – e é impossível duvidar que elas sejam indispensáveis”*

### **Resumo**

A proposta do presente trabalho é investigar o fenômeno intitulado *enigma da democracia* à luz do conceito de biopolítica, demonstrando que tal categoria é um horizonte possível de compreensão das antinomias que atravessam os regimes democráticos hodiernos. Por enigma da democracia entende-se o processo pelo qual as democracias liberais acabam por convergir e incorporar práticas que contrariam, em larga medida, com seus princípios fundamentais. Em outras palavras, o enigma, nesse contexto, diz respeito justamente à emergência, cada vez mais frequente, de uma zona de indistinção e coincidência entre políticas empreendidas por democracias e tecnologias de poder semelhantes àquelas aplicadas por regimes autoritário e totalitários. Para fundamentar a discussão proposta, busca-se apoio teórico no arcabouço conceitual de dois filósofos italianos contemporâneos, a saber, Giorgio Agamben e Roberto Esposito. Por meio de uma exploração de algumas noções da filosofia de ambos pensadores, principalmente o estado de exceção e o paradigma da imunização respectivamente, pretende-se evidenciar de que maneira a biopolítica, e as estratégias de poder derivadas de sua dinâmica intrínseca, estão intimamente imbricadas à condição paradoxal das democracias. Para o desdobramento do presente trabalho, realizou-se uma pesquisa bibliográfica, pautada em um estudo hermenêutico das principais obras dos referidos filósofos, bem como de seus intérpretes e críticos.

**Palavras-chave:** Democracia; biopolítica; exceção; imunização.

## **Abstract**

The purpose of this work is to investigate the phenomenon called the enigma of democracy in light of the concept of biopolitics, demonstrating that this category is a possible horizon for understanding the antinomies that permeate today's democratic regimes. The enigma of democracy is understood as the process by which liberal democracies end up converging and incorporating practices that largely contradict their fundamental principles. In other words, the enigma, in this context, concerns precisely the emergence, increasingly frequent, of a zone of indistinction and coincidence between policies undertaken by democracies and technologies of power similar to those applied by authoritarian and totalitarian regimes. To support the proposed discussion, theoretical support is sought in the conceptual framework of two contemporary Italian philosophers, namely, Giorgio Agamben and Roberto Esposito. Through an exploration of some notions from the philosophy of both thinkers, mainly the state of exception and the immunization paradigm respectively, we intend to highlight how biopolitics, and the power strategies derived from its intrinsic dynamics, are intimately intertwined. to the paradoxical condition of democracies. To develop this work, a bibliographical research was carried out, based on a hermeneutic study of the main works of the aforementioned philosophers, as well as their interpreters and critics

**Keywords:** Democracy; biopolitics; exception; immunization.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>2. DEMOCRACIA: HISTÓRIA, PROMESSAS E LIMITES.....</b>	<b>14</b>
2.1. Democracia: em torno de um conceito.....	14
2.2. Democracia antiga.....	16
2.2.1 Democracia ateniense: princípios e limites.....	16
2.2.2 Roma e o período medieval.....	25
2.3 Democracia moderna.....	30
2.3.1 As Revoluções democráticas.....	30
2.3.2 Os princípios da democracia moderna.....	39
2.4 Democracia e liberalismo.....	44
<b>3 BIOPOLÍTICA, EXCEÇÃO E IMUNIZAÇÃO.....</b>	<b>49</b>
3.1 O conceito de biopolítica em Michel Foucault.....	49
3.2 Biopolítica e exceção em Giorgio Agamben.....	55
3.2.1 A relação política originária: biopolítica, vida nua, <i>homo sacer</i> e poder soberano.....	55
3.2.2 Modernidade e sacralidade da vida.....	66
3.2.3 Exceção e campo como paradigmas de governo.....	72
3.3 Biopolítica e imunização em Roberto Esposito.....	82
3.3.1 As lacunas de Foucault: vida, morte e política.....	82
3.3.2 <i>Communitas</i> e <i>Immunitas</i> : a filosofia de Roberto Esposito.....	88
3.3.3 O enigma da biopolítica, imunização e modernidade.....	98
<b>4. DEMOCRACIA E BIOPOLÍTICA: ENTRE EXCEÇÃO E IMUNIZAÇÃO.....</b>	<b>107</b>
4.1 A democracia totalitária segundo Giorgio Agamben.....	107
4.1.1 O papel biopolítico dos direitos humanos.....	107
4.1.1.1 A democracia fraturada: cisão biopolítica entre povo e Povo.....	112
4.1.2 Democracia totalitária: exceção e violência soberana.....	114
4.2 Democracia imunitária segundo Roberto Esposito.....	118
4.3 Enigma da democracia e biopolítica: exceção e imunização.....	123
<b>5. CONCLUSÃO.....</b>	<b>136</b>
<b>6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>141</b>

## 1. INTRODUÇÃO

A democracia moderna, em sua forma liberal representativa, constituiu-se, ao longo do tempo, como um regime político baseado na promessa de promover a liberdade, justiça e respeito aos direitos humanos. Apesar de ser um regime que se reivindica defender a soberania popular e do respeito à dignidade humana, as práticas democráticas contemporâneas frequentemente exibem ações que, em larga medida, contrariam esses mesmos princípios. À medida que se observa o funcionamento das democracias em determinadas situações<sup>1</sup>, torna-se evidente que esse modelo de organização política entra em colisão com seus próprios pressupostos. Práticas de governo e instituições que operam dentro do quadro democrático e que se apresentam como necessárias para a manutenção da ordem pública e da segurança, por vezes, implicam a suspensão ou violação de direitos fundamentais, promovendo, assim, exclusões e, em casos extremos, formas de violência que se assemelham mais a regimes autoritários. Ademais, cabe sublinhar que essas medidas, longe de serem eventos puramente excepcionais, se apresentam como tendências recorrentes, que se tornam a regra nas democracias hodiernas.

Desse modo, a questão que se coloca é: Como explicar o fato de que regimes políticos que se definem pela proteção dos direitos fundamentais e pela livre autodeterminação dos cidadãos possam, em determinados contextos, recorrer a medidas que implicam a suspensão dessas mesmas garantias? E, mais ainda, como compreender o fato de que, mesmo existindo uma estrutura jurídica que protege a vida e os direitos dos indivíduos, o poder de governos democráticos parece, por vezes, operar em uma lógica de exceção e violência que remete a formas de dominação típicas de regimes autoritários? Essa situação aporética que assola regimes democráticos é o que chamamos de *enigma<sup>2</sup> da democracia*, que não pode, a nosso juízo, ser explicado unicamente por fatores externos ou conjunturais, mas está intrinsecamente ligado à própria estrutura da dinâmica política da modernidade que perfaz à lógica imanente das democracias contemporâneas.

---

<sup>1</sup> Podemos citar as medidas adotadas no contexto da Guerra ao Terror, assim como as estratégias empregadas no tratamento de imigrantes em situação irregular.

<sup>2</sup> Usamos esse termo no mesmo sentido aplicado pelo filósofo italiano Roberto Esposito – um dos autores centrais para esse trabalho –, quando ele o utiliza para fazer referência à contradição que atravessa especificamente a atuação da biopolítica. Ele fala em *enigma da biopolítica* para indicar o processo pelo qual uma política da vida acaba por se converter em obra de morte (ESPOSITO, 2010). No contexto dessa pesquisa, o enigma de democracia exprime justamente a antinomia dos governos democrático que se traduzem, cada vez mais, em técnicas de poder radicalmente antidemocráticas.

À vista disso, defendemos que a investigação desse enigma passa necessariamente pela análise da biopolítica – uma categoria que, como veremos ao longo deste trabalho, desempenha um papel crucial para entender as contradições e aporias que marcam as democracias contemporâneas. Ou seja, advogamos que a biopolítica – estratégia política que regula, gerencia e controla a vida da população – se constitui como o horizonte hermenêutico possível para compreender as aporias e tensões da democracia. A biopolítica revela-se como um registro de poder no qual a democracia, ao tentar garantir a regulação e a administração da vida, acaba por se entrelaçar com dispositivos que, em última instância, contrariam suas pretensões. O modelo democrático moderno, por seu compromisso com a administração da vida, acaba, paradoxalmente, criando as condições para sua própria desestruturação e suspensão, de maneira que a sua realização efetiva parece depender da negação parcial de seus próprios princípios. Ou seja, a democracia moderna é, por assim dizer, paradoxal, pois sua implementação prática implica, em muitos casos, em sua própria autossuspensão, isto é, o regime democrático só se efetiva, em certa medida, à custa da violação de seus próprios fundamentos. Todavia, esse paradoxo não é um fenômeno episódico, mas está imerso na própria racionalidade biopolítica que define a política na modernidade.

Para abordar essa questão, tomamos como ponto de partida as reflexões de dois filósofos italianos contemporâneos: Giorgio Agamben e Roberto Esposito, cujas obras oferecem as ferramentas conceituais para decifrar essa ambiguidade intrínseca ao modelo democrático. A biopolítica, para ambos, salvo as devidas divergências – que serão tratadas também nesse trabalho - refere-se ao modo pelo qual a política moderna, ao buscar regular a vida dos indivíduos, acaba por colocá-la no centro dos jogos de poder. Nesse contexto, surge a hipótese central deste trabalho: a democracia moderna é estruturalmente paradoxal devido à sua própria inscrição no paradigma biopolítico, ou seja, sua realização depende de mecanismos que, de certa forma, implicam o controle e, em certas circunstâncias, a ameaça da vida. O que possibilita a subversão de determinados princípios do governo democrático.

Esta dissertação tem como objetivo, portanto, investigar as aporias e contradições da democracia moderna, tomando como fio condutor a biopolítica e suas relações com os conceitos de *estado de exceção* e *paradigma da imunização*, tal como foram elaborados, respectivamente, por Agamben e Esposito. A nossa proposta é analisar as implicações da biopolítica e como ela se conecta aos conceitos de estado de exceção e imunização, de modo a demonstrar que a lógica biopolítica subjacente à democracia moderna possibilita a emergência de práticas políticas que, embora se apresentem como democráticas, acabam por se aproximar das formas autoritárias de

governo. Sendo assim, as democracias contemporâneas, ao se estruturarem em torno da biopolítica, acabam por engendrar aporias que não podem ser resolvidos sem uma interpretação profunda à luz dos mecanismos de poder que as sustentam.

A partir da análise das contribuições filosóficas de Giorgio Agamben e Roberto Esposito, esta dissertação busca demonstrar que as categorias de *estado de exceção* e *paradigma da imunização* fornecem uma chave hermenêutica crucial para entender as dinâmicas paradoxais que permeiam as relações entre regimes democráticos e práticas autoritárias contemporâneas. Ambos os pensadores, embora com abordagens distintas, convergem na crítica à gestão da vida e à forma como os regimes políticos modernos, ao buscar garantir a segurança e a proteção do corpo social, acabam por comportar a possibilidade de colocar em risco suas pretensões.

Para Agamben, a biopolítica se manifesta por meio do conceito de *estado de exceção*, um dispositivo responsável por suspender as normas legais, produzindo um vazio de direito. A vida capturada por esse limbo representado pela exceção é o que o filósofo chamou de vida nua. A vida nua é aquela vida que, ao ser exposta à lógica do estado de exceção, se vê privada de qualquer proteção jurídica ou política. Portanto, é a vida que, ao ser excluída da proteção das leis, torna-se acessível ao poder sem limites, permitindo que, sob o pretexto de preservar a ordem ou a segurança, o Estado exerça seu domínio de maneira arbitrária e total. A biopolítica, portanto, não se limita a uma técnica de gestão da vida, mas envolve a redução da vida humana a uma condição puramente biológica, sujeita ao controle e à disposição do poder político, sem qualquer mediação jurídica ou moral, tornando-se uma vida matável.

Para o filósofo, é essa vida que ocupa o centro dos cálculos políticos das democracias modernas, o que estabelece um ponto de convergência entre democracia e totalitarismo. Pois ambos regimes buscam regular e administrar essa mesma vida. Nesse sentido, a emergência da figura do *homo sacer* e a implementação de medidas de exceção podem ocorrer no interior de governos democráticos, tendo em vista a centralidade que o fenômeno da politização da vida nua desempenha nesse regime. Esse processo é responsável por criar um campo no interior das democracias contemporâneas onde legalidade e ilegalidade, vida e morte, democracia e autoritarismo entre em uma completa indistinção.

Paralelamente, o conceito de *imunização*, desenvolvido por Roberto Esposito, oferece outra dimensão para compreender a biopolítica. Para Esposito, a biopolítica está indissociavelmente ligada à noção de imunização, entendida como o processo de proteção da vida contra o risco de uma ameaça externa ou interna, mas que, ao tentar preservar a integridade

da comunidade, gera uma dinâmica de exclusão e incorporação daquilo que se pretendia anular. A imunização, como estratégia de proteção, implica uma lógica de segregação: aqueles que representam uma ameaça à "saúde" do corpo social devem ser afastados e neutralizados, para garantir a preservação daquelas vidas que atendem aos requisitos bio-jurídico-políticos da ordem social. Esposito argumenta que a biopolítica, ao se voltar para a conservação da vida, cria uma dinâmica paradoxal, na qual a proteção do corpo político por meio da anulação dos riscos de sua desintegração resulta na exclusão de elementos da comunidade e no uso de dispositivos que integram a violência que buscava abolir. A imunização, ao garantir a coesão e a segurança da democracia, acaba por fragilizar o próprio fundamento da comunidade democrática, pois sua lógica implica uma negação da pluralidade e aplicação de dispositivos violentos.

Esse conceito de imunização é central para entender as contradições da democracia moderna. A democracia, enquanto regime político, se define pela sua capacidade de garantir direitos e liberdade a todos os seus membros. Contudo, a dinâmica de imunização, ao tentar proteger os cidadãos da ameaça do poder arbitrário, pode acabar por introduzir uma lógica de exclusão e controle, marginalizando aqueles que não se enquadram nos critérios de "normalidade" ou "saúde" definidos pela comunidade, traduzindo-se em formas homeopáticas de autoritarismo. A democracia, ao incorporar a lógica de imunização, paradoxalmente acaba por negar seus próprios princípios de universalidade e inclusão, criando um espaço de exceção dentro da própria comunidade política.

O conceito de imunização se articula, assim, com o estado de exceção proposto por Agamben, pois ambos envolvem um processo de proteção que, ao ser levado ao extremo, resulta em exclusão e violência. A biopolítica, sob essa ótica, não é apenas uma forma de governar a vida, mas uma maneira de regular quem pode viver de acordo com as normas da comunidade e quem deve ser excluído ou exterminado. A tensão entre a preservação da vida e a exclusão de determinados corpos ou grupos sociais do status de vida cidadã e qualificada coloca em evidência as contradições da democracia moderna, que se vê forçada a negociar sua própria sobrevivência, colocando em risco suas promessas de universalidade e garantia dos direitos fundamentais ao custo da exclusão daqueles considerados "indignos" ou "ameaçadores" para a ordem estabelecida. O que revela uma proximidade da democracia com estrutura de violência que, em casos extremos, possibilita o colapso dos regimes democráticos.

Para desenvolver essa investigação, o trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro, abordamos brevemente o desdobramento histórico da democracia, buscando entender

suas promessas e as principais contradições que surgem ao longo de sua trajetória. Este capítulo se propõe contextualizar o surgimento da democracia moderna e as suas transformações ao longo do tempo, com especial atenção para as mudanças nas relações de poder e a crescente centralidade da gestão da vida no cenário político. No segundo capítulo, exploramos em detalhes os conceitos centrais para a compreensão do enigma da democracia, quais sejam, biopolítica, estado de exceção e imunização, apresentando os principais elementos teóricos fornecidos por Agamben e Esposito, destacando também a importância de Michel Foucault para esse debate. Finalmente, no terceiro capítulo, analisamos a articulação entre esses conceitos e a democracia, buscando entender como a biopolítica e as suas implicações tornam possível a emergência de medidas que, embora aparentemente antidemocráticas, são constantemente utilizadas por governos que se definem como democráticos.

A metodologia utilizada neste estudo será baseada em uma revisão bibliográfica aprofundada, com foco na análise hermenêutica das obras de Agamben, Esposito e outros autores que discutem biopolítica, exceção e imunização. Além disso, serão considerados os principais intérpretes e críticos dessas teorias, a fim de aprofundar a discussão sobre as aporias da democracia e os mecanismos de poder que as sustentam.

É importante destacar, por fim, que não pretendemos, com esse trabalho, desconsiderar as conquistas históricas da democracia ou endossar um discurso autoritário. Nosso interesse é investigar as condições estruturais que dão origem às ambivalências e paradoxos que caracterizam a democracia moderna. Ao lançar luz sobre esses problemas, esperamos não apenas aprofundar a compreensão teórica das contradições democráticas, mas também contribuir para um debate mais amplo sobre as possibilidades de transformação e revitalização da democracia no contexto contemporâneo.

## 2. DEMOCRACIA: HISTÓRIA, PROMESSAS E LIMITES

### 2.1 Democracia: em torno de um conceito

A democracia tem ocupado um lugar central no pensamento filosófico contemporâneo, sendo debatida a partir de suas contradições internas, suas promessas emancipatórias e seus limites estruturais. No século XX, o ideal democrático foi elevado como uma resposta ao totalitarismo, consolidando-se como o modelo político predominante em muitas partes do mundo. Contudo, no contexto atual, marcado por desigualdades estruturais e a expansão de regimes autoritários sob a roupagem democrática, é urgente revisitar o conceito de democracia, questionando se esse regime corresponde concretamente a seus princípios de igualdade e defesa dos direitos fundamentais ou se foi completamente esvaziado. Nesse cenário, onde os processos formais mascaram relações de poder profundamente violentas e arbitrárias, é necessário questionar até que ponto os modelos vigentes de democracia conseguem sustentar a promessa de emancipação.

Entre as diversas formulações teóricas elaboradas com o intuito de caracterizar a democracia moderna, o conceito proposto por Norberto Bobbio, que a define como um conjunto mínimo de regras para a tomada de decisões coletivas, é amplamente aceito como uma descrição fundamental da democracia. Para Bobbio, o regime democrático é um sistema que organiza as relações de poder de forma institucional, garantindo a alternância de governo, a proteção dos direitos individuais e o pluralismo político. Para o filósofo italiano, a democracia deve ser caracterizada como um conjunto de regras que estabelecem quem está autorizado a tomar as decisões coletivas e com quais procedimentos tal decisão deve se orientar para ser considerada legítima (Bobbio, 1986).

No que diz respeito ao *quem*, isto é, aos sujeitos chamados e autorizados a tomar, direta ou indiretamente, as decisões, as democracias se caracterizam por atribuir esse poder a um número amplo e elevado de indivíduos pertencentes a comunidade política. Nesse contexto, o processo de democratização representa justamente o alargamento do número daqueles aptos a votar, isto é, a contribuir para as tomadas de decisões. Já sobre o procedimento, ao modo pelo qual as decisões são tomadas, os sistemas democráticos são definidos pela regra da maioria. Todavia, além dessas duas dimensões, segundo Bobbio, a definição da democracia ainda exige uma terceira condição: “é preciso que aqueles que são chamados a decidir ou eleger os que deverão decidir sejam colocados diante de alternativas reais e postos em condições de escolher entre uma e outra” (Bobbio, 1986, p. 20).

Para que essa condição se efetive é indispensável, como destaca o filósofo, garantir um conjunto de direitos aos sujeitos políticos, como o direito de “liberdade, de opinião, de

expressão da própria opinião, de reunião, de associação” (Bobbio, 1986, p. 20). Os dispositivos constitucionais que asseguram esses direitos não são propriamente as regras do jogo democrático, mas, sim, as condições preliminares que possibilitam que o jogo ocorra. Isso que leva Bobbio a concluir que o estado liberal, que nasceu com base na criação e reconhecimento desses direitos, é o “pressuposto não só histórico, mas jurídico do estado democrático” (Bobbio, 1986, p. 20). Segundo o filósofo, para que o poder democrático seja exercido plenamente é necessário as liberdades fundamentais e para que essas liberdades sejam protegidas e garantidas é preciso a existência de um poder democrático. Nesse sentido, estado liberal e estado democrático estão vinculado por um laço de mútua interdependência.

Embora pertinente, essa concepção de democracia mostra-se limitada ao desconsiderar aspectos cruciais do paradigma político da modernidade, especialmente na sua expressão biopolítica. Desde Michel Foucault, alguns autores, como Giorgio Agamben e Roberto Esposito, têm explorado como o poder moderno além de operar na instância jurídico-institucional, voltou-se também para a gestão da vida. Nesse sentido, a democracia moderna não é apenas um conjunto de regras ou um sistema procedimental, mas também uma técnica de governo que regula e controla a vida biológica da população. Essa dimensão biopolítica manifesta-se em práticas como a securitização, a medicalização e a governança populacional, onde a democracia frequentemente prioriza a segurança, eficiência e o controle da vida em detrimento da liberdade e da igualdade.

Essa politização da vida é uma chave possível de compreensão das contradições que atravessam a ordem democrática. Em nome da proteção e defesa da vida, os governos democráticos frequentemente suspendem direitos fundamentais, consolidando práticas de exclusão e controle, ameaçando, assim, o próprio objeto que pretendem salvaguardar. Desse modo, a democracia moderna, ao invés de garantir liberdade e igualdade, muitas vezes funciona como um aparato técnico de regulação e subordinação da vida, lançando mão de dispositivos que, em casos extremos, implica a própria subversão dos seus princípios. É através do paradigma biopolítico e sua relações com os conceitos de imunização e estado de exceção que pretendemos investigar essa condição aporética das democracias. Todavia, antes de explorarmos essa questão à luz dos conceitos supracitados, será exposto brevemente o percurso da noção de democracia, destacando especialmente seu desdobramento no contexto moderno.

## 2.2 Democracia antiga: princípios e limites

### 2.2.1 Democracia ateniense

Herdamos, do ambiente cultural e filosófico do povo grego, parte significativa das noções que sustentam nosso modo de fazer e pensar a política. Eles que inventaram conceitos caros ao nosso vocabulário político como cidade, oligarquia, liberdade e democracia (Veyne, 1984). Esta última, central para este trabalho, é derivada palavra grega *Demokratia*, composta pelos termos *dèmos* (povo) e *kràtos* (poder ou governo). O significado etimológico da palavra evidencia, assim, uma definição clara e precisa dessa expressão, isto é, democracia significa uma forma de governo na qual o poder é exercido pelo povo. Todavia, a pretensa simplicidade de uma explicação a partir da análise da etimologia da palavra não é suficiente para esboçar a complexidade e nuances do horizonte semântico e prático pelo qual o termo é abordado e pensado pelos gregos.

No contexto da Grécia antiga, não há um sentido unívoco para o que representa a palavra democracia. Como destaca Uribe Miranda (2021) pode-se apontar ao menos três sentidos para esse termo. Primeiro aquele que se refere à questão da cidadania, isto é, democracia “enquanto comunidade de homens de armas” (Uribe Miranda, 2021, p. 219). O segundo sentido diz respeito aquele vinculado a interpretação que os nobres faziam, ou seja, a democracia como o governo dos pobres e despossuídos. Nesse caso, o povo, detentor do poder político, possuía uma denotação fundamentalmente pejorativa. O terceiro é aquele elogiado por Péricles no seu discurso registrado por Tucídides na obra *História da Guerra do Peloponeso*, como podemos identificar na seguinte citação:

Vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos; ao contrário, servimos de modelo a alguns ao invés de imitar outros. Seu nome, como tudo, depende não de poucos, mas da maioria, é democracia. Nela, enquanto no tocante às leis todos são iguais para a solução de suas divergências privadas, quando se trata de escolher (se é preciso distinguir em qualquer setor), não é o fato de pertencer a uma classe, mas o mérito, que dá acesso aos postos mais honrosos; inversamente, a pobreza não é razão para que alguém, sendo capaz de prestar serviços à cidade, seja impedido de fazê-lo pela obscuridade de sua condição. Conduzimo-nos liberalmente em nossa vida pública, e não observamos com uma curiosidade suspicaz a vida privada de nossos concidadãos, pois não nos ressentimos com nosso vizinho se ele age como lhe apraz, nem o olhamos com ares de reprovação que, embora inócuos, lhe causariam desgosto. Ao mesmo tempo que evitamos ofender os outros em nosso convívio privado, em nossa vida pública nos afastamos da ilegalidade principalmente por causa de um temor reverente, pois somos submissos às autoridades e às leis, especialmente àquelas promulgadas para socorrer os oprimidos e às que, embora não escritas, trazem aos transgressores uma desonra visível a todos (Tucídides, 2001, p. 109)

Portanto, democracia, segundo o discurso de Péricles, é um modelo de governo que consiste no exercício do poder pela maioria, baseado fundamentalmente na igualdade perante a lei e no mérito como critério para determinar aqueles que irão ocupar os cargos administrativos da cidade. A pobreza não se configura um obstáculo para se dedicar aos ofícios da cidade e todos estão submissos à autoridade da lei (Uribe Miranda, 2021). Foi com o Péricles que o termo *demos* adquiriu um sentido positivo. O povo, na sua perspectiva, era capaz de fazer escolhas racionais, embora, em certos casos, fosse possível também fazer escolhas irresponsáveis cedendo à cólera ou à apatia (Goyard-Fabre, 2003). Todavia, esse registro semântico atribuído ao *demos* não era uma unanimidade. Afinal, o termo *demos* não estava imune a uma série de ambiguidades e controvérsias na época. Como enfatiza Sartori (1994, p. 41), *demos* significava a comunidade de cidadãos atenienses reunida na *ekklesia*, contudo ele poderia indicar também ou os “*polloí*, os muitos; ou aos *pleínos*, a maioria; ou *óchlos*, o populacho (no sentido degenerativo)”

Em torno da discussão acerca do próprio valor ou prestígio da democracia se instituía um campo de disputa inesgotável. Pensadores como Platão e Aristóteles, embora em intensidade e forma distintas, dirigiram críticas ao governo democrático. Para Platão, com a democracia, a cidade se encheu de liberdade. Liberdade essa que se converte na licença para se fazer o que desejar e “onde houver tal licença, é evidente que aí cada um poderá dar à sua própria vida a organização que quiser, aquela que lhe aprouver” (Platão, 2001, p. 384). Nesse contexto, “a liberdade democrática torna-se sinônimo das liberdades de cada um, portanto de todos, fazendo crescer as discórdias e as dissensões” (Goyard-Fabre, 2003, p. 69). Sendo assim, a democracia, de acordo com Platão, opera sob o signo da anarquia, marcada pelo desequilíbrio, proliferação de prazeres desnecessários e desrespeito a exigência de uma organização hierárquica. Como governo da maioria, a democracia é o regime daqueles que não estão aptos a governar, subvertendo a distinção entre os homens que detém a virtudes para o exercício do governo e a multidão ignorante que, privada dessas virtudes, deve ser governada (Franco de Sá, 2017)

Já Aristóteles toma como eixo central de sua crítica à democracia o conceito de justiça (Uribe Miranda, 2021). Na ordem democrática, segundo o estagirita, prevalece uma modalidade de justiça que tem como princípio uma “igualdade segundo o número, e não segundo o mérito dos cidadãos” (Aristóteles, 1998, 1317b, p. 443). Ou seja, a democracia está intimamente vinculada à justiça aritmética e não a geométrica ou de proporção – aquela correspondente ao mérito – que seria a mais adequada, segundo Aristóteles. Nesse sentido, o que é condenável na

democracia, segundo a perspectiva aristotélica, é a constituição de uma espécie de tirania das massas, ou seja, quando a maioria pretende governar apenas para o seu próprio bem, considerado os interesses do grupo numericamente superior (Goyard-Fabre, 2003)

Em oposição a esses pensadores, podemos destacar como defensores da democracia, além de Péricles, que mencionamos anteriormente, o sofista Protágoras, a quem Platão afirma ter uma espécie de teoria política democrática. A essência dessa teoria é a tese de Protágoras de que todo ser humano – ao menos, aqueles livres - possuem *politike techne*, “a arte de julgamento político, sem a qual não poderia haver uma sociedade civilizada” (Finley, 1988, p. 40). Tal posição conduz o sofista a defender que os atenienses estavam certos ao garantir a isegoria a todos os cidadãos (Finley, 1988, p. 40). Para Protágoras, a democracia resolvia o problema da liberdade e ordem, ao garantir que os cidadãos exercem poder pela expressão coletiva, estabelecendo uma ordem por meio de um autocontrole coletivo (Osborne, 2015)

Embora o horizonte da discussão sobre a democracia abarca esse conjunto de disputas quase que insolúveis, podemos destacar alguns elementos fundamentais do funcionamento do governo democrático. A democracia atinge seu apogeu no século V a. C, na cidade-Estado de Atenas. Ela se constituiu como resultado de um conjunto de reformas políticas, a começar por aquelas mudanças propostas por Sólon e avançadas posteriormente por Clístenes. Todavia, a questão nevrálgica que estrutura o espírito democrático ateniense é a diluição do poder político nas mãos dos cidadãos que formavam a assembleia popular, chamada de *ekklésia* (Neto, 2019). Através dessa instância os cidadãos aptos a participar do debate público deliberavam sobre questão que envolviam a vida da *pólis*. Desse modo, a democracia ateniense é uma democracia direta ou participativa, isto é, o povo se envolvia diretamente nas decisões políticas tomadas a fim de guiar os rumos da cidade. Nesse sentido, podemos afirmar que a *pólis*

[...] é formada por sua própria população, com sua vida econômica e social, mas apenas na medida em que toda essa população livre ou parte dela é obrigada a militar em uma instituição que se ergue em meio a ela – a cidade; *é difícil distinguir governados e poderes públicos*, dado que todos participam. A instituição cívica não explorava a população à maneira de um rei: fazia-a militar; os poderes públicos eram apenas militantes como os outros, os quais seus camaradas tinham eleito ou aceito como seus responsáveis (Veyne, 1984, p. 59)

A democracia ateniense exigia fortemente o compromisso cívico dos cidadãos, que seu engajamento nos negócios públicos fosse amplo e contínuo, como uma prática inseparável de seu modo de viver. O povo estava engajado “em atividades tais como administração, serviço militar, criação de leis, serviço de júri, cerimônias religiosas, jogos e festivais” (Held, 1987, p.

21). Esse ativismo nas decisões da vida em comum possibilitava a anulação da fronteira que separava governados e governantes, ou seja, o espírito democrático da cidade-estado ateniense “celebrava a noção de um corpo de cidadãos ativos, envolvidos no processo de *auto-governo*; os governadores deveriam ser os governados” (Held, 1987, p. 17). A partir de um processo de discussão livre, baseado na igualdade, os cidadãos atenienses governavam a si mesmos, submetendo-se apenas às deliberações coletivas tomadas através da participação de todos nos debates públicos. Nesse sentido, o âmago da democracia ateniense era a liberdade. Benjamin Constat (2021) ao comparar a liberdade dos antigos com a liberdades dos modernos<sup>3</sup>, já destacava que a liberdade para os antigos estava intimamente associada à participação do poder político e a subordinação a autoridade do coletivo. Um modo de governo que se estrutura a fim de possibilitar a capacidade do próprio povo se autogovernar só pode consagrar a liberdade, enquanto engajamento cívico na vida comum, como seu fundamento. Na seguinte passagem, Aristóteles formula melhor essa questão:

O fundamento do regime democrático reside na liberdade, tal como se costuma dizer; com efeito, como dizem alguns que é apenas nesse regime que se partilha da liberdade, e que nisso consiste o fim de toda a democracia. Ora, *um dos atributos da liberdade consiste em ser governado e governar em alternância*. É por via disso que a justiça exercida com espírito democrático tem em conta uma igualdade segundo o número, e não segundo o mérito dos cidadãos. Se a justiça consistir na aferição numérica, então a massa popular seria necessariamente o elemento supremo do regime; e quanto ao acto de decidir de acordo com a maioria, seria esse o fim e o critério da justiça da democracia. Na verdade, há quem diga que cada cidadão deve possuir o mesmo que os restantes; o que acontece por via disso nas democracias é que os pobres são mais poderosos do que os ricos, pois são em maior número, e o que prevalece é a opinião da maioria. Este é, por conseguinte, um sinal distintivo da liberdade que todos os partidários da democracia sustentam como regra determinante do regime. Outro sinal distintivo da liberdade é o facto *de cada um viver como quiser*. Nesse sentido, há quem diga que a ação da liberdade resulta dessa vontade, pois de facto é próprio do escravo não viver de acordo com a sua vontade. Esta é, portanto, a segunda regra determinante da democracia, e dela decorre a vontade de não se ser na melhor das hipóteses, governado por ninguém, ou então, se tal não for possível, ser governado por alternância. Este sinal distintivo contribui para a liberdade tomada em acepção igualitária (Aristóteles, 1998, 1317b, p. 442-443, grifo meu).

Há dois sentidos ou critérios (Held, 1987) para a liberdade no contexto do governo democrático, segundo Aristóteles: i) *governar e ser governado em alternância* e ii) *viver como quiser*. A democracia, nesse sentido, está organizada de modo a garantir que o povo não se

---

<sup>3</sup> Na modernidade, segundo o autor, a liberdade passa a significar o pleno usufruto dos negócios privados sem interferência e constrangimento de poderes externos, representando, nesse sentido, em comparação à liberdade dos antigos, uma renúncia à participação direta nos negócios públicos.

subordine a vontade de nenhuma outro a não ser de si mesmo. Todavia, o filósofo adiciona um outro elemento fundamental, a saber, a noção de igualdade. A igualdade é a base essencial para o exercício da liberdade. A igualdade é fundamental para efetivar principalmente o princípio de governar e ser governada em alternância. A igualdade só é possível, porque “ (a) a participação é financeiramente remunerada para que os cidadãos não sejam prejudicados como resultado de seu envolvimento na política, (b) os cidadãos têm igual poder de voto e (c) existem, em princípio, chances iguais de ocupar um cargo” (Held, 1987, p. 19). Hannah Arendt, importante filósofa alemã do século XX, também destacou a íntima relação entre igualdade e liberdade no contexto da *pólis* grega, sublinhando a diferença entre a concepção antiga e moderna de igualdade<sup>4</sup>. Diz a pensadora:

A igualdade, portanto, longe de ser relacionada com a justiça, como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade; ser livre significava ser isento de desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde não existiam governo nem governados (Arendt, 2007, p. 42).

Destarte, o exercício da liberdade, fundamento do espírito democrático, pressupõe como condição de possibilidade a igualdade. A igualdade não apenas diante das leis, mas também na garantia de executar as funções públicas, que não eram mais baseadas em organização através de vínculos hereditários. O limiar que separa igualdade e liberdade é muito tênue na dinâmica da democracia ateniense. A manutenção desses dois princípios assegura a inexistência de uma instância de comando alheia ao próprio engajamento dos cidadãos nos debates e assuntos coletivos realizados na assembleia.

Portanto, o sistema de governo democrático fundava-se numa cidadania ativa e livre, capaz de se autogovernar, dentro de uma comunidade de iguais; dedicando-se completamente aos serviços públicos, o povo participava diretamente das deliberações políticas, o que possibilitava que os governados também fossem governantes. À vista disso, podemos destacar que o governo democrático pode ser definido como uma organização política caracterizada pela presença da isonomia, igualdade de todos perante a lei, a isegoria, a igualdade reconhecida a todos de falar nas assembleias populares, e a isotimia, o livre e igual acesso ao exercício dos cargos públicos (Bonavides, 2000). É importante ressaltar que esse exercício direito do poder pelo povo só foi possível em razão de um arranjo institucional complexo que organizava o funcionamento político da *pólis*. Assim, como destaca Keane:

---

<sup>4</sup> Na modernidade, para Arendt, o fator que estabelece a igualdade está atrelado a ideia de uma natureza humana, a um dado externo a comunidade política. A igualdade, nesse contexto, tem um sentido de uniformidade e homogeneidade. Diferente da concepção grega que se constrói no espaço público mediante a ação conjunta de todos os cidadãos.

A pesar de todos los elogios subsecuentes de sus cualidades ejemplares como ‘democracia directa’, había varios tipos de instituciones que se alzaban en contra de la ficción de que se trataba de un sistema basado en el gobierno directo del soberano demos (Keane, 2018, p. 84)

Esse conjunto de instituições foi resultando de um processo histórico marcado por reformas e disputas políticas, a começar por aquelas mudanças propostas por Sólon. As leis propostas por ele tinham como objetivo “resolver os problemas causados pela servidão por dívida e de fazer de Atenas uma sociedade mais harmoniosa” (Osborne, 2015, p. 20). Sólon dividiu os cidadãos atenienses em quatro grupos concedendo aos integrantes dos três primeiros a oportunidade de participar ativamente no governo da *pólis*. São eles: os *pentacosiomedimni* (a classe mais alta), que podiam ser os arcontes; os *hippeis* (portador de trezentas medidas) e os *zeugitae* (portador de duzentas medidas), que eram as duas classes abaixo da *Pentacosiomedimni*, eles eram autorizados a participar da assembleia e do Conselho dos Quatrocentos. Os *thetes*, a classe mais baixa podia participar da *ekklesias* – a assembleia popular -, os membros acima de trinta anos podiam atuar como jurados na *dikasteria* - tribunais especiais (Osborne, 2015, p. 20). O conselho superior, o Conselho dos Quatrocentos, a assembleia dos cidadãos e os tribunais do júri se tornaram os pilares do governo democrático de Atenas.

Contudo, é apenas com as reformas elaboradas por Clístenes, instituídas por volta de 507 a.C, que, de fato, o corpo institucional da democracia ateniense alcançou seu apogeu. Clístenes aboliu a divisão de Atenas em quatro tribos. Transformou o Conselho dos Quatrocentos em Conselho dos Quinhentos, na qual os membros eram selecionados anualmente por meio de sorteio – os cidadãos não podiam ser eleitos por dois anos consecutivos – cuja principal tarefa era preparar as pautas e legislações para a assembleia e auxiliar na eleição por sorteio para os cargos administrativos (Keane, 2018). Com suas reformas a *ekklesia* recebeu mais poder e passou a se reunir com mais frequência. Os oficiais públicos eram avaliados ao fim do mandato – que tinha duração de um ano.

Um outro fator fundamental da organização institucional da democracia ateniense era o papel do sorteio como forma de eleição. Os ocupantes de parte significativa dos cargos administrativos eram decididos por meio de sorteio, como aponta Manin (2006, p. 23) : “De los aproximadamente 700 cargos de magistrado que formaban la administración ateniense, unos 600 eran cubiertos por sorteo”. Esse é o fator distintivo da democracia ateniense. Todos os cidadãos com trinta anos, que voluntariamente se disponibilizassem a se candidatar e que estivessem livre da *atimi* (privação dos direitos civis) poderiam se tornar magistrados. Aqueles

sorteados passavam, antes de ocupar o cargo, por uma investigação (*dokimasia*). Tal processo consistia em verificar se o cidadão selecionado estava legalmente qualificado, se havia pagado os impostos, se havia realizado serviço militar (Manin, 2006, p. 23). Os funcionários públicos, membros do Conselho e os jurados recebiam um *per diem*, um valor menor do que aquele dado a um pedreiro ou carpinteiro especializado. À vista disso, podemos afirmar que “A escolha por sorteio e o pagamento pelo serviço prestado eram a sustentação do sistema” (Finley, 1988, p.32). Para Ranciè (2014), o sorteio reflete a essência mais radical da democracia: a ideia de que não há um grupo naturalmente destinado a governar e outro a ser governado. Diferente dos modelos aristocráticos ou tecnocráticos, onde o poder é justificado por títulos, riqueza ou conhecimento, a democracia rompe com essa lógica e se apoia no acaso. Ao eliminar qualquer critério prévio de distinção, o sorteio reafirma a igualdade entre os cidadãos e transforma a democracia em um governo verdadeiramente acessível a qualquer um.

Além dos postos selecionados por sorteio, também havia aqueles cargos eletivos que, diferentemente das magistraturas por sorteio, não tinha mandatos limitados, ou seja, um cidadão poderia ser eleito para um cargo várias e sucessivas vezes (Finley, 1988, p. 32). Eram nessas funções que se encontravam as pessoas mais eminentes, pois correspondiam às tarefas mais importantes na administração da cidade. Todavia, apesar dessas diferenças, ambos estavam subordinados ao poder da *ekklesia*, isto é, esses postos administrativos não gozavam de um poder decisório que apenas a assembleia e os tribunais poderiam exercer. Sendo assim, “En general, los magistrados (electos o seleccionados por sorteo) no ejercían poderes políticos de importancia; eran sobre todo administradores y ejecutivos” (Finley, 1988, p. 27)

Robert Dahl (2019, p. 26-28) destaca que essa ordem democrática só foi possível porque atendia a seis critérios fundamentais: os cidadãos eram suficientemente harmoniosos em seus interesses, de modo a ser possível constituir um bem comum; não deveria existir imensas e significativas desigualdades entre os cidadãos, isto é, era necessário um povo homogêneo; o número de cidadãos deve ser pequeno; os cidadãos devem ser capazes de se reunir e deliberar diretamente sobre os rumos da ação política; os cidadãos não deveriam apenas participar das assembleias, mas também se dedicar ativamente com os cargos administrativos da cidade. Além destes, David Held (1987) ainda indica, como condição fundamental, a economia escravista que criava tempo livre para os cidadãos; o trabalho doméstico feito pelas mulheres que permitia que os homens se dedicassem com os deveres públicos; restrição da cidadania a um número relativamente pequeno de indivíduos

A partir disso, podemos apontar alguns daqueles fatores que representam os limites e contradições desse modelo de democracia. A principal delas é que a ordem democrática ateniense era mais exclusiva que inclusiva, ou seja, a parcela de cidadãos com direitos a participar das atividades políticas era muito limitada. O *status* de cidadania plena era negada a mulheres, estrangeiros e escravos. Estes últimos não apenas tinham os direitos políticos negados, mas qualquer forma de proteção legal. O trabalho do escravo era absolutamente central para que os homens livres pudessem se dedicar exclusivamente aos serviços públicos, de modo que podemos afirmar que existia uma relação de dependência estrutural entre uma economia baseada na mão de obra escrava e a atuação cívica na *pólis*. Entretanto, isso não deve eclipsar a presença marcante de trabalhadores, como camponeses e produtores, na formação e atuação do *demós*, o que quebrava de maneira significativa o padrão de divisão entre produtores e governantes (Wood, 2006)

Robert Dahl (2012) também destaca as intrigas e disputas entre facções baseadas em vínculos familiares ou em amizades que prejudicavam diretamente a realização de um bem comum. Muitas vezes, questões de interesses coletivos eram subordinados a busca de concretizar ambições pessoais. Embora a participação fosse o elemento central na dinâmica democrática, não é possível precisar o nível geral do engajamento e envolvimento político dos cidadãos. Segundo Dahl (2012, p.31), “há razões para crer que apenas uma pequena minoria dos cidadãos comparecia às reuniões da Assembleia. É impossível dizer quão representativa do *demós* total era essa minoria”. Um outro limite, apontado pelo pensador estadunidense, era a restrição desse modelo democrático a sistemas de pequenas escalas – o que a torna impraticável no contexto dos vastos territórios nos Estados-nação modernos. .

Apesar desses limites que, de forma significativa, põe em questão o próprio prestígio desse modelo clássico de democracia (Held, 1987), é inegável que os gregos, especialmente os atenienses, formularam princípios que ainda hoje exercem forte influência na nossa maneira de pensar e realizar a democracia. Após as reformas de Clístenes, a democracia ateniense se consolida como um centro cultural, político e militar na Grécia antiga. Apesar de atravessar momentos críticos, de conflitos militares e políticos, a cidade-Estado de Atenas sobreviveu e se fortaleceu, entretanto, até 323 a.C., quando a *pólis* foi conquistada e incorporada pelo império criado pelo rei macedônio, Felipe, e seu filho, Alexandre (Osborne, 2014). Apesar da dissolução do corpo institucional do regime ateniense, os princípios que sustentavam o espírito democrático perduraram reformulados com o tempo, mais ainda exercendo forte influência no desdobramento político que o sentido da democracia sofreu posteriormente, inclusive o nosso

modelo de democracia. É verdade que não podemos negar que se trata de dois modelos radicalmente distintos de governo democrático. Há diferenças significativas entre democracia dos antigos e o nosso modelo de democracia. Todavia, como argumenta Goyard-Fabre (2003), é possível identificar elementos que constituem um projeto político e normativo moldado pela dinâmica ateniense do século V a.C., o qual, apesar das turbulências e contingências históricas, deixou marcas profundas na construção dos alicerces da democracia moderna

O primeiro desses elementos é a noção de constituição que, no mundo grego, está intimamente associada à política. Embora a ideia de constituição não possuía um sentido formal que ela passa a incorporar no contexto moderno, ela exercia um papel central na vida da *pólis*, pois ela representava a ordem e a unidade do corpo político. Ela não era entendida como um conjunto de normas jurídicas escritas a fim de regular as ações do Estado, mas como “o próprio ser da existência e do funcionamento da Cidade-estado: sua substancialidade própria” (Goyard-Fabre, 2003, p. 45). Ela era concebida, portanto, como a própria alma da dinâmica política concreta.

O segundo elemento é a noção de povo e conseqüentemente de cidadania, embora o papel do povo se configure de maneira distintas no interior do funcionamento da democracia antiga e democracia moderna. Enquanto a primeira o povo exerce diretamente o poder decisório, na segunda, o povo elege os seus representantes que decidem por ele. Ou seja, a democracia ateniense era direta e a democracia moderna é indireta, pois necessita da mediação da representação. Apesar dessa diferenciação fundamental, em ambos os casos, “o ‘povo’ é o motor principal do modo de governo” (Goyard-Fabre, 2003, p. 46), a atuação política do conjunto de cidadãos é a fonte de legitimidade do poder e tal condição é um parâmetro invariável para definir regime democrático, mesmo com as variações e sobressaltos da história

É claro que o pensamento moderno se emancipou dos limites conjunturais ligados, em Atenas, às estruturas da condição social em que metecos, escravos e mulheres não tinham acesso à categoria de cidadãos. Mas o princípio segundo o qual a soberania pertence não a uma parte mas ao conjunto dos cidadãos que formam o ‘povo’ ou o ‘corpo político’ permanece sendo o axioma fundamental da democracia (Goyard-Fayard, 2003, p. 50).

O terceiro elemento é a importância das leis e da legalidade. A obediência às leis garantia a ordem e a estabilidade da vida política. Ela simbolizava uma espécie de escudo que protege o povo contra a tirania e qualquer forma de arbítrio. Todavia, mais do que um instrumento para viabilizar a organização da *pólis* e a proteção do povo, as leis e o respeito a sua vigência proporciona o exercício da liberdade dos cidadãos: “As leis não são úteis apenas para a ordem momentânea da Cidade-Estado; são o símbolo de uma política na qual o

engajamento do povo é o caminho para a liberdade” (Goyard-Fabre, 2003, p. 52). A legalidade é o espírito da liberdade e signo da cidadania. A virtude cívica estava intimamente vinculada ao respeito às leis, que era uma questão de honra na época, como aponta Goyard-Fabre (2003, p.56): “A força da lei é sagrada porque constitui a virtude do cidadão. É pela lei que vive e deve viver o cidadão na democracia”

A conjugação desses três princípios, a saber, a constitucionalidade, a cidadania e a legalidade, representa a força do projeto de democracia dos antigos que atravessa o tempo, sendo, das mais diferentes formas, incorporado em organizações políticas posteriores inclusive nas democracias modernas. Esses elementos podem ser apontados como ponto em comum entre a democracia dos antigos e dos modernos, segundo Goyard-Fabre (2003), apesar das eventuais diferenças dos modos pelos quais tais princípios são exercidos em cada contexto histórico. No próximo tópico, vamos analisar algumas contribuições da república romana para a história da democracia

### 2.2.2 Roma e o período medieval

Uma outra tradição política altamente decisiva para a compreensão do desdobramento histórico da democracia foi aquela elaborada em Roma. A cultura romana formulou uma noção chave para a história das ideias políticas do Ocidente: a *res publica* – expressão que significa “coisa pública”, podendo ser interpretado também como “negócios do povo” (Neto, 2019). A república, fundada em meados 509 a. C (no mesmo período das reformas instituídas por Clístenes) significa uma forma de governo “no qual o poder supremo está nas mãos do povo — ele é soberano” (Osborne, 2012, p. 38). A república romana nasceu com a vitória de um grupo de famílias poderosas lideradas por Lúcio Júnio Bruto, que expulsou o último rei, Lúcio Tarquínio Soberbo. Bruto restaurou e expandiu o poder do Senado, fazendo de Roma uma cidade-Estado governada por dois cônsules selecionados pelos senadores a cada ano (Osborne, 2012, p. 38).

Apesar de se constituir inicialmente como um governo oligárquico, pois somente os patrícios, os aristocratas, gozavam do direito de participar das decisões políticas (Dahl, 2001), a república romana foi reformulada através de uma série de rebeliões dos grupos inferiores da *plebe*, que exigiam maior atuação no governo. Algumas das concessões dadas, para se obter o apoio desses grupos foram: “A assembleia da plebe adquiriu status formal, além do direito de eleger dirigentes, conhecido como tribuna, que tinha o poder de preservar os direitos dos plebeus por meio, por exemplo, de intervenções em casos legais e de vetos a leis” (Osborne,

2012, p. 39). Embora não utilize o termo democracia, a tradição romana tem alguns pontos em comum com a cidade-Estado de Atenas:

Ambas eram sociedades predominantemente personalistas, culturas orais, com elementos de participação popular nos assuntos governamentais e um pequeno, ou talvez nenhum, controle burocrático. Ambas buscavam nutrir um profundo senso de dever público, uma tradição de virtude ou responsabilidade cívicas para com "a república" (em relação a questões que distinguiam o reino do público). Em ambas as estruturas políticas, as necessidades do Estado recebiam uma prioridade única e privilegiada sobre as necessidades do cidadão individual (Held, 1987, p. 33).

Como em Atenas, o direito político em Roma também estava restrito aos homens, todavia diferentemente do sistema ateniense, a república expandia a cidadania romana aos povos conquistados e estrangeiros que “se tornavam cidadãos romanos no pleno gozo dos direitos e dos privilégios de um cidadão, e não simples súditos” (Dahl, 2001, p. 23). Apesar de todas as medidas de inclusão e de uma pretensa garantia de participação popular, a república ainda era essencialmente governada por elites. A entrada nessa elite “pode ter se tornado mais fácil com o passar dos séculos, mas a soberania do povo, implicada pelo termo república, era mais ou menos negligenciada” (Osborne, 2012, p. 40). A limitada participação popular foi cada vez mais inviabilizada em razão da expansão militar de Roma. A república romana foi incapaz de adaptar sua organização institucional ao aumento no número de cidadãos e na extensão territorial da cidade (Dahl, 2001).

As violentas e irrefreáveis disputas entre as elites também contribuíram decisivamente para o colapso da república. Alguns grupos começaram a lançar mão da violência para obter seus objetivos políticos, o que tornava os conflitos uma questão de vida ou morte (Osborne, 2012). Com o assassinato de Júlio César e fim da disputa política que se iniciou a partir disso, que resultou na nomeação de Otaviano como Augusto, o “Venerável”, pelo Senado a república chega ao fim, dando lugar ao Império Romano (Osborne, 2012). Apesar da dissolução do regime republicano, a influência de seus princípios ecoou posteriormente em uma série de circunstâncias políticas cruciais da história do Ocidente. Por exemplo, as cidades italianas do séc. XII que se automearam repúblicas seguindo o exemplo do passado romano. Ou os Estados Unidos que denominaram Senado câmara superior (Osborne, 2012). De todo modo, podemos destacar que herdamos da tradição da república de Roma principalmente dois princípios centrais a saber, a noção de soberania popular, segundo a qual é o povo o detentor originário do poder, e o próprio conceito de república, “como forma constitucional de democracia em oposição ao poder monocrático do monarca” (Uribe Miranda, 2021, p. 223).

Com a derrocada do Império Romano, em 476 d. C., acaba o que denominamos da Idade Antiga, iniciando o período da Idade Média. É um lugar comum afirmar que do intervalo que vai da conquista de Atenas pelos macedônicos até a Declaração da Independência dos Estados Unidos, em 1776, nenhuma organização política empenhada nesse período foi efetivamente uma democracia. Sendo assim, de acordo com essa leitura, a democracia simplesmente desapareceu da história do Ocidente por aproximadamente 2.100 anos. Todavia, essa leitura é, em certo sentido, equivocada, pois é possível identificar, durante esse percurso histórico, práticas que remetem a princípios ou elementos de um sistema democrático, como assembleias, regimes de voto e parlamentos representativos. Embora sejam estruturas presentes de maneira difusa e esparsa em pequenas localidades principalmente no norte da Europa, elas são importantes como incubadoras de dinâmicas de poder que serão posteriormente incorporados e aprimorados pelas democracias modernas.

Osborne (2012, p. 47) destaca a formação de assembleias por volta do séc. IX-XI na Escandinávia – que tinham como nome formal *ding*, *ting* ou *thing*. Organizações como essas também foram constituídas na Dinamarca e na Islândia. Essa última, conhecida como *Althing*, consistia numa “assembleia de 36 chefes de clãs se reunia anualmente sob a Lögberg, ou Pedra da Lei, em Thingvelir, e elegia um orador, nomeava juizes e aprovava leis”. Em 1130 foi aplicado a eleição pelo voto da maioria. Essa tradição política marcada pela existência e atuação de assembleias continuou em sociedades medievais nórdica. Na Inglaterra, entre 851-1066, diversos encontros de assembleias também ocorreram. Além dessas assembleias, podemos também apontar o Parlamento, como ficou conhecido (na França e na Inglaterra) as reuniões entre a corte, seu conselho, composto por assessores do monarca, e grupos como membros da nobreza, clero e representantes da cidade (Osborne, 2012). A presença dos parlamentos se expandem para outros países, como Polônia, Hungria, Dinamarca, Suécia, Escócia e nos Países Baixos.

As funções que os parlamentos exerciam eram diversos, como escolher reis – como é o caso do parlamento de Sicília que elegeu Frederico III -, julgar casos importantes – como a Câmara dos Lordes inglesa. Entretanto, era mais comum a dupla responsabilidade de aconselhar e consentir as ações do monarca (Osborne, 2012). A atuação do parlamento progrediu ao ponto de se tornar o corpo legislativo do reino

Os parlamentos que surgiram na Europa no fim da Idade Média diferiam dos *witans* anglo-saxões iniciais e dos *tings* do norte em seus procedimentos e poderes de restringir o monarca, mas foram formados com os mesmos pressupostos culturais de seus predecessores. Uma vez convocados, os parlamentos certificavam-se de que seus

membros considerassem direitos antigos a aprovação de leis que limitassem a monarquia e a responsabilização do rei e da corte (Osborne, 2012, p. 56)

A capacidade do parlamento exercer influência dependia da força política e militar do monarca. Uma outra limitação era que parcela significativa da população não tinha representação nenhuma, como os camponeses e as mulheres – o que gerou uma série de rebeliões, principalmente no final do século XIV. Apesar dessas limitações, da atuação do parlamento nasceu alguns dos princípios basilares da futura democracia moderna: os direitos básicos do cidadão (Osborne, 2012). Na Inglaterra, em 1215, veio à luz a Magna Carta, convenção firmada entre João Sem Terra e os barões feudais. Além de estabelecer que o rei deve obedecer às leis, “a Magna Carta reconhece a existência de direitos ao Clero e à Nobreza independentes do consentimento do monarca, bem como finca a noção da existência de um parlamento com poderes de fiscalização sobre os atos praticados pelo rei” (Neto, 2019, p. 23). Esse documento não apenas sistematizou de maneira pioneira as noções de direitos e de limitação do poder do monarca, mas também contribuiu para a compreensão de que o poder não emanava de entes divinos, mas dos cidadãos livres (Neto, 2019). Durante o fim da Idade Média, sistemas de eleição para cargos administrativos foi se difundido em regiões da Europa em razão do desenvolvimento do comércio e da complexificação das cidades

As cidades cresciam de forma orgânica, e sua administração interna e governo variavam, mas em quase toda parte a governança era caracterizada pela necessidade de um consentimento amplo, que, por sua vez, envolvia a participação de uma parcela significativa da população (Neto, 2019, p. 59).

Essa parcela que participava era muito restrita, apenas aqueles que atendiam certos requisitos, como a posse de propriedade e o pagamento de determinadas quantias de impostos, ou seja, o eleitorado era composto por membros da burguesia nascente. A administração dos negócios da cidade também estimulou uma cultura política de autogoverno em regiões dos Países Baixos, como no caso de Amsterdã. Uma carta constitucional determinou que ela fosse governada por um xerife e conselheiros. Estes últimos “eram eleitos dentre os cidadãos qualificados (conhecidos como burgueses), podiam aprovar e aplicar leis e conceder ou recusar cidadania” (Neto, 2019, p. 72). No século XV, Amsterdã já era governada por um xerife, sete magistrados e um conselho municipal (consultado em decisão importantes)

Outra região da Europa que houve um desdobramento importantes de medidas de autogoverno foi no norte da Itália. Em cidades como Veneza, Florença e Pádua ressurgiu uma organização política com a pretensão de se configurar como um governo popular. Duas características dessas cidades foram condições para que isso ocorresse. Primeiro, “a ausência

de uma autoridade controladora externa”. Segundo, “a riqueza gerada pelo comércio e pela manufatura” (Neto, 2019, 79). As comunas consistiam em associações feitas pelos membros das famílias ricas de grandes propriedades que, na ausência de uma autoridade estável, juravam reciprocamente lealdade, declarando-se como os responsáveis pelo governo. Assembleias populares, nesse contexto, logo se tornaram conselhos com tamanhos e cargos administrativos distintos, indicando diferentes níveis e formas de posição.

Todavia, apenas no século XV, em um território onde é atualmente o cantão suíço de Grisões, conhecido como as Três Ligas, é que uma forma de organização política irá se autonear como democracia. Sua dinâmica institucional se estruturava da seguinte forma:

O Estado livre era uma confederação de cerca de cinquenta comunas, cada uma com o próprio conjunto de regras e métodos de tomada de decisão. Formadas por distritos ou vilarejos, as comunas eram essencialmente unidades políticas que cuidavam dos próprios assuntos internos, incluindo as cortes judiciais. Cada uma enviava um representante ao *Bundestag*, ou assembleia federal, e eram as próprias comunas — seus mecanismos e métodos de trabalho — que tinham a maior influência nas estruturas do Estado (Neto, 2019, p. 98).

Não havia desigualdade entre a influência e poder das comunas. Os cargos administrativos eleitos não tinham poder decisório, cabendo apenas ao povo através de referendos decidir sobre quais as políticas deveriam ser efetivadas. O consenso também tinha um papel crucial uma vez que “muitas das questões que eram votadas diziam respeito às atividades comunais, em especial a administração das terras e das obras” (Neto, 2019, p. 99). Portanto, as Três Ligas apresentam uma prática de organização política estruturadas essencialmente na existência de assembleias e tomadas de decisões comunais (Neto, 2019), valorizando as opiniões e posições de todos. Através do voto, do debate e da concorrência nas eleições, os membros da comunidade decidiam as questões centrais de sua vida coletiva. Dois são os princípios basilares desse arranjo político. O primeiro é aquele que diz que “a maioria dos presentes dava legitimidade às decisões”. E o segundo afirmava que “os chamados ‘bens políticos’ eram divididos igualmente entre os membros da comuna e entre as comunas” (Neto, 2019, p. 104-105). Esse modo de orientar e elaborar as decisões políticas insere a cultura das Três Ligas na tradição democrática inaugurada pelos atenienses, o que a distância significativamente do modo moderno de instituir as instituições da democracia.

Esses casos, mesmo contendo práticas que remetem ligeiramente a elementos de um projeto de democracia, estão longe de corresponderem de maneira efetiva a um padrão de governo democrático. Em muitos desses lugares as desigualdades entre deveres, direitos e influências entre os diferentes grupos - como proprietários e não proprietários, monarca e seus

súditos, homens e mulheres, senhores e servos - eram obstáculos quase invencível a promessa democrática, que tem como um dos seus pilares justamente a lógica da igualdade (Dahl, 2001). Uma outra limitação dessas experiências está na relação entre as assembleias e parlamentos com o monarca. Em muitos casos os primeiros não tinham força política para se contrapor ao poder decisório do rei. Além disso, “os parlamentos em si eram bastiões de privilégio, especialmente em câmaras reservadas para a aristocracia e o alto clero. Na melhor das hipóteses, os representantes eleitos pelo ‘povo’ tinham apenas uma influência parcial na legislação” (Dahl, 2001, p. 33). Inclusive, a própria ideia de povo era problemática, tendo em vista que apenas os homens livres possuíam a prerrogativa de participar da vida política. Sendo assim, parcela expressiva da população estava totalmente excluída dos jogos do poder (Dahl, 2001). No próximo tópico, vamos nos dedicar a analisar a democracia na modernidade, momento central para a nossa discussão.

## **2.3 Democracia moderna**

### *2.3.1 As revoluções democráticas<sup>5</sup>*

Três grandes movimentos sociais e políticos forjaram os princípios e as práticas que moldaram a reinvenção moderna da democracia, quais sejam a Revolução Inglesa, que teve no *Bill of Rights*, de 1689, sua mais significativa expressão; a Revolução Americana, cujo principal marco é Declaração de Independência das treze colônias americanas, em 1776; e, por fim, a Revolução Francesa que teve entre outras contribuições a importância de dar universalidade aos direitos do homem, expressos na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789 (Dallari, 2011). Essas são aquelas que podemos chamar de “revoluções democráticas”, que exercem forte influência sobre o modo como está estruturada nossa organização política, de modo que “Até hoje se vive sob o signo do que ingleses, norte-americanos e franceses fizeram e pensaram algumas centenas de anos atrás” (Singer; Araújo; Belinelli, 2021, p. 105).

A Revolução Inglesa diz respeito ao conjunto de eventos políticos e sociais que ocorreram durante o século XVII que levaram à derrubada do absolutismo. Pode-se dividir esse processo em dois momentos: o primeiro começa em 1642 com a guerra civil e vai até 1649, com a decapitação de Carlos I, abarcando também o “interregno republicano”, findado em 1660, com a recondução da dinastia Stuart ao poder. O segundo momento engloba o final da república

---

<sup>5</sup> Outros movimentos populares também exerceram um papel fundamental nesse processo. No entanto, analisá-los em profundidade exigiria um tempo e um esforço que ultrapassam os limites deste estudo. Por essa razão, restringiremos nossa abordagem a esses três momentos, que se destacam tanto pela relevância histórica quanto pela recorrência em debates e referências teóricas.

até a queda definitiva dos Stuart, em 1688, instaurando a monarquia constitucional, consagrando o parlamento como ator político fundamental (Singer; Araújo; Belinelli, 2021). Dois aspectos centrais devem ser destacados nesse processo: a luta contra o absolutismo a fim de estabelecer mecanismo que pudessem limitar o poder do monarca e a influência do protestantismo. Ambos fatores convergem para a “afirmação dos direitos naturais dos indivíduos”, justificando, desse modo, “o governo da maioria, que deveria exercer o poder legislativo assegurando a liberdade dos cidadãos” (Dallari, 2011, p. 147)

Um evento decisivo na afirmação desses direitos é o a aprovação feita pelo parlamento em 1689, de um documento chamado *Bill of Rights* (Declaração de Direitos). Nesse documento, considerado como a constituição pelos ingleses, “eram ostensivamente declarados os direitos invioláveis dos governados e os deveres dos governantes, documento cujos termos os soberanos recém nomeados aceitaram antes da coroação”(Singer; Araújo; Belinelli, 2021, p.113), ele previa entre outras temas, a obrigatoriedade de submissão à aprovação das câmaras de qualquer previsão de aumento de impostos, subordinando e limitando o poder do monarca, bem como a garantia de uma série de direitos como a liberdade individual, liberdade de imprensa e o direito à propriedade privada (Neto, 2019). Cabe sublinhar que essa não foi a primeira medida no sentido de impor ao monarca a obediência aos preceitos estabelecidos. O primeiro foi o *Petition of Rights*, de 1628 decretado pelo parlamento exigindo que o Rei Carlos I respeitasse o que estava determinado pela Magna Carta decretada em 1215. O segundo foi o *Habeas Corpus Act*, de 1679, garantia a liberdade e a proteção do parlamento contra os arbítrios cometidos pelos últimos monarcas da dinastia Stuart (Neto, 2019).

No mesmo período no qual foi declarado o *Bill of Rights* outras medidas foram instituídas, como, por exemplo, a consagração do parlamento como a instância soberana através da reinvenção da doutrina *King-in-Parliament*, que previa uma relação conciliatória entre os membros do parlamento e os representantes do rei (ou rainha), os ministros de Estado (Singer; Araújo; Belinelli, 2021). Uma referência essencial para esses eventos dando suporte teórico para a nova ordem política é o filósofo John Locke. Um dos lemas que configura com um dos principais ensinamentos da filosofia de Locke pode ser sintetizada da seguinte maneira: “Todo governo é limitado em seus poderes e existe somente pelo consentimento dos governados” e, além disso, “Todos os homens nascem livres” (Goldwin, 2013, p. 427). Os temas da liberdade e das formas de limitação do poder assumem um protagonismo fundamental na obra política lockeana, o que leva o autor a defender, inclusive, o direito legítimo do povo de destituir um governo quando este não cumprir o dever a ele confiado, como ele indica na seguinte citação:

Em uma sociedade política organizada, que se apresenta como um conjunto independente e que age segundo sua própria natureza, ou seja, que age para a preservação da comunidade, só pode existir um poder supremo, que é o legislativo, ao qual todos os outros estão e devem estar subordinados; não obstante, como o legislativo é apenas um poder fiduciário e se limita a certos fins determinados, permanece ainda no povo um poder supremo para destituir ou alterar o legislativo quando considerar o ato legislativo contrário à confiança que nele depositou; pois todo poder confiado como um instrumento para se atingir um fim é limitado a esse fim, e sempre que esse fim for manifestamente negligenciado ou contrariado, isto implica necessariamente na retirada da confiança, voltando assim o poder para as mãos daqueles que o confiaram, que podem depositá-lo de novo onde considerarem melhor para sua proteção e segurança (Locke, 1994, p.173).

A finalidade das instituições políticas da sociedade civil é justamente garantir condições para o gozo seguro dos direitos naturais, os homens, portanto, decidem se unir numa sociedade a fim de salvaguardar mutuamente suas vidas, liberdades e seus bens, o que Locke designa pelo termo geral de propriedade (Locke, 1994.). Isso assegura não apenas a limitação do poder político, mas também a garantia de que o povo, caso o governo ameace o usufruto da propriedade, possa ser deposto, demonstrando que o poder supremo ainda continua nas mãos do povo. Tal posição leva a uma das argumentações mais emblemáticas do pensamento de Locke centrada na ideia do “direito do povo à resistência”, que o pensador inglês formula na seguinte passagem:

Quando um ou mais indivíduos assumem a tarefa de legislar, sem que o povo os tenha autorizado a fazê-lo, eles fazem leis sem autoridade, e por isso o povo não é obrigado a obedecê-las. Em consequência disso, o povo se vê novamente desobrigado de qualquer sujeição e pode constituir para si um novo legislativo, como achar melhor, estando em ampla liberdade para resistir à força daqueles que, sem autoridade, iriam lhes impor qualquer coisa (Locke, 1994, p. 214).

Nesse aspecto se torna evidente uma das distinções substanciais entre Locke e outro filósofo inglês Thomas Hobbes. Embora ambos concordem que o fundamento do poder político se encontra no consenso entre os indivíduos, contribuindo para a criação de um argumento racional e secular para a origem da soberania do Estado (Singer; Araújo; Belinelli, 2021), ambos divergem radicalmente sobre os limites e o modo como opera a soberania. Para Hobbes, o poder soberano é uno, indivisível e ilimitado, ou seja, o pacto que a institui não impõe sobre ela nenhuma coerção ou obrigação a não ser a de promover o bem-estar dos súditos (Châtelet; Duhamel; Pisier, 2009, p. 48). “Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembléia de homens, com a condição de transferires a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações” (Hobbes, 1974, p.109). Renunciando totalmente seus direitos, os súditos se sujeitam a um poder sem limites.

Em suma, podemos destacar como as principais conquistas desse conjunto de medidas para a formação do sistema democrático moderno é a constituição dos princípios inaugurais do

governo limitado, a atuação proeminente do império da lei, através do *Bill of Rights*, dando ensejo à emergência do constitucionalismo moderno e a consagração da centralidade do parlamento nos jogos políticos, cumprindo uma função não apenas fiscalizadora e controladora, mas também legislativa (Singer; Araújo; Belinelli, 2021). O segundo movimento que vamos comentar é a Revolução Americana. Após o reconhecimento formal da Independência pela Inglaterra em 1783, as diferentes colônias articulavam e orientavam suas ações através do Congresso Continental, que já operava desde 1774, que determinava uma série de normas que deveriam ser seguidas por todos. Todavia, após a guerra da Independência esse Congresso se esvaziou, dissolvendo a instância que unificava e coordenava as ações dos diferentes estados. Essa desarticulação ocasionou uma série de instabilidades e problemas que colocaram em xeque as conquistas da independência<sup>6</sup>. Um plano constitucional foi formulado por Delegados da Virgínia, que foi debatido na Filadélfia entre maio e setembro de 1787 a fim de superar tal situação.

A proposta que saiu da Convenção da Filadélfia teria de ser ratificada por pelo menos nove dos treze estados para se tornar a lei fundamental do Estado unificado. O texto previa: a construção de um braço executivo bastante forte e autônomo, sob a chefia de um presidente a ser eleito por uma convenção especialmente designada para esse propósito; um ramo legislativo, o Congresso, composto de duas câmaras com poderes equilibrados; e outro judiciário, dotado de uma Suprema Corte com poder de controlar a produção legislativa. Ao lado dessas instâncias constitucionais superiores, a proposta previa uma estrutura vertical para regular os poderes respectivos da União (o governo federal) e dos estados-membros.

Apesar de um contexto repleto de disputas, a Constituição foi promulgada. Em 1789, O congresso, com seus membros eleitos, é oficialmente instituído e em abril do mesmo ano George Washington foi eleito o primeiro presidente do país (1789-97). O regime político constituído a partir desse conjunto de eventos não era proclamado nesse momento histórico como democracia, o que iria acontecer a partir do séc. XIX. A elite política da época usava o termo “república” para se referir a esse governo nascente. Podemos destacar, segundo Singer, Araújo e Belinelli (2021) como aspectos basilares e específicos dessa organização política norte-americana três elementos centrais. A primeira, a consagração da igualdade como um eixo fundante do programa político. O que era mera hipótese abstrata do jusnaturalismo se configura como a base sobre a qual se constrói concretamente a ordem civil e governamental. A

---

<sup>6</sup> Singer, Araújo e Belinelli (2021) destacam três problemas cruciais. O primeiro, os riscos nas fronteiras a oeste, em razão dos possíveis conflitos com os impérios coloniais europeus e os povos originários. Segundo, a necessidade de regulação da competição e comércio entre os estados. Terceiro, e talvez o mais importante, a insatisfação das classes populares, que estavam mais atuantes nas disputas políticas em razão do papel fundamental que elas desempenharam na revolução.

radicalidade dessa noção de igualdade visava justamente abolir a distinção do povo em diferentes status – estrutura social que permaneceu intacta na Inglaterra mesmo após a Revolução Inglesa. “Agora, ‘povo’ deveria significar um grupo de status único, com direitos e deveres iguais” (Singer; Araújo; Belinelli, 2021, p. 122). Nas palavras de Tocqueville

Descobri sem custo a influência prodigiosa que exerce esse primeiro fato sobre o andamento da sociedade; ele proporciona o espírito público certa direção, certo aspecto às leis; aos governantes, novas máximas e hábitos particulares aos governados. Não tardei a reconhecer que esse mesmo fato estende sua influência muito além dos costumes políticos e das leis, e tem império sobre a sociedade tanto quanto sobre o governo: cria opiniões, faz nascer sentimentos, sugere usos e modifica tudo o que ele não produz (Tocqueville, 2005, p. 7).

É a partir do pressuposto dessa igualdade que se afirmou “como um dogma, a supremacia da vontade da maioria” (Dallari, 2011, p. 149). O segundo aspecto é a renovação do sentido da palavra “república”. Embora inspirados pelo regime político romano, o uso desse termo, no contexto norte-americano, se referia a uma forma de governo representativo, ou seja, a um governo no qual o povo elegia seus representantes que, por sua vez, seriam responsáveis por deliberar sobre os assuntos e problemas públicos no lugar dos representados.

Se quisermos usar com critério os diferentes princípios em que diferentes formas de governo se fundam, definiremos que é uma república – ou pelo menos que pode ser considerado digno desse nome – um governo que extrai todos os seus poderes direta ou indiretamente da grande maioria do povo e é administrado por pessoas que conservam seus cargos enquanto são aprovados e por um período limitado, ou enquanto exibem bom comportamento. É essencial a tal governo que ele emane da grande maioria da sociedade, não de uma proporção insignificante ou de uma classe favorecida; [...] é suficiente para tal governo que as pessoas que o administram sejam designadas, direta ou indiretamente, pelo povo (Madison; Hamilton; Jay, 1993, p. 278-279).

Portanto, a república se define fundamentalmente pela presença do mecanismo da representação, diferenciando, assim, da democracia pura, entendida como “uma sociedade formada por um pequeno número de cidadãos que se unem e administram pessoalmente o governo” (Madison; Hamilton; Jay, 1993, p. 136). O terceiro e último aspecto é o conjunto de mecanismo elaborado com o intuito de evitar que a vontade da maioria se convertesse num instrumento de opressão contra os grupos minoritários. Três foram os “remédios” para anular tal possibilidade. São eles a constituição, um sistema de freios e contrapesos – operando como um subproduto da separação dos poderes – e, por fim, a constituição do poder federativo

Ao contrário, uma república extensa e organizada de modo federativo, na qual as unidades federadas (os “estados”) detivessem poderes autônomos, teria como providenciar uma muralha contra o facciosismo, sem prejudicar a liberdade dos cidadãos, pois a vastidão territorial e a diversidade de interesses locais tenderiam a

dificultar a formação de um bloco único faccioso em nível nacional (Singer; Araújo; Belinelli, 2021, p. 124-125).

A terceira revolução é a Revolução Francesa. Embora seja um processo histórico longo e complexo, podemos destacar como o momento fulcral desse evento o período que vai de meados de 1788, com o início da crise geral até 1794, com o fim da Convenção jacobina<sup>7</sup> (Singer; Araújo; Belinelli, 2021). Um ponto chave nesse contexto foi a decisão de Luís XVI em transformar os Estado Gerais em uma Assembleia Nacional, cuja responsabilidade consistia em criar uma constituição. No ano de 1789, os membros da Assembleia, antes de instituírem a Carta Magna, decretaram duas medidas decisivas no curso da revolução. A primeira a medida que extinguiu a “feudalidade”<sup>8</sup>, em 4 de agosto. A segunda, talvez a mais importante para a história política do Ocidente, a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, em 26 de agosto. Diferentemente das declarações da Inglaterra e dos Estados Unidos, a francesa assume um cunho mais universal (Dallari, 2011), sendo, portanto, a “a primeira a tratar do ser humano em geral, e não de um povo só” (Ribeiro, 2001, p. 16). Todavia, ela conserva com as demais, “a afirmação da liberdade humana perante o poder soberano do Estado” (Neto, 2019, p. 27).

Declara-se, então, que os homens nascem livres e permanecem livres e iguais em direitos. Com o fim da sociedade política aponta-se a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem que são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão. Nenhuma limitação pode ser imposta ao indivíduo, a não ser por meio da lei, que é a expressão da vontade geral. Assim, pois, a base da organização do Estado deve ser a preservação dessa possibilidade de participação popular no governo, a fim de que sejam garantidos os direitos naturais (Dallari, 2011, p. 150).

A constituição foi elaborada em 1791, durante o período moderado da revolução. Ela tinha como as ideias nucleares a defesa da conservação da monarquia, entretanto, no contexto de um governo limitado e representativo. Determinava que a função legislativa cabia a uma assembleia de representantes, que tinha a responsabilidade também de comedir e fiscalizar os ministros de Estado. Além disso, a Constituição afirmava a abolição da ordem estamental, estabelecendo a igualdade entre os indivíduos, contudo, distinguindo-os entre “cidadãos passivos” - com direitos civis iguais - e “cidadãos ativos” - direitos políticos plenos (Singer; Araújo; Belinelli, 2021). Contudo, a combinação de uma série de fatores – entre eles a fuga da família real, a pressão da Igreja Católica que influenciou uma insurgência dos camponeses – levou a uma verdadeira convulsão social em agosto de 1792. Essa rebelião parisiense pôs a baixo a monarquia e fez a Assembleia finalmente instituir a república. Uma outra constituição

---

<sup>7</sup> Parte da historiografia define como extensão desse período até 1815, com a restauração da monarquia Bourbon e a queda do Império do Napoleão Bonaparte (SINGER; ARAUJO; BELINELLI, 2021)

<sup>8</sup> Taxa e outros serviços prestados a nobreza pelos camponeses

foi produzida “ratificando a eleição, agora por sufrágio universal masculino, de uma também nova assembleia de representantes, a Convenção Nacional” (Singer; Araújo; Belinelli, 2021, p. 131). Acusado de traição nacional e condenado a morte pela Convenção, Luís XVI é decapitado, em janeiro de 1793.

Após esse período, ascende ao comando da república o grupo que saiu fortalecido desse processo, os Jacobinos. O programa político liderado pelo jacobinismo pode ser sintetizado em duas frentes: a implementação de medidas de cunho mais democratizante, favoráveis aos interesses das classes mais populares; a segunda, a adoção e radicalização de mecanismo repressivos – a estratégia do “Terror”. Todavia, dentro de um contexto de escassez econômica e frustração no que diz respeito aos resultados da agenda popular, os jacobinos perderam paulatinamente o apoio das massas. A liderança jacobina finda em julho de 1794 – o mês do Termidor – com os principais representantes indo para a guilhotina. Em 1815, a monarquia volta ao poder, entretanto, em uma França radicalmente diferente (Singer; Araújo; Belinelli, 2021).

É no contexto do radicalismo jacobino que emerge os primeiros sinais da aplicação de uma semântica positiva da palavra “democracia” nas tramas políticas modernas. À época, o termo democracia era associada a uma ideia que remetia a um passado longínquo e arcaico, ou a uma utopia irrealizável. Como aponta Rosanvallon (1996, p. 117), democracia, naquele contexto, “remete a um passado no qual se mesclam uma teoria utópica e uma prática marcada por fracassos e excessos. A conotação pejorativa da palavra democracia é então quase tão forte quanto sua dimensão utópica e arcaica”. Em 1794, com seu discurso à Convenção, Robespierre, um dos principais líderes dos jacobinos, usa o conceito de “democracia”, mas agora em um sentido positivo. O governo democrático ou república, que, para ele, “são sinônimos malgrado os abusos da língua vulgar” (Robespierre, 1974, p. 113 *apud* Rosanvallon, 1996, p. 121) significa, “um Estado em que o povo soberano, guiado por leis que são obra sua, faz por si tudo o que pode bem fazer e por delegados tudo o que não pode fazer por si mesmo” (Robespierre, 1974 *apud* Rosanvallon, 1996). Nesse sentido, foi esse importante personagem dos meses finais do Terror que paradoxalmente, como aponta Dunn (2016, p. 171) “quem trouxe a democracia de volta à vida como foco de aliança política - não mais apenas uma vaga ou ruidosamente implausível forma de governo, mas um polo brilhante e talvez, a longo prazo, irresistível de atração e fonte de poder”.

Uma outra figura importante no cenário filosófico-político francês, o abate Emmanuel Sieyès, adotará uma posição distinta em relação ao termo democracia. Sieyès faz uma distinção

entre democracia e governo representativo, afirmando a superioridade do segundo sobre o primeiro, considerando na própria noção de representação uma ideia nuclear das nações modernas (Mendes, 2007). Através da representação, o pensador francês resolveu o problema de como garantir que a parcela expressiva da nação, responsável pela produção de riquezas pudesse também interferir nas decisões do governo sem renunciar sua função produtiva

Sieyès propunha uma divisão do tempo social total, em que uma pequena parte dos cidadãos iria se aplicar às tarefas de governar, enquanto a maioria da população — envolvida no dia a dia do trabalho relativo à produção econômica — se dedicaria, de tempos em tempos, a controlar e influenciar as ações dos governantes. Isso seria possível através do voto, em intervalos regulares, e da intervenção da cidadania junto à opinião pública, alternando a condição de ouvintes e falantes, leitores e escritores (Singer; Araújo; Belinelli, 2021, p. 135).

Sieyès no texto *O que é o terceiro estado?* Elaborou uma das mais ferrenhas críticas ao sistema de privilégios atrelado ao Antigo Regime, bem como um nítido programa político de transformação dos fundamentos dessa estrutura iníqua. “Terceiro Estado”, diz ele, “abrange, pois, tudo o que pertence a nação. E tudo o que não é o Terceiro Estado não pode ser olhado como pertencente a nação. Quem é o Terceiro Estado? Tudo” (Sieyès, 2001, p. 5). Entretanto, em descompasso a sua relevância, conclui o pensador francês, “O que tem sido ele [Terceiro Estado], até agora, na ordem política? – Nada” (Sieyès, 2001, p. 1). Ou seja, aqueles que contribuíam diretamente com a prosperidade e riqueza da nação estavam totalmente excluídos das decisões políticas. Essa contradição “precisava ser superada, mas que só poderia sê-lo se o terceiro estado assumisse com todas as letras, e como questão de direito, o que já era de fato: a própria nação” (Sieyès, 2001, p.134). Como isso era possível? Justamente por meio do governo representativo, considerado, de acordo com Sieyès, a chave para garantir que as forças responsáveis pela produção de riquezas também interferissem diretamente nas deliberações políticas.

Um dos teóricos que influenciou fortemente a Revolução Francesa e de diferentes modos tanto o pensamento de Sieyès quanto Robespierre (Singer; Araújo; Belinelli, 2021), foi Jean-Jacques Rousseau. Os princípios da igualdade, liberdade e soberania popular, bandeiras imprescindíveis para o movimento revolucionário, foram também temas caros ao pensamento político do genebrino considerado amplamente como o porta-bandeira do governo democrático<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Para Rousseau, democracia é um regime no qual o soberano confia “o Governo a todo o povo ou à maior parte do povo, de modo que haja mais cidadãos magistrados do que cidadãos simples particulares” (Rousseau, 1973, p.88). Nesse sentido, na democracia, governo e soberania se confundem. Entretanto, tal forma de governo, segundo o autor, era praticamente impossível, como ele afirma na citação: “Tomando-se o termo no rigor da acepção, jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira” (Rousseau, 1973, p. 90).

(Goyard-Fabre, 2003). Entretanto, cabe salientar que a questão da democracia, principalmente na obra *O Contrato Social*, é secundária em relação ao problema central das reflexões de Rousseau, a saber, a soberania popular essencialmente vinculada à vontade geral. Interessa ao autor de *Emílio* refletir sobre os princípios fundadores da política, ou seja, o que assegura sua legitimidade, afastando-se da tradicional preocupação sobre “qual o melhor regime” (Goyard-Fabre, 2003). Como indica Rosanvallon (1996, p.115):

A soberania popular designa para ele a qualidade essencial do regime que ele almeja de todo o coração. A democracia define para Rousseau uma forma de governo, uma técnica de decisão, mas não é suficiente para qualificar, a seu ver, o essencial: o fundamento mesmo do nexu social e da organização política.

Para Rousseau, o soberano é o corpo político formado pelos membros da associação política, que compõe aquilo que ele vai chamar de vontade geral. Os homens ao se sujeitarem a ela estariam resguardando sua liberdade, pois estariam se subordinando a eles próprios. O povo através da unidade da vontade geral corresponde ao soberano, como o filósofo destaca: “a soberania não sendo senão o exercício da vontade geral, jamais pode alienar-se, e que o soberano, que nada é senão um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo” (Rousseau, 1973, p. 49-50). Apenas uma organização política respaldada na autoridade da vontade geral pode ser considerada legítima para Rousseau.

Como aponta Hobsbawn (2005, p. 84-83), a Revolução Francesa não foi o único movimento histórico de mudança radical nesse período, entretanto, “foi muito mais fundamental do que os outros fenômenos contemporâneos e suas consequências foram, portanto mais profundas”. É a partir desse movimento revolucionário que emergiram essencialmente as bases para a formação de “um regime político fundado na defesa da liberdade, da igualdade e da fraternidade, a partir da promoção da laicidade do Estado e na limitação dos poderes, em contraposição ao absolutismo monárquico até então vigente” (Neto, 2019, p. 28).

À luz dessa breve síntese do percurso histórico e das bases teóricas das Revoluções democráticas, podemos destacar as diretrizes que passaram a nortear o funcionamento de um governo democrático: a luta contra o absolutismo e a busca por limitar o uso excessivo e arbitrário do poder; a vigência e o império da lei; a vontade popular como critério de legitimidade do poder; a noção de representação; a defesa dos direitos fundamentais; a consagração da liberdade e da igualdade como os pilares da ordem social e político. Dallari (2011) sintetiza essas noções em três pontos fundamentais: a supremacia da vontade popular, a preservação da liberdade e a igualdade de direitos. É sobre alguns desses aspectos que iremos discutir no próximo tópico

### 2.3.2 *Princípios da democracia moderna*

De acordo com Darl (2012), a democracia moderna, suas instituições e princípios foram forjados a partir da contribuição principalmente de três fatores: o republicanismo, a crença na igualdade política e o governo representativo. A tradição republicana, segundo o autor, se caracteriza, pela defesa da igualdade e da participação do povo nos negócios públicos – considerando como ilegítimo qualquer governo baseado na exclusão das pessoas nas decisões políticas - e nesse sentido, concede uma importância à virtude cívica, preocupando-se com a sua corrupção, em função das facções e dos conflitos políticos. À vista disso,

[...]a tarefa dos republicanos é criar uma constituição que reflita e, de algum modo, equilibre os interesses do indivíduo, dos poucos e dos muitos ao proporcionar um governo misto de democracia, aristocracia e monarquia constituído de tal forma que todos os três componentes finalmente cooperem para o bem de todos (Darl, 2012, p. 37).

Nesse sentido, a república romana, com seu complexo sistema de cônsules, Senado e tribunas populares é uma referência mais notável de modelo constitucional dessa natureza. Os republicanos substituíram a ideia de formar um governo misto pela ideia, elaborada e tornada mais famosa por Montesquieu, de uma separação constitucional do poder três instâncias: o legislativo, executivo e judiciário (Darl, 2012). No contexto estadunidense, o termo república passa a se referir justamente

[...] aos Estados e à Federação, Repúblicas, não só porque não existia a instituição monárquica, mas também porque a sua democracia era uma democracia representativa, baseada na separação dos poderes e num sistema de pesos e contrapesos entre os vários órgãos do Estado (Matteucci, 1998, p.1108-1109).

A crença na igualdade política se define pelo pressuposto segundo o qual todos estão capacitados a participar igualmente das decisões e deliberações do governo. A aplicação desse princípio não está necessariamente vinculada a um campo amplo dos indivíduos. Veremos que nem todos gozavam plenamente dos direitos políticos. Mas tal premissa é o fundamento da luta contra a estrutura de privilégios que sustentava o Antigo Regime. O terceiro aspecto, segundo o autor, é o governo representativo. A representação, embora remeta a uma tradição medieval (Ribeiro, 2001; Pitkin, 2006), ganha uma função estratégica central na modernidade. O seu uso enquanto aspecto nuclear de um esquema institucional que assegure a soberania popular para extensos territórios se torna peça chave para a organização dos governos democrático no mundo moderno. Todavia, esse instituto que hoje se configura como o cerne da democracia nem sempre

foi encarado como seu sinônimo. Pelo contrário, o que se chamava governo representativo foi pensado em oposição aos regimes democráticos

Los gobiernos democráticos contemporáneos han evolucionado a partir de un sistema político que fue concebido por sus fundadores en oposición a la democracia [...] Sin embargo, lo que hoy denominamos democracia representativa tiene sus orígenes en un sistema de instituciones (establecidas tras las revoluciones inglesa, norteamericana y francesa) que, em sus inicios, no se consideraba forma de democracia o de gobierno del pueblo. (Manin, 2006, p. 11).

A noção de democracia remedia a sua origem na Antiguidade onde o povo se reunia e decidia diretamente sobre os rumos da cidade. Como havia um entendimento comum de que era inviável reunir as diversas pessoas que habitam um extenso território em um único lugar para debater era inviável conceber que o modelo de governo democrático fosse o mais pertinente. Nesse sentido, o governo representativo se apresenta como um disposto adotado no lugar da democracia direta (Pitkin, 2006). A representação foi a maneira encontrada para dispensar o povo da participação direta nos negócios públicos sem abdicar da soberania popular como critério de legitimidade política. Cabe destacar que D`Argenson, uma voz isolada no século XVIII, foi um dos primeiros a conciliar democracia e representação. Ele parte da oposição entre democracia falsa e legítima, sendo a primeira marcada pela instabilidade e anarquia da multidão e a segunda caracterizada por um governo de deputados eleitos pelo povo (Rosanvallon, 1996, p. 116). Nesse modelo, o povo não deixa de exercer o poder, mesmo com o dispositivo da representação, pois ele exerce na “qualidade do poder-soberania e não de poder governo<sup>10</sup>” (Rosanvallon, 1996, p.116), que corresponde ao sistema representativo.

Entretanto, essa orientação semântica passa apenas posteriormente para uma gramática comum, D`Argenson defendia ainda uma posição isolada na época. De todo modo, em comparação com a democracia antiga, sistema que será conhecido como democracia moderna tem essa diferença fundamental no que se refere justamente aos distintos modos pelos quais o povo exerce seu direito de tomar as decisões coletivas. Quer dizer, em ambos modelos, o povo é o titular do poder político (Bobbio, 2000). Entretanto, enquanto esse poder, na democracia antiga, é efetivado diretamente pelo conjunto dos cidadãos, na democracia moderna, ele é cumprido através da escolha feita pelo povo dos seus representantes. Democracia representativa significa justamente que “o povo não toma ele mesmo as decisões que lhe dizem respeito, mas elege seus próprios representantes, que devem por ele decidir” (Bobbio, 2000, p. 33-34). Acrescenta Bobbio, “a democracia de hoje é uma democracia representativa às vezes

---

<sup>10</sup> Rosanvallon (1996, p. 116) aponta que essa separação operada pelo D`Argenson está fundamentada na “dissociação rousseauística entre soberania e governo” que já comentamos na nota de rodapé anterior

complementada por formas de participação popular direta; a democracia dos antigos era uma democracia direta, às vezes corrigidas pela eleição de algumas magistraturas” (Bobbio, 2000, p. 373). A condição de um tipo de governo que acontece a partir de representantes coloca para o povo o problema da escolha desses representantes (Dallari, 2011), que ocorrerá através da eleição.

O processo de consagração da eleição como procedimento adequado para a escolha dos representantes bem como o crepúsculo e descrédito do sorteio, que era, na democracia ateniense, a medida proeminente para a seleção dos magistrados, é compreensível à luz do princípio elementar defendido pelo movimento de constituição de um governo baseado na soberania popular na modernidade, qual seja, a necessidade do consenso dos governados para legitimar a atuação do governante. Como aponta Manin:

Había, en efecto, una idea a cuya luz los respectivos méritos de sorteo y elección tuvieron que parecer bastante diferentes y desiguales; a saber, el principio de que toda autoridad legítima procede del consentimiento general de aquellos sobre los que va a ejercerse; en otras palabras, que los individuos sólo están obligados por lo que han consentido. Las eras revoluciones modernas se realizaron en el nombre de este principio (Manin, 2006, p. 108)

É o consentimento do povo que confere legitimidade a autoridade política, no caso do sorteio, “las personas que puedan ser seleccionadas no son elevados al poder por la voluntad de aquellos sobre los que ejercerán su autoridad; no son elevados al poder por nadie” (Manin, 2006, p. 110). A igualdade que estava, no contexto do sorteio, vinculado a possibilidade de ocupar uma posição política é substituída por uma categoria de igualdade atrelada ao direito de consentir o poder. Nesse contexto, emerge uma nova compreensão da cidadania, isto é, “los ciudadanos se consideraban ante todo fuente de legitimidad política, más que personas deseosas de ocupar un cargo” (Manin, 2006, p. 115). Nesse sentido, na democracia moderna, o voto não se define como simples procedimento (como o sorteio), mas significa a expressão da igualdade e da liberdade. “Somos livres e, portanto, decidimos nosso destino político. Somos iguais, e por isso nenhum voto vale mais que outro” (Ribeiro, 2001, p. 23). Todavia, no início do governo representativo o direito ao voto estava limitado a um grupo muito restrito de indivíduos

En la Inglaterra de después de la guerra civil, el derecho de voto estaba, en efecto, reservado a una pequeña fracción de la población. La asamblea constituyente francesa también establecía una distinción entre ciudadanos «activos» y «pasivos», teniendo sólo los primeros derecho al voto. En Norteamérica, la Constitución delegaba en los estados la adopción de esas decisiones: estipulaba que las restricciones para votar en las elecciones federales serían las mismas que las que regían en cada estado en las elecciones a la cámara baja. Ya que en 1787 la mayor parte de los estados habían establecido cualificaciones patrimoniales o fiscales a los electores, la decisión de la

Convención de Filadelfia supuso en la práctica un derecho de voto algo restringido em las elecciones federales (Manin, 2006, p. 120)

A discussão pelo sufrágio universal é uma das lutas centrais que atravessam a constituição da democracia moderna. Embora, a princípio, todos deveriam ter direito a escolher os governantes, o que aconteceu foi que as primeiras constituições estabelecerem uma série de critérios para restringir esse direito. As mais frequentes foram: por motivo de idades, por motivo de ordem econômica, por motivo de deficiência de instrução e por motivo de gênero (Dallari, 2011). Até pouco tempo, inclusive, as mulheres não podiam votar, elas só conseguiram esse direito no século XX.

A abolição do mandato vinculatório entre eleitor e eleito foi absolutamente fundamental para a efetivação da noção de representação no sentido propriamente moderno. Essa modalidade de mandato, típico dos Estados de estamentos, consistia no processo por meio do qual “os estamentos, as corporações, os corpos coletivos transmitiam ao soberano através de seus delegados, as suas reivindicações particulares” (Bobbio, 2000, p. 35). Com a dissolução dessa espécie de vínculo, os representantes não estavam mais obrigados a cumprir os interesses de uma corporação, adquirindo uma autonomia para decidir e discutir o que é melhor para a nação inteira. Os próprios eleitores também não estavam mais reduzidos a serem simples membros de um estamento, tendo, com isso, sua singularidades e interesses próprios resguardados e garantidos. Desse modo,

A dissolução do Estado de estamento liberta o indivíduo na sua singularidade e na sua autonomia : é ao indivíduo enquanto tal, não ao membro de uma corporação, que cabe o direito de eleger os representantes da nação – os quais são chamados pelos indivíduos singulares para representar a nação em seu conjunto e devem, portanto, desenvolver sua ação e tomar suas decisões sem qualquer vínculo de mandato (Bobbio, 2000b, p. 36).

Aqui surge um elemento central na compreensão dos fundamentos da democracia moderna. “A democracia moderna repousa em uma concepção individualista de sociedade” (Bobbio, 2000a, p.380). Esse é outro aspecto que a diferencia radicalmente do modelo de democracia antiga, como destaca Sartori (1994, p. 43), “Os antigos não reconheciam e não poderiam reconhecer o indivíduo como uma pessoa e, ao mesmo tempo, como um ‘eu privado’ com direito ao respeito”, portanto, faltava à mentalidade grega, “a noção de um espaço privado legítimo enquanto projeção moral e jurídica da pessoa humana única”. Desse modo, a democracia moderna está alicerçada na compreensão de que o ser humano não poderia ser reduzido a simples membro de um corpo coletivo. Ou seja, há uma dimensão privada de sua existência, independente e resguardada das interferências das deliberações políticas. Essa

questão é o cerne do raciocínio de Constant (2021) acerca da diferenciação entre liberdade antiga e a liberdade moderna. Cabe assinalar que,

[...] na origem do individualismo há tanto uma ontologia quanto uma ética: uma ontologia, enquanto baseada em uma concepção atomista da sociedade, tal como se apresenta tanto na reconstrução do estado de natureza que precede o Estado civil na filosofia política de Hobbes a Kant, quanto na fundação da nova ciência, a economia política, cujo principal ator é o *homo economicus*, desprezado por Marx, que individualista não era; uma ética, defino, que atribui ao indivíduo humano, diversamente de todos os outros seres do mundo natural, uma personalidade moral que, para nos expressarmos em termos kantianos, tem uma dignidade, e não um preço (Bobbio, 2000, p. 380-381).

Dessa individualidade, portanto, deriva a concepção de que o Estado é uma instituição artificial que nasce da soma das vontades particulares dos homens (Duarte, 2017). Tal compreensão é pressuposto fundamental da teoria política central da modernidade, a saber, a teoria contratualista. Através da racionalização da reflexão sobre a origem do Estado e o fundamento da ordem civil, a reflexão contratualista tem como ideia central a noção de que a sociedade política foi instituída através de um pacto na qual indivíduos livres e iguais renunciam o estado de natureza em nome da constituição de uma organização político-legal capaz de proteger os direitos naturais (Duarte, 2017) Desse modo, “a sociedade deixa de ser natural e surge por contrato celebrado entre estes indivíduos pré-existentes, ou seja, há a primazia do indivíduo sobre a sociedade” (Duarte, 2017, p. 26). O contratualismo demarca alguns dos elementos basilares da democracia moderna, entre eles a noção de que o poder político está alicerçado no consenso e que os indivíduos são dotados de direito que lhe pertencem por natureza, portanto, se trata de direitos invioláveis, inalienáveis e independentes da ação do governo, dois elementos que estão intimamente conectados

A ideia de que o exercício do poder político apenas é legítimo se fundado sobre o consenso daqueles sobre os quais dever ser exercido, e portanto sobre um acordo entre aqueles que decidem submeter-se a um poder superior e com aqueles a quem esse poder é confiado, é uma ideia que deriva da pressuposição de que os indivíduos têm direitos que não dependem da instituição do soberano e que a instituição do soberano tem a principal função permitir a máxima explicitação desses direitos compatível com a segurança social (Duarte, 2017, p. 15).

A existência desses direitos opera como mecanismo para limitar e, em certo sentido, regular a atuação do poder político, protegendo as “pessoas dos caprichos e desmandos de quem está em cima, no poder” (Ribeiro, 2001, p. 17). A partir disso, as relações sociais passam a ser reguladas e mediadas pela noção de direitos, e não mais pelo privilégio ou o arbítrio de quem manda (Ribeiro, 2001). Esse contexto da base justamente para a institucionalização do Estado Democrático de Direito, que pode ser compreendido como um processo “através do qual houve

a transformação dos deveres dos súditos em direitos dos cidadãos. O reconhecimento e a proteção destes direitos, do homem ou do cidadão, estão na base das constituições modernas” (Duarte, 2017, p. 31). A democracia moderna, nesse sentido, está intimamente vinculada a noção de direitos fundamentais do ser humano (Duarte, 2017). A influência dessa gramática dos direitos influenciou em larga medida a elaboração das constituições modernas a partir do século XVIII (Dallari, 2011). Os objetivos conjugados que derem ensejo a fundação do constitucionalismo foram: a afirmação da *supremacia do indivíduo*, a necessidade de *limitação dos governantes* e a crença quase religiosa nas virtudes da razão, apoiando a busca da *racionalização do poder*” (Dallari, 2011, p. 198, grifos do autor).

À vista disso, podemos inferir que aspectos que definem a democracia moderna estão indissociáveis dos fundamentos do Estado Liberal. É sobre essa relação que vamos discutir no próximo tópico

## 2.4 Democracia e Liberalismo

Os elementos que orientam o funcionamento do governo que posteriormente se nomeará de democracia moderna ou representativa emergiram no bojo da constituição do Estado Liberal, de modo que o Estado democrático é, de certa maneira, o Estado liberal constitucional (Sartori, 1994). Nesse sentido, como defende Bobbio (2000), além de ser compatível<sup>11</sup>, a democracia pode ser compreendida, na verdade, sob alguns aspectos, como “natural prosseguimento” do próprio liberalismo. Isso significa dizer que a democracia moderna – que é ainda aquela que nós vivemos – tem um nome: democracia liberal (Lefort, 2008). Todavia, na arena política da modernidade essas duas ideias ocuparam, no início e por um longo período de tempo, posições opostas.

O liberalismo dos modernos e a democracia dos antigos foram frequentemente considerados antitéticos, no sentido de que os democratas da antiguidade não conheciam nem a doutrina dos direitos naturais nem o dever do Estado de limitar a própria atividade ao mínimo necessário para a sobrevivência da comunidade. De outra parte, os modernos liberais nasceram exprimindo uma profunda desconfiança para com toda forma de governo popular, tendo sustentado e defendido o sufrágio restrito durante todo o arco do século XIX e também posteriormente (Bobbio, 2000, p. 37).

Principalmente depois do Termidor, a burguesia liberal, como destaca Losurdo (2004, p. 16), enfrenta um difícil impasse “por um lado, adere ao regime representativo em função antiabsolutista e antifeudal; por outro, deve impedir que a representação política confira uma

---

<sup>11</sup> Isso não é um consenso. Por exemplo, Carl Schmitt defende justamente a incompatibilidade dos princípios do liberalismo com os princípios democráticos, há uma espécie de negação mútua entre ambos. Voltaremos a essa discussão no último tópico do terceiro capítulo

excessiva influência às massas populares”. Ou seja, *pari passu* a luta contra o absolutismo, contra um poder arbitrário e monárquico, através da reivindicação de um governo representativo e constitucional, baseado no consenso entre indivíduos livres e iguais, há uma verdadeira batalha contra a participação das classes populares nas decisões políticas, criando uma série de critérios para selecionar os aptos a exercerem a cidadania. Com receio de que a contaminação plebeia e popular colocasse em risco a estabilidade da ordem social, um conjunto de técnicas e dispositivos são empreendidos a fim de neutralizar a interferência turbulenta e disruptiva do povo.

Para que os miseráveis não se transformem numa ‘casta privilegiada’ - ou seja, se aproveitem do poder político ou da influência exercida sobre ele para impor uma redistribuição de renda e melhorar de algum modo sua condição material-, o exercício dos direitos políticos deve constituir privilégio exclusivo das classes ricas; caso contrário, expõe-se a ordem social existente a riscos intoleráveis (Losurdo, 2004, p. 17).

A restrição censitária dos direitos políticos, o sufrágio em dois graus ou o voto plural foram alguns das estratégias para filtrar socialmente os sistemas representativos. Ao mesmo tempo que era concedido direitos para um grupo social específico era negado para uma imensa parcela da população. A discriminação que expulsava o populacho do campo da cidadania estava, em larga medida, fundamentada em um “processo de racialização”, isto é, as massas populares excluídas dos direitos políticos eram animalizadas ou encaradas como categoria de sub-humanidade, privados da “plenitude das características humanas”, entre elas a própria capacidade de raciocinar ou deliberar de maneira razoável e inteligente por isso eram indignas de participarem dos negócios públicos. Segundo Wood (2006) isso explica a razão pela qual o conceito de democracia possuía um registro negativo, haja vista que o modelo ateniense – referência principal de democracia - era caracterizado justamente pela presença das classes de artesões e trabalhadores nas tomadas de decisão.

Essa oposição muda principalmente a partir do século XIX em razão da pressão que as lutas populares fizeram na época, sobretudo com o movimento liderado pela classe operária e, com ela, a emergência de uma outra força política, o socialismo e a ampliação da reivindicação por uma maior igualdade (Miguel, 2002; Sartori, 1997). Isso provoca um deslocamento da oposição entre democracia e liberalismo, obrigando este último a uma manobra política de convergência com o primeiro (Sartori, 1994). Um dos primeiros a registrar o processo de constituição dessa aliança foi Alexis de Tocqueville (Sartori, 1994). Segundo Sartori, o autor francês, “abandonou o significado clássico ou pré-liberal do termo democracia e lhe deu um significado novo, o significado moderno: a democracia de Tocqueville era agora a *democracia*

*liberal*” (Sartori, 1994, p.152-153, grifo do autor). Essa invenção moderna tem a sua incubadora o modelo federalista dos Estados Unidos

Coube a Tocqueville batizar de ‘democracia’ o modelo federalista que surgira nos Estados Unidos. Uma democracia, como ele mesmo admitia, domesticada e, por isso mesmo, por ele abraçada. Era um caminho do meio entre o governo representativo elitista caro ao liberalismo clássico e o projeto democrático e socialista de intelectuais e do movimento operário da época [...] Vivendo no auge das transformações experimentadas no século XIX e vendo se aprofundar o avanço do capitalismo e das transformações sociais que ele provocara, o autor e político francês havia se convencido que a inclusão da massa trabalhadora em algum nível de cidadania política era inescapável. Havia uma marcha da história nesse sentido e represar essa força traria riscos maiores (Alcântara, 2017, p. 197).

Essa democracia representava um arranjo institucional que preservava a liberdade e a existência da propriedade, bem como a incorporação das massas de forma disciplinada no âmbito da cidadania. Ou seja, atendia às demandas das classes populares sem que isso implicasse um risco aos privilégios das classes proprietárias (Alcântara, 2017). Nesse sentido, a noção de democracia liberal só foi viável no momento em que os teóricos “- a princípio uns poucos, e depois a maioria dos teóricos liberais - descobriram razões para acreditar que ‘cada homem um voto’ não seria arriscado para a propriedade, ou para a continuidade de das sociedades divididas em classes” (Macpherson, 1977, p. 17).

Foi-se afirmando nos escritores liberais a compreensão de que a democracia representativa era compatível com os princípios do Estado Liberal, ou seja, garantia o direito da interferência do maior número de cidadãos as decisões políticas, reconhecendo e resguardando a ordem legal, as liberdades individuais, um governo limitado e os direitos fundamentais. Nesse sentido, segundo Chantal Mouffe (2003, p. 20) a democracia moderna é uma forma política cuja especificidade deriva da articulação entre duas tradições diferentes, a saber, a tradição liberal e a democrática. Da primeira, emana o “imperio de la ley, la defensa de los derechos humanos y el respeto a la libertad individual”; por outro lado, da tradição democrática, provém as ideias “de igualdad, identidad entre gobernantes y gobernados y soberanía popular”.

É possível identificar no modelo liberal de democracia algumas características fundamentais, como a vigência da lei e da ordem para assegurar as liberdades individuais, a existência de um governo constitucional, a limitação do poder político para evitar a tirania e a adoção de um sistema de freios e contrapesos, com o objetivo de equilibrar os poderes do Estado. Além disso, esse modelo se caracteriza pela competição entre partidos que disputam eleições regulares, pela autonomia da sociedade civil e pelo pluralismo político (Chaui, 2009; Neto, 2019; Heywood, 2010). A partir da segunda metade do século XX, especialmente após a

Segunda Guerra Mundial, a democracia liberal inicia um processo de expansão e consolidação hegemônica, alcançando sua supremacia global com a Queda do Muro de Berlim, em 1989, e a consequente dissolução de seu principal adversário político, a União Soviética (Duarte, 2017).

A democracia liberal passou a ser concebida como a mais avançada e desejável forma de organização política, consolidando sua superioridade moral e institucional ao longo das transformações históricas e conceituais que a elevaram à condição de principal antítese dos regimes autoritários e totalitários. Assim, estabeleceu-se uma suposta incomensurabilidade entre a democracia liberal e as formas políticas que emergiram no século XX, como o nazismo, o fascismo e o stalinismo, tornando inviável qualquer aproximação entre esses sistemas (Duarte, 2017). Essa oposição serviu não apenas para resguardar a democracia liberal de críticas radicais, mas também para assegurar sua legitimidade e hegemonia incontestável no cenário global (Zizek, 2015).

O triunfo do modelo democrático foi tão expressivo que levou alguns teóricos a proclamarem o “fim da história” (Fukuyama, 1992), sugerindo que a democracia liberal representaria o ápice do desenvolvimento sociopolítico ocidental, tornando impensável a emergência de uma alternativa viável. Sua vitória foi acompanhada da promessa de que, com ela, prevaleceriam a primazia da lei e da ordem sobre o arbítrio, a proteção da vida contra os desmandos da tirania e, sobretudo, a consagração da liberdade e da igualdade em detrimento da servidão e do controle irrestrito de um poder autoritário sobre as ações humanas.

Porém, parafraseando Adorno e Horkheimer (1985), a terra plenamente democratizada resplandece sob o signo de uma aporia triunfal. Já em *O Futuro da Democracia*, Norberto Bobbio denunciava o não cumprimento de um conjunto de promessas fundamentais que a democracia moderna se comprometeu a realizar. Entre essas promessas frustradas, destacam-se o fim do poder oligárquico, a abolição do poder invisível, a construção de uma sociedade fundada na unidade da soberania popular sem intermediários entre o povo soberano e seus representantes e a democratização dos espaços onde se exerce o poder político. No entanto, tais ideais, que originalmente orientaram o projeto democrático, não se concretizaram na prática. Nesse sentido, o que Bobbio evidencia é a contradição essencial entre os princípios que legitimaram a democracia e as estruturas políticas que efetivamente se instauraram.

No panorama político contemporâneo, essa contradição se agrava à medida que os Estados democráticos adotam medidas que, sob diversos aspectos, minam e contrariam os próprios valores sobre os quais se fundamentam (Esposito, 2010). Em nome da segurança, regimes democráticos recorrem a dispositivos que ampliam o controle sobre os corpos dos

cidadãos, violam direitos fundamentais e suspendem princípios jurídicos, transformando radicalmente o significado do que se entende por governo democrático (Agamben, 2014). Até certo ponto, tais práticas evocam as políticas arbitrárias implementadas por regimes autoritários, como o fascismo e o nazismo, sugerindo que a oposição entre democracia e autoritarismo pode não ser tão absoluta quanto se costuma pressupor.

Diante desse cenário, algumas questões emergem: como é possível que governos democráticos empreguem técnicas de poder que contrariam suas próprias premissas? O que torna a democracia suscetível a conviver com práticas que violam direitos fundamentais e suspendem garantias legais? De que maneira o Estado democrático, apesar de suas instituições e princípios, pode empreender uma potência autoritária que, em tese, visa excluir e negar? Até que ponto a relação entre democracia e autoritarismo não seria menos uma oposição inconciliável e mais uma convergência estrutural?

Pretendemos, portanto, estabelecer um horizonte conceitual que possibilite responder a essas questões a partir das reflexões de Giorgio Agamben e Roberto Esposito, analisando a relação entre estado de exceção e o paradigma da imunização, tendo como fio condutor a noção de biopolítica. No próximo capítulo, serão apresentados esses conceitos — biopolítica, estado de exceção e paradigma da imunização — e suas conexões com outras categorias fundamentais das filosofias dos autores mencionados, destacando também as contribuições de Michel Foucault para a discussão acerca da biopolítica.

### 3. BIOPOLÍTICA, EXCEÇÃO E IMUNIZAÇÃO

#### 3.1 O conceito de biopolítica em Michel Foucault

Não há dúvidas que um debate sobre o conceito de biopolítica sem fazer referência a assinatura que a visão foucaultiana faz a esse conceito torna-se absolutamente ineficaz e inócuo. O filósofo francês é um autor chave para compreender a ampla e heterogênea discussão sobre essa categoria. A repercussão que a noção de biopolítica produziu no pensamento político contemporâneo é tributária ao uso que Foucault faz dela nas suas pesquisas genealógicas. A primeira vez que o filósofo utilizou esse conceito foi na conferência *O Nascimento da medicina social*, proferido na sua visita ao Brasil, em 1974. Entretanto, é somente com a publicação da obra *A História da Sexualidade – A vontade de Saber*, em 1977, que esse conceito vem ao grande público.

Com essa categoria, Foucault visa dar conta daquela que é a verdadeira obsessão das dinâmicas do poder da modernidade, a saber, a regulação intensa e pormenorizada da vida biológica da população. Biopolítica<sup>12</sup>, assim, diz respeito as múltiplas e heterogêneas práticas

---

<sup>12</sup> Cabe destacar que Foucault não inventou o termo biopolítica. Antes do filósofo francês utilizar esse conceito ele já estava presente em uma série de abordagens. Essas abordagens Roberto Esposito (2010) classificam e organizam em três em três blocos diferentes e sucessivos: organicista, humanística e naturalística. A primeira perspectiva, a organicista, compreende que o funcionamento estatal opera de forma similar a um organismo vivo. Sendo assim, essa abordagem defende uma coincidência ou uma continuidade entre biológico e social. Os autores dessa linha de interpretação da biopolítica analisados por Esposito são o sueco Rudolph Kjellen, primeiro a usar o conceito de biopolítica – responsável também por cunhar o conceito de geopolítica - o barão Jacob von Uexküll e o inglês Morley Roberts. A segunda vereda semântica da biopolítica é aquela operada na França nos anos sessenta. Essa nova abordagem advoga uma reformulação do sentido do termo biopolítico no sentido de uma conotação neo-humanística, opondo-se aquele reducionismo biológico pregado pelas visões precedentes. Como destaca Bazzicalupo (2010, p. 61-62): “de hecho, surgen con el objetivo de hacer frente, en nombre de una definición más compleja y menos reduccionista de la naturaleza humana [...] La epistemología de esta biopolítica realza la dimensión espiritual respecto a la material”. A obra que inaugura essa nova etapa de estudo acerca da biopolítica é o ensaio de Aaron Starobinski, intitulado *La biopolitique. Essai d'interprétation de l'histoire de l'humanité et des civilisations*<sup>12</sup>. Entretanto, é com Edgar Morin que essa linha de interpretação alcança sua máxima saturação, correndo o risco inclusive de identificar totalmente a identidade da biopolítica ao sentido de um humanismo tradicional. Para esse intelectual, a biopolítica seria “uma política afirmativa de promoción de la vida, atenta a la complejidad del viviente” (*ibid.*, p. 62). É nesse sentido que sua visão de biopolítica abraça um nexo “motivos infrapolíticos da sobrevivência mínima se cruzam produtivamente com os supra- políticos, isto é, filosóficos, relativos ao próprio sentido da vida” (Esposito, 2010, p. 39). Ou seja, é um esforço no sentido de trazer para o horizonte da atuação política elementos que ultrapassam o âmbito restritamente orgânico da vida humana, visando, em última instância, romper, assim, com o nexo entre biologia-política. O terceiro campo de estudo destacado por Esposito consolidou-se especificamente no mundo anglo-saxônico e retoma a relação entre política e biologia – deixada de lado pelo segundo grupo -, tendo sua gênese efetiva com a publicação do artigo *Biopolitics: Science, Ethics and Public Policy*, de Lynton K. Caldwell, em 1964. O seu valor reside justamente em encarar a natureza como princípio regulador das determinações políticas. Em vez da política dominar ou conformar o elemento natural, é, pelo contrário, a política que deve se constituir sobreposta pela natureza. Esta última, para a biopolítica americana, é considerada “a sua própria condição de existência: não só origem genética e matéria-prima, mas também única referência reguladora” (Esposito, 2010, p. 41). Os acontecimentos sociais são explicados sob o prisma do funcionamento biológico da espécie, o âmbito natural se torna pano de fundo de onde provém o terreno vital sobre a qual eles fazem referência. Nesse sentido, categorias e conceitos, provenientes do âmbito da biologia, são utilizados para descrever, explicar e prescrever fenômenos políticos. Desse modo, a natureza é o parâmetro

de poder que incidem sobre o substrato biológico comum a todos os membros da espécie. Desse modo, na sociedade moderna, aquela instância da vida humana antes desqualificada e excluída do espaço político, ganha protagonismo no centro dos cálculos políticos. Nesse sentido, cito Foucault: “o homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (Foucault, 1998, p. 134, grifo meu). Biopolítica, assim, se refere justamente ao processo por meio da qual os fenômenos ligados a mera condição de ser vivo do homem passam a ser a questão central da economia política do governo<sup>13</sup>.

Contrastando e complementando o funcionamento da biopolítica, Foucault destaca a existência de uma outra mecânica do poder na sociedade moderna, qual seja, anatopolítica do corpo humano. Sobre esse último, o pensador define como uma política - que ele investigou principalmente na obra *Vigiar e Punir* sob o nome de poder disciplinar - caracterizada por agir sobre o corpo individual, mobilizando seus esforços no sentido retirar dele toda sua força e aptidão, adestrando suas disposições de modo a integrá-lo da maneira útil e eficaz ao sistema econômico. A biopolítica, diferentemente da anatomopolítica, dirige sua operação de forma privilegiada ao corpo-espécie da população, ou seja, aos fenômenos biológicos comuns a um conjunto de viventes, como “a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar” (Foucault, 1988, p. 131). A articulação entre esses dois polos revela como na modernidade o poder toma

---

que fornece o procedimento normativo que deve orientar o funcionamento da ação política. Presa nas teias da existência natural, a política é refém das determinações e regulações postas por essa realidade sem possibilidade de reversão. Ao invés de uma política que incrementa e investe sobre a vida, vemos, na verdade, o contrário, a vida conformando e normatizando a política. Esposito pontua que na origem dessa linha de pensamento as duas matrizes principais são o darwinismo social e a investigação etológica desenvolvida sobretudo na área alemã nos anos trinta. Uma das originalidades de Foucault em relação a essas tradições do uso da biopolítica, destaca Esposito, é o modo como ele compreende o conceito de vida. Segundo Esposito, para o filósofo francês “a vida, enquanto tal, não pertence nem à ordem da natureza nem à da história - não pode ser simplesmente ontologizada nem inteiramente historicizada - mas inscreve-se na margem móvel do seu cruzamento e da sua tensão” (Esposito, 2010, p. 54). A vida não é uma realidade natural que determina a política nem tampouco a política é uma técnica que engendra a vida como objeto totalmente normatizado. Nesse sentido, a biopolítica deve ser analisada em um horizonte na qual a vida ocupa essa posição dupla, que a situa “fora da história como suas imediações biológicas e, ao mesmo tempo, dentro da historicidade humana, infiltrada por suas técnicas de saber e de poder” (Foucault, 1998, p.135). A vida é esse limiar móvel em inflexão permanente entre natureza e história

<sup>13</sup> 18 anos antes de Foucault expor ao grande público seu conceito de biopolítica, Hannah Arendt, filósofa judia alemã, embora não tenha utilizado esse conceito, já falava sobretudo na obra *A condição humana*, publicada em 1958, sobre o processo por meio do qual a problemas ligados à mera subsistência da vida são tomados como assunto de primeira ordem no debate político. Arendt define esse fenômeno sob o signo da vitória do *animal laborans*. Desse modo, por mais que as pesquisas arendtianas não tenham aplicado o conceito de biopolítica, a questão que essa noção visa expressar é amplamente tratado por Arendt, de modo que podemos afirmar que há uma íntima conexão entre o diagnóstico da pensadora alemã e o problema em torno do qual a discussão sobre a biopolítica orbita (Duarte, 2004; Aguiar, 2012).

de assalto a vida em todas as suas dimensões, que se inscrevem diretamente no centro das estratégias do poder, como afirma Giacoia Junior (2008, p. 188):

Dizer que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra. Portanto, estamos num poder que se incumbiu tanto do corpo quanto da vida, ou que se incumbiu, se vocês preferirem, da vida em geral com o polo do corpo e o polo da população.

Cabe à biopolítica, portanto, a responsabilidade de administrar uma população tomando como centro de seu investimento aquela condição compartilhada por uma multiplicidade de corpos: a materialidade biológica e seus processos orgânicos. É por meio da biopolítica que o fenômeno de inscrição da vida natural na ordem e cálculos do poder acontece de maneira mais evidente. Seu propósito é, através de uma administração regradada e calculada da vida natural, produzir um corpo social, formado por diversos corpos individuais, equilibrado e moderado, como destaca Oliveira (2019, p.49):

A biopolítica não tem em vista o treino individual, mas uma estabilidade de um corpo global, múltiplo, constituído pelas individualidades. Uma espécie de comedimento, uma proporcionalidade, uma moderação ou uma compensação, buscando como já foi dito, uma homeostase, isto é, a capacidade de manter o equilíbrio interno de uma pluralidade ou conjunto frente às ameaças que lhe interpelam, sendo internas ou externas.

Destarte, a biopolítica lida fundamentalmente com a população, incidindo suas medidas nos fenômenos vitais e globais desse corpo constituído por conjunto de indivíduos. Suas medidas serão instituídas com o intuito de “fixar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer uma espécie de homeostase, assegurar compensações” (Foucault, 2005, p. 293). Ou seja, o registro da atuação da biopolítica é marcada pela produção de uma população disciplinada e objetivada estrategicamente por um articulado feixe de práticas, que a tornam suscetível ao controle da racionalidade governamental. Cabe salientar que, segundo Foucault, por assumir a gestão de processos amplos, a biopolítica é empreendida por um conjunto de práticas administrativas estatais, realizada na ordem da ação do governo sobre a vida biológica da população (Rocha, 2019). A biopolítica, nesse sentido, se refere ao processo que Foucault (2005) chamou de *estatização do biológico*.

Segundo o pensador francês, a biopolítica opera uma ruptura sem precedentes na tradição política do Ocidente. Essa captura da vida biológica implica um contraposição

fundamental com o direito do poder soberano clássico<sup>14</sup>, que tinha sua atuação expressa pelo signo da subtração, isto é, o exercício da soberania se configurava “essencialmente como instância de confisco, mecanismo de subtração, direito de se apropriar de uma parte das riquezas: extorsão de produtos, de bens, de serviços, de trabalho e de sangue imposta aos súditos” (Foucault, 2005, p. 128). A dinâmica do poder soberano se determina por uma manifestação negativa. Ele se apossava da vida na medida que gozava da prerrogativa de decretar seu fim. É sob o prisma da morte, isto é, na possibilidade de ser a qualquer momento morta que a vida entrava na dinâmica das decisões do soberano.

Esse regime muda a partir do final do século XVIII e começo do século XIX. A nova economia do poder, emergente, que substitui o velho direito da soberania, funciona “na base da incitação, do reforço, do controle, da vigilância, visando, em suma, a otimização das forças que ele submete” (Pelpart, 2009, p.56). O poder assume a tarefa de cuidar e gerir a vida, que ascende, no centro dos dispositivos políticos, como um conjunto de forças que precisa ser regulado e disciplinado a fim de retirar o máximo de rentabilidade possível. A vida é capturada pelos cálculos do poder como um mero recurso passível de ser economicamente produtivo e politicamente obediente se gerido de maneira eficiente. Ela é objetivada como uma variável rentável podendo ampliar os processos lucrativos, bem como garantir os efeitos desejados pelas estratégias políticas. Interessa ao poder assegurar a vitalidade e a força da vida, bloqueando qualquer risco que possa subtrair seu vigor produtivo<sup>15</sup>. Esse novo regime vai se apoderar da vida não para destruí-la, negá-la ou reprimi-la, ao contrário, sua intenção é investir sobre ela, tornando-a eficiente e gerenciável (Souza, 2017).

Portanto, o registro do poder biopolítico se caracteriza por ser um regime “que se exerce, positivamente, sobre a vida, que empreende sua gestão, sua majoração, sua multiplicação, o exercício, sobre ela, de controles precisos e regulações de conjunto” (Foucault, 2005, p.129). Esse controle pormenorizado e extensivo da vida com o intuito não de barrá-la, mas fomentá-la – na medida que atenda às demandas do poder – produzindo uma vida disciplinada e altamente governável implica a promoção de temas antes estranhos ao debate político como o

---

<sup>14</sup> Foucault não evidencia a relação definitiva que há entre poder soberano e biopolítica. Em certas obras, como *História da Sexualidade* (1997), ele indica que existe uma descontinuidade. Entretanto, no curso *Em defesa da Sociedade* (2005), o pensador francês defende uma espécie de coexistência e uma sobreposição entre soberania e biopolítica. Roberto Esposito discute melhor essas indecisões presentes na leitura foucaultiana, tema que será trabalhado no último tópico desse capítulo.

<sup>15</sup> Foucault defende que a instituição desse novo mecanismo político foi fundamental para o desenvolvimento do capitalismo, que exige a inserção regulada da vida nos processos produtivos. É essa nova dinâmica do poder que sujeita a vida, preparando-a para corresponder adequadamente as novas demandas da sociedade capitalistas. Assim, o pensador francês evidencia a íntima e imanente relação entre capitalismo e biopolítica

foco central do funcionamento do poder. Ao assumir a tarefa de gerir da vida, o poder engendrou uma série de técnicas com o intuito de regulá-la, incidindo “sobre o corpo, a saúde, as maneiras de se alimentar e de morar, as condições de vida, todo o espaço da existência” (Foucault, 1988, p.134). É sobre o simples fato de viver que o poder lança seus tentáculos, atuando intensivamente no *como* da vida, interferindo e transformando de maneira direta esse substrato elementar, de modo que o biológico se torna uma realidade politicamente saturada, e o político, espelhando a vida natural, biologiza-se amplamente.

A biopolítica governa e conduz uma determinada população apelando para o cuidado com sua vida, reivindicando a garantia de sua sobrevivência. Nesse sentido, segundo Foucault, na medida que as práticas governamentais atuam sob o registro biopolítico, elas assumem a responsabilidade de proteger a vida de uma pluralidade de corpos, criando uma rede de assistência, higiene, saneamento, segurança, ou seja, um conjunto de políticas públicas para favorecer o desenvolvimento da vida da população. Entretanto, paradoxalmente coincide com a consolidação da biopolítica, a expansão de empreendimentos violentos e mortíferos em larga escala. Ao passo que o poder assume a tarefa de gerir e proteger a vida, incorporando-a nos seus cálculos de governo, amplia-se também a fragilidade da própria vida em decorrência de sua maior sujeição aos dispositivos políticos. A biopolítica comporta, portanto, um paradoxo que consiste, como aponta Lemke (2018, p. 61): “no fato de que, à medida que a vida, sua garantia e seu aperfeiçoamento tornam-se matéria das autoridades políticas, elas são ameaçadas por potenciais técnicos e políticos de extermínio até então inimagináveis”

A preocupação com a vida não representou um decréscimo da violência, pelo contrário, foi responsável precisamente por instituir na dinâmica das práticas políticas uma estrutura genocida incontornável. Como destaca André Duarte (2009, p.41):

[...] Foucault compreendeu que a transformação da vida em elemento político por excelência, o qual teria de ser administrado, calculado, gerido, regrado, normalizado, trouxe consigo um aumento e uma transformação no caráter da violência estatal. Em suma, Foucault descobriu que tal cuidado da vida trouxe consigo a exigência contínua e crescente da morte em massa, visto que é apenas no contraponto da violência depuradora que se podem garantir mais e melhores meios de sobrevivência a uma dada população.

A emergência da gestão calculada da vida levou não apenas a uma nova operação do poder, voltado para garantir melhores condições para a sobrevivência da população, mas também uma justificativa para impor a violência. O cuidado com a vida traz consigo a necessidade de matar, tendo em vista que, para assegurar a proteção da vida, é preciso eliminar qualquer risco ou ameaça à sua integridade. O direito de matar é uma espécie de violência

depuradora, que vai selecionando e extirpando as impurezas e patologias do corpo social, promovendo, assim, uma população imune à degenerações e corrupções, ou seja, uma população saudável e higienicamente pura. Desse modo, através dessas mortes, o poder vai criando condições para aumentar vigor e a vitalidade da vida. Nesse sentido, “são mortos legitimamente aqueles que constituem *uma espécie de perigo biológico para os outros*” (Foucault, 1998, p. 130, grifo meu), ou seja, o poder tem a prerrogativa de matar toda existência que represente algum risco ao patrimônio biofísico da população. Esse direito de causar a morte só é possível em um regime político que se incumbiu da tarefa de sustentar e potencializar a vida, porque é dessa maneira que o poder garante a pureza e sobrevivência da população. É nesse contexto que emerge o racismo de Estado, pois, segundo Foucault

A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. [...] O racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo (Foucault, 2005, p. 306).

É por meio do racismo, que se constitui como uma tecnologia do poder na modernidade, que a biopolítica irá empreender uma higienização do corpo social. Estabelecendo uma hierarquia entre quem deve viver e quem deve morrer, bem como estabelecendo uma conexão necessária entre o desaparecimento de uns e o fortalecimento de outros. É através do racismo que Foucault explica a emergência da potência soberana de matar em um contexto que a preocupação central do poder é promover e potencializar a vida. Nesse sentido, é esse dispositivo que irá inserir, no interior das práticas estatais, uma dinâmica de natureza bélica, qual seja, “o princípio: poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados” (Foucault, 1998, p. 129). Morte e vida estão enigmaticamente imbricada sob o signo da raça<sup>16</sup>. Somente sob a condição de produzir morte em larga escala é possível garantir uma vida potente e biologicamente saudável. Após essa exposição sobre a interpretação foucaultiana da biopolítica, passamos agora a abordar as maneiras pelas quais Agamben e Esposito reinterpretem e desenvolvem suas leituras sobre esse conceito, oferecendo novas perspectivas e aprofundamentos teóricos sobre o tema.

---

<sup>16</sup> Essa morte legitimada pelo racismo não significa apenas o assassinato direito, mas também aquilo que Foucault chamou de “assassino indireto”, ou seja, “o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc.” (Foucault, 2005, p. 306). Sueli Carneiro (2005) avança nesse debate ao falar que a raça imprime sob signo da morte os saberes dos corpos subjugados, na forma do epistemicídio. Ou seja, a morte regulada pelo dispositivo da raça, ou da racialidade, nos termos da filósofa, destrói também os saberes de uma determinada população, bem como as condições de produção de conhecimento por parte desses grupos, tendo em vista que o epistemicídio é também a eliminação das possibilidades desses corpos de elaborar epistemologias legítimas.

## 3.2 Biopolítica e exceção em Giorgio Agamben

### 3.2.1 A relação política originária: biopolítica, vida nua, homo sacer e poder soberano

Um dos pressupostos centrais que possibilita decifrar de maneira inteligível todo o percurso rizomático do pensamento de Agamben é a compreensão de que a vida, na cultura ocidental, é predominantemente uma categoria filosófico-política e não médico-científica (Agamben, 2017). Nesse sentido, toda a proposta da investigação agambeniana foi uma tentativa de trazer à luz o papel estrategicamente decisivo da vida na estrutura originária da política. A arqueo-genealogia empreendida pelo filósofo na série *Homo Sacer*<sup>17</sup> foi um processo de escavação das heterogêneas e múltiplas camadas do devir histórico da política na busca de identificar *arcanum imperii* que opera como fundamento da matriz do poder no ocidente “e que nela havia ficado, ao mesmo tempo, plenamente exposto e tenazmente escondido” (Agamben, 2017, p. 295). O resultado foi a compreensão de que a vida é esse primeiro substrato a que o registro político faz referência.

A estrutura originária da política ocidental consiste em uma *ex-ceptio*, em uma exclusão inclusiva da vida humana na forma da vida nua. Reflita-se sobre a especificidade dessa operação: a vida não é política em si mesma – por isso, ela deve ser incluída da cidade; contudo, é justamente a *exceptio*, a exclusão-inclusão desse Impolítico que fundamenta o espaço da política (Agamben, 2017, p. 295).

Desse modo, para Agamben, a vida nua é o elemento sobre o qual se funda o espaço político no Ocidente. Ela é a assinatura originária da matriz política da nossa civilização. Entretanto, o modo como ela participa do registro do poder obedece uma semântica absolutamente particular e especial. A vida nua fundamenta a estrutura política, porque está dela *abandonada*. Isto é, ela está intimamente intrincada na política sob a forma de sua total exclusão. É somente quando a vida é cindida e uma de suas partes separada e excluída, que a esfera política se constitui. Sendo assim, o que foi apartado é capturado como fundamento do âmbito político, isto é, ele está, de algum modo, constituindo o espaço político-legal, todavia, conservando sua condição de exclusão, ou seja, mantendo-se privado das atribuições que a plena inclusão nos jogos do poder implica. Para Agamben (2017, p. 15), “a política ocidental se constitui primeiramente através de uma exclusão (que é, na mesma medida, uma implicação) da vida nua”, sendo assim, conclui o autor, “a vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens”.

---

<sup>17</sup> Série dividida em quatro fases. Ao todo, o filósofo publicou nove obras.

À vista disso, segundo o filósofo, a dinâmica originária da política “se constitui cindindo a experiência e hierarquizando (excluindo) uma de suas metades, relegando-a à origem para depois rearticulá-la como fundamento (inclusão)” (Gomes, 2018, p. 54). Essa relação de exclusão que inclui é o que Agamben chama de *ex-ceptio*. É essa assinatura a *arkhé* da política no Ocidente. *Arkhé*, nesse sentido, não deve ser entendido como “um dado inaugural que desaparece e deixa de agir naquilo que deu vida, mas é também aquilo que comanda e governa o crescimento, o desenvolvimento, a circulação e transmissão” (Gomes, 2018, p. 54). Portanto, ela não é um dado cronológico ou uma origem essencial, mas o ponto de insurgência que continua, enquanto força estruturante, a operar no decorrer da história, dando acesso à compreensão do próprio presente. Agamben recorre à oposição entre *zoé* e *bíos* para esclarecer essa situação

Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra *vida*. Serviam-se de dois termos, semântica e morfologicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: *zoe*, que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bios*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo (Agamben, 2007, p. 9).

A *zoé* representa o substrato biológico vital de todo ser vivente. A simples condição orgânica que o ser humano compartilha com os demais seres vivos. Era, portanto, a “vida natural completamente voltada para as satisfações básicas para a manutenção da vida” (Souza, 2022, p. 39). *Zoé* designa, nesse sentido, essa matéria impessoal determinada pelos processos metabólicos, a parte da vida humana reduzida à mera sobrevivência natural, restrita, por isso, ao espaço da *oikos*, ou seja, à administração apolítica da casa – que tinha como ocupação central repor as condições de subsistência da vida. A *bíos*, ao contrário da *zoé*, é a vida caracterizada pelas qualidades intimamente humanas. É a dimensão da vida que o homem alcança ao ultrapassar e transcender sua condição instintiva. Ou seja, “*bíos* revela uma nova dimensão da vida, qualificada pelos atributos e capacidades desenvolvidas pelos homens”. Atributos que permitem ao ser humano “deliberar e organizar-se politicamente, interagindo com os outros numa relação de igualdade e em comunidade” (Souza, 2022, p. 39).

Assim sendo, podemos afirmar que a *bíos* é a forma de vida politicamente qualificada. Um modo particular de vida que se exercia na *pólis*, dedicada, portanto, aos negócios públicos da cidade. Era nessa esfera que o ser humano desempenhava a atividade política, que o diferenciava dos demais animais e seres vivos. Sem estar imerso e escravo das carências naturais, o homem alcança a liberdade e o genuíno florescimento da linguagem no campo político. A modalidade de vida típica dessa instância é antagônica àquela da *zoé*. É a *bíos* o

modo de vida pela qual o homem exerce de maneira plena sua excelência, que envolve o uso da linguagem e da razão, sem está reduzido à sua condição e limitações de espécie. No centro da *pólis* o que havia era a vida com esse adicional: a dignidade humana. Era isso que reputava a *bíos* dando a ela uma série de prerrogativas político-legais, tornando possível seu acesso ao jogo político. Entretanto, essa vida politicamente qualificada só era possível por meio da distinção e separação com a simples vida nutritiva. Portanto, a *bíos* é delimitada e conseqüentemente fundada através de seu distanciamento da *zoé* que era, “excluída, no mundo clássico, da *pólis* propriamente dita e resta firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito do *oikos*” (Agamben, 2007, p. 10). Complementa o filósofo italiano:

A censura, que exclui – e, ao mesmo tempo, inclui – a *zoé* da (e na) comunidade política acontece, portanto, no interior da própria vida humana, e tal divisão da vida foi tão determinante para a história da humanidade ocidental que ela ainda decide o modo de pensarmos não só a política e as ciências sociais, mas também as ciências naturais e medicina (Agamben, 2017, p. 225).

Por meio dessa cisão no interior da vida e a conseqüente separação de uma de suas partes, aquela indigna dos debates na *pólis*, a *zoé*, que a parte própria para as tarefas políticas, a *bíos*, era definida. Destarte, é justamente em razão dessa “articulação de sua *zoé* que homem – único entre os seres vivente – torna-se capaz de vida política” (Agamben, 2017, p. 229). O que torna possível a instituição de uma vida politicamente qualificada é o processo de oposição e afastamento da mera vida biológica, sua exclusão, portanto. Mas, já que é sobre sua apartação e banimento que funda a *bíos*, ambas, vida qualificada e simples vida natural, estão, por isso, intimamente articuladas, ou seja, “ambas se constituem como implicação uma da outra” (Peixoto, 2016, p. 22). Como conclui o Agamben: “a oposição é, de fato, na mesma medida, uma implicação do primeiro no segundo, da vida nua na vida politicamente qualificada” (Agamben, 2007, p. 14).

A vida qualificada está apartada da mera vida nutritiva, mas, como a exclusão desta é o que faz aquela vir à luz nos negócios públicos, a *zoé* e as operações que fazem sobre ela é o ponto de insurgência da própria *bíos*, sendo assim, a *bíos* somente pode se afastar da *zoé* num movimento de remissão contínua. Em outras palavras, a vida não qualificada participa da vida qualificada por meio de sua exclusão. Portanto, sua exclusão não é um simples estar fora da vida política, pois ela é, no ato mesmo de seu banimento, capturada como fundamento daquela. O processo inaugural da estrutura originária da política é, desse modo, uma operação sobre a vida, politizando-a através de uma série de cisões e fraturas que, numa relação de exclusão includente, toma um elemento impolítico como o princípio medular do político. O dispositivo

responsável por essa operação é o que Agamben chamou de *máquina*<sup>18</sup> *ontológico-biopolítica do Ocidente*. Sobre ela, afirma o filósofo:

Aquela que agora podemos denominar como máquina ontológico-biopolítica do Ocidente fundamenta-se em uma divisão da vida que, por meio de uma série de cesuras e limiares (*zoé/bíos*, vida insuficiente/vida autárquica, família/cidade), adquire um caráter político de que inicialmente estava desprovida. [...] A função própria da máquina é, assim, uma operação sobre o ser vivo que, ‘politizando sua vida’, a torna ‘suficiente’, ou seja, capaz de fazer parte da *polis*. Assim, o que chamamos de política é, antes de tudo, uma qualificação especial da vida, atuada por uma série de partições que acontecem no próprio corpo da *zoé* (Agamben, 2017, p. 229).

É por meio do estabelecimento dessas divisões e fronteiras que o espaço político se constitui. A política se funda no limiar que articula *zoé* e *bíos*, ou melhor, vida indigna e vida qualificada politicamente. A política, no seu registro originário, é uma operação metafísica sobre a vida, que a cinde e hierarquiza para definir o que é próprio da *polis* – engendrando necessariamente aquele substrato anônimo e apolítico, que será dela banido. Portanto, essa delimitação só é possível produzindo um resíduo não identificado que será abandonado da esfera pública – e, ao mesmo tempo, intrincado a ela. Esse resíduo é justamente a vida nua. É a vida nua o produto do funcionamento dessa máquina ontológica-biopolítica do Ocidente, que só engendra a esfera política produzindo, na mesma medida, aquela vida privada de qualificadores políticos, ou seja, através de um jogo duplo, na qual se articula exclusão com inclusão. O rendimento dessa dinâmica é, portanto, “a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoe* e *bios*” (Agamben, 2007, p.187).

À vista disso, a vida nua não é a pura *zoé*, tal como os gregos a conceberam, mas também não é a *bíos*. Ela é, todavia, a indistinção entre essas duas formas de vida. Ela não é *bíos*, pois ela está expulsa da *pólis* e desprovida das prerrogativas jurídico-política que tal modalidade de vida acarretava; mas ela também não é *zoé*, pois ela está ainda intrincada e submetida ao poder

---

<sup>18</sup> Embora seja um conceito recorrente nos trabalhos do Agamben, o filósofo não dedicou nenhum trabalho específico para desdobrar a ideia de máquina. Entretanto, é possível, através de algumas indicações agambenianas, esboçar certas notas constitutivas sobre essa categoria. Nesse sentido, o comentário do Edgardo Castro é fundamental. Para o pensador argentino, o conceito de máquina é um dos sentidos da noção de dispositivo. Para Agamben, um dispositivo é tudo aquilo que tem “capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas e os discursos dos seres vivos” (Agamben, 2009, p. 40). Desse modo, uma máquina é um dispositivo na medida que produz gestos, condutas e discursos. A segunda característica que define a máquina agambeniana é a bipolaridade. Como enfatiza Castro (2012, p.40): “a máquina-dispositivo articula dois elementos que, à primeira vista ao menos, parecem excluir ou opor-se”. Em terceiro lugar, uma máquina ao articular dois elementos acaba sempre por engendrar zonas de indiscernibilidade entre esses dois componentes, nos quais é impossível discriminá-los. A última nota sobre a máquina é que seu centro está sempre vazio. Esses são, segundo Castro, a partir de algumas indicações de Agamben, as quatro características fundamentais da máquina.

político, sendo assim, ela não está totalmente posta para fora do domínio da cidade, já que sua exclusão é resultado de uma decisão do ordenamento político-legal, só existindo, portanto, em relação a ele. Desse modo, “nem *bíos* político nem *zoé* natural, a vida sacra é a zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se um ao outro, estes se constituem mutuamente” (Agamben, 2007, p. 98). A vida nua é a vida exposta ao poder de forma totalmente desprotegida, ela está inserida nos jogos políticos sem gozar das garantias que uma vida qualificada detém. Ou seja, vida nua é aquela vida “despida do seu estatuto de direito, nua de personalidade, desprovida da capacidade de contrair direitos e obrigações” (Nascimento, 2010, p.139).

Despojada de qualquer qualificação na forma de direito ou atributo jurídico-político que lhe confira proteção ou amparo, a vida nua está à mercê das mais brutais e banais violações. Sua nudez a coloca numa condição de vulnerabilidade altamente destrutiva, pois ela se relaciona com o poder sem dispor de qualquer mediação legal, reduzida a puro substrato desqualificado e, por isso, violável. Passível de toda sorte de violência, a vida nua entra no registro político através de sua mais irrestrita matabilidade. É sob a forma de sua total violabilidade, em virtude do seu abandono, que a vida nua está intrincada nas dinâmicas do poder. É essa situação de desvalimento e conseqüentemente descartabilidade que a torna suscetível a uma morte brutal e impune. Assim, conclui Agamben: “Não se poderia dizer de modo mais claro que o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através de sua própria matabilidade” (Agamben, 2007, p. 96).

À vista disso, o resultando substancial da operação da máquina ontológico-biopolítica do Ocidente é a produção da vida matável. Sem lograr qualquer imunidade aos excessos arbitrários do poder, a vida nua se configura como vida reduzida à sua pura existência fáctica, sem qualquer valor ou atributo além do mero fato de estar viva, sua simples condição de vivente. Devido ao fato de sua nudez ser efeito estratégico do poder, a vida nua, em sua condição de vulnerabilidade, já está politicamente saturada, mesmo privada dos direitos e obrigações que tal fenômeno implica. Desse modo, a vida nua é politizada na medida que é abandonada do próprio ordenamento político-legal, o que assegura ao poder usufruir sobre ela de um domínio total. Para ilustrar de maneira exemplar a condição da vida nua, Agamben recorre à figura enigmática do direito romano arcaico, o *homo sacer*, que materializa a emergência das características dessa forma de vida

Essa figura jurídica paradoxal captura a vida humana pela exclusão ao mesmo tempo em que a inclui pelo abandono. É uma vida matável por qualquer um sem conseqüências penais, pois se encontra fora do direito. Ao estar fora do direito ocorre

que não pode ser condenada juridicamente. Está exposta à vulnerabilidade da violência por ser desprovida de qualquer direito. Embora o direito não pode condená-la à morte. Sua vulnerabilidade se deriva de um ato de direito que a excluiu incluindo-a numa zona de anomia onde está exposta a toda violência e a qualquer violação (Ruiz, 2012, p. 4).

O *homo sacer* é, portanto, aquele que pode ser eliminado sem que sua morte configure crime ou delito. Por estar fora do ordenamento jurídico-político, os atos sofridos por ele não podem se enquadrar nas prescrições da estrutura legal da comunidade. Sendo assim, a violência na qual a vida sacra está sujeita é derivada da sua exclusão das prerrogativas de uma vida qualificada. O *homo sacer* mesmo abandonado do domínio jurídico-político e conseqüentemente de todas as garantias que isso acarretava, não estava todo privado de uma relação com a estrutura normativa, pois sua condição de absoluta exclusão é resultado de uma decisão do próprio poder, só existindo, portanto, na medida que está a ele submetido. Desse modo, *homo sacer* habita uma zona de indistinção onde o dispositivo jurídico-político está, de algum modo, em vigor, mas sem valer legalmente. Analisando essa figura enigmática, Agamben destaca que a estrutura da *sacratio* resulta da conjugação de dois fatores: “a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício” (Agamben, 2007, p. 89). Portanto, a vida sacra é “simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina”, em razão disso, sua vida está vetada para uso como sacrifícios em rituais sancionados socialmente e banida do resguardo jurídicos inerentes ao domínio legal da comunidade. Assim, não era lícito sacrificá-la, bem como não era ilícito matá-la. Era, nesses termos, uma vida absolutamente indigna e supérflua, absolutamente descartável e exposta à morte

Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa ambivalência originada da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência a qual se encontra exposto. Esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele - não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio. Subtraindo-se as formas sancionadas dos direitos humano e divino, ela abre uma esfera do agir humano que não é a do *sacrum facere* e nem a da ação profana (Agamben, 2007, p. 90).

Desse modo, a sacralidade da vida nua não se define a partir de uma ambigüidade, mas através “de uma dupla exceção que a exclui, incluindo-a, tanto do direito divino, e por isso não pode ser objeto de sacrifício, como o direito dos homens, e por isso se pode dispor dela sem cometer homicídio” (Castro, 2012, p.64). O homem sacro é caracterizado fundamentalmente por uma dupla expulsão que é ao mesmo tempo dupla captura, em outras palavras, “o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacrificabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade” (Agamben, 2007, p. 90). Ou seja, é possível dispor da vida do *homo sacer*

sem que isso configure um sacrifício ou homicídio (Castro, 2012). É sob a forma do seu total banimento que o *homo sacer* participa do direito humano e divino. Ele pertence enquanto vida que foi autorizada a não pertencer, perdendo, portanto, todo reconhecimento e valor. Ele era, assim, um “estigmatizado errante para fora do direito. Nem o direito penal insidia mais sobre ele, nem o direito religioso o concebia como objeto digno de sacrifício” (Nascimento, 2010, p. 129). Nesse sentido, a vida sacra remete à esfera legal na medida que é outorgada por ela como vida indigna. O *homo sacer* está intimamente ligado ao domínio do direito pois ele é o sintoma de uma potência constitutiva daquele: o de decretar sua própria suspensão. Isto é, essa vida se mantém em relação ao poder, mesmo excluída da esfera política, ao passo que é a ela que o aparato jurídico-político diz: “sobre essa vida, eu não me aplico”

Dito isso, podemos afirmar que o *homo sacer* é o exemplo daquela vida capturada fora pela dinâmica da *ex-ceptio*, sendo, desse modo, um elemento central para decifrar o arcano da própria estrutura originária da política. Essa *ex-ceptio* que Agamben chama também de relação de exceção é definida por uma dinâmica de exclusão includente.

A exceção é uma espécie de exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. *A norma se aplica à exceção desapplicando-se, retirando-se desta*. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora (ex-capere)* e não simplesmente excluída (Agamben, 2007, p. 25).

De acordo com Agamben, a exceção é esse dispositivo por meio do qual a vida se relaciona com a norma despendo-se de qualquer mediação que a proteja, reduzida a pura vida nua. É através dessa tecnologia que o direito tangencia diretamente a vida (Luz, 2018). Capturada por essa relação, a vida se torna “intrinsecamente frágil e permanentemente vulnerável” (Ruiz, 2012, p. 6). A exceção normatiza a vida desnudando-a de direitos, inserindo-a numa zona indiscernível entre dentro e fora, cultura e natureza, *zoé* e *bíos*. Na exceção, a norma, para se referir à vida, decreta sua própria suspensão, permitindo uma espécie de controle irrestrito sobre ela. É abandonando do resguardo jurídico, portanto, através da suspensão da norma, que o direito, por meio da exceção, captura a vida nua, que se encontra totalmente à mercê dos arbítrios do poder. Como define Agamben, “chamamos *relação de exceção* a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão” (Agamben, 2007, p. 26). Entretanto, na exceção, um outro elemento está articulado à vida nua, a saber, o poder soberano. Seguindo a tese de Carl Schmitt, que definia o soberano como “aquele que decide sobre o Estado de exceção” (Schmitt, 1996, p. 87), Agamben vai afirmar

justamente que soberano é aquele que suspende a norma, instituindo, assim, o estado de exceção.

A figura do *homo sacer* não é apenas a aparição paradigmática da vida nua no Ocidente (Agamben, 2007), manifestando de forma exemplar<sup>19</sup> a condição totalmente vulnerável da vida que habita a indistinção entre o dentro e fora do direito, mas revela também a existência de um poder que decide sobre a suspensão do ordenamento jurídico, deliberando sobre quando a vida é ou não digna de amparo e proteção. Portanto, ele revela a atuação de um poder da morte que politiza a vida na medida que goza do poder de decretar sua mais absoluta vulnerabilidade, ao abandoná-la de qualquer direito. Esse poder detém diante de si uma vida reduzida a sua simples condição de vivente. Tal poder é justamente o poder soberano. É o soberano aquele que tem o poder de expulsar a vida do ordenamento jurídico-político, ainda conservando com ela uma relação de sujeição – sem nenhuma barreira que limite seu domínio. Destarte, a produção da vida sacra não é um dado natural, mas efeito de uma operação estratégica do poder soberano. Como pontua Agamben, “decisivo é, porém, que esta vida sacra tenha desde o início um caráter eminentemente político e exiba uma ligação essencial com o terreno sobre o qual se funda o poder soberano” (Agamben, 2007, p. 107).

Sacralidade e soberania estão intimamente intrincados, ao ponto de o filósofo italiano afirmar que “soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (Agamben, 2007, p.91, grifo do autor). Nesse sentido, uma vida se torna *sacer* quando retida e capturada em um domínio onde encontra-se em pleno exercício o poder soberano, bem como a soberania só efetiva suas prerrogativas inerentes frente à uma vida que é abandonada de qualquer direito, passível de ser morta impunemente, ou seja, uma vida que tornou-se sacra. Assim, essas esferas se reportam reciprocamente, uma não pode se efetivar sem pressupor a realização da outra. Essa íntima correlação entre poder soberano e vida sacra é o que permite

---

<sup>19</sup> Agamben toma como instrumento metodológico central o conceito de paradigma. Através dessa ferramenta, Agamben empreende um procedimento de pesquisa que “não é indutivo e nem dedutivo, mas analógico, que se move de singularidade em singularidade” (Guarnieri, 2020, p.25). Com o conceito de paradigma Agamben visa neutralizar a dicotomia entre geral e particular. Com isso, o pensador tem a pretensão de “substituir a lógica dicotômica por um modelo analógico bipolar” (Guarnieri, 2020, p. 25). O paradigma é um exemplo que, exibindo sua própria singularidade, torna inteligível um conjunto de fenômeno, funcionando como um modelo. Quando Agamben utiliza a imagem do *homo sacer* para se referir à condição humana na contemporaneidade o que ele está afirmando é que a condição do *sacer* é um exemplo, que por analogia, pode elucidar a situação na qual se encontra certos grupos humanos no presente. Portanto, o que a imagem do *homo sacer* faz é ilustrar a condição ontológica desses casos, como diz Agamben: “se nos perguntarmos, enfim, se a paradigmaticidade reside nas coisas ou na mente do pesquisador, minha resposta é que a pergunta não faz sentido. A inteligibilidade, que está em questão no paradigma, tem caráter ontológico, não se refere à relação cognitiva entre um sujeito e um objeto, mas ao ser. Há uma ontologia paradigmática” (Agamben, 2019, p. 42-43).

dizer que elas são “duas figuras simétricas, que têm a mesma estrutura e são correlatas” (Agamben, 2007, p. 92). Portanto, tanto o *homo sacer* quanto o poder soberano habitam a zona indistinta, o limiar entre dentro e fora, o *nómos e a phýsis*.

Vimos que, para o filósofo romano, o *homo sacer* está dentro e ao mesmo tempo fora da estrutura político-legal da comunidade, ou seja, ela está capturada pelo seu abandono. A vida sacra está excluída por não gozar das prerrogativas e vantagens que a vida pertencente ao direito detém, mas incluída por estar submetida integralmente à potência violenta do próprio ordenamento legal. É em razão dessa submissão sem proteção que a vida do *homo sacer* estar sujeita a toda sorte de violação insancionável. Qualquer um poder dar fim a sua vida sem que isso configure crime ou delito, já que, por não ser identificada ou pertencer plenamente à estrutura do direito, uma ação sobre ela não pode ser tipificada ou apreciada pela norma.

É nesse limiar na qual a vida se politiza apenas enquanto é totalmente despolitizada que a vida sacra habita. A soberania, por possuir a mesma estrutura topológica, também se encontra em uma zona de indistinção. Vimos que o soberano é aquele que decreta o estado de exceção, suspendendo o direito e produzindo a vida nua. Todavia, somente um poder que “esteja fora da ordem e acima do direito, tem o poder de decretar a suspensão do direito para os outros” (Ruiz, 2012, p. 5). Portanto, o soberano só pode decretar a suspensão do direito estando fora do próprio domínio legal que ele pretende suspender. Contudo, essa capacidade lhe é outorgada pela estrutura jurídica a qual ele está apartado. Portanto, o soberano se encontra, simultaneamente, dentro e fora do direito. Essa condição é o que Agamben chama de “paradoxo da soberania”

O paradoxo da soberania se enuncia: ‘o soberano esta, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico’. Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, deste modo, a validade do ordenamento, então “ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa” (Schmitt, 1922, p. 34). A especificação ‘ao mesmo tempo’ não é trivial: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei. Isto significa que o paradoxo pode ser formulado também deste modo: “a lei está fora dela mesma”, ou então: ‘eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há fora da lei’ (Agamben, 2007, p. 23).

O poder soberano, de certo modo, transcende o ordenamento jurídico, pois decide sobre a sua suspensão e somente detém essa capacidade aquele que não se encontra subordinado aos limites legais de tal ordenamento. Todavia, sua decisão é que cria, por ser capaz de decretar a exceção, o campo de referência para e instauração efetiva do direito. Nesse sentido, o soberano está intimamente intrincado, enquanto fundamento, ao domínio da legalidade. Soberano, por meio da exceção, é o princípio regulador da vigência da lei, de modo que a estrutura do direito não precisa apenas de uma instância normativa para se efetivar. “O soberano, através do estado

de exceção, ‘cria e garante a situação’, da qual o direito tem necessidade para a própria vigência” (Agamben, 2007, p. 25). Sobre essa condição paradoxal do soberano, comenta Souza (2017, p. 44).

A situação paradoxal em que se encontra o soberano revela, para Agamben, a existência de uma figura que possui a capacidade de habitar numa zona de indiscernibilidade entre os limites de dentro e fora do direito. O soberano habita, ao mesmo tempo, o dentro e o fora do direito, ou seja, não é externo à ordem jurídica, mas é a estrutura pela qual o direito se refere à vida incluindo-a em si mesma mediante sua própria suspensão.

Portanto, como destaca Agamben (Agamben, 2007, p. 35), a soberania é a “estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão”. Isso implica dizer que o poder soberano é “a instância capaz de determinar e traçar o limite entre a vida protegida e a vida sujeita à morte, realizando a politização da vida biológica e produzindo uma vida nua, incluindo-a e, ao mesmo tempo, excluindo-a do direito” (Pacífico, 2018, p. 68). É o poder soberano quem decide quando a vida é digna de amparo jurídico, ou quando ela deixa de ter relevância para a comunidade, sendo, por isso, abandonada das prerrogativas legais, padecendo de uma situação legalmente autorizada de vulnerabilidade e matabilidade. É justamente por meio dessa decisão que o direito se refere à vida, fundando-se, assim, por meio de uma violência intrínseca a seu funcionamento normativo, ao qual está atrelado sua capacidade de agir privando de si mesmo, decretando sua própria suspensão – através na figura da soberania. Por isso que o filósofo italiano afirma que “*a relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono*” (Agamben, 2007, p. 36, grifo do autor). Aqui aparece um outro conceito centra mobilizado por Agamben – fazendo referência ao pensamento de Jean Luc-Nancy – *o bando*. Para o pensador romano, bando é uma

[...] potência (no sentido próprio da *dynamis* aristotélica, que é sempre também *dynamis me energên*, potência de não passar ao ato) da lei de manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se. A relação de exceção é uma relação de *bando*. Aquele que foi banido não, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonada* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem (Agamben, 2007, p. 36).

Portanto, o bando “refere-se à estrutura das leis que estão vigentes, mas não se aplicam e, com isso, abandonam os homens, deixando-os numa condição de afastamento da ordem normativa” (Souza, 2017, p. 47). Ao ser suspensa, a lei ainda vigora, contudo, sem fazer qualquer referência às prescrições do ordenamento legal na qual ela está intrincada, de modo que ela estar presente, mas privada de todo um conteúdo normativo que a define. Dessa forma, quem é retido no bando encontra-se “entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluso, dispensado e, simultaneamente, capturado” (Agamben, 2007, p. 116). Totalmente à

disposição do poder, a vida retida no bando, que é capturada na medida que se destitui de amparo jurídico-político, está aberta aos arbítrios de quem a abandonou. Ou seja, por mais que ela tenha sido colocada para fora do seu grupo, ela nunca está totalmente livre ou desconectada do domínio legal da qual ela foi excluída, que exerce sobre ela uma forma de controle sem barreiras ou freios. Portanto, essa vida é justamente a vida do *homo sacer* e esse poder é o poder soberano. Nesse sentido, o bando é essa força que une esses dois elementos numa relação simultânea de atração e repulsão (Souza, 2017), inserindo-os numa zona cinzenta onde as fronteiras do legal e ilegal, fora e dentro, *nómos* e *physis* estão em absoluta indistinção, tornando possível toda forma de violação.

Contudo, após a exposição e mobilização de todos esses conceitos de Agamben, fica a questão: de que forma a biopolítica está associada a todo esse campo conceitual? O fenômeno da biopolítica é o horizonte semântico que articula e atribui significado a todos esses termos até aqui expostos. Como vimos, a matriz originária da política no Ocidente é uma operação de cisão e exclusão includente da vida, produzindo o que Agamben chamou de vida nua, isto é, uma vida reduzida a sua simples condição de vivente. Portanto, para Agamben, o processo fundante da estrutura política ocidental é um processo de politização da vida, de modo que a biopolítica é um elemento inerente a essa operação inaugural do domínio da *pólis*. Assim, biopolítica tem uma longa tradição alcançando sua máxima saturação na modernidade. Ao afirmar essa perspectiva, Agamben toma uma posição diametralmente oposta àquela defendida por Foucault. Destacamos que Foucault circunscreve a emergência da biopolítica à modernidade. Sob a visão agambeniana, a biopolítica não pode se limitar apenas a esse momento histórico, sua insurgência coincide, para a filósofo, com a própria fundação da política na nossa civilização. Portanto, a “biopolítica não seria fruto da modernidade, mas estaria presente na *arché* da política ocidental” (Souza, 2017, p.36). Além disso, Agamben discorda da leitura foucaultiana sobre a relação entre biopolítica e soberania. Enquanto para o francês, se a relação entre biopolítica e soberania, não for de ruptura, ela é, no mínimo, de deslocamento. Para Agamben, diferentemente de Foucault, o exercício das prerrogativas do poder soberano é por excelência uma operação biopolítica. Demostramos que soberano é, segundo Agamben, aquele que ao suspender o direito produz a vida nua, uma vida que só existe enquanto mera materialidade física. Portanto, a soberania é a esfera na qual a vida biológica é altamente politizada através de uma decisão que a priva de qualificadores políticos.

Sendo assim, não é possível decifrar o propósito da biopolítica sem conjugar, no horizonte de sua compressão, a forma como o soberano executa sua disposição fundamental: a

produção da vida matável. À vista disso, “*pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano*” (Agamben, 2007, p.14, grifo do autor). Desse modo, a biopolítica é fundamentalmente uma técnica do poder através da qual a vida é reduzida à mero recurso descartável e vulnerável, exposta a uma violência brutal e impune. A sociedade moderna não inventou a biopolítica – que é algo inerente à política Ocidental desde seus primórdios – o que ela operou foi um processo de expansão da “biopolítica de forma capilar ao tentar governar de forma útil e produtiva a vida humana, objetivando-a como um mero recurso natural” (Ruiz, 2012, p. 4). Nesse sentido, na modernidade a biopolítica se torna o regime político predominante pois, de fato, o que ocupa de maneira privilegiada o cerne das deliberações do poder é a vida nua. Em suma, através da categoria de vida nua, Agamben articula os efeitos destrutivos presentes no campo com o registro da biopolítica, bem como relaciona a biopolítica com um análise jurídico-institucional, por meio da figura da soberania.

### 3.2.2 *Modernidade e sacralidade da vida*

Embora tenha utilizado o conceito de biopolítica como categoria central do seu diagnóstico da modernidade, inspirado pelo sentido dado por Foucault a esse conceito, Agamben não está amarrado às conclusões e indicações do filósofo francês. O pensador italiano, ao contrário, diante dos enigmáticos e perturbadores fenômenos do século passado, aponta a necessidade de repensar as considerações foucaultianas sobre o fenômeno medular da política na época moderna, como ele destaca na seguinte citação:

A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoe* na *pólis*, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bios* e *zoe*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção (Agamben, 2007, p.16).

Portanto, para Agamben, a novidade que marca a emergência da modernidade não é a politização da vida – como vimos, tal fenômeno, na tradição política do Ocidente, é antiquíssimo. Na verdade, o que define a política moderna como predominantemente uma biopolítica é a invasão do espaço político antes reservado à vida politicamente qualificada pela vida nua. Aquela vida antes excluída – e por isso capturada – do âmbito dos negócios públicos é agora alvo privilegiado das intervenções do poder. Assim, é apenas sob a condição de sua

mais completa desqualificação que a vida é elevada à esfera dos jogos políticos na modernidade<sup>20</sup>. Os indivíduos ocupam o centro da *pólis* não mais pela sua capacidade de deliberação e autodeterminação, através do uso da linguagem e da liberdade, atributos que os qualificam humanamente, mas através de sua total redução à mero recurso natural, suscetível ao controle total dos cálculos do governo. Nesse contexto, é a vida matável a protagonista das tramas políticas da racionalidade governamental. Não há outra maneira da vida ocupar o espaço político a não ser submetendo-se a um poder que a qualquer momento poder fazer emergir seu verdadeiro fundamento sacro: a sua matabilidade insancionável.

É a vida passível de ser morta impunemente que se consagra como o objeto por excelência das decisões políticas. Sua sacralidade é ao mesmo tempo a razão de sua irrestrita vulnerabilidade. Por isso que foi justamente no momento em que a vida se tornou a reivindicação central do poder, que ela padeceu das mais brutais e profanas práticas de extermínio. A vida ganha estatuto político, isto é, ela entra no campo das estratégias do poder, na medida que é extensiva e pormenorizadamente despolitizada, o que possibilita que ela seja manipulável eficazmente pela administração do governo. Sendo assim, a vida se torna apta a se inserir na esfera política quando ela é limitada a sua forma mais banal e desqualificada. Desse modo, o que vemos na modernidade, segundo Agamben, é a *zoé* colonizando e ocupando amplamente o espaço restrito à *bios* e a esta, a vida qualificada, tornando-se somente portadora

---

<sup>20</sup> A filósofa brasileira Yara Frateschi, no artigo *Giorgio Agamben e a Emancipação da Mulher* (2016), empreende uma forte crítica à leitura feita pelo filósofo romano sobre a formação do processo político moderno. Segundo a autora, “o diagnóstico do eclipse da política leva Agamben a focar apenas nas perdas da modernidade, nunca nos seus ganhos e nas experiências efetivas de luta e emancipação” (Frateschi, 2016, p. 220). Para Frateschi, Agamben ao “passar uma régua” nos fenômenos políticos da modernidade, reduzindo-os apenas à produção das vidas matáveis e assujeitadas, desconsidera todas as relevantes conquistas efetivadas pelos movimentos sociais nesse período. Portanto, ele desvaloriza o protagonismo que mulheres, trabalhadores, negros, e outros grupos de minorias sócias, tiveram nas disputas políticas da sociedade moderna. De fato, é razoável a crítica a essa espécie de reducionismo do diagnóstico agambeniano, todavia, afirmar que ele desconsiderou todas as conquistas, em matéria de reconhecimento e direitos sociais, é negligente. Agamben admite a existência de todo o processo de proliferação de garantias legais de proteção e amparo jurídico. Entretanto, a problematização levantada pelo filósofo é a seguinte: por qual razão, mesmo com todos esses avanços relevantes, ainda é possível enxergar a concretização em expansão, inclusive, de medidas de violação e exclusão? Agamben não os desconsidera apenas aponta o lado oculto desse processo, denunciando o caráter ambíguo de todos esses direitos - ambiguidade que é, segundo o filósofo, a raiz de suas contradições e insuficiências. Compreendo que essa crítica se insere em um movimento mais geral, comumente feito, de contestação ao pensamento agambeniano, que é a sua suposta inibição, quase catastrófica, de qualquer possibilidade de resistência contra os dispositivos do poder. A filósofa estadunidense Judith Butler (2018), nesse contexto, já denunciava as limitações envolvendo o uso da categoria de vida nua. Para a filósofa, tal conceito não é capaz de fornecer uma contribuição para a necessidade de desestabilizar as estruturas de poder que nos governam. Vida nua é a vida esvaziada da disposição política de contestar e subverter as interpelações do poder. Penso que as críticas dessa natureza esquecem que a obra *Homo Sacer* é uma série, reduzindo todo o pensamento do Agamben ao primeiro livro. Sem reivindicar o sacrossanto papel de iluminador e salvador dos excluídos e explorados, o filósofo italiano indica, principalmente nos últimos trabalhos da série, alguns rastros e vertigens que abrem possibilidades para desativar os dispositivos políticos do nosso tempo. Isso será objeto de discussão no terceiro capítulo dessa obra

de qualificação, isto é, própria e pertencente ao centro da política, quando reivindica como forma de vida preeminente seu substrato impessoal, ou seja, sua *zoé*. Assim, o fenômeno que assume protagonismo na era moderna é justamente a indistinção entre vida qualificada e vida natural, ou seja, a vida nua.

Desse modo, não há como uma vida participar dos negócios do âmbito político sem conter em si, mesmo que virtualmente, a sacralidade do *homo sacer*, ou seja, a condição que a torna matável e insacriável. Bem como o poder não consegue agir sobre a vida sem exercer, em certa medida, uma decisão sobre quando ela se torna legitimamente descartável. É justamente o limite que separa a vida vivível da vida matável, um poder que protege de um poder que mata que entre em uma zona indiscernível na modernidade. Ou seja,

[...] cada vez mais vem se tornando tênue e instável a linha divisória que desde sempre demarcou a fronteira entre a vida qualificada (*bios politikos*), isto é, a vida que merece ser vivida e que, portanto, deve ser protegida e incentivada, e a mera vida (*zoe*), a vida nua desprovida de garantias e exposta à morte (Duarte, 2008, p.10).

A cada momento o poder está redefinindo o limiar que separa a vida digna de proteção, qualificada politicamente, inserida no domínio da lei e do direito da vida indigna de ser vivida, excluída da ordem política e, por isso, descartável e exposta à morte violenta. É somente sob a condição de submeter-se a um poder que decide sobre seu valor ou desvalor que a vida se insere na dinâmica dos negócios políticos.

A sacralidade é uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea, que, como tal, desloca-se em direção a zonas cada vez mais vastas e obscuras, até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos. Se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri* (Agamben, 2007, p. 121).

Portanto, o que torna alguém um cidadão não é a sua capacidade de deliberação na esfera pública, sua participação autônoma nos debates sobre o rumo da cidade, mas a sua redução à mera vida nua, governável e suscetível a uma violação sem quaisquer limites. É isso o que torna todos os indivíduos de uma comunidade política na modernidade virtualmente *homines sacri*, correndo permanentemente o risco de ser expulso do ordenamento jurídico-político, para ser sujeito ao arbítrio sem que isso configure um delito. Não há, desse modo, um refúgio, proteção e abandono entram em uma relação de íntima simbiose. Só ganha amparo quando na mesma medida a vida está entregue, sem mediação, ao controle do poder, que goza da prerrogativa de decidir sobre a sua qualidade, sobre quando ela é ou não politicamente relevante.

Nesse sentido, toda biopolítica, que se expressa enquanto politização da vida nua, matável e insacriável, é também, em razão disso, uma tanatopolítica. Comporta como uma

dupla face: politiza a vida ao passo que a condiciona a uma situação de absoluta vulnerabilidade. Como destaca a Laura Bazzicalupo (2010, p. 122): “aquí está la intuición —fuerte, significativa— de la ambivalencia demoniaca del biopoder: la muerte es la otra cara implícita de cualquier programa de protección y producción de la vida”. Toda política de proteção e garantia da subsistência da vida comporta uma potência tanatológica irrenunciável pois a vida só se configura enquanto bem a ser manipulável quando ela é reduzida a sua pura facticidade desqualificada, condição que autoriza não apenas sua gestão eficaz, mas também seu extermínio

Se, em todo Estado moderno, existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte, e a biopolítica pode deste modo converter-se em tanatopolítica, tal linha não mais se apresenta hoje como um confim fixo a dividir duas zonas claramente distintas; ela e, 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 íntimas não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote (Agamben, 2007, p. 128).

O movimento que arrasta consigo a vida nua para o centro das lutas políticas promove o poder correlato a ela, o poder soberano, como o registro fundamental da atuação das tecnologias de governo. A decisão soberana circula pelo corpo social, dado que aquela vida antes colocada à margem da estrutura político-legal, que a ele está intimamente intrincada, acaba por se constituir amplamente como o ponto sobre a qual todos os dispositivos do poder mobilizam sua regulação. Portanto, a politização da vida que torna a política na modernidade hegemonicamente uma biopolítica não é uma ruptura ou libertação contra um poder que a oprime e subjuga inapelavelmente, mas, pelo contrário, é a sua consolidação como a economia do poder predominante na gestão da vida, como afirma Agamben:

Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii* (Agamben, 2007, p. 14).

Ao tomar a vida nua como o objeto por excelência de sua administração, tornando uma vida política apenas sob a condição da sua redutibilidade a simples fato biológico, o Estado atualiza no seu interior a entrelaçada correlação entre soberania e sacralidade. A esfera das práticas estatais regula a vida gozando da prerrogativa de decidir sobre seu abandono, coincidindo, assim, com o espaço em que é possível matar sem cometer homicídio. E a vida inserida nas estratégias do Estado é aquela que pode ser morta por qualquer um – nesse caso, especialmente pelas políticas de Estado – sem que isso configure um delito. O Estado moderno é essa instituição com respeito a qual todos aqueles retidos sob seu comando são feitos de vidas

sacras, ao passo que a vida política inserida nas suas tecnologias é aquela em relação a qual qualquer instituição política pode comportar-se como soberano (Duarte, 2008). Portanto, “a realidade que surge com a fundação do Estado não é a cidade, mas o bando, que mantém reunidos o soberano e a vida nua” (Duarte, 2008, p. 13). O espaço político por excelência da modernidade é o *bando* em razão de ser ele a relação que mantém unido a sacralidade e a soberania (AGAMBEN, 2007). A partir disso, Agamben conclui:

É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, um bem mais complexa zona *de* indiscernibilidade entre *nomos* e *phýsis*, na qual a liame estatal, tendo a forma do *bando*, é também desde sempre não-estatalidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nomos* e estado de exceção (Agamben, 2007, p. 115-116).

Nesse sentido, é preciso, de acordo com o filósofo romano, repensar toda a mitologia moderna de fundação do Estado. Para Agamben, “a violência soberana não é, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado” (Agamben, 2007, p. 113). Nesse sentido, o domínio e o controle que as práticas estatais usufruem não são resultados de uma convenção entre os indivíduos, mas são efeitos da submissão da vida nua à ordem soberana do Estado – o que implica a constituição incontornável de uma potência de morte no interior dessa instituição. A presença dessa vida dilui as fronteiras entre o *nomos* e a *phýsis*, de modo que a fundação do Estado não abole o estado de natureza, que ainda se conserva e habita, na figura do estado de exceção, no interior da ordem político-legal

O estado de natureza é, na verdade, um estado de exceção, em que a cidade se apresenta por um instante (que é, ao mesmo tempo, intervalo cronológico e átimo intemporal) *tanquam dissoluta*. A fundação não é, portanto, um evento que se cumpre de uma vez por todas *in illo tempore*, mas é continuamente operante no estado civil na forma da decisão soberana (Agamben, 2007, p. 115).

A presença do poder soberano preserva constantemente a possibilidade de o estado de exceção emergir no cerne do estado civil. Assim, ele não se encontra completamente apartado nem relegado à exterioridade da cidade politicamente constituída. O estado de exceção é a esfera na qual as prerrogativas jurídicas estão suspensas, o conteúdo legal está desativado da própria lei, que aplica desaplicando-se. Nessa situação, vida qualificada e vida desqualificada são indiscerníveis, bem como cultura e natureza. É por meio dele que a vida abandonada é capturada sem, por isso, desfrutar das garantias do ordenamento jurídico, que se refere a ela sem valer legalmente. Por isso ele é comparado ao estado de natureza. Como é o soberano que decide sobre a exceção e ele é a instância nuclear do Estado moderno, o estado de natureza que

é, de acordo com Agamben, o estado de exceção, está sempre, de algum modo, incluído no núcleo político da cidade. “Assim, a fundação do Estado não põe um fim absoluto ao estado de natureza, na medida em que o poder soberano é justamente aquele que preserva o direito de agir soberanamente e impor a morte aos cidadãos a cada momento, definindo-os como vida nua” (Duarte, 2008, p. 12). Todo o aparato normativo do sistema jurídico-político da era moderna não imuniza totalmente a vida da exposição incondicionada ao arbítrio ou à morte violenta. É justamente em razão da vida se manter permanentemente vulnerável às mais brutais violações que ela se constitui como um elemento regulável pelo direito. O poder de decidir sobre o abandono da vida, decretando sua sacralidade, não está abolido ou apartado do estado de normalidade ou vigência da lei. Diferentemente disso, ele continua decisivamente operante no funcionamento do edifício legal.

A vida capturada pelo edifício jurídico-político ocidental do Estado-nação continua sendo uma vida exposta à violência soberana e todos que se encontram em tal estado se encontra na situação do *homo sacer* do antigo regime. O antigo princípio da soberania não foi abandonada pela biopolítica moderna e não foi abolida pelo Estado de Direito, pois a biopolítica está na origem do poder soberano, persistindo operativamente na atualidade na figura jurídico-política da exceção (Souza, 2017, p. 78).

Justamente em razão de ter sido a exclusão inclusiva da vida nua no domínio estatal, é o que atribui a ele o “direito de fazer qualquer coisa em relação a qualquer um, vale dizer, um poder que ignora quaisquer limites” (Nascimento, 2010, p. 136). Dito isso, podemos compreender que a esfera política da modernidade não deve ser caracterizada como um espaço de criação e consolidação de direitos fundamentais, de participação autônoma e criativa dos cidadãos, ou como esfera de debate livre das intervenções de um poder opressivo – visão que uma leitura liberal e jurídica-normativa intenta sustentar. O que define o campo soberanamente constituído da política é a capacidade do poder de dispor da vida violentamente sem ser legalmente punido, bem como a possibilidade de a vida ser violentada sem qualquer punição a quem o fizer. Em outras palavras, “contrariamente ao que nós modernos estamos habituados a representar-nos como espaço da política em termos de direitos do cidadão, de livre-arbítrio e de contrato social, do ponto de vista da soberania, *autenticamente política é somente a vida nua*” (Agamben, 2007, p. 113, grifo do autor).

A vida política, sob a hegemonia do paradigma biopolítico, é aquela vida matável do *homo sacer*. Somente por meio da sua exposição incondicional à ameaça de morte que a vida conserva uma relação com o poder político e exclusivamente por meio da capacidade de matar impunemente que o poder intervém sobre a vida. A política, desde a modernidade, tem sido

uma grande máquina de produção de vidas descartáveis, vidas supérfluas. Ocorre um alargamento da condição do *homo sacer*, que reatualiza em casos estruturalmente análogos, como o imigrante ilegal, o suspeito de terrorismo, o favelado, o morador de rua, o soropositivo, etc. Portanto, “a era moderna nos revelou que o *homo sacer* ainda continua existindo mesmo após vários séculos de sua aparição” (Souza, 2017, p. 74)

Através do conceito de vida nua, Agamben evidencia a coincidência, provocada pelo processo de politização da vida, entre política e violência. A experiência altamente destrutiva do campo e o paradigma biopolítico se conjugam através desse ponto em comum. Ao politizar a vida matável, tornando-se eminentemente uma biopolítica, os cálculos do poder dispõem de uma capacidade mortífera sem precedentes – que se manifesta em sua máxima saturação na experiência do campo de concentração. Entretanto, até agora não desdobramos o outro movimento correlato ao da consagração da vida nua como bem supremo da política: a constituição do estado da exceção como paradigma de governo. A análise desse fenômeno é central para a proposta dessa dissertação, por isso, vamos nos dedicar a refletir sobre esse conceito e seus desdobramentos no pensamento agambeniano no próximo tópico.

### 3.2.3 *Exceção e campo como paradigmas de governo*

Para Agamben, como vimos, o que é fulcral na modernidade é o processo segundo o qual a vida nua é consagrada como recurso estratégico decisivo dos cálculos político, tornando simultaneamente a exceção um paradigma de governo (Agamben, 2007). Na obra *Estado de Exceção* (2004), o filósofo italiano empreende uma breve história do estado de exceção, demonstrando o movimento pelo qual tal dispositivo vem se emancipando de situações emergenciais belicosas, para se tornar uma técnica recorrente das decisões políticas. Inserido sua emergência na Revolução Francesa, ao ponto de afirmar que “o estado de exceção moderno é uma criação da tradição democrático-revolucionária e não da tradição absolutista” (Agamben, 2004, p. 16), Agamben aponta que desde então o estado de exceção foi se constituindo uma prática ordinária nas estratégias governamentais. O principal laboratório para sua maturação foi a Primeira Guerra Mundial, como afirma Agamben:

A Primeira Guerra Mundial — e os anos seguintes — aparece, nessa perspectiva, como o laboratório em que se experimentaram e se aperfeiçoaram os mecanismos e dispositivos funcionais do estado de exceção como paradigma de governo. Uma das características essenciais do estado de exceção — a abolição provisória da distinção entre poder legislativo, executivo e judiciário — mostra, aqui, sua tendência a transformar-se em prática duradoura de governo (Agamben, 2004, p. 19).

Contudo, o caso paradigmático do uso permanente da exceção foi a república de Weimar que, segundo o filósofo, pode ser definido, do ponto de vista jurídico, “como um estado de exceção que durou doze anos” (Agamben, 2004, p. 13). De todo modo, a história do estado de exceção na tradição política da modernidade é a história de sua conversão progressiva em técnica de controle cada vez mais presente nos governos. A exceção é o pano de fundo que conecta estado democrático e autoritários, de esquerda ou direita, tendo em vista que eles operam a partir da mesma semântica excepcional.

Não poderemos descrever todo o percurso investigativo empreendido pelo filósofo nessa história particular do estado de exceção, mas destacaremos alguns pontos centrais possíveis de serem retirados da sua análise: I) analisando medidas tomadas por países como França, Alemanha, Suíça, Itália e Estados Unidos, Agamben denuncia a presença constante de uma força-de-lei que suspende a estrutura jurídico-normativa, com suas regras e procedimentos legais instituídos, permitindo que a exceção se alastre paulatinamente alcançando searas não imaginadas (Teixeira, 2015), demonstrando como tal dispositivo é, em razão de sua recorrência e amplitude, a norma; II) essas medidas eram adotadas a fim de garantir um uso do poder sem limitações ou restrições, permitindo que o poder executivo agisse plenamente sem a interferência do legislativo ou judiciário – esvaziando de conteúdo factual e político o caro princípio moderno da divisão dos poderes; III) essas ações eram legitimadas através da reivindicação de um contexto de crise, que não era exclusivamente limitado a um caráter militar ou belicoso, mas também econômico; IV) levando em consideração os casos levantados por Agamben, evidencia-se que a exceção não é obra de governos absolutistas ou autoritários, mas sim de regimes democráticos, evidenciando a íntima conexão entre estado de exceção e democracia.

Sobre esse último tópico, como foi destacado anteriormente, a exceção tem como seu ancestral fundamental a tradição democrática-revolucionária. Portanto, para Agamben, no contexto da modernidade, o estado de exceção não é o oposto ou a antítese por excelência do estado democrático. Ao contrário, as práticas excepcionais são coetâneas à consolidação do arcabouço normativo das democracias modernas, esses dispositivos, nesse contexto, remetem-se um ao outro, auxiliando-se mutuamente. A exceção é o duplo indissolúvel das democracias, dispositivo intrínseco ao próprio estado de direito.

Para Agamben, o estado de exceção se caracteriza como uma espécie de vazio de direito, onde a vigência legal se encontra suspensa, embora a lei esteja presente<sup>21</sup>. Tal suspensão não “significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é (ou, pelo menos, não pretende ser) destituída de relação com a ordem jurídica” (Agamben, 2004, p. 39). Portanto, para Agamben, no estado de exceção, a norma se aplica “*desaplicando-se, retirando-se desta*. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão” (Agamben, 2004, p. 25, grifo do autor). Justamente por isso não é suficiente, para entender o sentido do estado de exceção, afirmar que ele está dentro ou fora do aparato jurídico. Na verdade, o que o estado de exceção instaura é uma zona de indiferença paradoxal na qual o exterior e o interior do ordenamento legal se indeterminam. Portanto, “não é a exceção que se subtrai a regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção” (Agamben, 2004, p. 26).

---

<sup>21</sup> Agamben recorre a um dispositivo do direito romano, o *iustitium*, como caso paradigmático do estado de exceção. Esse termo significa literalmente, como destaca Agamben, “Interrupção, suspensão do direito”. Portanto, a proclamação do *iustitium* representa a “suspensão não apenas da administração da justiça, mas do direito enquanto tal” (Agamben, 2004, p. 68). Esse instituto era proclamado pelo Senado quando este identificava alguma situação que colocava em risco à estabilidade e existência da República<sup>21</sup>. O *tumultus* seria justamente essa situação de emergência “provocada por uma guerra externa, uma insurreição ou uma guerra civil” (Agamben, 2004, p. 67). Ao declarar o *tumultus* instituía-se um estado de coisa no qual o ordenamento legal era deixado de lado, tornando inoperantes as prescrições e obrigações jurídicas. Isso não significa dizer que elas deixavam de existir, apenas que foram temporariamente desativadas. É em razão disso que Agamben afirma que a efetivação do *iustitium* coincide com a criação de um espaço vazio de direito. Não é, portanto, a destruição do ordenamento jurídico nem tampouco a criação de uma nova magistratura. À vista disso, o filósofo compreende como uma posição equivocada analisar o *iustitium* sob o paradigma da ditadura. Para Agamben, “o *iustitium*, enquanto efetua uma interrupção e uma suspensão de toda ordem jurídica, não pode ser interpretado segundo o paradigma da ditadura” (Agamben, 2004, p. 76). O poder ilimitado que certos magistrados gozavam não proviam de um *imperium* ditatorial, mas justamente da suspensão das leis que poderiam coibi-lo ou contê-lo (Agamben, 2004). Ao trazer uma situação anômica para dentro da cidade, tornando indiscerníveis o jurídico com o não-jurídico, o *iustitium* provoca um embaraço no esforço de definir os fenômenos que ocorrem no contexto por ele instituído. Por estar suspenso, os parâmetros de avaliação juridicamente reconhecidos pelo direito não valem, de modo que os atos cometidos durante esse instituto não podem ser julgados como transgressores ou ilegais, dado que a validade da lei não está em vigor. Portanto, “os atos cometidos durante o *iustitium* são radicalmente subtraídos a toda determinação jurídica” (Agamben, 2004, p. 78), de modo quem age no *iustitium* não pode ser considerado nem um transgressor nem um realizador da lei, tampouco um criador. Ou seja, são atos que “não são absolutamente passíveis de decisão e a definição de sua natureza” (Agamben, 2004, p. 78). Mas, nem por isso podem ser considerados atos puros, ou seja, que operam livre de qualquer presença do direito. Levando em consideração o caráter paradigmático do *iustitium*, Agamben, à luz dessas compreensões sobre esse instituto do direito romano, extrai as seguintes conclusões sobre o estado de exceção: 1) o estado de exceção não é uma ditadura<sup>21</sup>, mas um espaço vazio de direito “em que rodas as determinações jurídicas — e, antes de tudo, a própria distinção entre público e privado — estão desativadas”; 2) ainda que inclassificável do ponto de vista das determinações jurídicas, o estado de exceção desempenha um papel estratégico decisivo para a fundação da ordem do direito, ou seja, como se essa zona de anomia fosse “tão essencial à ordem jurídica que esta deve buscar, por todos os meios, assegurar uma relação com ele, como se, para se fundar, ela devesse manter-se necessariamente em relação com uma anomia”; 3) as ações tomadas durante a exceção não são classificadas por qualquer definição jurídica, ou seja, “à medida que não são transgressivos, nem executivos, nem legislativos, parecem situar-se, no que se refere ao direito, em um não-lugar absoluto”; 4) a potência presente nesse não-lugar, ou nesse vazio de direito que é a exceção é precisamente a força-de-lei. É por meio desse artifício que “o direito tenta incluir em si sua própria ausência e apropriar-se do estado de exceção ou, no mínimo, assegurar-se uma relação com ele” (Agamben, 2004, p.79-80).

Desse modo, o estado de exceção, para o filósofo romano, não pode ser definido como um simples espaço fora do âmbito jurídico-normativo – pois ele não está totalmente destituído de uma relação com o direito – mas também ele não deve ser compreendido limitado às fronteiras do domínio da lei – em razão da completa ausência, nesse estado, de efeitos legais amparados juridicamente. O que está em jogo no estado de exceção é, segundo Agamben, a existência de uma modalidade de manifestação da lei na qual ela está absolutamente privada de seu próprio estatuto legal. Ou seja, a existência de uma “força de lei sem lei” (Luz, 2018, p.68)

O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força-de-lei sem lei (que deveria, portanto, ser escrita: força-de-lei. Tal ‘força-de-lei’, em que potência e ato estão separados de modo radical, é certamente algo como um elemento místico, ou melhor, *uma fictio* por meio da qual o direito busca se atribuir sua própria anomia. Como se pode pensar tal elemento ‘místico’ e de que modo ele age no estado de exceção é o problema que se deve tentar esclarecer (Agamben, 2004, p. 61).

Através do conceito “força-de-lei” Agamben visa compreender essa situação paradoxal que prevalece no estado de exceção. Na condição de exceção a lei está em vigor, todavia cindida e divorciada de seu conteúdo legal, desse modo, o que existe é uma coincidência entre a máxima potência da lei e a mínima eficácia jurídica (Agamben, 2004). Ao aplicar desaplicando-se, ou seja, decretando sua suspensão, a lei se encontra atuante no estado de exceção, portanto, ela estar em vigência, contudo, despojada de qualquer arcabouço jurídico, pois seu estatuto normativo está suspenso. Assim, a suspensão do ordenamento legal libera uma potência da lei que se encontra sem restrições para a sua efetivação. Por não fazer referência ao aparato jurídico, sem conter uma semântica legal, a lei, enquanto pura força de aplicação, atua sem a necessidade de operar nos trâmites previamente instituído. A vida sujeitada por essa força, isto é, que está capturada pela exceção, acha-se à mercê dos mais insancionáveis arbítrios, compreendidos pelo próprio direito.

Portanto, a força-de-lei diz respeito justamente a essa presença de lei mesmo quando ela juridicamente não se aplica. Essa potência de atuação da lei sem valer legalmente tem a autoridade de empreender de forma eficaz medidas ilegais, como se elas tivessem caráter de legalidade. Assim, com a instituição da força-de-lei, “a norma está em vigor, mas não se aplica (não tem ‘força’) e em que, de outro lado, atos que não têm valor de lei adquirem sua ‘força’” (Agamben, 2004, p. 61). Desse modo, na exceção, medidas e disposições que não têm estatuto de lei adquirem sua força, vigoram com sua autoridade e poder, entretanto, simultaneamente a isso, a vigência do conteúdo legal é excluído, privado de sua aplicação – como se fossem extralegais. Nesse sentido, segundo Agamben, o estado de exceção é “a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força-de-lei realiza (isto

é, aplica desaplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa” (Agamben, 2004, p. 63). O que o filósofo indica é que a norma para se efetivar precisa na mesma medida suspender-se. “A norma é afastada ou separada da sua aplicação para que esta, justamente, possa ser aplicada” (Luz, 2018, p.68). É através da exceção que ele consegue tal movimento

Desse modo, a união impossível entre norma e realidade, e a conseqüente constituição do âmbito da norma, é operada sob a forma da exceção, isto é, pelo pressuposto de sua relação. Isso significa que, para aplicar uma norma, é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção. Em todos os casos, o estado de exceção marca um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde uma pura violência sem *logos* pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real (Agamben, 2004, p. 63).

Destarte, o que possibilita a existência da força-de-lei, de uma forma geral, é a capacidade da lei de privar-se de si mesma, de isolar-se de sua essência formal, reduzindo-se a sua mera aplicação esvaziada de conteúdo jurídico. Nesse sentido, podemos considerar que essa potência liberada pela suspensão da vigência legal não é propriamente uma força fora do direito, totalmente externa ao domínio da lei, mas também não está inserida restritamente no contexto interior à norma. O que ela institui é a indistinção entre essas duas instâncias. É sob o sintagma da força-de-lei que *nomos* e anomia coincidem, eclodindo em uma violência sem forma ou referência normativa, mas também sem ser propriamente anárquica ou pura no sentido de extrapolar ao campo jurídico-político

Justamente em razão da norma estar deslocada de sua aplicabilidade, é que a exceção pode ser caracterizada como um vazio do direito. A vida inserida nesse vazio está sujeita à uma ação da lei sem qualquer referência legal. Por meio da exceção, a lei consegue tangenciar aquilo que lhe é alheio e externo sem, contudo, operar estritamente dentro das prerrogativas do ordenamento jurídico, ou seja, sem integrar esse elemento estranho ao domínio da legalidade. Portanto, algo pode estar sujeito à aplicação da lei, mesmo sem gozar do reconhecimento da mesma. A vida sujeitada à força-de-lei, ou seja, capturada pela exceção, mantém uma relação com a norma totalmente desprotegida, uma vez que os direitos e garantias constitucionais estão suspensos. Portanto, a força-de-lei tem diante de si a vida nua. A exceção é justamente o dispositivo de produção da vida que se sujeita à lei sem que esta opere produzindo efeitos jurídicos, representando a fragilidade da vida inserida nesse espaço indiscernível entre direito e anomia, *nómos* e *phýsis*.

O que o estado de exceção, em última instância, cumpre em realizar é a articulação entre o *nómos* e anomia, ou seja, constituir uma realidade na qual aquele elemento extralegal, ou o

*auctoritas*<sup>22</sup>, e a vigência da lei, o *potestas*, possam compor uma mesma disposição estratégica, criando uma zona de indistinção entre dentro e fora, fato e direito. Na exceção, a norma está presente, mas privada de sua eficácia legal, sua aplicação coincide com sua desaplicação, de modo que ela apenas se manifesta na medida que incorpora uma força não determinada juridicamente. Sendo assim, há uma indiscernibilidade entre aplicação da lei e desativação da lei. Como destaca Agamben,

O estado de exceção é o dispositivo que deve, em última instância, articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, vida direito, *auctoritas* e *potestas*. Ele se baseia na ficção essencial pela qual a anomia — sob a forma da *auctoritas*, da lei viva ou da força-de-lei — ainda está em relação com a ordem jurídica e o poder de suspender a norma está em contato direto com a vida (Agamben, 2004, p. 130).

---

<sup>22</sup> Para Agamben, o sistema jurídico do Ocidente é constituído por dois elementos heterogêneos e, no entanto, intimamente conectados (Agamben, 2004), a saber, a *potestas* e a *auctoritas*<sup>22</sup>. Enquanto o primeiro diz respeito ao “elemento normativo e jurídico em sentido estrito” o segundo se refere ao “elemento anômico e metajurídico” (Agamben, 2004, p. 130). Por mais que sejam de registro aparentemente antagônicos, essas duas instâncias da máquina jurídica estão estreitamente coordenadas, pois, de acordo com o filósofo, “o elemento normativo necessita do elemento anômico para poder ser aplicado, mas, por outro lado, a *auctoritas* só pode se afirmar numa relação de validação ou de suspensão da *potestas*” (Agamben, 2004, p. 130). Portanto, uma legitimidade jurídica é outorgada a uma modalidade de ação que é *a priori* privada de tal reconhecimento. Ou seja, a validade jurídica não se configura como um bem original ou autossuficiente, mas é condicionado à uma potência extralegal que lhe confere um caráter legítimo juridicamente. Desse modo, trata de um sistema binário, onde as instâncias envolvidas estão articuladas por meio de uma relação de dependência mútua. A potência que ratifica determinados atos no campo do direito – representando a *auctoritas*, que se manifesta na figura do senado ou do tutor – não opera sozinha, pois ela precisa de um conjunto de condutas para efetivar concretamente sua decisão. Em contrapartida, a realidade sobre a qual a *auctoritas* efetivamente se realiza através de suas ações – no caso, a *potestas*, que se expressa na imagem do menor e do povo – necessita de uma força que a valida legalmente (Gomes, 2017). Em suma, o aparato jurídico-normativo só alcança esse caráter através de uma homologação dada por uma instância que, por sua vez, não tem vigência formal no direito. De acordo com Agamben, além disso, a mesma condição que atribui a essa potência a prerrogativa de validar legalmente certos atos ou situação é a também que permite que ela possa suspender o próprio aparato legal. Como aponta Agamben: “a *auctoritas* parece agir como *uma força que suspende a potestas onde ela age e a reativa onde ela não estava mais em vigor*. É um poder que suspende ou reativa o direito” (Agamben, 2004, p. 121, grifo do autor). Agamben, na investigação desses dois conceitos, retoma a estrutura do direito romano, para elucidar de que maneira eles operavam nesse contexto originário. A *auctoritas*, destaca o filósofo, tem um sentido amplo assumindo um funcionamento tanto no direito privado quanto no direito público. O termo *auctoritas* vem do verbo latim *augeo* que concerne, no contexto de suas raízes indo-europeias a termos que expressam um sentido de força, de produzir ou fazer existir algo (Gomes, 2017). No âmbito privado, o *auctor*, aquele que é detentor da *auctoritas*, confere validade jurídica a ações que até então eram privadas dessa qualidade, portanto, fazendo existir um caráter juridicamente reconhecido em “ato de um sujeito que, sozinho, não pode realizar um ato jurídico válido” (Agamben, 2004, p. 117). Portanto, o *auctor* é “aquele que aumenta, acresce ou aperfeiçoa o ato — ou a situação jurídica — de um outro” (Agamben, 2004, p. 118), dando a ele validade legal. À vista disso, “é necessário notar que a força do *auctor* não provém de nenhuma forma de representação jurídica, mas de um poder impessoal que possui a pessoa do *auctor*, do pai” (Castro, 2014, p. 32). Portanto, a potência do *auctor* não se configura no interior das determinações jurídicas, sendo assim, sua força não está condicionada ao domínio do direito. No campo do direito público, a *auctoritas* “designa a prerrogativa do senado, dos *patres*; distinta da *potestas* dos magistrados. A *auctoritas patrum* intervém, por exemplo, para ratificar e fazer plenamente válidas as decisões dos comícios populares” (Agamben, 2004, p. 120). Nesse sentido, uma mesma fórmula (*auctor fio*) fundamenta e estrutura tanto a ação do tutor que concerne validade ao ato do menor quanto a autorização e sanção das decisões populares pelo senado.

É por meio da exceção que aquilo que é excluído é capturado sem perder seu *status* de exclusão. É através da exceção que o direito, suspendendo-se, captura a vida, que se encontra, no interior desse dispositivo, irrestritamente subordinada a uma força-de-lei sem lei. Portanto, a relação de exceção é uma relação de abandono. Ou seja, “A exceção opera como estrutura política paradoxal que captura a vida humana ao mesmo tempo em que a abandona à condição de mero ser vivente” (Ruiz, 2012, p.21). Para o filósofo italiano, a noção de estado de exceção está intimamente relacionada com o conceito de campo<sup>23</sup>. O campo, no termos agambenianos, é a realidade na qual que se efetiva materialmente o vazio de direito, ou seja, o lugar em que a lei, privada de sua própria eficácia, continua a agir normalmente, sendo a regra. “Quando se realiza a suspensão total ou parcial dos direitos sobre a vida de algumas pessoas, elas automaticamente passam a viver num espaço em que a exceção se torna sua norma de vida – é o campo” (Ruiz, 2012, p. 14).

Em vista dessa intrincada conexão entre exceção e campo, este último, tal como aquele primeiro, se manifesta sob um estatuto paradoxal, ou seja, o campo é “um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo” (Agamben, 2007, p. 177). Embora no campo a lei não se aplica, mas, nem por isso, ela está ausente ou inexistente<sup>24</sup>. Ela está, na verdade, suspensa, atuando apenas

---

<sup>23</sup> Agamben destaca o debate feito pelos historiadores sobre a primeira aparição dos campos. Há a discussão se essa primeira manifestação se deu nos *campos de concentraciones* criados pelos espanhóis em Cuba, em 1896, aplicados para reprimir a insurreição da população da colônia; ou se foi nos *concentration camps* nos quais os ingleses no início do século XX aprisionaram os bóeres. Contudo, a partir da releitura feita por Castor Ruiz (2012), é possível identificar os ancestrais dos campos modernos em experimentos bem mais antigos do que esses. Para Castor, a senzala e a reserva indígena são as os dispositivos fundantes do campo na modernidade. Antes de aprofundar essa posição, cabe salientar que a formação do Estado-nação, desenvolvimento do mercado moderno e escravidão, segundo o filósofo, estão intimamente intrincados. Para Castor, “a escravidão é a experiência biopolítica originária do Estado moderno”, e conclui afirmando que “a escravidão combina a biopolítica da vida produtiva com a tanatopolítica da morte exemplar” (Ruiz, 2012, p. 15). Nesse sentido, a escravidão é o marco inicial do uso da biopolítica no mundo moderno, ela representa a estratégia de sujeição total da vida ao poder a fim de retirar o máximo recurso possível. O escravo era um corpo totalmente destituído e privado de direitos, reduzido a mera materialidade física desprovida de qualidade jurídico-política. Entretanto, tal exclusão das garantias legais era produto do próprio ordenamento do direito. “A escravidão só aconteceu porque houve políticas de Estado que criaram leis, incentivos financeiros, apoios militares, instituições políticas, etc., que viabilizaram o comércio de carne humana em grande escala como um produto altamente lucrativo para o mercado em todos seus processos” (Ruiz, 2012, p. 15). Ou seja, foi mobilizado uma série de medidas para produzir o estado de exclusão do corpo escravizado, de modo que ele está inserido numa condição de exclusão incluyente. Mbembe, no ensaio *Necropolítica* (2018, p. 27), também afirma que: “a condição do escravo resulta de uma tripla perda: perda de um ‘lar’, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político”, reduzindo-o a uma mera sombra personificada assegurando uma espécie de dominação absoluta – remetendo ao estatuto do corpo sacro. O escravo é a produção biopolítica originária da vida nua no mundo moderno. Se a vida do *homo sacer* está no centro dos dispositivos do poder na modernidade sua origem como artifício por excelência da racionalidade política moderna encontra-se nas empresas coloniais, resultando na produção do corpo matável e insacrificável do escravo. O que é imprescindível destacar, assim, é que as técnicas de dominação, violação e brutalização que foram progressivamente se tornando regra no mundo moderno tiveram seu laboratório inicial nas empresas coloniais.

<sup>24</sup> Isso fica mais evidente a partir de um dispositivo, usado amplamente pelo governo nazista, chamado de *Schutzhaft*. Essa medida, aplicada em situações que apresentavam sinal de risco à ordem social, suspendia artigos

enquanto força de lei sem lei. Em razão disso é que no campo “não há proteção das leis, ele se torna um lugar de pura arbitrariedade, qualquer um pode ‘encarnar’ a lei, a figura do soberano. O campo cria suas condições internas, seu *modus operandi*, que leva a diversos estágios de degradação” (Luz; Morello, 2020, p. 147). Aquele que é retido no campo está subordinado ao poder sem qualquer mediação, existindo apenas como simples e pura vida. Desse modo, o habitante do campo vive em uma situação limite que o colocava em uma posição de vulnerabilidade incondicionada.

O paradigma dessa condição é a figura do muçulmano<sup>25</sup>. Essa figura é justamente um “ser indefinido, no qual não só a humanidade e a não-humanidade, mas também a vida vegetativa e a de relação, a fisiologia e a ética, a medicina e a política, a vida e a morte transitam entre si sem solução de contiguidade” (Agamben, 2008, p. 56). Ele encarnava a indistinção entre humano e inumano, entre vida e morte, o muçulmano era, portanto, o “morto-vivo, o não homem, o que não possuía rosto, nem forças, aquele que andava pelo campo sem vida, de ombros curvos e magros ao extremo” (Souza, 2017, p. 82). Ele representava a vida nua no campo, isto é, aquela vida destituída de qualquer relevância e direito, exposta à morte violenta, reatualizando uma condição análoga a do *homo sacer*. Sendo assim, a vida do muçulmano poderia ser morta sem que isso configurasse um delito. Obra por excelência da experiência do campo. É aqui que se revela o caráter biopolítico desse dispositivo, como aponta Agamben

---

da constituição que garantiam liberdades individuais para os cidadãos. Os indivíduos que eram vistos como possíveis ameaças à integridade e à paz do regime eram detidos perdendo qualquer direito ou amparo legal, mesmo que não tenham tido qualquer “conduta penalmente relevante”. Ou seja, era, de fato, uma espécie de medida policial preventiva, tomada a fim de evitar um perigo futuro para o Estado, detinha, assim, incondicionalmente aqueles que eram, sob determinada perspectiva, suspeitos. Todavia, destaca Agamben, o *Schutzhaft* tem raízes históricas mais antigas do que o Reich. Pode ser encontrada na lei prussiana “sobre a proteção da liberdade pessoal” de 12 de fevereiro de 1850 – que foi maciçamente aplicada na Primeira Guerra e durante os conflitos que, na Alemanha, se seguiram ao acordo de paz – bem como, posteriormente, na lei prussiana de 4 de julho 1851 sobre o Estado de sítio, sendo estendido por toda a Alemanha em 1857. A operação da *Schutzhaft* coincidia com a decisão sobre a exceção, em vista que a realidade que ela inaugurava era de suspensão ou vazio do ordenamento jurídico. O campo era justamente o espaço onde eram retidos aqueles que perdiam seus direitos, isto é, o lugar onde estavam capturados aqueles que foram excluídos das prerrogativas legais. Através dessa investigação, Agamben enfatiza o nexo constitutivo entre estado de exceção e campo. Que se encontra de forma paradigmática *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*, medida que os nazistas tomaram quando assumiram o poder, em 28 de fevereiro de 1933. Com essa ação o governo suspendia por tempo indeterminado “à liberdade pessoal, à liberdade de expressão e de reunião, à inviolabilidade do domicílio e ao sigilo postal e telefônico, eles não faziam mais, neste sentido, do que seguir uma praxe consolidada pelos governos precedentes” (Agamben, 2007, p. 175). A novidade desse decreto é que ele permaneceu em vigor até o fim do Terceiro Reich, de modo que o estado de exceção se confundiu com a própria norma, em uma situação de indiscernibilidade total. Mesmo não mencionado diretamente o termo estado de exceção, o governo nazista pode ser considerado um estado de exceção que durou doze anos, embora não declaradamente. Foi justamente em razão desse estado de exceção permanente que experimentos como o campo foram possíveis durante o nazismo

<sup>25</sup> Agamben desdobra essa categoria, na obra *O que resta de Auschwitz: o arquivo e o relato* (dedicada a expor o olhar das testemunhas do holocausto), a partir das investigações dos relatos de Primo Levi, um dos sobreviventes do holocausto, que se dedica a denunciar a barbárie perpetrada no campo de concentração. A figura do *Muselman* (muçulmano) era o exemplar daquele que possuía a vida nua nos campos de concentração.

Na medida em que os seus habitantes foram despojados de todo estatuto político e reduzidos integralmente a vida nua, o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação (Agamben, 2007, p. 177-178).

A vida capturada no campo está expulsa do ordenamento jurídico, em razão disso ela se encontra destituída de qualquer direito, abandonada da proteção da lei. Desse modo, ela se subordina sem mediação ao poder que governa o campo, isto é, quem suspende o direito e decreta a exceção, em outras palavras, ao poder soberano. Portanto, a vida capturada no campo é a vida sacra, matável e insacrificável, reduzida a seu mero substrato biológico. Nesse sentido, é que o campo se configura como uma experiência que leva a máxima saturação a vocação biopolítica fundamental. A operação suprema do campo é a redução de quem ele captura a um puro estado de matabilidade e vulnerabilidade, expondo-o aos mais ilimitados e inimagináveis arbítrios. Irrestritamente desprotegida, a vida está esvaziada de qualquer status que a qualifique, fora, portanto, de qualquer categoria juridicamente reconhecida. Por ser esse não lugar, ou melhor, esse lugar limite habitado pelo vazio de direito é que no campo tudo é possível e permitido. Agamben retoma, aqui, a análise de Arendt<sup>26</sup> sobre o campo de concentração principalmente na sua observação de que é nesse espaço que emerge com todo vigor o princípio que anima todo o domínio totalitário: o princípio pelo qual “tudo é permitido”. Todavia, Agamben avança ao apontar que esse princípio apenas se constitui em razão da suspensão do ordenamento jurídico instituído pela exceção e conseqüentemente a indistinção entre direito e fato. Tal processo, por sua vez, obedece a uma estratégia biopolítica por excelência – a produção da vida nua.

O que torna *tudo possível* é justamente o fato de que é a vida nua que se consagra como recurso regulado e governado pelo poder no campo. A partir disso, o filósofo italiano chega a

---

<sup>26</sup> Na obra *Origens do Totalitarismo*, Arendt realiza uma descrição do campo como um espaço de atmosfera irreal, aberto às mais cruéis e brutais violações praticadas de maneira totalmente indiferente. As massas contidas nesse território eram tratadas como se já não existissem, reduzidos a sombras supérfluas de cadáveres vivos. O campo, para a Arendt, era a materialização da essência do totalitarismo: o domínio total. Esse domínio começa com a morte da pessoa jurídica, ou seja, inicia com a exclusão da pessoa da proteção da lei e do domínio do direito. O segundo passo é a destruição do caráter moral do homem, privando sua morte de qualquer lembrança ou testemunho, como indica a filósofa “os campos de concentração, tomando anônima a própria morte e tomando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada” (Arendt, 1989, p.503). Por fim, após a destruição da pessoa jurídica e a aniquilação da pessoa moral, acabava-se com a individualidade. Destruí-la é, segundo Arendt, “destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos” (Arendt, 1989, p. 506). Anular essas três instâncias da vida significa privá-la de toda a sua dignidade humana, reduzindo-a e simples vivente, corpos supérfluos e descartáveis – obsessão fundamental da dominação totalitária. Assim, embora Arendt tenha indicado que toda a violência brutal empreendida no campo está intimamente associada a redução da vida humana a sua mera condição de ser vivo, ela não articula a produção do campo ao próprio registro biopolítico da modernidade, à ascensão da vida biológica no palco do poder, reflexão que ela desdobra na obra *A condição humana*, o que torna esse dispositivo uma regra na sociedade moderna, para além do totalitarismo.

mais sinistra conclusão: “por isso a campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão” (Agamben, 2007, p. 178). Ao passo que a política se torna predominantemente biopolítica, ou seja, a vida matável do *homo sacer* ascende como bem supremo dos cálculos do poder, o campo se consagra como o novo *nómos* do espaço político, operando como uma sombra oculta que a qualquer momento pode emergir. Já que a exceção é, cada vez mais, a regra, todo lugar se torna, nesse contexto, virtualmente um campo. Quando a estrutura da exceção se faz presente, produzindo uma vida descartável e supérflua, privada de qualificadores jurídicos e políticos emerge aí o campo. É ele o local onde a politização da vida nua ocorre em sua plena realização, produzindo um território no qual qualquer ato de violência não é considerado algo ilícito ou um crime. Essa condição de uma vida passível a todo arbítrio se atualiza, nos dias atuais,

[...] através dos refugiados, das cobaias humanas nos experimentos médicos [...] dos suspeitos de vínculos de terrorismo ( que são detidos nos aeroportos e mantidos sem comunicação, sem possibilidade de recorrer a qualquer autoridade, seja do seu país ou do país que se encontra detido, como no *Patriot Act*), os moradores das periferias das grandes cidades (que se encontram entre o fogo cruzado da polícia e do crime organizado, podendo ser morto a qualquer momento sem que sua morte seja algo punível), dos detentos em prisões (que constantemente são espaços de exclusão total dos prisioneiros da legislação e da cidadania, os quais, antes de serem considerados um cidadão de direitos temporariamente limitados, transformam-se em uma vida descartável sem que quem a descarte cometa delito). Nesse sentido, todos os locais que capturam essas pessoas podem ser caracterizados virtualmente como campos (Souza, 2017, p. 89).

Para Agamben, o campo não pode ser encarado “como um fato histórico do passado, como acontecimento delirante, mas felizmente já superado” (Duarte, 2008, p. 16). Ele não está restrito ao governo totalitário, representando um fenômeno extraordinariamente incompatível com o registro do poder que define o espaço político da modernidade. O campo, ao contrário, é uma realidade sempre à espreita, reivindicado quando se almeja um controle irrestrito sobre aquelas vidas consideradas perigosas ou que não se enquadram aos parâmetros normativos instituídos por uma ordem social determinada. Sempre quando se suspende o direito para se realizar um domínio sem mediação sobre a vida, o campo é rigorosamente acionado como dispositivo biopolítico fundamental.

Assegurando a retenção da vida mesmo abandonando-a de todo amparo legal, o campo é uma tecnologia irrenunciável nos governos contemporâneos, inclusive em regimes ditos democráticos, já que estes privilegiam como *lócus* de sua administração política a vida nua. O campo escorre flexível e irrefreavelmente por todo o corpo social, diluindo oposições entre governos aparentemente antagônicos (como democracias e totalitarismo), estreitando a relação entre gestão e eliminação da vida, atualizando em novos *avatares* – todos aqueles grupos neles

capturados - a condição do *homo sacer*. O campo como *nómos* da modernidade coloca em xeque o arcabouço normativo do Estado de Direito, ao evidenciar a fragilidade da pretensa garantia de segurança e ordem dos dispositivos jurídicos. O vínculo que une poder e vida, na modernidade, não é o de proteção, mas o de abandono. O espaço político não é o das garantias legais, mas o de exposição à morte violenta. O local onde tal vínculo se materializa de forma acabada é o campo – o paradigma do espaço político na era biopolítica.

Dito isso, vamos, a seguir, abordar como Esposito, o outro autor central desse trabalho, compreende o conceito de biopolítica, destacando sua relação com o paradigma da imunização

### 3.3 Biopolítica e imunização em Roberto Esposito

#### 3.3.1 *As lacunas de Foucault: vida, morte e política*

Roberto Esposito é outro autor que, seguindo as sendas abertas por Foucault, realiza uma leitura absolutamente singular e instigante sobre a noção de biopolítica. Toda a investigação de Esposito é mobilizada no sentido de resolver as lacunas e imprecisões que atravessam o modo como o pensamento foucaultiano concebe o próprio significado desse conceito

Voltamos à pergunta de partida sobre o significado último da biopolítica. Que significa, que resultado gera, como se configura um mundo cada vez mais governado por ela? Trata-se sem dúvida de um mecanismo, ou de um dispositivo, produtivo - a partir do momento em que não deixa inalterada a realidade que acomete e envolve. Mas produtivo de quê? Qual é o *efeito* da biopolítica? (Esposito, 2010, p. 54, grifo do autor).

Diante dessa questão, do *efeito* da biopolítica, Esposito afirma que o pensamento de Foucault bifurca em duas direções: a da subjetivação e a da dessubjetivação. Isto é, na leitura foucaultiana, há uma indecisão se o produto das operações da biopolítica é a potencialização e proteção ou a pauperização e destruição radical da vida, ou seja, está em aberto, nas formulações do pensador francês, se a biopolítica é uma política da vida ou sobre a vida<sup>27</sup>. Essa divergência

---

<sup>27</sup> É importante destacar a crítica formulada por André Duarte à interpretação de Roberto Esposito sobre a biopolítica em Foucault. Segundo Duarte (2015), embora Foucault não tenha desenvolvido suficientemente o conceito, isso não implica que o filósofo francês estivesse indiferente ou alheio às supostas “incongruências” apontadas por Esposito. Para o pensador brasileiro, aquilo que Esposito interpreta como ambiguidade, na verdade, revela a plasticidade do conceito de biopolítica, cuja função é justamente abarcar a multiplicidade de práticas de governo da vida no mundo moderno. Duarte argumenta que, em vez de analisar as reflexões foucaultianas sob a ótica de um esquema interpretativo que enfatiza uma relação de continuidade ou descontinuidade entre biopolítica e soberania, seria mais adequado compreendê-las a partir da noção de simultaneidade. Nesse sentido, o conceito de governamentalidade, apresentado por Foucault no curso *Segurança, território e população*, desempenharia um papel central, pois permite captar os múltiplos entrelaçamentos e sobreposições de diferentes formas de poder que operam simultaneamente no corpo social. Assim, a ideia de que haveria ambiguidades ou inconsistências nas

interpretativa nasce do interior da própria noção de biopolítica. Remete à enigmática e perturbadora relação entre vida e política que ela exprime. Todo esforço de colocar esses dois termos em relação acaba por traduzir-se em uma fratura que desmonta qualquer integridade semântica, como se não fosse possível articulá-los fora de uma modalidade que ao mesmo tempo os põem e os excede. Esse ponto obscuro, na sua dificuldade conceitual, desvela uma luta interna, um vórtice que priva a própria realização plena do conceito. Como afirma Esposito:

Daqui aquela tensão que nunca se descarrega, aquele efeito de dilaceração de que a noção de biopolítica parece não conseguir libertar-se porque produzida por ela própria sob a forma de uma alternativa sem saída: ou a política é retida por uma vida que a prega ao seu inultrapassável limite natural; ou, pelo contrário, é a vida que fica presa, e é presa, de uma política que tende a aprisionar a sua potência inovadora (Esposito, 2010, p. 55).

Mesmo sendo responsável por elevar a categoria de biopolítica a uma *status* filosófico e intelectual de alta envergadura e amplo alcance conceitual, a leitura de Foucault ainda derrapa nessa obstrução hermenêutica, isto é, na ausência em apresentar um horizonte de sentido que pudesse fornecer uma resposta a essa fenda enigmática que desmantela o sentido efetivo do termo. Essa hesitação no pensamento foucaultiano remete à relação entre biopolítica e soberania. Foucault, segundo Esposito, é impreciso ao definir a natureza da articulação entre esses dois regimes de poder. O filósofo francês não afirma conclusivamente se eles se relacionam na forma de uma sucessão cronológica ou sobreposição contrastante (Esposito, 2010). Ou melhor, se a emergência da biopolítica significa uma genuína ruptura com a soberania ou, na verdade, um recuo do poder soberano em uma presença ainda retida nas malhas do biopoder. À primeira vista, a posição pela descontinuidade é a que salta aos olhos. Foucault expressa essa visão principalmente na seguinte citação:

[...] ora, nos séculos XVII e XVIII ocorreu um fenômeno importante: o aparecimento - deveríamos dizer a invenção - de uma nova mecânica do poder, que tem procedimentos bem particulares, instrumentos totalmente novos, uma aparelhagem muito diferente e que, acho eu, e absolutamente incompatível com as relações de soberania [...] “parece-me que este tipo de poder se opõe exatamente, termo a termo, à mecânica de poder que a teoria da soberania descrevia ou procurava transcrever” (Foucault, 2005, p. 42-43).

Há, portanto, uma oposição ou incompatibilidade entre soberania e o novo regime de poder que incide e investe sobre a vida. Vimos que o direito soberano se expressa no poder de fazer morrer e deixar viver, ou seja, a vida, nesse contexto, “não passa de resíduo, o resto, deixado estar, poupado ao direito de dar a morte” (Esposito, 2010, p. 58). A emergência da

---

formulações de Foucault sobre a biopolítica não passa de uma leitura particular de Esposito, que não é totalmente aceita.

biopolítica significaria um dismantelamento ou desconstrução dessa configuração política. Com a biopolítica se constitui “um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las” (Foucault, 1998, p. 128). A vida agora, antes deixada às margens no paradigma da soberania, ocupa o centro das disputas política, que atuam a fim de torná-la útil e produtiva para suas demandas, investindo, assim, positivamente sobre todas as interfaces de sua existência<sup>28</sup>. Desse modo, “para se potenciar a si próprio, o poder é constringido a potenciar, ao mesmo tempo, o objecto sobre o qual se descarrega” (Esposito, 2010, p. 62). À vista disso, política e vida se rementem mutuamente, sendo a primeira definida como uma operação de gestão e produção da segunda – um modo de funcionar diferente daquele do poder soberano. Nesse sentido, “pode-se dizer que o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte” (Foucault, 1998, p. 130, grifo do autor). A ênfase aqui recai sobre o termo *substituído*. A expressão indica justamente a relação inconciliável entre soberania e biopolítica<sup>29</sup>.

Todavia, essa não é a única chave interpretativa desenhada pelas pesquisas de Foucault sobre a relação entre poder soberano e biopolítica. Diferente de um modo de relação descontínua, essa outra leitura defende uma espécie de co-presença entre essas duas modalidades políticas. O direito de matar atrelado ao soberano é deslocado e reconfigurado em um novo diagrama do poder, incorporado em uma disposição positiva do poder, complementando a atuação da biopolítica.

E eu creio que, justamente, uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em *substituir*, mas em *completar* esse velho direito de soberania - fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e de ‘deixar’ morrer” (Foucault, 2005, p. 287).

---

<sup>28</sup> Esposito aponta que dessa condição deriva um paradoxo insolúvel, formulado nos seguintes termos: “para se potenciar a si próprio, o poder é constringido a potenciar, ao mesmo tempo, o objecto sobre o qual se descarrega [...] De resto, se quer estimular a sua acção, o poder deve não só pressupor, mas também produzir as condições de liberdade dos sujeitos para quem se volta” (ESPOSITO, 2010, p. 62). O poder acaba por criar condição para que a vida possa se opor contra ele, enquanto um excesso que desestabiliza e arrasta o poder, daí a famosa frase de Foucault: “ali onde há poder há resistência” (FOUCAULT, 1999, p. 90). A vida, ao passo que é investida pelos dispositivos político, se torna a chave da possibilidade de dismantelá-lo, ou seja, torna-se a força da resistência, o campo de batalha do qual pode emergir a força da sublevação. Quem melhor formulou essa ideia foi Deleuze: “quando o poder toma desta maneira a vida como objeto ou objetivo, a resistência ao poder passa a fazer-se em nome da vida, e a volta contra o poder.[...] A vida se torna resistência ao poder quando o poder toma como objeto a vida” (Deleuze, 2005, p. 99). Portanto, é no poder da vida, no poder-vital que pode encontrar a chave da desativação do biopoder. Uma espécie de vitalismo inspira o Esposito na formulação de uma política da vida, o que veremos no próximo capítulo desse trabalho.

Foucault já não fala mais em substituir, mas sim em complementar. A mudança do verbo indica uma mudança na modalidade de relação entre soberania e biopolítica antes defendida. A velha potência soberana é menos suprimida ou apagada, do que atravessada, remodelada e transposta para essa nova inclinação estratégica do poder voltada para o fomento e proteção da vida. Sendo assim, soberania se agrega às múltiplas e heterogêneas estratégias políticas que compõem o diagrama do biopoder, à serviço de uma nova demanda política: conservar a vida. “O direito de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar em função de seus reclamos” (Foucault, 1998, p. 128). Desse modo, o campo de imbricação entre esses dois regimes opera em um plano de maior complexidade que a simples relação de sucessão cronológica ou continuidade anacrônica pode elucidar. Como destaca Esposito:

Como se entre os dois modelos - soberano e biopolítico - se estabelecesse uma relação simultaneamente mais secreta e intrínseca, irredutível à categoria de analogia ou à de contiguidade. Aquilo para que Foucault parece remeter é, antes, uma co-presença de vectores contrários e sobrepostos num limiar de indistinção originária que faz de um, ao mesmo tempo, fundo e excrescência, verdade e excesso do outro. É esta encruzilhada antinômica, este nó aporético, que não permite interpretar a implicação entre soberania e biopolítica de forma unilinear - seja no sentido da contemporaneidade, seja no da sucessão (Esposito, 2010, p. 66).

Do interior das malhas da biopolítica, a lâmina que mata do poder soberano emerge como uma técnica à disposição da exigência de um poder preocupado em cuidar e promover a vida. Ele não se torna mais a forma hegemônica, mas uma tecnologia, entre outras, encoberta por uma nova rede de práticas, que a incorpora em uma nova função estratégica. Essa retenção secreta não é uma mera repetição da operação da velha potência soberana, que é metamorfoseada e transmutada por esse novo diagrama do poder que se sobrepõe e pormenorizadamente o atravessa. Não é mais em nome do soberano que se exerce legitimamente o poder de matar, mas, sim, em nome da defesa da vida. É em razão da própria necessidade de fazer viver que o poder admite a possibilidade de destruir fisicamente a existência de alguém. “Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população” (Foucault, 1998, p. 129). Enquanto no regime da soberania, o poder de causar a morte opera no registro do confisco e da subtração; no regime da biopolítica, tal direito de matar, funciona com o propósito de aprimorar e defender a vida, ou seja, em uma semântica positiva

Entretanto, apesar de ter apresentado duas estruturas hermenêuticas opostas para compreender a operação da biopolítica, Foucault hesita ao decidir efetivamente entre elas qual a mais pertinente e profícua, segundo Esposito. Nesse sentido, o pensador francês

Por um lado, põe a hipótese de qualquer coisa como um regresso do paradigma soberano ao interior do horizonte biopolítico. Tratar-se-ia, neste caso, de um acontecimento literalmente fantasmagórico, no sentido técnico de uma reaparição do morto - do soberano destituído e decapitado pela grande revolução - no palco da vida. Como se por uma brecha imprevisivelmente aberta no reino da imanência - a da biopolítica justamente - tornasse a vibrar a espada da transcendência, o antigo poder soberano de dar a morte. Por outro lado, Foucault introduz a hipótese contrária: e esta é a de que tenha sido justamente a definitiva do paradigma soberano a libertar uma força vital de tal modo densa que transborda e se volta contra si própria (Esposito, 2010, p. 67).

Segundo Esposito, as investigações de Foucault revelam uma tensão insolúvel em seu âmago, marcada por um descompasso interno que desestabiliza e desafia a coesão do conceito de biopolítica. O filósofo francês não estabelece um eixo conceitual unificador capaz de articular de forma coerente as duas dimensões presentes em sua análise: a política da vida e a política sobre a vida, deixando-as desprovidas de um horizonte de sentido comum que as relacione. Ora destaca a censura e ruptura entre biopolítica e soberania, para enfatizar o caráter positivo do investimento do poder sobre a vida do biopoder. Em outros momentos, concebe uma potência tanatológica que complementa a operação da biopolítica, que remete à relação entre vida e soberania clássica (Marzocca *apud* Gutevil, 2018), dando a entender uma espécie de continuidade e coincidência entre biopolítica e poder soberano. Isso implica um obscurecimento acerca da própria delimitação do período histórico da biopolítica. A tese descontinuísta indica sua emergência na modernidade, já a continuísta implica afirmar que existia a presença da biopolítica em um momento pré-moderno. De todo modo, essa indecisão é, em certo sentido, segundo Esposito, razoável, pois se prevalecesse

[...] a hipótese continuísta - ele seria obrigado a assumir o genocídio como paradigma constitutivo, ou pelo menos resultado inevitável, de toda a parábola da modernidade - coisa que contrastaria com o seu sentido, sempre bastante tenso, das distinções históricas. Se prevalecesse, pelo contrário, a da diferença - a hipótese descontinuísta - a sua concepção da biopolítica encontrar-se-ia invalidada de cada vez que o raio da morte se projecta dentro do círculo da vida, não só na primeira metade do século xx mas também depois (ESPOSITO, 2010, p. 69-70).

Na visão de Esposito, essa imprecisão, em última instância, acaba por comprometer a própria eficácia do conceito. A hipótese continuísta esvazia o sentido histórico e a dinâmica que demarca e singulariza a noção de biopolítica. Já a visão descontinuísta, por sua vez, priva de validade conceitual a categoria em questão pois ela não fornece uma solução aos macabros eventos de violência brutal sobre a vida que emergiram sob o período que, em tese, coincidiria

com a predominância do biopoder. Ou Foucault advoga a predominância de um poder que se sobrepõe e destrói a vida, admitindo, nesse sentido, a própria inutilidade do conceito de biopolítica; ou o pensador defende a constituição contrastante de um regime de poder que administra e cuida da vida, assumindo, assim, a mais absoluta invalidade dessa noção frente aos principais acontecimentos políticos do século passado – entre eles, os regimes totalitários. Em última instância, esse atrito inexaurível no coração da visão foucaultiana acaba por engendrar o fenômeno que o Esposito chamou de *enigma da biopolítica*.

Segundo Esposito, o grande enigma da biopolítica reside no fato perturbador de que, embora a biopolítica esteja devotada a proteger, a garantir e a promover seu objeto, isto é, a vida e a subjetividade, ela também incorre, e não apenas como possibilidade, mas efetivamente, de maneira historicamente inequívoca, em tanatopolítica, ou seja, a biopolítica deixa de se caracterizar pelo seu objeto e fim de suas ações e estratégias e passa a implementar práticas e regimes mortíferos e dessubjetivadores (Nalli, 2013, p. 90).

Ou seja, esse enigma pode ser formulado da seguinte maneira: “como é possível que um poder da vida se exerça contra a própria vida?” (Esposito, 2010, p. 64). Nesse sentido, as limitações da análise foucaultiana estão alicerçadas na sua incapacidade de fornecer uma conexão explicativa para a passagem de uma biopolítica para uma tanatopolítica<sup>30</sup> (Nalli, 2013). Essa ausência de explicação para tal enigma, esse bloqueio hermenêutico no pensamento de Foucault remete não apenas à imprecisão acerca da relação entre biopolítica e soberania, mas também à articulação entre *bios* e política. Para Esposito, em Foucault, “os dois termos vida e política são pensados como originariamente distintos e só posteriormente ligados entre si de uma maneira ainda extrínseca” (Esposito, 2010, p. 70). Por esse motivo, esses dois termos “permaneceriam indefinidos no seu perfil e na sua qualificação: Foucault não teria elaborado suficientemente os conceitos de política e de vida” (Boeing, 2020, p. 7). De acordo com o filósofo italiano, falta ao pensamento do Foucault um operador que pudesse articular em um mesmo fundo semântico essas aparentes oposições inconciliáveis, como ele destaca na seguinte citação:

É como se faltasse nela qualquer coisa - um segmento intermédio ou uma charneira lógica - capaz de dissolver o carácter absoluto de perspectivas inconciliáveis na elaboração de um paradigma mais complexo que, sem perder a especificidade dos

---

<sup>30</sup> Penso que o conceito de racismo de Estado é uma forma pertinente do Foucault de resolver essa aparente contradição no núcleo da biopolítica. Embora a proposta do Esposito, através do paradigma da imunização, também seja interessante, acredito que Esposito incorre em um equívoco ao minimizar a centralidade do racismo como elemento estruturante da biopolítica. Ao desconsiderar a importância teórica desse conceito, Esposito compromete a compreensão mais ampla da forma como o poder opera na modernidade, especialmente no que diz respeito à inserção da morte no interior das estruturas de administração da vida

seus elementos, capte a conexão interna deles ou lhes aponte um horizonte comum (Esposito, 2010, p. 55-56).

A fim de elaborar um horizonte na qual vida e política, poder sobre a vida e poder da vida possam ser assimiláveis e articuláveis, Esposito se esforça no sentido de elaborar uma teoria do paradigma imunitário. A partir da categoria de imunização, o filósofo italiano procurar superar as lacunas e ambivalências que atravessam o uso foucaultiano do conceito de biopolítica, que pode ser sintetizado, seguindo a leitura de Salinas (2014) em três eixos fundamentais: a) conceituação dos termos *bios* e política; b) relação entre biopolítica e modernidade, ou seja, sua demarcação histórica; c) a relação entre biopolítica e soberania. A operação da *immunitas* será a chave hermenêutica capaz de elucidar as artimanhas de tal categoria, lançando luz sobre seu modo de operação. Vamos, em seguida, refletir sobre os principais conceitos da filosofia espositiana.

### 3.3.2 *Communitas e Immunitas: a filosofia de Roberto Esposito*

Se há uma categoria sem a qual todo o projeto filosófico e político do Roberto Esposito se invalida e desmorona é, a nosso ver, o conceito de impolítico. Mais do que uma simples ideia, impolítico opera como um horizonte conceitual, um modo de pensar, uma sintaxe teórica que determina e estrutura uma leitura específica sobre o campo dos fenômenos políticos. Tal leitura enfatiza o caráter conflitante das relações de poder destituindo-se de qualquer pretensão fundacionista ou idealista. O impolítico é uma inflexão desconstrutiva de todo o vocabulário político do Ocidente que sempre concebeu a realidade política em termos de essência ou valor, ocultando e encobrendo o conflito e o vazio constitutivo de tal dimensão. Nesse sentido, conclui o filósofo

[...] la perspectiva de lo impolítico tiene la intención de someter el léxico político a una deconstrucción no distinta (en sus intenciones) de aquella que Heidegger había reservado a los conceptos fundamentales de la tradición filosófica. Así como bajo su mirada éstos resultan marcados por una indeleble connotación metafísica, también las principales categorías de la política moderna se muestran encerradas en una formulación, durante un largo período productora de orden, pero –llegado este trance– cada vez menos capaz de representar las dinámicas contemporáneas, y por ello destinada a una paulatina afasia (Esposito, 2012, p. 12).

Portanto, o impolítico é fortemente influenciado pelo projeto de desconstrução da metafísica proposto por Heidegger<sup>31</sup>. A formulação do conceito de impolítico surge justamente

---

<sup>31</sup> Heidegger, no parágrafo seis da obra *Ser e tempo* (2012), fala no seu projeto de destruição, que pode ser compreendido no sentido de desconstrução utilizado por Esposito, da tradição ontológica do pensamento Ocidental. Destruição, nesse contexto, não significa demolir ou fazer desaparecer as categorias filosóficas da tradição. Nos termos da ontologia fundamental heideggeriana, destruir “quer dizer desconstruir, mas desconstruir

da constatação de que os termos da filosofia política foram dispensados ou estivessem sido imunes ao vórtice desconstrutivo que abalou os mais variados âmbitos da cultura no século passado (Esposito, 2019). O impolítico é, à vista disso, um campo de intensidades que suspende e desmonta a estrutura metafísica e teológica que subjaz a matriz de pensamento que concebeu tradicionalmente as categorias da política. A urgência em desconstruí-lo se justifica não apenas em razão dos efeitos catastróficos produzidos por eles, mas também pela própria exaustão conceitual dessas noções incapazes de fornecer explicações para os fenômenos políticos do nosso tempo. Como indica Esposito: “o tema do impolítico nasce da sensação de que as categorias do léxico político contemporâneo estão, de algum modo, exauridas e não iluminam realmente aquele âmbito do agir humano que chamamos ‘política’” (Esposito, 1998, p. 1). Um dos termos centrais nesse influxo impolítico é precisamente o conceito de comunidade. “Pode-se dizer que essa passagem interna à autointerpretação do impolítico seja marcada, ou, mais exatamente, constituída, pelo pensamento da comunidade” (Esposito, 2019, p. 26). É na leitura espositiana do comum que desvela a posição impolítica de seu pensamento.

Esposito parte da compreensão de que o pensamento dominante da comunidade trai o sentido dessa noção no exato momento que tenta traduzi-la através de sua linguagem conceitual. Como ele indica: “a comunidade não é traduzível no vocabulário filosófico-político, a não ser a preço de uma distorção – ou mesmo perversão – insustentável, da qual o nosso século teve uma experiência bem trágica” (Esposito, 2020, p. 7). A matriz metafísica que perfaz essa estrutura conceitual reduz a comunidade a uma substâncias repleta de si ou a um sujeito - com as suas qualidades metafísicas inerentes<sup>32</sup> - de dimensão mais vasta. Para o filósofo italiano,

---

no sentido de remover, entendendo-se remover, portanto, enquanto ‘suspensão’. Remove-se aquilo que impede que algo apareça” (Silva; Silva, 2020, p. 72). O propósito de Heidegger, portanto, é suspender, remover, desativar as leituras sobre a questão do ser que foram elaboradas e sedimentadas durante a tradição. Essa tarefa nós a entendemos como a destruição do conteúdo transmitido pela ontologia antiga, tarefa a ser levada a cabo pelo fio-condutor da questão-do-ser até chegar às experiências originárias em que se conquistaram as primeiras determinações do ser, as determinações diretoras a partir de então” (HEIDEGGER, 2012, p. 87). O projeto de desconstrução de Heidegger, em última instância, significa “desconstruir os encostamentos provocados pela sedimentação dos conceitos fundamentais e liberar potencialidades que dormitam nesses conceitos mesmos”, para isso é “preciso escapar do poder de absorção da significância do mundo fático, da força gravitacional da imersão natural e imediata nas estruturas prévias de interpretação”, a fim de reconquistar o “horizonte originário de mostração dos entes” (Casanova, 2010, p. 51). Sob certos aspectos, Esposito realiza um movimento dessa natureza ao refletir principalmente sobre o conceito de comunidade. O filósofo italiano suspende as estruturas significativas calcificadas da tradição que compreendem a comunidade sob o signo da propriedade, o que contraria e nega o cerne da dinâmica comunitária, e resgata, através do conceito de *munus*, o horizonte fundamental do sentido do comum, atrelado essencialmente a uma experiência de perda, abertura e doação. A semântica das categorias políticas do Ocidente sob o signo da ordem e unidade, encobrem o vazio, a pluralidade, o conflito do político. O impolítico é justamente essa posição que suspende esses conceitos sedimentados fazendo emergir o que é constitutivo do político

<sup>32</sup> Um sujeito autocentrado, unitário, apartado do mundo. O exemplo paradigmático é a concepção de sujeito cartesiano

“todas essas concepções estão ligadas pela pressuposição irrefletida de que a comunidade seja uma propriedade” (Esposito, 2020, p. 8). Aí desvela a raiz contraditória<sup>33</sup> dessa perspectiva: “comum é identificado exatamente com o seu mais evidente contrário: é comum aquilo que une em uma única identidade a propriedade – ética, territorial, espiritual – de cada um de seus membros” (Esposito, 2020, p. 9). Ou seja, a comunidade é pensada pela posse, por parte de um conjunto de indivíduos, de uma propriedade que eles partilham, pertencendo assim a uma identidade comum.

Em contraste a essa interpretação, Esposito irá conceber a experiência comunitária partindo de seu vazio, ou seja, daquilo que a retira da plenitude de uma presença idêntica a si mesma. “O *nada* não é, em suma, a condição ou o êxito da comunidade - o pressuposto que a libera para a sua ‘verdadeira’ possibilidade-, mas sim o *seu único modo de ser*” (Esposito, 2017, p. 100, grifo meu). O nada como ser da comunidade é a chave de desconstrução optata por Esposito para desmontar a leitura do comum em um esquema que a objetifica e substancializa em um próprio, privando-o no horizonte do seu sentido o espaço do *entre*, ou seja, da abertura onde emerge o caráter relacional do *ser-com-os-outros*<sup>34</sup>.

O vocabulário filosófico-político é definido por essa “entificação afirmativa” da comunidade. Procuram essencializar sua existência, preechendo seu vazio através de artifícios identitário o que provoca um curto-circuito conceitual e semântico, tendo em vista que tal

---

<sup>33</sup> Essa posição revela uma dimensão do projeto de desconstrução impolítica de Esposito: demonstrar que as categorias da tradição do pensamento político carregam no seu bojo a raiz de sua própria traição.

<sup>34</sup> Esposito é, como os demais autores contemporâneos que refletem sobre a comunidade, fortemente influenciado pelo pensamento de Heidegger, principalmente a partir da noção de *ser-com-os-outros*. Heidegger realiza uma radical crítica à metafísica do sujeito, pensado enquanto instância autocentrada e unitária, fechada em si mesma, concepção legada principalmente pelo pensamento filosófico da modernidade. Heidegger, ao pensar o *Dasein* enquanto *ser-no-mundo* ele se opõe essencialmente à noção de um eu encerrado em suas fronteiras internas, ou seja, ele contesta o solipsismo de um eu isolado, como, por exemplo, a *res cognitans* cartesiana ou o eu transcendental kantiano. E é por ser fundado ontologicamente na condição de o *ser-no-mundo*, que o *Dasein* é, enquanto seu modo existencial de ser, *ser-com*. Como afirma o filósofo alemão: “como pertence à constituição fundamental o *ser-aí* o *ser-no-mundo*, o *ser-aí* existente é em essência *ser-com* os outros enquanto *ser* junto ao ente intramundano” (Heidegger, 2012, p. 404). Esse outro não é um ente subsistente externo a um eu isolado, que vai ao seu encontro posteriormente à saída de seu “si mesmo” já dado e constituído. Ao contrário, o *com-o-outro* é, sem escapatória ou saída, a própria condição ontológica do *Dasein*, que “é” na medida que estar-sendo-com-os-outro, ou seja, na medida que é fora de si, além de si mesmo, enquanto *ek-sistência*. Desse modo, “os outros” não significa algo assim como o todo dos que restam fora de mim, todo do qual o eu se destaca sendo os outros, ao contrário, aqueles dos quais a-gente mesma *não* se diferencia no mais das vezes e no meio dos quais a-gente também está” (Heidegger, 2014, p. 343). Ou seja, é da própria estrutura de *ser* do *Dasein* implicar o seu atravessamento pelo outro, não há como o *Dasein* ser sem já ser transpassado por essa alteridade que o constitui ontologicamente. O *Dasein* só é ao passo que não é exclusivamente ele próprio, mas, sim, *ser-com*. Isso em razão da sua condição de ser lançado no interior de um mundo de sentido, e por ele ser constituído, que não é propriedade sua, mas que ele partilha, remetendo-o, assim, a um entremeio, um *entre* que doa o *Dasein* ao outro. *Ser-no-mundo* é, nesse sentido, “um ‘inter-esse’ como ‘ser-entre’, ‘no entremeio’ de um lugar-comum” (Esposito, 2022, p. 118). Como afirma Heidegger: “sobre o fundamento desse *com* no *ser-no-mundo*, o mundo já é sempre cada vez o que eu partilho com os outros. O mundo do *Dasein* é mundo-com. O ser-em é ser-com os outros. O ser-em-si do interior-do-mundo desses últimos é *ser-‘aí’-com*” (Heidegger, 2014, p. 344-345, grifo do autor).

procedimento oculta e dissimula a realidade da *pura relação* que define o espaço comunal. Nesse contexto, o mito da comunidade é gerado: a obsessão em preencher o vazio e ocultar o caráter relacional do comum. A reflexão sobre a comunidade empreendida por Esposito visa contrapor a esse esquema mítico, esforçando-se em “pensar a pura relação sem a preencher com substância subjetiva”, sem perder de vista “o nada que circunda e atravessa a *res* comum” (Esposito, 2017, p. 24), o que revela o caráter impolítico de sua investigação. O elemento que permite o filósofo italiano investigar essas questões é justamente o termo *munus*, noção que Esposito chega a partir da análise etimológica do termo latino *communitas*.

O significado mais evidente e amplamente divulgado dessa última expressão, corroborado pelos dicionários, é aquele que denota uma oposição ao “próprio” – o que remete à contraposição entre público e privado (Esposito, 2017). Contudo, Esposito aponta que existe um outro significado menos reconhecido e trabalhado, “pois transfere a ele a maior complexidade semântica do termo do qual provém: *munus* (arc. *moinus, moenus*), composto pela raiz *mei-* e pelo sufixo *-nes*, que indica uma caracterização ‘social’” (Esposito, 2017, p. 10). A palavra *munus* tem três não totalmente homogêneos significados: *onus*, *officium* e *donum*. Tais expressões deslocam o campo semântico do âmbito da justaposição entre público/privado, para a dimensão conceitual do “dever”. Dos três termos citados, enfatiza Esposito, o último pode provocar uma imediata estranheza, tendo em vista que nos dois primeiros o sentido de dever encontra-se explícito, o que não se repete no terceiro. De que maneira, à vista disso, o dom exprime um dever? Sobre essa questão, cito Ruiz (2014, p. 938):

Esposito aponta que o *múnus* é um tipo muito específico de *donum*. O *múnus* é um dom que também implica uma certa obrigação de retribuir. O característico do dom do *múnus* é a retribuição. O *múnus* implica um dever não imposto de retribuir o dom. É um dom doado gratuitamente, mas que gera uma prática de retribuição gratuita pela qual se consolidam os laços comuns. O *múnus* do dom opera como um dispositivo de doação gratuita que deslancha o sentido do dever de retribuir a gratuidade como parte constitutiva do dom. Dessa forma o *múnus* desencadeia um tipo muito particular de relação e vínculo entre as pessoas que se sentem vinculadas umas às outras pelo dom que recebem e pela retribuição que oferecem.

Desse modo, para Esposito, *munus* “é um dever que se tem com alguém ou para alguém. Não é uma graça que se ganha e se pode retribuir, mas o ônus de dar e que poderá ser recompensado”, definido, portanto, não “pela possibilidade de se dar, mas pela obrigatoriedade de se dar” (Nalli, 2013, p. 84). Ele é esse dom que “se dá porque se *deve* dar e *não se pode não dar*” (Esposito, 2022, p. 12). O dom do *munus* caracterizado precisamente por ser constituído por essa conotação de obrigatoriedade – demanda irrenunciavelmente uma contrapartida por parte do beneficiado. Sendo assim, “uma vez que alguém aceitou o *munus*, tem a obrigação

(onus) de retribuí-lo na forma de bens ou de serviços (*officium*)” (Esposito, 2022, p. 11). Embora produzido por um benefício concedido previamente, “o *munus* indica apenas o dom que se dá, não o que se recebe” (Esposito, 2022, p. 12), indicando, nesse sentido, “um dever contraído com o outro e, portanto, deve ser cumprido” (Ruiz, 2014, p. 939).

O *munus* expressa uma relação de dívida, de *estar-em-falta-com-outro*, que impõe a obrigação irrenunciável de doar, isto é, de recompensar o dom recebido<sup>35</sup>. É, portanto, esse laço de débito que expõe os seres uns aos outros, os lança, por meio de um compromisso deficitário, a uma relação com a alteridade - que exige um bem ou serviço - instituindo, assim, o espaço do *entre*, o limiar que faz emergir a abertura ao fora e o trânsito com a exterioridade. Por enfatizar a doação, o “ato transitivo do dar” (Esposito, 2022, p. 12), *munus* ultrapassa um registro que estabelece a estabilidade de uma relação de posse ou ganho, impedindo que seus membros possam apropriar ou conservar algo para si mesmo. O *munus*, enquanto “penhor” ou “tributo”, “não apresenta uma dinâmica possessiva ou de apropriação; pelo contrário, exige uma doação do dom recebido previamente” (Ruiz, 2014, p. 938).

Nesse sentido, essa obrigação donativa expropria os seres de qualquer propriedade. Se o determinante da comunidade é “a obrigatoriedade, o dever de prestar alguma espécie de tributo a outrem” (Nalli, 2013, p. 86), disso resulta, então,

[...] que a *communitas* é o conjunto de pessoas unidas não por uma ‘propriedade’, mas, precisamente, por um dever ou por um débito. Não por um ‘mais’, mas por um ‘menos’, por uma falta, por um limite que se configura como um ônus, ou até mesmo uma modalidade defectiva, para aquele que por ela é ‘afetado’, à diferença daquele que é, ao contrário dela ‘isento’ ou ‘isentado’ (Esposito, 2022, p. 14).

É o dever de doar que institui a experiência comunitária, formando um “circuito da relação de doação permanente ao outro” (Gutelvil, 2018, p. 228), ou seja, “O comum da *communitas* é o *munus*” (Ruiz, 2014, p. 937). A condição de entrega e dispersão na existência da

---

<sup>35</sup>Cabe destacar a influência da filósofa Simone Weil no pensamento do Esposito. Weil enfatiza a centralidade da obrigação. Somente a obrigação nos remete ao âmbito do comum. A obrigação remete à experiência comunitária também porque ela corresponde à dimensão do ser humano enquanto tal, ao âmbito do impessoal, ou seja, ao que não é particular de alguns, mas compartilhado por todos. “O objeto da obrigação, na área das coisas humanas, é sempre o ser humano enquanto tal. Há obrigações para com todo ser humano, pelo simples fato de ele ser um ser humano, sem que nenhuma outra condição precise intervir, mesmo que ele não reconhecesse nenhum” (Weil, 2001, p. 9). Portanto, a obrigação está relacionada à dimensão do sagrado, instância da vida humana anônima que demanda o bem e enuncia uma interjeição à maldade. Essa obrigação implica, segundo Weil, inclusive o sacrifício total a fim de suprimir as necessidades vitais do outro, como ela destaca: “a obrigação de socorrer um ser humano em dificuldades deva ir até o sacrifício total, sem que isso implique alguma superioridade do lado daquele que é socorrido” (Weil, 2001, p. 12). Portanto, o dever, em razão de seu caráter expropriatório e comunitário, está intimamente associado a uma situação incontornável de risco. À vista disso, pode-se dizer que “a obrigação da qual ela [Simone Weil] fala é exatamente o *munus* que os membros da *communitas* compartilham” (Esposito, 2022, p. 31). Ou seja, essa obrigação weiliana é justamente a desapropriação que expõe os sujeitos para fora de si, vinculando-se ao outro através de uma doação, que desestabiliza e ameaça na medida que é pura exposição e partilha.

comunidade obstrui qualquer pretensão de posse ou apropriação. O comum diz respeito à experiência de desapropriar-se, inclusive da centralidade e unidade do *Eu*. O *munus*, “assalta e descentra o sujeito proprietário, forçando-o a sair de si mesmo” (Esposito, 2022, p. 14). A obrigatoriedade tributiva expelle e arranca os corpos de sua interioridade e integridade, lançando-o para a exterioridade. Constituindo-se enquanto pura abertura doadora, os membros da comunidade são dissolvidos num vórtice desintegrador que subtrai de si mesmo e de seus bens. Desse modo,

A relação da *communitas* espelha um sujeito que se dessubjetiva na (ex)propriação de si em relação ao outro. Esse *múnus* qualifica seu reconhecimento como sujeito da *communitas* e faz desta um tipo peculiar de relação em que os sujeitos se vinculam pelo que dão de si, por aquilo que não mais é deles — ou seja, por aquilo que não é próprio, mas comum (Ruiz, 2014, p. 942).

Assim, “o comum não é caracterizado pelo próprio, mas pelo impróprio – ou, mais drasticamente, pelo outro. Por um esvaziamento – parcial ou integral – da propriedade no seu negativo” (Esposito, 2022, p. 14). Ou seja, “nossa vida comunal não indica para algo de nosso, mas para algo que – desde já ou jamais – não é nosso, não nos é próprio, e de modo mais fundamental, não coincide e não se identifica conosco mesmos” (Nalli, 2018, p. 243-244). Existir na comunidade é já estar imerso no circuito de doação o que escamoteia dos sujeitos quaisquer resquícios de propriedade e individualidade, interrompendo seu fechamento e expulsando de seus confins interiores. É o ter que doar ao outro, entregar-se ao estranho, perder-se e destitui-se de si, bem como ser constituído por um estrangeiro e ser também para si um fora de si, a sua presença faltante ou sua falta presentificada. A comunidade é, desse modo, a “relação que não os faz mais serem tais - sujeitos individuais - porque interrompe a sua identidade com uma barra que os atravessa alterando-os” (Esposito, 2017, p. 100). O cerne do comum é esse vazio, essa falta que esvazia e nulifica. O que é compartilhado não é o ter ou possuir – uma propriedade, predicado ou qualidade – mas, ao contrário, o que instaura a comunidade é uma condição radicalmente inversa: o perder, subtrair, doar.

O que é partilhado não é um objeto ou uma realidade subsistente, mas uma falta, o que há é um *nada-em-comum*. Nesse sentido, esses sujeitos são “sujeitos da própria falta, da falta de próprio. De uma impropriedade radical que ‘coincide’ com uma absoluta contingência” (Esposito, 2022, p. 14). Essa contingência, abertura constituída em razão da ausência de valor ou propriedade da comunidade é o que possibilita a cadeia de interação e doação inerente ao espaço comunal, isso significa que “a sua presença é constitutivamente habitada por uma ausência - de subjetividade, de identidade, de propriedade. Significa que ela não é uma ‘coisa’

- ou é uma coisa definida precisamente por seu não” (Esposito, 2017, p. 100). O ser da comunidade “consiste em não ser um ente” (Uribe Miranda, 2021, p. 236), ou seja, uma presença constante, uma identidade enclausurada em si mesma, uma subjetividade autocentrada, uma substância ou atributo partilhado por um conjunto de indivíduos. Em outras palavras, “a comunidade não é uma *res* e menos ainda a *Res*. Não é a Coisa, mas a sua falta. A fenda da qual o nosso *cum* brota e na qual tende continuamente a submergir” (Esposito, 2017, p. 87). O ser da *communitas* é justamente o nada vinculado à condição deficitária que possibilita o *entre* que estabelece a relação de doação e expropriação, portanto, o ser-para-fora, enquanto *ser-com-outros*, destituído e extraviado de si, ou seja, impessoal e impróprio, pois já é atravessado e des-fundado pelo assalto desapropriador do outro a qual deve um tributo. O comum é o que não se representa em estruturas entificadoras “que nos constitui, e destitui, na nossa finitude mortal” (Esposito, 2022, p. 16). O fundo em fluxo e, por isso, sem fundamento último, inessencial e inabarcável. É esse abismo que revela o caráter dissolutivo da comunidade. O comum é

[...] o buraco para o qual ele continuamente corre o risco de resvalar, o desmoronamento que se produz seus flancos e em seu interior. Essa fenda que circunda e perfura o ‘social’ sempre foi vista como perigo constitutivo da, além de na, nossa convivência: contra a qual ela precisa proteger-se, mas sem esquecer que ela mesma a determina; o limiar que não podemos deixar para trás, pois desde sempre nos excede como a nossa própria origem in/originária (Esposito, 2022, p. 15-16).

A força expropriadora do *munus*, lança os seres a romper seus próprios limites, expondo-os a uma condição de perene risco e vulnerabilidade. Existir em comunidade é estar entregue às trocas disruptivas que viola os sujeitos, que os subtrai da proteção representada pela sua individualidade inviolável e isolada. Há uma violência inerente ao *ser-em-comum* que ameaça permanentemente a integridade dos seus membros. Ao mesmo tempo que nos constitui e determina, o comum nos despossui e ameaça, arrastando-nos para a experiência da nossa própria finitude<sup>36</sup>. A proteção contra o risco da *communitas* é representado pela figura da

---

<sup>36</sup> Um outro importante influencia para Esposito é a filosofia de Georges Bataille. O filósofo francês empreende uma radical ruptura com a concepção essencialista de sujeito. O fio condutor dessa desconstrução batailliana é a noção de experiência, ou de experiência interior, o que ele entende por “aquilo que habitualmente se nomeia experiência mística: os estados de êxtase, de arrebatamento ou ao menos de emoção meditada” (Bataille, 2016, p. 30). Nesse sentido, a experiência se caracteriza “como ocorrência ‘interior’ ao sujeito, que ao consumir-se, desativa o campo de ação da consciência, afirmando o corpo em *pura perda*” (Borges, 2011, p. 87, grifo meu). A experiência se define por provocar a destituição do eu, enquanto esgarçamento e estilhaçamento da identidade e unidade do sujeito, dessubjetivando-o. Ela, portanto, ocorre na medida que rompe as fronteiras que delimitam a interioridade do corpo, lançando-o para além de si mesmo, jorrando seu fluxo e excesso para a exterioridade. Sendo assim, “é como a experiência, a despeito de sua declarada ‘interioridade’, empurrasse a vida para o seu ‘fora’ – para a beira daquele abismo em que a própria vida encara a sua negação, comunicando-se com aquilo que a despedaça e aniquila” (Esposito, 2022, p. 148). A experiência, segundo Bataille, nesse sentido, “é a *colocação em questão* (à prova), na febre e na angústia, daquilo que um homem sabe do fato de ser” (Bataille, 2022, p. 30,

*immunitas*. Sobre essa expressão, diz Esposito: “os dicionários latinos nos ensinam que o substantivo *immunitas* – assim como o correspondente adjetivo *immunis* – é um vocábulo privativo, ou negativo, que deriva seu sentido daquilo que nega, ou de que é privado, a saber, o *munus*” (Esposito, 2023, p. 11). Portanto, a *immunitas* exprime um sentido privativo e a privação, nesse contexto, é do *munus*, isto é, o dever de prestar um tributo a outrem. Desse modo, a *immunitas* representa uma dispensa da obrigação do *munus*. Sendo assim, “é imune quem não deve nada a ninguém” (Esposito, 2023, p. 12). Ao exonerar da condição deficitária, a *immunitas* recolhe o indivíduo do circuito de doação recíproca, o que o isenta da relação de expropriação, tornando-o proprietário de si e de seus serviços e bens. Ou seja, “a *immunitas* não é apenas a dispensa de um ofício ou a isenção de um tributo, mas algo que interrompe a circuito social da doação recíproca, ao qual remete em vez disso o significado mais originário e obrigante da *communitas*” (Esposito, 2023, p. 13).

À vista disso, podemos considerar que o verdadeiro antônimo da *immunitas* não é o *munus* em si, mas a *communitas*, o espaço da expropriação generalizada, que ameaça e esgarça os sujeitos. Contrastando-se a esse circuito de reciprocidade e desapropriação, a *immunitas* vai promover a condição de particularidade e propriedade: “ela é ‘própria’ no sentido específico de ‘pertencente a alguém’ e, logo, de ‘não comum’” (Esposito, 2023, p. 12). Em outras palavras, “se a *communitas* é aquela relação que, vinculando os seus membros a um objetivo de doação recíproca, põe em perigo a identidade individual, a *immunitas* é a condição de dispensa dessas obrigações e, por conseguinte, de defesa ante os seus esforços expropriatórios” (Esposito, 2017, p. 80). O *imune* é aquele que está posto para fora do jogo de doação da comunidade, ou seja, daquilo que não é próprio, por conseguinte, ele está protegido do vórtice desapropriativo que o desestabiliza. A *immunitas* protege seu portador contra os riscos da exposição e obrigação para com o outro, restituindo as fronteiras do “próprio”, tornando-o sujeito isolado, inteiro e

---

grifo meu). É ela que proporciona a desintegração e desestabilização das rigidezas do eu, colocando a vida em exposição a sua exterioridade radical, ao seu não-eu, sua negação. Desse modo, experiência é o acontecimento limite que põe o corpo em situação de risco e perda de si. É isso que possibilita justamente, segundo Bataille, o dar-se da relação entre os seres, a experiência da comunidade. “A ‘comunicação’ não pode ocorrer de um ser pleno e intacto a outro; ela requer seres que tenham o ser em si mesmos posto em jogo, situado no limite da morte, do Nada; o ápice moral é um momento decolocação em jogo, de suspensão do ser para além de si mesmo, no limite do Nada” (Bataille, 2017, p. 56). Aqui se revela a relação da morte com a comunidade em Bataille. Para o filósofo francês, “a experiência da morte coincide em tudo e por tudo com a experiência da comunidade” (Tarizzo, 2007, p. 48). A morte é esse abalo que desmonta e anula a inteireza do eu, o inapropriável e irrepresentável que compartilhamos, a falta inacessível que nos iguala. “A experiência da morte é uma experiência de desapropriação de nós mesmos. A morte não é jamais *minha*: é o faltar do que possuo. Ninguém pode viver a própria morte, a morte é sempre do outro. Mas nem mesmo o outro vive *sua* própria morte. A morte é em essência uma *impropriedade* que nos nivela a todos” (Tarizzo, 2007, p. 48). A morte é esse nada, que fulmina qualquer tentativa de apropriação, é a impossibilidade, o limite que estilhaça e expõe à exterioridade. Nesse sentido, que Bataille será especificamente para Esposito um autor central para sua reflexão sobre a comunidade.

proprietário de si. A *immunitas*, portanto, atua em termos privativos e reativos a fim de garantir a proteção contra a violência da existência comunitária. “O *munus* que nela circula livremente, mais que como lei do dom recíproco, é visto como um veneno que transmite a morte”, constituindo-se, assim, “uma ameaça insuportável para todos os seus membros” (Esposito, 2013, p. 6). A única maneira de inibir ou contornar essa exposição violenta é “traçar fronteiras resistentes, cavar fossos insuperáveis, entre um espaço e outro” (Esposito, 2013, p. 6). Ou seja, recompor os limites do próprio radicalmente desmontados pelo abismo disruptivo do comum, privando a comunidade de si mesma.

Todavia, isso não significa dizer que a *immunitas* é radicalmente oposta ou separável da *communitas*, elas estão intimamente articuladas, de modo que uma já funciona pressupondo a outra – que é sua imagem invertida. Nesse aspecto se desvela o caráter aporético da imunidade, cito Esposito:

Em vez disso, o negativo da *immunitas* – ou seja, a *communitas* – não só não desaparece do seu âmbito de pertinência, mas constitui ao mesmo tempo o seu objeto e o seu motor. Aquilo que é imunizado, em suma, é a própria comunidade, de uma forma que conjuntamente a conserva e a nega – ou melhor, a conserva através da negação do seu originário horizonte de sentido (Esposito, 2013, p. 82).

Para sobreviver ao seu “excesso não sustentável”, a comunidade exige um dispositivo de defesa interno que a separa de si própria, conservando-a através da negação e privação da condição originária daquilo que lhe dá a natureza de uma existência comunitária. A *immunitas* protege a *communitas* anulando o *munus*, dissociando os seres, ou seja, obstruindo o ser-em-comum, ou melhor, o nada-em-comum. Portanto, a disposição ontológica da própria comunidade. Enquanto a *communitas* implica a exposição, o vínculo (o débito) e a desapropriação, a *immunitas* diz respeito à não exposição, a não relação e o não ter que dar. Porém, isso não significa que entre elas há uma ligação do tipo constrativa ou opositiva, ao contrário, essa articulação “é parte de um movimento mais amplo no âmbito do qual cada termo está inscrito na lógica do outro” (Campbell, 2017, p. 18). Ambas estão intimamente conectadas pelo núcleo originário do *munus*, estão, assim, sob uma aporética relação que as põe em uma incontornável reciprocidade, por meio da mais insanável incompatibilidade.

A *immunitas* só atua em referência a uma realidade na qual o *munus* é altamente generalizado, ou seja, seu horizonte de atuação só adquire sentido em razão da existência da *communitas* – que a antecede lógica e ontologicamente -, de modo que o conceito de *immunitas* “pressupõe aquilo que, no entanto, nega” (Esposito, 2010, p. 81). A *communitas*, por sua vez, demanda a um aparelho de proteção contra o seu excesso de expropriação que produz efeitos

dissolutivos e desestabilizantes, como destaca Esposito: “para sobreviver, a comunidade, qualquer comunidade, vê-se obrigada a interiorizar a modalidade negativa do seu oposto; mesmo se tal oposto permanece um modo de ser. Justamente privador e contrariante, da própria comunidade” (Esposito, 2010, p. 82). Dessa forma, a *immunitas* é uma engrenagem inerente à *communitas*, bem como a *communitas* é o motor da operação da *immunitas*. O que desvela nessa discussão é a peculiaridade absolutamente central da *immunitas*, que, em relação a *communitas*, “a conserva através da negação do seu originário horizonte de sentido” (Esposito, 2010, 82), isto é, a obrigação da doação. Contra a violência que ameaça à integridade da comunidade, a imunidade lança mão de uma dinâmica protetiva que contraria e priva a comunidade de sua própria condição ontológica. A *immunitas* protege não eliminando totalmente o mal que ela pretende abolir, mas incorporando-a na estratégia de defesa utilizada justamente para a sua exclusão, de modo que o que é negado é incluído no processo de sua negação, usado como condição de eficácia de sua própria neutralização. Como explica Ruiz (2014, p. 935): “a imunização defende interiorizando aquilo que o ameaça. A imunização internaliza a ameaça no organismo fazendo dela uma parte do próprio ser. A ameaça externa é trazida para dentro do corpo e interiorizada como parte constitutiva de si”.

A dinâmica que se delineia na atuação da *immunitas* “é a uma inclusão excludente ou de uma exclusão mediante inclusão” (Esposito, 2023, p. 14). Nega-se um mal menos pela sua total supressão, lançando-o para fora dos contornos de uma determinada realidade a que se pretende defender, do que pela sua admissão e inserção numa espécie de estratégia que o exclui por meio de um registro invertido. Ou seja, o mal “é vencido pelo organismo não quando é expulso para o seu exterior, mas quando, de algum modo, vem a fazer parte dele” (Esposito, 2023, p. 14). O externo é internalizado aos mecanismos constituídos a fim de estabelecê-lo na externalidade. O negativo é cindido, sendo uma de suas partes capturada e destinada a bloquear e anular a outra. Essa duplicação do negativo, em razão da lógica que o exclui incluindo e o nega afirmando, é a condição mesma de sua obstrução – que implica, em parte, sua integração. Ao mesmo tempo que combate, conserva e reproduz o que é combativo. A proteção perverte o organismo a ser protegido no exato momento que o protege, tendo em vista que essa defesa apenas atua na medida que pressupõe “a presença do mal que deve contrastar” (Esposito, 2023, p. 14), ou seja, na medida que expõe esse mesmo organismo a uma força, do mesmo modo hostil, da qual ele busca justamente escapar. É uma proteção que, para se fortalecer, demanda o contraste, via inoculação em doses controladas, do dano que visa opor-se, tal como aquele processo que leva a imunidade natural à imunização adquirida.

A proteção imunitária exige e demanda um sacrifício. Não há como ela combater um potencial risco sem, em certa medida, ativá-lo e animá-lo, admitindo-o de maneira regrada. Voltando à questão da comunidade, sua imunização “contra a violência que a ameaça, caracteriza os próprios procedimentos imunitários: mais do que eliminada, a violência é incorporada ao aparato destinado a reprimi-la – mais uma vez violentamente” (Esposito, 2023, p. 16). Ao nada destitutivo do débito, um outro nada artificial, ainda mais profundo, produzido justamente para contê-lo. À violência desestabilizadora que ameaça a integridade dos sujeitos, uma outra violência do tipo redentora que os sobrepõe e regula, limitando o seu desenvolvimento expansivo. A imunidade, dessa maneira, “é o limite interno que corta a comunidade, dobrando-a sobre si mesma de uma forma que se revela, ao mesmo tempo, constitutiva e destitutiva: que a constitui – ou reconstitui – precisamente a destituindo” (Esposito, 2023, p. 16). Ou seja, ela só concede proteção assegurando a exposição a um outro nível de risco – empreendido por ela própria. Tal condição não representa falha ou fracasso da *immunitas*, mas, sim, sua realização ontológica no seu sentido mais intenso. Desse modo, a comunidade é salvaguardada destituindo-se de seu elemento fundante, desvitalizando-se de seu próprio caráter comunitário. Desse modo, a *immunitas* é, ao mesmo tempo, reativa e negativa, nega um negativo duplicando o que é negado.

### 3.3.3 Enigma da biopolítica, imunização e modernidade

É por meio dessa operação da imunização que Esposito pretende resolver aquela questão intitulada por ele de *enigma da biopolítica*, ou seja, com essa categoria ele visa compreender de que maneira a morte integra e participa de um registro de poder que visa conservar e proteger a vida. Como destaca Gutelvil (2018, p. 87): “A imunidade utiliza-se dos elementos aos quais deve combater, resultando que a vida só é capaz de ser prolongada ou preservada na medida que prova da morte, haja vista ser a última em pequenas proporções ser capaz de fortalecer a primeira”. Sendo assim,

Ora a vantagem hermenêutica do paradigma imunitário está precisamente na circunstância de que estas duas modalidades, estes dois efeitos de sentido - positivo e negativo, conservador e destrutor encontram finalmente uma articulação interna, uma charneira semântica que os coloca numa relação causal – mesmo que seja de tipo negativo. [...] Deste ponto de vista pode bem dizer-se que a imunização é uma proteção negativa da vida. Ela salva, assegura, conserva o organismo individual ou coletivo [...] submetendo-o, pelo contrário a uma condição que ao mesmo tempo lhe nega, ou reduz, a força expansiva (Esposito, 2010, p. 74).

A imunização é uma espécie de diagrama que articula intimamente os dois vetores da biopolítica: o negativo e positivo. Assim, a ambiguidade de Foucault derivado da sua indecisão sobre qual direção investe as técnicas do biopoder, com a lógica imunitária, esvaece e se dissolve totalmente. Não há uma oposição entre fazer viver e fazer morrer, uma externalidade ou incompatibilidade excludente entre esses dois sentidos. A morte e a sujeição violenta da vida é “o modo intrinsecamente antinômico que a vida se conserva através do poder” (Esposito, 2010, p. 74), ou seja, a morte é condição que possibilita o fortalecimento e a sobrevivência da vida no registro imunitário. Não há uma fratura entre essas suas instâncias, qual seja, a morte e a vida. Ao contrário, o que há uma ligação estreita, o que faz de uma o suporte vital da outra. A morte não é o fora absolutamente radical da vida, seu limite inassimilável, mas o motor imanente às malhas da vida, atuando positivamente, mesmo conservando-se como o seu negativo, para a sua conservação. Portanto, para Esposito, a imunização política,

[...] em que a aparente relação de oposição entre vida e morte, entre subjetivação e dessubjetivação, é elidida e substituída por uma relação de imanência e inclusão, na qual a morte é pensada não mais como o limite externo e diametralmente oposto, mas como fenômeno vital, ainda que mantenha sua condição opositiva à vida (Nalli, 2013, p. 90).

A necessidade de estimular e proteger a vida não exclui a morte, mas a faz instrumento imprescindível para sua potencialização. Nesse sentido, “é negando a vida ou a expondo ao risco de morte que se pode potenciá-la ou assegurá-la. Vida e morte não se constituem, assim, o reverso uma da outra, mas um entrelaçamento necessário e mútuo” (Gutelvil, 2018, p. 90). A face tanatológica que emerge das práticas biopolítica não é sintoma de uma incongruência ou invalidade do poder sobre a vida, um elemento estranho e anacrônico que a aliena dela própria, mas, sim, sua realização mais acabada. A política apenas mantém salvaguardada a vida de suas ameaças destrutivas introjetando e a expondo a essa mesma destruição. Aos dispositivos biopolíticos é incumbido a tarefa de limitar, bloquear e frear a força expansiva da vida a fim de mantê-la segura e livre de riscos desintegradores inerentes de seu próprio desenvolvimento. A vida, por sua vez, regulada pelas técnicas do poder tem sua vitalidade radicalmente limitada e enfraquecida em nome da sua simples sobrevivência. À vista disso, é sob o sacrifício da vida que se funda sua conservação<sup>37</sup>. Com a imunização, essas duas direções aparentemente

---

<sup>37</sup> O regime político que levou a obsessão imunitária bem como sua lógica aporética inerente às últimas consequências foi o nazismo. Todo o projeto de poder do governo nazi pode ser reduzido ao princípio “de que a vida só se defende e se desenvolve através de um alargamento progressivo do círculo da morte” (Esposito, 2010, p. 159). Apenas por meio da morte que é possível favorecer e garantir a sobrevivência sadia da vida. A recuperação da vitalidade do verdadeiro povo alemão era condicionada ao completo desaparecimento daqueles sub-seres parasitários que poderiam contaminar integralmente e por conseguinte degenerar a pureza da sociedade alemã. Sendo assim, a cura e o assassinio podem ser consideradas “duas vertentes de um mesmo projecto que faz de uma

opostas ganham um horizonte de sentido em comum. Articulando em um mesmo eixo de operação a negação e afirmação, o enfraquecimento e a potencialização, a vida e morte, a dinâmica imunitária fornece uma chave hermenêutica capaz de explicar por que uma biopolítica acaba por se traduzir em uma tanatopolítica. Para Esposito, a imunização também explica um outro empasse na tematização foucaultiana da biopolítica, a saber, a relação entre vida e política.

Em vez de sobrepostos - ou justapostos - numa forma exterior que submeta um ao domínio do outro, no paradigma imunitário, *bios* e *nomos*, vida e política, resultam ser os dois componentes de um único, incindível, conjunto só adquire sentido a partir da relação entre *eles*. A imunidade não é apenas a relação que liga a vida e ao poder, mas o poder de conservação da vida (Esposito, 2010, p. 74).

Sob o regime da imunização, o poder já é em relação a vida, atravessando-a, constituindo-a e destituindo-a, ou seja, imanente aos seus fenômenos vitais. Vimos que a imunidade opera sob o signo da defesa e proteção da vida, de modo que sua dinâmica política a captura como elemento indissociável de suas estratégias elementares. Nesse contexto, a vida é sempre inserida dentro das técnicas políticas que regulam e defendem ampla e continuamente. Desse modo, “não existe um poder externo à vida, assim como a vida não se dá nunca fora das relações de poder” (Esposito, 2010, p. 74). A imunização põe em uma relação de imanência essas duas realidades, articulando-as em uma mesma dinâmica na qual uma não atua sem remeter e manter presente a outra. Por meio da categoria da imunização, o filósofo italiano também soluciona a relação entre biopolítica e soberania, bem com o impasse envolvendo sua delimitação histórica na modernidade<sup>38</sup>.

---

a condição necessária da outra” (Esposito, 2010, p. 166). O assassinato em massa empreendido pela máquina de morte nazista não foi resultado de uma ausência da pretensão de fortalecer e defender a vida. Ao contrário, foi justamente a presença de um programa de conservação da vida que exigiu práticas de extermínio, a fim de eliminar aquelas possíveis ameaças à saúde da verdadeira Alemanha. No nazismo, o poder político priorizou fundamentalmente essa posição terapêutica, por isso a íntima relação entre o saber médico e o saber jurídico-político. Para Esposito, o nazismo ocupa um lugar absolutamente singular na constelação de fenômenos políticos da modernidade imunitária, justamente por representar uma quebra de rota. No governo nazi ocorre a total abolição de qualquer dispositivo que pretenda fazer uma mediação entre poder e vida, entre política e a biologia. “A metáfora se torna de alguma maneira real: não no sentido de que o poder político passou diretamente a médicos e biólogos - ainda que em mais de um caso isso ocorreu - mas naquele, ainda mais relevante, de que os políticos assumiram um princípio médico-biológico como critério guia das suas ações” (Esposito, 2017, p. 167). Toda essa lógica tanatológica foi levada a cabo, segundo Esposito, por três dispositivos fundamentais, a saber, a normatização absoluta da vida, dupla clausura do corpo e supressão antecipada do nascimento.

<sup>38</sup> É importante destacar as críticas que Adán Salinas Araya (2014) faz a essa proposta de solução apresentada por Esposito às lacunas deixadas pela perspectiva foucaultiana. Segundo o autor chileno, o paradigma de imunização é insuficiente para explicar, por exemplo, a relação entre os heterogêneos diagramas pontuados por Foucault, como a soberania, biopolítica e anatomo-política. A hipótese da superposição é, de acordo com o autor, mais adequada para compreender a rede de práticas de poder que compõe essa constelação de dispositivos políticos da modernidade. Por estar amarrado a redução de uma relação entre dois polos, a saber, biopolítica-soberania, a imunização passa ao largo das distinções e entrelaçamentos dos múltiplos registros do poder irreduzíveis a um paradigma abrangente, como destaca o Salinas Araya: “mantener la problemática sólo entre la continuidad de

Para Esposito, há uma conexão estrutural entre modernidade e imunidade, e esse relação, para o autor, é central para entender a demarcação histórica da biopolítica. Segundo o pensador italiano, é no período moderno que a questão imunitária se configura como o eixo em torno da qual se constitui as mais heterogêneas práticas e racionalidade que organizam os diversos âmbitos da sociedade. Com a modernidade, a lógica imunitária – essa dinâmica de isenção e proteção – “originalmente atinente ao âmbito médico e jurídico, foi progressivamente se estendendo a todos os setores e linguagens da nossa vida, até se tomar o ponto de coágulo, real e simbólico, da experiência contemporânea” (Esposito, 2017, p. 141). Ou seja, é nesse momento que a imunidade se torna a sintaxe que estrutura as múltiplas coordenadas de forças que perfazem os acontecimentos políticos e sociais, ou seja, o epicentro que conjuga os diversos conflitos que atravessam os discursos e dispositivos atuantes em todos os níveis da organização social. Portanto, é nesse momento que ela se torna um paradigma<sup>39</sup>. Isso não significa dizer que antes do mundo moderno o dispositivo imunitário não tinha sido posto em questão. Nenhuma sociedade poderia existir sem empreender mecanismos capazes de protegê-la, de modo que é possível sustentar que a imunidade é co-extensiva “a toda a história da civilização, desde o momento que constitui a sua pré-condição última, ou melhor, primeira” (Esposito, 2010, p. 86). O que é novidade na modernidade<sup>40</sup> é a centralidade dada a essa questão e a natureza da resposta fornecida a essa demanda por conservação.

---

poder soberano y biopoder echa por tierra, por ejemplo, las necesarias distinciones entre Razón de Estado y Razón Gubernamental, sin las cuales la categoría pierde gran parte de su fuerza política. O también de las distinciones entre anatomopolítica y biopolítica, sin las cuales, la categoría pierde parte de su potencial práctico y descriptivo” (Salinas Araya, 2014, p. 267).

<sup>39</sup> Ao usar a imunização como chave hermenêutica para compreender a dinâmica que, de alguma forma, organiza os diferentes âmbitos da sociedade moderna, Esposito não defende sua exclusividade explicativa nem tampouco subtrai o valor de outros esquemas heurísticos sobre a modernidade, como aquelas propostas por Weber (racionalização), Löwith (secularização) ou de Blumenberg (legitimação). Contudo, de acordo com Esposito, a vantagem desse modelo de paradigma – que pode inclusive beneficiar o alcance compreensivo dos demais – é derivado da conjugação de dois elementos distintos e interligados. Primeiro, o horizonte semântico instituído pela imunização é múltiplo e diversos, como é a própria noção de *munus* - os outros esquemas interpretativos tendem a buscar sua origem em um núcleo determinado e unívoco -, de modo que ela fornece uma plasticidade explicativa altamente profícua, lançando luz sobre os mais variados léxicos e fenômenos da modernidade. O segundo, é justamente a sua relação com o conceito de comunidade. Este último é também a originalidade trazida por Esposito na sua leitura do paradigma da imunização, particularidade traduzida também pela sua caracterização especificamente moderna.

<sup>40</sup> Com a decadência da matriz teológica e seu amparo simbólico, o homem moderno ficou entregue e exposto às forças externas como nunca antes, como pontua Esposito: “tal demanda por histórias salvíficas - pensemos, por exemplo, na do contrato social - nesse caso teria nascido e teria se tornado sempre mais urgente à medida que começavam a se enfraquecer as defesas que até aquele momento haviam constituído a concha de proteção simbólica da experiência humana a partir da perspectiva transcendente de matriz teológica. Uma vez diminuídas tais defesas naturais, radicadas no senso comum, essa espécie de invólucro imunitário primitivo reclamava, enfim, um dispositivo posterior. dessa vez artificial, destinado a proteger a vida humana de riscos tornados sempre mais insustentáveis, como aqueles causados pelas guerras civis ou por invasões externas. o homem moderno, exatamente porque projetado em direção ao externo, de uma forma nunca antes experimentada, tem necessidade

O facto de que a política se preocupe sempre, duma ou doutra maneira, em defender a vida não significa que só a partir de um certo momento, que coincide justamente a origem da modernidade, essa necessidade tenha sido reconhecida não já simplesmente como um dado, mas, por um lado, como um problema e, por outro, como opção estratégica. [...] Poder-se-ia até dizer que não foi a modernidade pôr a questão da autoconservação da vida, mas sim esta a fazer nascer, e assim a (inventar), a modernidade, como aparelho histórico-categorial capaz de a resolver (Esposito, 2010, p. 86).

Desse modo, a modernidade pode ser definida justamente como esse conjunto de medidas constituída com o intuito de “dar a resposta mais eficaz a uma série de pedidos de autotutela que surgiam do fundo mesmo da vida” (Esposito, 2017, p. 154). O que funda o período moderno é justamente a consagração, como problema de primeira ordem, da necessidade de proteger e conservar a vida. Todo o seu desdobramento nos mais variados campos – econômico, jurídico, político – se estruturam em torno dessa questão prioritária: apresentar uma série de invólucros imunitários para salvaguardar a vida dos riscos que emerge, inclusive, do seu desenvolvimento inerente. É na modernidade que a conservação da vida se torna o objetivo primeiro e último da ação do poder - o que torna a política, nessa época, fundamentalmente uma biopolítica. Por isso, Esposito vai se opor a toda concepção que defende a existência da biopolítica em um período pré-moderno.

Sendo assim, para o filósofo, não é possível falar da presença da biopolítica desde o mundo antigo<sup>41</sup>. Nesse sentido, Esposito retoma Platão para demonstrar sua posição. De fato, há no pensamento platônico, de acordo com o filósofo italiano, uma apologia às práticas eugenéticas empreendidas por Esparta, bem como a defesa da intervenção da política no processo reprodutivo. Nesse sentido, “é um fato que Platão se mostra sensível à exigência de conservar a pureza do *ghenos* dos guardiães e em geral dos governantes da polis segundo os rígidos costumes espartanos transmitidos por Crizia e Xenofonte” (Esposito, 2010, p. 85). Todavia, embora exista no pensamento do filósofo grego uma preocupação política com o material biológico da *pólis*, não é, segundo o Esposito, adequado falar que isso é sintoma da presença da biopolítica na mentalidade do autor, nem tampouco a expressão de uma preocupação comum do mundo antigo. Como aponta o pensador,

Deve concluir-se pela pertença de Platão à semântica biopolítica - e por conseguinte a gênese grega desta última? Teria cuidado em responder afirmativamente a esta pergunta. E isto não só porque a «selecção» platónica não tem uma específica inflexão étnico-racial, e também não, precisamente, social, mas sim aristocrática e atitudinal.

---

de uma série de aparatos imunitários destinados a proteger uma vida inteiramente entregue a si mesma pela secularização dos referimentos religiosos” (Esposito, 2017, p. 154).

<sup>41</sup> Nesse aspecto, Esposito discorda diretamente com as formulações de Agamben acerca da emergência da biopolítica, que defende a existência da biopolítica desde a fundação da estrutura política do Ocidente, como vimos no primeiro capítulo.

Mas também, e sobretudo, porque em vez de ir no sentido imunitário - ou seja, voltada para a conservação do indivíduo - se dirige claramente no sentido comunitário e assim dirigida ao bem do *koinon*. É esta exigência colectiva, pública, «comum» - em vez de «imune» -, que Platão cultiva, e em geral toda a cultura pré-moderna, aquém de uma perspectiva plenamente biopolítica (Esposito, 2010, p. 85).

A conservação da vida, no contexto moderno, acontece mediante a instituição de mecanismo imunitários que resguardam a vida de um potencial contágio que a desintegra. Desse modo, ela funciona empreendendo barreiras, fossos, bloqueios, ou seja, reconstituindo as fronteiras que separam próprio do comum – com a pretensão de liberar a vida da exposição e relação com o outro. Não é uma preocupação de uma entidade coletiva ou pública, mas, sim, a simples vida biológica que se torna o critério último e objeto por excelência da atuação do poder. Portanto, o que diferencia a problematização política com a autotutela da vida na modernidade é a vocação imunitária dessa forma de proteção. Nesse sentido, o que distingue o poder de vida - e morte – do mundo antigo (como aqueles exercido pelo *pater familias* romano em relação aos seus filhos, ou à política higieno-sanitária de Roma, ou até mesmo o poder incondicional dos patrões sobre os escravos ou prisioneiros de guerra) do poder de proteção – e ameaça - do desenvolvimento da vida operada pelas tecnologias biopolíticas modernas, é, segundo Esposito, a “intrínseca conotação imunitária destas últimas, ausente pelo contrário no mundo antigo” (Esposito, 2010, p. 83).

Sendo assim, por um lado, operação imunitária é a forma pela qual a biopolítica empreende sua proposta de conservação da vida, e, por outro, é no momento em que a questão da proteção da vida se consagra o bem de primeira ordem da política, isto é, com a constituição e consolidação da semântica biopolítica na modernidade, que a imunização se torna um paradigma, ou seja, a lógica que atravessa e governa as linhas de forças que perfazem os saberes e práticas da sociedade – mesmo que, às vezes, não seja visível ou explicitamente constatável. O que define o mundo moderno não é, portanto, apenas a promoção do problema da preservação e potencialização da vida como questão de primeira ordem, o que desvela sua natureza biopolítica, mas também a opção estratégica para tal cuidado, isto é, o tipo de resposta a essa exigência protetiva, qual seja, as táticas imunitárias.

À vista disso, a imunização se torna o horizonte de sentido que subjaz aos mais diferentes discursos do mundo moderno. É precisamente na filosofia de Hobbes<sup>42</sup> que se

---

<sup>42</sup> Hobbes é o autor que inaugura o paradigma imunitário no cenário da modernidade. Por isso ele ocupa um lugar central nas investigações de Esposito. Para Hobbes, o que os homens têm em comum é a capacidade de matar e correspondentemente a possibilidade inescapável de ser morto. O que vincula os indivíduos, o que coloca um em contato com o outro, é precisamente essa vulnerabilidade incontornável, essa matabilidade generalizada, que não pode ser suprimida sem suprimir a próprio relacionamento inter-humano. É através da violência e com a violência que os homens se relacionam, de modo que toda relação é relação de inimizade e confronto, carrega consigo o

encontra o ato inaugural dessa estrutura de compreensão, “na medida *em que ele* não só põe no centro da sua perspectiva o problema da *conservatio vitae* como a condiciona à subordinação a um poder coactivo que *lhe* é exterior, *que* é o poder soberano, o princípio imunitário já está virtualmente fundado” (Esposito, 2010, p. 75). Contra a exposição e o contágio que ameaça radicalmente os homens no estado de natureza, institui-se, através de uma figura juridicamente “privatística” e logicamente “privativa” do contrato, o Estado-Leviatã para assegurar a paz e a proteção, realizando, para isso, um corte radical nas relações de troca e exposição, isto é, dissociando os indivíduos de qualquer vínculo comunitário. Para escapar à violência generalizada, concebida pela possibilidade em comum de cada um matar ou violar o outro no estado de natureza, os homens admitem se submeter a uma instância soberana que, por sua vez, goza do poder incondicional de oferecer a morte e sacrificar a vida dos indivíduos que estão sob seu comando em nome da defesa da ordem. É mediante a renúncia e o sacrifício que todo um aparato artificial é constituído a fim de resguardar os sujeitos da exposição e contato hostis à sua sobrevivência. Através da individualização, ou seja, privação da experiência comunitária, e sujeição a um poder coercitivo é que se realiza a proteção e anula o conflito desintegrador, segundo a ótica hobbesiana.

Porém, destaca o filósofo italiano, a positividade do negativo típico da lógica imunitária ganha uma reflexão consciente apenas com Hegel. É o filósofo alemão o “primeiro a assumir o negativo não como um simples preço - resíduo não querido, o tributo necessário - a pagar pela realização do positivo, mas antes como o seu próprio motor, o carburante que permite o *seu* funcionamento” (Esposito, 2010, p. 75). Entretanto, a vida que é pautada no interior da dialética hegeliana não é a vida biológica propriamente dita, mas sim aquela relacionada à indistinção

---

potencial aniquilamento dos indivíduos. Nesse sentido, a solução apresentada por Hobbes – que toma como questão central do seu pensamento conservar a vida, livrando-a desse estado de ameaça permanente -, à essa condição conflitiva infinita da existência em comum dos homens é própria destruição da relação, com a fundação de uma instância externa à relação. “Se a relação é portadora de perigo mortal, a única via de salvação é suprimi-la por meio da instituição de um Terceiro com o qual todos se relacionam sem precisar mais fazer isso em si” (Esposito, 2022, p. 43). Esse Terceiro é justamente o Estado-Leviatã, que coincide justamente com o processo de “dessocialização do vínculo comunitário” (Esposito, 2022, p. 41), ou seja, com a imunização das relações humanas. Aqui se desvela a deriva nihilista da argumentação hobbesiana. Nihilismo, para Esposito, nesse contexto, significa o encobrimento o nada que caracteriza a existência comunitária por um outro nada artificializado. A passagem, tal como concebida por Hobbes, do estado de natureza para o estado civil representa “a aniquilação do nada que a comunidade leva naturalmente dentro dela por meio da produção de um nada artificial capaz de reconvertê-lo em termos não mais destrutores, e sim ordenadores. A ordem política da soberania é, então, tornada possível apenas pela drástica eliminação de toda relação social que seja externa à troca, estritamente individual, de proteção por obediência”. Todavia, a conotação imunitária do raciocínio de Hobbes não se restringe à necessidade de suprimir qualquer vínculo, mas “na modalidade homeopática de seu funcionamento”, o medo da morte violenta provocado pela mortalidade generalizada do estado de natureza só suprimido ou “curado” pelo modo provocado pela Estado soberano, é a igual sujeição de todos os súditos ao poder coercitivo do Leviatã que os dispensam da igualdade em poder dar e receber a morte que todos tinham antes da formação da ordem civil (Esposito, 2023).

entre pensamento e realidade. É por isso que apenas com Nietzsche<sup>43</sup> que a autointerpretação da modernidade sob o sigma da imunização adquire sua forma mais acabada. “Quando ele transfere o foco da sua análise da alma para o corpo - ou melhor, assume a alma como a forma

---

<sup>43</sup> Nietzsche é o filósofo que denunciou de maneira mais enfática e acabada a dialética da proteção imunitária. Toda a obsessão em conservar e proteger a vida acaba, segundo o autor, por contrariar e inibir o seu movimento vital de autoafirmação e potenciação. Segundo o pensador alemão, a dinâmica de potenciação da vida é contrária a qualquer barreira que visa conservá-la. Contrariando toda forma de preservação, a vida é exposição permanente ao seu próprio esgarçamento, como forma mesma de sua efetivação. “A sua plena realização coincide com um processo de extroversão, ou de exteriorização, destinado a arrastá-la ao contacto com o seu próprio ‘não’” (Esposito, 2010, p. 130). Entregue ao seu fluxo originário, a vida acaba por destruir-se na medida que ela se esforça em aumentar sua força e vigor. A imagem que ilustra essa condição de redemoinho em perene transformação, ultrapassagem e dissolução de limites e formas é o dionisíaco. Esposito faz uma associação a essa categoria nietzschiana com a noção de *munus*: “poder-se-ia ver no dionisíaco - entendido como a dimensão in/originária de toda a vida - o rasto, ou a prefiguração, do comum em toda a sua ambivalência semântica: como elisão doadora dos limites individuais, mas também como potência infecciosa e, portanto, destrutiva de si e do outro – “da delinquência” -, seja com o significado literal de falta, seja com aquele, figurado, de violência. Pura relação - e por isso ausência, implosão, dos sujeitos em relação, relação sem sujeito” (Esposito, 2010, p. 132). Justamente para bloquear e inibir esse risco dionisíaco de desintegração que vai instituir, no interior da cultura, uma série de dispositivos imunitários, processo que “coincide em última análise com toda a civilização ocidental, mas que encontra na modernidade o seu mais característico lugar de eleição” (Esposito, 2010, p. 132). Nietzsche vai não apenas diagnosticar a matriz biológica desse paradigma imunitário, associando-a ao corpo, mas também denunciar sua aporia inerente, qual seja, para se combater um mal é preciso produzi-lo, de modo que, para assegurar a conservação da vida, deve-se inibir e enfraquecer seu próprio movimento expansivo. Para Nietzsche, todas as categorias modernas, principalmente aquelas estruturas do âmbito jurídico-político, como o Estado e a democracia, são expressões dessa busca em favorecer a sobrevivência da vida, resguardando-a de possibilidades de riscos e perdas. É justamente essa preocupação em conservar a vida a armadilha que corrompe seu impulso vital, como aponta Esposito: “limitando-se a sobreviver, ela debilita-se, refluí e - para usar a palavra crucial da semântica nietzschiana - *degenera*: vai na direcção contrária à da sua própria geração” (Esposito, 2010, p. 138). Contudo, destaca o filósofo italiano, Nietzsche é engolido pela própria aporia que ele denuncia. Na tentativa de negar o léxico negativo da imunização, o filósofo traduz essa mesma dinâmica no seu horizonte de contestação, de modo que Nietzsche não escapa ao próprio paradigma que visa combater. Sua subordinação a essa lógica imunitária se expressa no próprio vocabulário utilizado pelo autor que opera a partir de uma semântica de infecção e contaminação. Toda a obsessão de Nietzsche por garantir a pureza da classe dos fortes, impedido seu contato e contágio com os fracos e decadentes tem uma “tonalidade inconfundivelmente reactiva, e por isso duplamente negativa em relação a uma impureza que alaga tudo e que constitui o verdadeiro *primum* do discurso” (Esposito, 2010, p. 141). Não é propriamente a doença que Nietzsche visa anular, mas sua reação se dirige justamente na própria possibilidade de contágio. “A própria decadência não é uma coisa que se possa combater. Ela é absolutamente necessária e própria de todos os tempos e de todos os povos. Aquilo que se deve combater com todas as forças é o contágio das partes sãs do organismo” (Nietzsche *apud* Esposito, 2010, p. 141). Nesse sentido, a posição de Nietzsche é “para nos defendermos de um excesso de protecção - da obsessão autoconservadora das espécies mais débeis - temos de proteger-nos do seu contágio” (Esposito, 2010, p. 141). Nietzsche enfatiza a necessidade de criar barreiras rígidas e fortes que separa as diversas classes, resguardando o grupo dos superiores da contaminação com as classes dos fracos e vis. Entretanto, essa não é, de acordo com Esposito, a única alternativa apresentada por Nietzsche ao problema de como desativar o processo de decadência biológica. A primeira, como vimos, seria constituir dispositivos imunitários para retardá-lo ou inibi-lo. Todavia, o pensamento do autor bifurca em um outro vetor, sugerindo uma outra maneira de lidar com esse processo, impelindo-o “à sua consumação provocando sua autodestruição” (Esposito, 2010, p. 147). Da perspectiva espositiana, Nietzsche vai propor, nessa outra direcção, mobilizar a energia reactiva da máquina imunitária contra ela própria. “A força - mesmo a reactiva - é em si incontível: o mais que se pode fazer é virá-la contra si própria. Se for levada ao excesso, na verdade, qualquer negação acaba por negar-se a ela própria. Depois de ter aniquilado tudo o que encontra diante de si só pode ir ao encontro da sua negatividade e transformar-se em afirmação” (Esposito, 2010, p. 148). Sua afirmação e consumação acaba por autodissolvê-la num movimento semelhante àquele da *communitas*. De todo modo, finalizamos com Nietzsche, o esboço de um arco triático que é, a meu ver, central no pensamento de Esposito. Esse arco é constituído pela filosofia de Heidegger (principalmente sua concepção de destruição da metafísica), Foucault (e sua genealogia da biopolítica) e, evidentemente, Nietzsche (a partir de sua denúncia da aporia provocada pela necessidade de conservar e proteger a vida).

imunitária que ao mesmo tempo protege e aprisiona o corpo, o paradigma em questão adquire a sua particular pregnância” (Esposito, 2010, p. 75). Nietzsche faz uma leitura da civilização moderna em termos imunitários. A cultura, com seus valores, instituições e práticas políticas, visa adestrar e estabilizar a força em contínua potenciação da vida a fim de satisfazer a necessidade de conservá-la. A vida é preservada à custo da privação de todo seu excesso que rompe todas os limites e fronteiras – o que a coloca, pelo seu desdobramento vital, em risco permanente, ameaçando-a a dismantelar sua própria integridade.

Sendo assim, as mais diferentes matrizes de pensamento da modernidade traduzem, de uma forma ou de outra, a semântica imunitária. Para Esposito, nesse sentido, todas as categorias do mundo moderno são “em realidade não são mais que modalidades, linguísticas e conceituais, de nominar ou traduzir em termos filosófico-políticos a questão biopolítica da salvaguarda da vida humana diante dos perigos da extinção violenta que a ameaçam” (Esposito, 2017, p. 153-154). Todos os termos do léxico político moderno, como soberania, liberdade, propriedade, direitos individuais e democracia escondem por trás de sua cortina semântica uma lógica oculta que os desmontam no próprio movimento de forjá-los. Essa lógica é justamente a imunização. Essas categorias “*vistas desde el paradigma inmunitario, funcionan mediante la inclusión de su propio contrario*” (Tamayo, 2016, p. 31), por isso elas faltam e contrariam a si mesmas. Todas elas compartilham a sintaxe biopolítica, isto é, o que elas colocam em jogo é o problema da conservação da vida. Sob o princípio imunitário, vocação que elas obedecem, tal proteção não consegue se efetivar sem acionar e ativar, em larga medida, o próprio mal a que se pretende combater. Com base nos conceitos expostos até aqui, propomo-nos, no próximo capítulo, a estabelecer uma articulação entre essas noções e o funcionamento das democracias modernas. Nosso objetivo será investigar como esses elementos teóricos permitem elucidar o que chamamos de "enigma da democracia".

## 4. DEMOCRACIA E BIOPOLÍTICA: ENTRE EXCEÇÃO E IMUNIZAÇÃO

### 4.1 A democracia totalitária segundo Giorgio Agamben

#### 4.1.1 O papel biopolítico dos direitos humanos

O documento que inaugura a era biopolítica na modernidade é, segundo Agamben, o *writ de Habeas corpus* de 1679<sup>44</sup>. Ele é o primeiro registro da inscrição da mera vida natural no centro dos jogos jurídico-políticos no Ocidente. O que ele revela implicitamente é a consagração de um elemento biológico como o fundamento do processo de homologação de direito ao indivíduo. Portanto, sua disposição biopolítica se manifesta no processo pelo qual se institui, como sujeito da política, não “o homem livre, com suas prerrogativas e os seus estatutos, e nem ao menos simplesmente *homo*, mas o *corpus*” (Agamben, 2007, p. 129-130). Assim sendo, o que está em jogo no interior desse dispositivo é justamente a inserção do “puro e simples *corpus*” (Agamben, 2007, p. 129), ou seja, o substrato biológico, no arcabouço legal. A condição exigida para a obtenção de direitos é, nesse sentido, a captura da mera vida natural pelos dispositivos do poder.

É dessa dinâmica que deriva a ambivalência que atravessa as garantias pretensamente protetoras que constituem o ordenamento jurisdicional da época moderna. A vida se torna um recurso sobre qual se atribui direitos na medida que ela é reduzida a uma pura materialidade natural, isto é, vida nua. É nesse sentido que Agamben afirma: “*corpus é um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais*” (Agamben, 2007, p. 130, grifo do autor). Esse dispositivo é unanimemente considerado, segundo Agamben, a base das democracias modernas. A partir disso, o filósofo italiano começa a destrinchar as raízes das antinomias do regime democrático liberal.

Que justamente o *Habeas corpus*, entre os vários procedimentos jurisdicionais voltados à proteção da liberdade individual, recebesse forma de lei e se tornasse, assim, inseparável da história da democracia ocidental, seguramente deve-se a circunstâncias acidentais; mas é também certo que, deste modo, a nascente democracia europeia colocava no centro de sua luta com o absolutismo não *bíos*, a vida qualificada de cidadão, mas *zoé*, a vida nua em seu anonimato, apanhada, como

---

<sup>44</sup> Durante os anos nos quais os Stuart reinaram, últimos soberanos católicos, o Parlamento, largamente protestante, procurou mecanismos para limitar o poder real, principalmente “o poder de prender os opositores políticos, sem submetê-los a processo criminal regular” (Comparato, 2015, p. 100). Ela foi instituída justamente “visando garantir a liberdade do súdito e para prevenção das prisões no ultramar”. O núcleo fundamental desse dispositivo é a ordem para que a autoridade que detém o paciente o apresente incontinenti em juízo (segundo a fórmula tradicional que deu o nome ao instituto: *habeas corpus ad subjiciendum*), termo em latim que significa justamente “tenhas o teu corpo para submetê-lo (à Corte de Justiça)”. Portanto, o que está no centro dessa medida é o corpo, o *corpus*, um elemento biológico. De todo modo, é essa garantia judicial que assegura a liberdade de locomoção, que irá dar base para todas as demais medidas que vieram posteriormente para asseverar outros direitos fundamentais (Comparato, 2015).

tal, no *bando* soberano (ainda nas formulações modernas do *writ: the body of being taken ... by whatsoever name he may be called there in*) (Agamben, 2007, p. 130).

Portanto, “uma vez que o *writ of habeas corpus* exige a presença da *zoé* diante das autoridades, essa *zoé*, vida nua, se converte em sujeito político por excelência da democracia moderna” (Teixeira, 2015, p. 148). Portanto, o que essa garantia jurídica revela sobre a democracia – por ser a matriz sobre a qual se alicerça esse regime - é que o centro da sua constituição é ocupado pelo corpo desqualificado e matável do *homo sacer*. Essa problematização fica mais evidente com a reflexão que Agamben faz do papel histórico dos direitos humanos. O filósofo faz uma advertência crítica à leitura convencional sobre a proclamação desse documento, que oculta e abafa seu papel na constituição do paradigma biopolítico. É preciso investigar esse dispositivo jurídico-político sob o prisma da função estratégica e histórica que ele desempenha na efetivação da vocação biopolítica das tecnologias de governo na modernidade. Sobre essa função, declara o filósofo italiano

As declarações dos direitos representam aquela figura original da inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como a *zoe* da vida política (*bíos*), entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e da sua soberania (Agamben, 2007, p. 134).

Portanto, para Agamben, as declarações dos direitos humanos se configuram como a tecnologia pela qual a simples vida natural se inscreve nos dispositivos do poder. Elas representam o ato histórico consagrador do protagonismo do mero dado biológico nos jogos de disputa política na modernidade. Sua realização significa a constituição da vida orgânica como o fundamento último da comunidade legal, em outras palavras, o sujeito qualificado que ocupa o epicentro do espaço político. É justamente com essa captura da vida como recurso tomado pelo ordenamento jurídico que possibilita a passagem da soberania régia à soberania nacional, como afirma Agamben:

[...] as declarações dos direitos devem então ser vistas como o local em que se efetua a passagem da soberania régia de origem divina à soberania nacional. Elas asseguram a *exceptio* da vida na nova ordem estatal que deverá suceder à derrocada do *ancien regime* (Agamben, 2007, p. 135).

Por conseguinte, a passagem do súdito para o cidadão implicou a inscrição da vida nua na nova ordem política e conseqüentemente sua exclusão, de maneira que ao mesmo tempo que se reconhece na vida o novo princípio de soberania a coloca, como outro lado da moeda, em uma condição de nudez e abandono inegociável. Como explica o Corrêa:

O antigo regime separava o princípio de natividade do princípio de soberania: nascer significava ser não mais que um súdito. A partir da constituição dos Estados-Nação europeus, os princípios são reunidos na figura do cidadão – nessa medida, o cidadão passa de súdito a sujeito de direitos; a natividade é a condição para adquiri-los em uma ordem político-jurídica qualquer (Corrêa, 2014, p. 28).

Portanto, é um elemento natural a condição que possibilita a concessão de direitos a um indivíduo. É o nascimento que outorga reconhecimento e inclusão na ordem legal da comunidade política<sup>45</sup>. O que torna um determinado sujeito cidadão é, dessa forma, um dado biológico. O que o faz sujeito de direitos e, portanto, uma vida qualificada politicamente é aquela dimensão antes abandonada da esfera política - que agora se torna o fundamento da *pólis* -, de modo que sua captura é, na verdade, a sua inserção nas malhas da *exceptio* do bando soberano. O que a proclamação dos direitos humanos revela é a indistinção entre o cidadão e o “nascido vivo” (Corrêa, 2014), a total coincidência entre existência qualificada e mera substrato orgânico. Nesse sentido, “as declarações, na medida em que reconhecem a instalação da soberania no sujeito a partir do evento natural do nascimento, são elas próprias as que garantem a ação da *exceptio*, diante da obrigatória inscrição da *zoé* na estrutura soberana e na relação de bando” (Teixeira, 2015, p. 149). Nesse sentido, o cidadão é o sujeito político, mas, ao mesmo tempo, é aquela materialidade retida nos dispositivos do poder como corpo matável.

A cidadania, nos termos do paradigma biopolítico da modernidade, remete sempre, como correlato inseparável, à sacralidade da vida, portanto, à sua matabilidade e insacriabilidade. A veneração da vida que os direitos intentam defender é a razão da própria violência e vulnerabilidade a qual a vida está sujeitada. O anúncio da defesa da vida coincide com a própria inscrição da vida numa condição de exposição incondicional à violência. Ao tomar a existência dos direitos humanos como pilar de sua formação, a democracia moderna está fundamentada numa condição aporética fundamental.

Implementa-se a democracia moderna, dessarte, sobre as bases de um profundo paradoxo, na medida em que o sujeito soberano é, ele mesmo, quem ingressa na lógica da sujeição, inscrevendo-se, enquanto nua vida, nas malhas do *nómos* e mergulhando na relação de bando. Dessa forma, o próprio portador e titular de direitos é aquele que, de maneira bastante curiosa, repete a exceção soberana ao isolar –se em si mesmo *corpus*, vida nua. Um sujeito que, enquanto é sujeito soberano, é também sujeitado (Teixeira, 2015, p. 148).

---

<sup>45</sup> Transcrevo os primeiros trechos da proclamação: Artigo 1º- Os homens *nascem* e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundar-se na utilidade comum. Artigo 2º- O fim de toda a associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses Direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão. Artigo 3º- O princípio de toda a soberania reside essencialmente em a Nação. Nenhuma corporação, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que aquela não emane expressamente.

O titular dos direitos não é a vida qualificada, mas o *corpus* em sua simples condição de vivente. O que em última instância se exprime na declaração dos direitos humanos é a sujeição da vida biológica ao poder político, em outras palavras, a sujeição da vida nua ao poder soberano. Destarte, como aponta Agamben,

[...] a sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamentais, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder da morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono (Agamben, 2007, p. 91).

Nesse sentido, a proclamação dos direitos humanos não é o símbolo da emancipação da vida a toda opressão soberana, ao contrário, sua existência é o sintoma da atualização, no centro da ordem política moderna, da velha relação de abandono típica da sujeição da vida nua ao arbítrio da soberania. Sua função biopolítica é, portanto, operar como um instrumento de controle, garantindo a exposição irrestrita da vida ao domínio do poder – que permite tanto a sua proteção quanto a sua eliminação. “O direito moderno muito ao contrário de espelhar qualquer forma de regulação de vida social, no sentido de garantia da paz ou dos direitos universais e plenos do cidadão, não passa, nessa perspectiva, de um violento instrumento de dominação” (Barsalini, 2013, p.239).

Dito isso, é preciso destacar, então, o caráter bifronte desse documento histórico (Giacoia, 2008). Embora possuam relevância como bandeira de luta contra a tirania, fato que deve ser levado em consideração e reconhecido, ele não é totalmente suficiente para cumprir seus próprios pressupostos<sup>46</sup>, dado sua função biopolítica de inscrição da vida nua como bem

---

<sup>46</sup> Agamben, na sua análise sobre os direitos humanos, é fortemente influenciado por duas autoras: Hannah Arendt e Simone Weil. A primeira aparece de maneira mais evidente e explícita na reflexão do filósofo italiano, a segunda, não (Santos, 2018). Entretanto, é decisivo, para a reflexão agambeniana sobre os direitos humanos, as contribuições dessas duas pensadoras. Arendt no ensaio *O Declínio do Estado-Nação e o Fim dos Direitos do Homem*, presente na segunda parte da obra *Origens do Totalitarismo*, denunciava as incongruências da proclamação dos direitos universais e inalienáveis do homem. O apátrida incorporava a trágica contrariedade de tais direitos. No momento em que o indivíduo não tinha nenhuma outra qualidade além de ser simplesmente humano, ele não gozava de nenhuma garantia jurídica que assegurasse proteção à sua vida independente da sua nacionalidade. Nesse sentido, o que essa figura revelava era que, sem uma autoridade soberana ou estatal para assegurar os direitos, eles não passariam de retórica vazia. Sua pretensa universalidade é absolutamente controversa. Sobre isso, diz Arendt: “os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexecutáveis - mesmo nos países cujas constituições se baseavam neles – sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano” (Arendt, 1989, p. 237). O direito humano só vale para aqueles que pertencem a uma comunidade político-legal, isto é, para os cidadãos de algum Estado. Simone Weil, no texto *A Pessoa e o Sagrado*, já apontava, no mesmo sentido de Arendt, a insuficiência que intrinsecamente atravessava a noção de direitos universais, como ela afirma na seguinte citação: “a noção de direito, divulgada em escala mundial em 1789, foi incapaz, por sua insuficiência intrínseca, de desempenhar a função confiada a ela” (Weil, 2016, p. 29). Para a filósofa francesa, os direitos estão associados à noção de pessoa e não à dimensão do impessoal, instância da vida humana que corresponde ao sagrado e conseqüentemente à justiça. É em razão disso que eles não serão suficientes para realizar a proteção que eles intentam. O que as duas pensadoras demonstram é que a declaração é incapaz de realizar o que ela própria se propõe a cumprir. Agamben direciona sua crítica aos direitos

de primeira ordem nos cálculos políticos, o que implica necessariamente a captura da vida na relação de bando. Seu papel significa colocar a vida num limiar, tornando indiscerníveis a *bíos* e a *zoé*, inserindo a vida na dinâmica do poder a partir da condição de absoluta privação de qualquer qualificação além de ser um corpo vivo. Assim, os direitos humanos, por sua vocação biopolítica, é fundamentalmente contraditório, pois o que eles fazem é garantir a *ex-ceptio*, que autoriza a regulação da vida, mas também seu holocausto. É sua pretensão em capturar a vida nua a própria razão das sistemáticas e inimagináveis violações da dignidade humana sofrida simultaneamente à consolidação e expansão desses direitos. Isso não significa dizer que a existência dos direitos fundamentais seja intrinsecamente negativa, mas sim que ela é essencialmente paradoxal e ambígua.

O jogo duplo dos direitos humanos pode ser sintetizado pelo velho ditado: “concede-se com uma mão e tira-se com a outra”. A moeda de troca da concessão dos direitos é justamente à sujeição indefinida da vida à vontade soberana. Definir a vida cidadã implica sempre, nesse contexto, um gesto de exclusão. Ou melhor, ser cidadão significa reter sob o pretenso manto da sua sacralidade, a iminência de ser uma mera vida matável, por qualquer razão, definido pelo poder. Portanto, a vida que é supostamente protegida por um manto jurídico-normativo, nunca é, totalmente, resguardada por ele.

Símbolo das democracias modernas, a declaração dos direitos humanos evidencia de que maneira “a nascente democracia europeia colocava no centro de sua luta com o absolutismo não *bíos*, a vida qualificada de cidadão, mas *zoé*, a vida nua em seu anonimato, apanhada, como tal, no *bando* soberano” (Agamben, 2007, p. 130). É essa a raiz que coloca em uma condição aporética

Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*. Daí, também, a sua específica aporia, que consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto - a "vida nua" - que indicava a sua submissão. Por trás do longo processo antagonístico que leva ao reconhecimento dos direitos e das liberdades formais está, ainda uma vez, o corpo do homem sacro com a seu duplo soberano, sua vida insuscetível e, porém, matável (Agamben, 2007, p. 17).

O elemento sobre o qual a democracia moderna visa regular, cuidar e administrar é a vida nua, o que demonstra a sua vocação biopolítica. A proclamação dos direitos humanos como

---

humanos também nesse sentido. Mas, segundo o autor, a contrariedade de tal dispositivo é derivada de sua disposição biopolítica.

ato central na fundação da ordem democrática expressa essa sua condição. Em outras palavras, “o surgimento dos direitos humanos e das garantias fundamentais presentes nas declarações de direitos dos Estados democráticos modernos é coetâneo à gestão da vida natural, do poder gestor da vida nua” (Duarte, 2017, p.129). O que está em jogo no centro das disputas políticas na democracia é a vida matável e insarificável. Essa é a raiz de onde deriva as aporias que essa forma de governo está intimamente imbricada. Por trás do triunfo do Estado Democrático de Direito, fruto das revoluções liberais, e a consequente consolidação e expansão de dispositivos do sistema jurídico moderno com a pretensão de amparar e proteger as garantias jurídicas individuais – sinônimo do processo civilizatório e emancipatório da modernidade – o que ocorre, em última análise, é a promoção da vida sacra como o novo sujeito político do Ocidente, e, portanto, consagração da violência soberana como estrutura política fundamental. Sua dupla exclusão, isto é, sua insarificabilidade e matabilidade se converte no fundamento que toda a máscara agonística do cidadão intenta ocultar e dissimular. É no ponto em que a vida se torna matável que ela ascende à condição de vida legitimamente reconhecida como portadora de direitos. O espaço político do regime democrático é, portanto, virtualmente<sup>47</sup> uma atualização permanente do bando soberano.

O sujeito qualificado supostamente protegido pelas estruturas jurídico-políticas da ordem democrática nada mais é da réplica do homem sacro, submisso à vontade soberana. Nesse sentido, a democracia moderna não é a eliminação da violência, a hegemonia da governação da lei e da ordem, a garantia da efetividade do direito e da norma. A violação brutal que se manifesta no bando soberano não é a antítese do governo democrático. Diferentemente disso, ela é, na verdade, o seu duplo indissolúvel. A sacralidade se dissipou, encontra-se como o fundo do corpo político, ou melhor, o corpo político e o corpo sacro são indiscerníveis. O manto sagrado da cidadania é uma frágil neblina que dissipa ao toque do poder soberano, sempre à espreita para decretar o abandono da vida. À vista disso, o que podemos dizer é que existe uma ambivalência ou ambiguidade no interior do corpo político da democracia. Ele se caracteriza pelo jogo de indistinção entre *bíos* e *zoé*.

#### 4.1.1.1 A democracia fraturada: cisão biopolítica entre povo e Povo

---

<sup>47</sup> Agamben utiliza bastante a noção de virtual ou virtualmente. Nascimento (2012, p.400-401) explica a razão: “é virtual é ambíguo: não existe com o mesmo sentido de uma realidade dada, um efeito real; existe como suscetível de realizar-se, como potencial, poderá vir a ser. Também porque é capaz de substituir ou simular um outro não imediatamente presente”.

Para Agamben, o termo “povo”, fortemente reivindicado pelos movimentos políticos de luta contra a tirania a favor da soberania popular, é, nas línguas europeias modernas, atravessado por uma ambivalência irrenunciável. Ao mesmo tempo que indica aquela classe de indivíduos politicamente reconhecidos que constituem uma comunidade legal, refere-se também aqueles grupos de pessoas deserdadas, desprovidas de qualquer qualificador jurídico, totalmente excluídos. Desse modo, “um mesmo termo denomina, assim, tanto o sujeito político constitutivo quanto a classe que, de fato, se não de direito, e excluída da política” (Agamben, 2007, p. 183). Nesse sentido, como aponta o filósofo,

Tudo advém, portanto, como se aquilo a que chamamos povo fosse, na realidade, não um sujeito unitário, mas uma oscilação dialética entre dois pólos opostos: de um lado, o conjunto Povo como corpo político integral, de outro, o subconjunto povo como multiplicidade fragmentaria de corpos carentes e excluídos; [...]em um extremo, o estado total dos cidadãos integrados e soberanos, no outro, a escória – corte dos milagres ou campo - dos miseráveis, dos oprimidos, dos vencidos ( Agamben, 2007, p. 184).

À vista disso, o conceito “povo”, sob a óptica agambeniana, não tem como referente uma realidade unitária e homogênea, mas indica um duplo movimento, ou uma tensão dialética entre dois extremos: a existência política e a vida abandonada e desqualificada, ou seja, a vida nua. Em razão disso, que Agamben diz que a categoria “povo” carrega a em si a fratura biopolítica fundamental. Dessa condição que deriva toda as aporias que tal conceito engendra quando ocupa o centro das disputas políticas. “é a fonte pura de toda identidade, e deve, porém, continuamente redefinir-se e purificar-se através da exclusão, da língua, do sangue, do território” (Agamben, 2007, p. 184). Nesse sentido, a noção de povo ao mesmo tempo que se torna um critério de pertencimento, instituindo requisito para constituir um corpo político fundamental, ela também implica a permanente delimitação daqueles privados de qualquer reconhecimento, abandonados e excluídos da sociedade política.

Por estar intimamente imbuída e imersa nessa ambiguidade, o povo exige permanentemente uma operação de purificação e redefinição, a fim de expurgar o substrato anônimo e desqualificado que a ele está imbricado. É essa tarefa de produzir um corpo político puro e idêntico, livre da fratura biopolítica que marca a obsessão dos fenômenos políticos da modernidade. “O nosso tempo nada mais e que a tentativa - implacável e metódica - de preencher a fissura que divide o povo, eliminando radicalmente o povo dos excluídos” (Agamben, 2007, p. 185). A democracia moderna não escapa a essa obsessão. O corpo político da ordem democrática é atravessado por essa mesma ambivalência. Como vimos, na democracia o cidadão é indistinto do nascido vivo, é um elemento natural e biológico o

fundamento essencial da vida qualificada, nesse sentido, sujeito político coincide com a própria vida nua. Vida incluída e vida abandonada estão atadas pelo nó da regulação biopolítica dos dispositivos jurídico-políticos da democracia. A vida que é tomada como bem de primeira ordem se torna um campo disputado por essas duas forças: a *zoé* e a *bíos*. O governo democrático é sempre assaltado por essa presença intolerável do homem sacro amplamente embaraçado à vida política. Devido a isso, ele precisa, a partir de sua vocação soberana, definir continuamente o limiar que separa a vida incluída da vida abandonada

Uma das características essenciais da biopolítica moderna (que chegara, no nosso século [século XX], à exasperação) e a sua necessidade de redefinir continuamente, na vida, o limiar que articula e separa aquilo que está dentro daquilo que está fora. Uma vez que a impolítica vida natural, convertida em fundamento da soberania, ultrapassa os muros do *oîcos* e penetra sempre mais profundamente na cidade, ela se transfona ao mesmo tempo em uma linha em movimento que deve ser incessantemente redesenhada (Agamben, 2007, p. 137-136).

A democracia, através de sua própria dinâmica, é refém desse jogo biopolítico duplo. O governo democrático está a cada instante irrefreavelmente definindo e redesenhando os limites que separam a vida que será protegida e resguardada da vida expulsa e banida de qualquer prerrogativa legal. Portanto, a disposição constitutiva da democracia não é assegurar a efetividade universal dos direitos, mas selecionar quais vidas serão contempladas pelas prerrogativas legais e quais serão totalmente excluídas desses instrumentos de proteção. Com a captura e simultaneamente exclusão da vida nua no centro do espaço político na modernidade, ocorre de maneira coetânea a multiplicação “das disposições normativas destinadas a precisar qual *homem fosse cidadão e qual não*” (Agamben, 2007, p. 136). Os estados democráticos passam, nesse contexto, a erigir critérios que possam classificar e discriminar os cidadãos e os não-cidadãos, ou seja, a categoria de Povo e o povo.

#### 4.1.2 *Democracia totalitária: exceção e violência soberana*

A democracia moderna nasce sobre a heroica reputação de ter realizado a libertação da vida humana dos mantos do antigo regime e também por ter consagrado como bens inalienáveis e universais direitos como a liberdade e a felicidade (Nascimento, 2010). Todavia, a partir da perspectiva de Agamben, a democracia deve ser analisada também levando em consideração a existência de sua outra face, compreendendo, assim, que esse regime opera como uma espécie de máquina bifronte. Para o filósofo, o eixo central desse governo na época moderna é a promoção da vida nua como objeto de primeira ordem da regulação política. É sobre a condição de absoluta vulnerabilidade que a vida ganha protagonismo nos jogos do poder democrático. É

sobre essa realidade desqualificada e matável que a democracia irá investir todo o seu aparato jurídico-normativo. É esse o elemento, segundo o filósofo, que a diferencia fundamentalmente do modelo clássico de democracia.

Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, e que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé* (Agamben, 2007, p. 17).

Esse seu registro biopolítico é a raiz de sua aporia, de acordo com Agamben. É no ponto em que a vida perde toda relevância, em uma condição de total submissão ao arbítrio da soberania, que a ela é concedido todos os direitos e proteção que o regime democrático pretende ofertar. Nesse sentido, a democracia moderna se mantém fiel à estrutura metafísica do Ocidente, tendo como produto por excelência de seus dispositivos a vida matável do *homo sacer*. Ela atualiza o vínculo que une sacralidade e soberania mesmo sob a máscara agonística das conquistas das garantias jurídico-legais que a legitima como regime supostamente promovedor da paz e ordem. Em razão disso, por sua natureza imanente, a democracia opera sempre faltando a si mesma, sua realização, nesse contexto, coincide com sua própria privação ou abolição. Não há como a democracia realizar sua inclinação política sem, em larga medida, se converter em obras que contradizem seus pressupostos fundamentais. A condição de violabilidade e matabilidade do corpo sacro não é eliminada pelas democracias modernas. Ao contrário, é ela o que emerge à luz das operações mais elementares desse regime político. “Esta é a força e, ao mesmo tempo, a íntima contradição da democracia moderna: ela não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo do conflito político” (Agamben, 2007, p. 130).

Assim, o espaço político das modernas democracias é constituído pela união dos corpos matáveis e insacrificáveis, dado que “todos os cidadãos se apresentam como *homines sacri*” (Agamben, 2007, p. 117), e, conseqüentemente, toda a esfera de politização democrática da vida coincide com a formação virtual do bando soberano. Diferentemente do que descreve o discurso hegemônico, o que vem à luz, no processo político das democracias modernas, não é a existência qualificada do cidadão de direitos assegurados e inalienáveis, mas sim a simples vida natural. Portanto, é o corpo impunemente violável do *homo sacer* o fundamento do sujeito político na ordem democrática. É a presença dessa sombra insidiosa produzida e ao mesmo tempo camuflada pelas democracias modernas que contraria e inviabiliza a pretensa inviolabilidade da vida, consagrada como máxima presumivelmente inegociável dessa forma de governo.

A proclamação das garantias jurídicas à vida cidadã consente e pressupõe a inscrição da vida nua nas tecnologias do poder político. Nesse sentido, os cálculos que supostamente pretendem garantir proteção podem ser também, em certa medida, uma decisão sobre o descarte da própria vida (Nascimento, 2010). Tal ambivalência exprime a zona indistinta na qual a vida é capturada, ou melhor, exprime a ambiguidade das forças que atravessam e disputam a vida, qual seja, a *bios* e a *zoé*, a *phýsis* e o *nómos*. De todo modo, é, de acordo com Agamben, no ponto em que a democracia reivindica a vida nua como objeto de regulação que constituiu uma zona de reversibilidade entre governo democrático e estado totalitário

E apenas porque a vida biológica, com as suas necessidades, tornara-se por toda a parte o fato *politicamente* decisivo, é possível compreender a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no nosso século (século XX) as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados totalitários converter-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares. Em ambos os casos, estas reviravoltas produziam-se num contexto em que a política já havia se transformado, fazia tempo, em biopolítica, e no qual a aposta em jogo consistia então apenas em determinar qual forma de organização se revelaria mais eficaz para assegurar o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua (Agamben, 2007, p. 127-128).

O autor italiano estabelece uma relação de proximidade entre democracia e totalitarismo a partir da identificação da presença ambígua, comum em ambos regimes, da vida nua. Tanto governos democráticos quanto empresas totalitárias visam mobilizar um conjunto de prática a fim de assegurar o controle, cuidado e usufruto da vida nua. É essa captura da vida sacra, que torna a política predominantemente uma biopolítica, o que possibilita o contínuo e perene convergir das medidas adotadas por democracias com um modo típico de exercício do poder vinculado aos estados totalitários. Por intentarem calcular a forma mais eficaz de gerir e regular o mesmo objeto, eles acabam eventualmente por recorrer a técnicas estruturalmente homólogas e similares. Esse é o fundamento da tese agambeniana da íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo. Cabe destacar que, para o filósofo italiano,

[...] totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do *estado de exceção*, de uma guerra civil ilegal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político (Agamben, 2004, p. 13).

Portanto, o governo totalitário é fundamentalmente caracterizado pelo uso do estado de exceção por meio do qual se institui uma zona anômica que autoriza a violação e morte de toda e qualquer vida considerada, aos olhos do sistema político, incompatível e não integrada aos requisitos que definem a vida pertencente à comunidade legal. A técnica comum, tanto a democracias quanto a totalitarismo, para controlar a vida nua, bem supremo de regulação de

ambos, é justamente a exceção. É o uso do estado de exceção como dispositivo biopolítico de captura e exclusão da vida nua que estabelece um espaço de congruência entre regime democrático e governo totalitário. Essa mesma dinâmica que permite a eliminação e dominação total dos indivíduos feita pelo totalitarismo, pode ser vista em operações empreendidas por democracias, que aplicam a exceção, para suspender os direitos fundamentais, a fim de produzir um espaço na qual a vida nela retida possa ficar reduzida a uma total submissão aos ditames do poder. É o caso do presídio de Guantánamo, ou as periferias das grandes cidades, ou os acampamentos dos refugiados ilegais. Portanto, a presença da vida nua e o conseqüentemente uso da exceção revelam a cumplicidade da democracia com o seu oposto: a ameaça destrutiva à vida (Nascimento, 2010). Entretanto, adverte Agamben:

Tomar consciência dessa aporia não significa desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas tentar de uma vez por todas compreender por que, justamente no instante em que parecia haver definitivamente triunfado sobre seus adversários e atingido seu apogeu, ela se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela *zoé* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos seus esforços (Agamben, 2007, p. 17).

O diagnóstico das aporias da democracia não significa desprezar ou descartar todas as conquistas adquiridas pelo desenvolvimento histórico dessa forma de governo. Mas, como aponta a citação, compreender a razão pela qual, apesar da existência de uma série de tecnologias que pretendem assegurar a inviolabilidade da vida, a efetivação dos direitos fundamentais e inalienáveis e o império da lei e da ordem, os regimes democráticos sistematicamente, no próprio processo de realização desses princípios, acaba por arruiná-los. Essa aporia, segundo o autor, ganha inteligibilidade no horizonte da biopolítica. É o fenômeno da biopolítica, isto é, o de politização da vida nua a raiz da condição ambivalente e aporética que solapa o projeto das democracias liberal-representativas. Elas não conseguem eliminar a violência, pois é um próprio gesto violento de exclusão includente da vida o fundamento e pressuposto imprescindível do seu funcionamento mais íntimo. Elas não garantem plenamente a proteção e o resguardo da vida, porque somente sob a condição de fragilidade e vulnerabilidade, a vida ascende aos status de objeto regulado pelas disputas políticas. A democracia, ao investir sobre a vida biológica, não pode se furtar de produzir amplamente corpos impunemente matáveis e insacrificáveis. Produção política absolutamente antagônica às presunções dos governos democráticos.

E como se, a partir de um certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita, porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim

uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam liberar-se (Agamben, 2007, p. 127).

Portanto, o registro biopolítico marca a democracia com essa operação bifronte, dual. Ela só consegue proteger a vida na mesma medida que a ameaça. O direito que alicerça sua organização só vigora pondo-se permanentemente em suspensão, tendo em vista que a própria exceção se torna a técnica regular de governo no contexto da regulação irrestrita da vida empreendida pelos regimes democráticos. Nesse sentido, o campo, a partir das indicações de Agamben, deixa de ser compreendido como um artifício típico dos governos totalitário, e passa a ser enxergado como tecnologia íntima também de sociedades democráticas. Se a exceção é a regra, inclusive, em democracias, o campo se torna o *nómos* do espaço político. É, portanto, de acordo com o autor, sob o prisma das malhas da biopolítica que a democracia se desmistifica radicalmente, evidenciando as inegociáveis aporias as quais ela está direita e intensamente imbricada

#### **4.2 Democracia imunitária segundo Roberto Esposito**

Segundo Esposito, “a democracia moderna fala uma linguagem oposta à da comunidade, *na medida em que cada vez mais introjetou uma exigência imunitária*” (Esposito, 2010, p. 117, grifo meu). Portanto, a democracia moderna reproduz a semântica da *immunitas*, obedecendo sua lógica própria, em razão do eixo em torno da qual se alicerça sua vocação fundamental, a saber, a proteção da vida contra forças externas coercitivas e violentas – condição que a insere em um horizonte biopolítico. Sobre isso, destaca Alain Brossat:

[...] la democracia, entendida como régimen de la política, pero, más ampliamente, como régimen general de la vida de los hombres, es fundamentalmente un sistema de inmunidad. Las personas, los cuerpos, las opiniones, ven como se establecen las condiciones de existencia y acceden a un esta tus que los asegura y los garanriza - al menos en principio. Prácticamente, esto se manifiesta como la posibilidad (enunciada también en tanto que derecho) de existir (de moverse, de expresarse, etc.), sin ser "tocado" (tangere), es decir, sin ser objeto de aprehensiones obligatorias o inhibitorias, de expectativas, de confiscaciones o de represalias por parte de una potencia, de una instancia o de una autoridad exterior (Brossat, 2008, p. 8).

Assim, a democracia se configura como um sistema de garantia e proteção a fim de resguardar,

las personas (garantías que permiten a un individuo acceder a un estatuto jurídico en eJ marco de um Estado y de una sociedad de naciones "civilizadas"), los cuerpos (sustraídos a la exposición de expectativas físicas por parte de los violentos, de los más poderosos), las opiniones (protegidas contra la censura, las represálias y las sanciones) (Brossat, 2008, p. 9).

O ponto nevrálgico da democracia liberal é, portanto, a necessidade de criação de uma série de invólucros imunitários a fim de subtrair a vida da exposição a uma força que possa desintegrá-la ou violentá-la – como o arbítrio, o excesso do poder, a censura, a violência, o autoritarismo. Ao constituir-se no interior da semântica biopolítica, a democracia moderna é, acima de tudo, um esforço em responder a exigência incontornável de conservação da vida. Seja a pessoa, a opinião ou o corpo – as mônodas democráticas apontadas por Brossat – o que está em jogo, em última instância, pelas técnicas do poder dos regimes democráticos é a vida num quadro estratégico definido pela exigência de sua proteção. Por isso, é preciso, para um governo democrático, mobilizar dispositivos políticos para bloquear e anular o contato que, de algum modo, represente um risco à sobrevivência e integridade dos sujeitos.

Dessa condição que deriva a “necessidade de estratégias e aparatos de controle que permitam aos homens ‘viver lado a lado’ sem se tocar, ou seja, ampliar a esfera da autossuficiência individual através do uso de ‘máscaras’ ou ‘armaduras’ que os defendam de um contato indesejado e insidioso com o outro” (Esposito, 2010, p. 118). Sendo assim, a democracia se estrutura por meio de uma dinâmica radicalmente antagônica à experiência comunitária, tendo em vista que o ser-em-comum, tal como concebido por Esposito, pressupõe sempre uma exposição e entrega ao outro, que implica vulnerabilidade e desintegração. Os dispositivos democráticos visam precisamente anular e inibir a dimensão conflituosa das relações sociais, privando os indivíduos de uma experiência e doação e partilha radical.

Nesse sentido, “la democracia lo es de un modo principalmente negativo, es decir, un sistema cuyo modo operatorio fundamental no es de expansión o creación sino más bien de protección y sustracción” (Brossat, 2008, p. 9). Sob o signo imunitário da conservação e proteção, a democracia moderna engendra um espaço “comum” destituído de vínculo comunitário, isto é, privado daquele circuito de doação recíproca que acarreta em seus membros uma experiência de subtração e perda de si e de seus bens. Nesse sentido, esfera pública é definida por agregar indivíduos que “entram em relação na forma da sua dissociação” (Esposito, 2010, p. 118).

Com o intuito de salvaguardar a vida, a democracia fundamentalmente se traduz em tecnologias que visam repelir e excluir a potência conflitiva da troca comunitária, o que acaba por convertê-la em um mecanismo de inibição do movimento expansivo e afirmativo da vida em comum. As relações são capturadas, mediadas e administradas pelas formas jurídicas e normativas a fim de produzir um corpo social regulável e governável politicamente. Cumprindo sua vocação imunizadora, a democracia se define pelo exercício de abolir a dimensão

constitutiva da interação social, a saber, o conflito – ou aquilo que a pensadora Chantal Mouffe chama de agonístico. Daí decorre sua deriva niilista. O conflito está intimamente associado à dimensão faltante e imprópria do *munus*. Repelir o conflito, dispensando os indivíduos do contato desapropriador uns com ou outros é possível apenas preenchendo, mediante artifícios também vazios, a falta ontologicamente determinante da *communitas*.

O caráter niilista da democracia se expressa no seu esforço de suprimir o vazio atrelado à noção de *munus* com categorias que obedecem a semântica do *proprium*. Nesse sentido, em razão da sua natureza imunitária, a democracia acaba por coincidir com uma propriedade, ou seja, um valor essencial e absoluto – contrapondo-se assim àquela inessencialidade e impropriedade típica da *communitas*. Dessa condição, aponta o filósofo italiano, é que deriva sua inclinação totalitária, ou seja, Esposito identifica “*en ese valor, en la definición de la democracia como valor, su mito mismo que constantemente la acompaña e incurre en el riesgo de revertirla en su opuesto copresente: en la tiranía totalitaria*” (Esposito, 2012, p. 65). Portanto, a força totalitária é inerente ao núcleo democrático, de modo que não há uma oposição rígida entre esses dois regimes, como denuncia Esposito:

[...]el totalitarismo no es otra cosa que el reverso de la democracia. La diferencia no es de poca monta, ya que se da entre una oposición simple y una oposición suspendida a una riesgosa copresencia; en ella el riesgo está representado por el hecho de que el totalitarismo, aunque opuesto a la democracia, reposa en germen dentro de ésta y no en su exterior. La sigue como una sombra inexorable o como um fantasma siempre dispuesto a volver [...] (Esposito, 2012, p. 63).

O potencial totalitário emerge, sobretudo, quando a democracia deixa de ser vivida como um campo de disputas e participação coletiva e passa a ser tratada como uma propriedade ou um valor absoluto, concebido de maneira essencialista. Nesse processo, ela se cristaliza em um ideal fixo, reivindicado por determinados grupos como um patrimônio exclusivo, tornando-se um instrumento de exclusão e controle. Ao perder sua abertura ao dissenso e à renovação, a democracia se esvazia enquanto prática política e se converte em uma justificativa para medidas autoritárias, que, paradoxalmente, são implementadas em nome de sua própria preservação. Nesse contexto,

[...] a transformação da democracia em valor absoluto, na sua realização essencial, abre o caminho para a ontologização da comunidade e o estabelecimento da distinção nítida entre o próprio como propriedade, a comunidade e o diferente, os outros que estão fora da comunidade (Uribe Miranda, 2021, p. 234).

Essa ontologização da democracia implica a constituição de critérios e barreiras que separam aqueles que atendem os requisitos indenitários da comunidade democrática e aqueles

que estão fora do círculo imunitário da democracia, encarados como os inimigos que precisam ser expelidos. Cria-se fossos, muros, cordões para separar e imunizar o primeiro grupo do contato e contágio com o segundo. Portanto, a democracia imunitária opõe dois grupos: os imunizados e os abandonados. Nesse sentido, a democracia imunitária

[...]pressupõe uma definição por parte da comunidade e o estabelecimento de uma hierarquia entre aqueles corpos que estão isentos de tributos (os que são considerados imunes) e aqueles que a comunidade percebe como potencialmente perigosos (os *demuni*) e que serão excluídos em um ato de proteção imunológica (Preciado, 2020, p. 3).

Os imunizados são os dispensados da exposição ontológica e arbitrária, resguardados nas suas fronteiras de suas propriedades e individualidades. Protegidos pelos dispositivos imunitários da democracia da violência e do arbítrio do poder, os imunizados são aqueles que pertencem a esse circuito da imunização por possuírem a qualidade compatível com a identidade que define o *proprium* da comunidade democrática. Os abandonados, por não pertencerem esse circuito niilista da democracia imunizadora, são enclausurados e marginalizados, vistos como potenciais ameaças à integridade da partilha imunizante que define os pertencentes à classe restrita dos imunes. Por conseguinte, é imperativo que esses indivíduos sejam destruídos e neutralizados, sendo deliberadamente expostos a uma condição de risco e morte, por meio de tecnologias que, paradoxalmente, têm como objetivo primordial proteger e preservar a vida. Como destaca Duarte:

[...]o princípio biopolítico da integração e assimilação de parcelas cada vez mais amplas da população no interior da dinâmica da proteção e do incentivo à vida dá lugar a um princípio imunitário que acentua os efeitos de desmundanização, isto é, de perda de contato com o mundo e com a alteridade, agravando os processos de exclusão e morte de vastas parcelas da população, em particular aquelas já historicamente submetidas a fortes efeitos de vulneração (Duarte, 2020, p. 64).

Entre esses dois grupos, a saber, os imunizados e os abandonados, estabelece uma relação inversamente proporcional

[...]cuanto más inmunizados están los primeros más expuestos están los segundos a la violencia, a la discriminación, al abandono. Como ocurre con cualquier derecho adquirido, la inmunidad, para ser percibida como tal, debe presuponer siempre una franja de la población que no la disfruta por motivos de carácter social, económico, racial o de género. Por más que la línea divisoria se desplace hacia adelante, la inclusión nunca puede llegar a ser integral y hasta tiende a contraerse en beneficio de la exclusión (Esposito, 2023, p. 51).

A conversão da democracia em uma essência, ou fundamento último, faz com que ela tenha a pretensão de representar e prescrever o bem e, conseqüentemente, o direito de estabelecer os limites do bem o do mal, dos amigos e dos inimigos, ou seja, deliberar as vidas

que importam e que serão salvaguardada pela dinâmica de imunização e aquelas vidas descartáveis, por não compactuarem com a pureza indenitária da comunidade, e “*fazer a guerra para defender ou implantar a democracia, inclusive, em outros países e continentes*” (Uribe Miranda, 2021, p. 234, *grifo meu*). Para defender seus princípios e fundamentos, seu valor, portanto, a democracia lança mão de dispositivos belicosos e violentos, que acabam por reproduzir o que ela visa neutralizar.

El proceso en curso, al mismo tiempo que produce seguros nuevos y alimenta formas inéditas de confianza en el mundo, es factor de crisis, productor de perturbaciones que, más allá de sus tangibles manifestaciones en la esfera del modo de vida o en los espacios políticos, afectan directamente el orden simbólico (Brossat, 2008, p. 19-20).

A ordem e a segurança, paradoxalmente, parecem depender da própria violência que buscam conter. É precisamente em nome da paz, da proteção das instituições e da preservação de seus princípios que as democracias modernas recorrem a medidas que, em grande parte, contradizem suas próprias premissas fundamentais. Nesse sentido, há uma relação indissociável entre a democracia e aquilo que lhe é antitético: para evitar a desagregação social e conter a ameaça da violência, ela assimila em seu funcionamento práticas que violam radicalmente determinados grupos e populações.

A contradição se aprofunda na medida em que, para garantir um estado de ordem e estabilidade, a democracia engendra os próprios fatores de sua negação. Da mesma forma, ao se comprometer com a liberdade e a autonomia dos indivíduos, recorre a dispositivos que regulam e controlam minuciosa e amplamente suas condutas. Esse paradoxo revela sua vocação biopolítica: como um organismo que busca preservar sua integridade, a democracia se vê condenada a operar dentro de uma lógica imunitária, na qual só pode neutralizar uma ameaça incorporando-a ao seu próprio mecanismo de combate. Contendo o risco de sofrer da ameaça que as doenças autoimune provocam em todo organismo, a saber, a coincidência entre proteção e destruição. Incorporando, assim, a condição que implica sua própria subversão.

Afinal, não são raras as situações em que práticas autoritárias encontram legitimidade no próprio discurso democrático. Como observa Costa (2023, p. 288), “a invasão em países que ameaçam a estabilidade da ordem mundial e a democracia, a aplicação da pena de morte como dispositivo de punição constitui técnicas totalitárias legitimadas no corpo democrático.” A democracia, assim, não apenas convive com seu contrário, mas o instrumentaliza, demonstrando que seu compromisso com a paz e a liberdade pode, paradoxalmente, justificar a violência e o controle.

A democracia moderna opera, como vimos, a partir do horizonte da proteção da vida, da tarefa de resguardá-la contra o arbítrio do poder, os excessos de coerção e as forças externas desapropriadoras. Todavia, essa deriva biopolítica, segundo Esposito, é efetivada obedecendo o registro da imunização,

[...] a democracia gerencia a vida humana a partir de uma envergadura biopolítica repleta de tensões e antinomias em seu seio encarregadas de proteger os indivíduos de suas expropriações e eliminações. Entretanto, a leitura espositiana coloca um gravame sobre o conceito de biopolítica e sobre sua relação com a democracia: aos olhos do pensador, a biopolítica imunitária protege os indivíduos ao ponto de conjugar o negativo para seu interno e fazer dessa relação uma tecnologia capaz de afirmar a vida daqueles, mesmo sendo necessário ocultar a vida de outros (Costa, 2023, p. 286)

Portanto, por serem biopolíticos, os regimes democráticos seguem a dinâmica imunitária, o que torna tais governos fundamentalmente aporéticos. A democracia moderna contém na sua própria engrenagem o princípio que a solapa como garantia de sua própria efetivação e manutenção. Ela falta a si mesma não como fracasso de seus princípios fundamentais, mas como forma possível de realizá-los. O contrário da democracia não está em uma posição radicalmente oposta a ela. Ele habita, na verdade, seu núcleo íntimo, ela está a ele conectado através da operação imunitária.

#### **4.3 O enigma da democracia e biopolítica: exceção e imunização**

O conceito de biopolítica emerge no cenário filosófico contemporâneo como uma chave teórica ampla e profícua para a compreensão de fenômenos diversos, especialmente aqueles que articulam vida, política e governo. Giorgio Agamben e Roberto Esposito destacam-se como filósofos que aprofundaram de maneira singular essa categoria, estabelecendo entre si convergências e divergências. Ambos partem das formulações de Michel Foucault, que concebe a biopolítica como o mecanismo político pelo qual o poder se volta à gestão e regulação direta da vida biológica da população. Eles concordam que essa dinâmica se torna hegemônica na modernidade, conforme apontado por Foucault, com implicações profundas nas formas de controle e governo. Esse ponto de partida comum sublinha a centralidade da biopolítica como dimensão fundamental das práticas políticas modernas, permitindo a inteligibilidade de uma ampla gama de fenômenos sob esse horizonte conceitual.

Agamben e Esposito definem a modernidade como o período em que a vida biológica ocupa o núcleo central das preocupações políticas, identificando na biopolítica o paradigma distintivo desse momento histórico. As técnicas de poder da sociedade moderna, como a constituição dos direitos humanos, a ascensão dos Estados totalitários e o desenvolvimento das

democracias orbitam, segundo ambos, em torno da dinâmica biopolítica. Contudo, ambos enfatizam que a emergência desse campo de forças é inseparável de uma estrutura de violência e exclusão, reduzindo a vida a um objeto de manipulação política. É aqui que surgem diferenças cruciais entre suas abordagens. Para Agamben, a biopolítica consiste essencialmente na produção da vida nua, ou seja, do corpo matável e insacrificável do *homo sacer*. Esposito, por outro lado, identifica na biopolítica uma tensão inerente entre os vetores de afirmação e destruição da vida, reconhecendo nela uma ambivalência que pode abrir espaço para uma política afirmativa da vida, mesmo em meio às fraturas causadas pela imunização.

Embora ambos concordem que a biopolítica constitui o paradigma moderno, suas interpretações diferem quanto à origem e à estrutura desse registro político. Agamben argumenta que a biopolítica é intrínseca à matriz fundante da política ocidental, estruturada pela decisão soberana sobre a vida. Já Esposito situa a emergência da biopolítica propriamente na modernidade, vinculando-a ao paradigma imunitário, pelo qual a politização da vida opera por meio da exclusão de determinados corpos em nome da proteção de outros. Para Agamben, a biopolítica está intrinsecamente associada ao estado de exceção, que permite ao soberano capturar a vida por meio da exclusão, expondo-a continuamente à vulnerabilidade. Em contrapartida, Esposito identifica na imunização um mecanismo paradoxal, simultaneamente protetor e excludente, que molda as dinâmicas políticas modernas.

Essas diferenças refletem-se nas respectivas leituras que os autores fazem da democracia moderna. Para Agamben, a democracia é, em essência, uma técnica de governo fundamentada na biopolítica, cujo núcleo reside na produção da vida nua. Assim, os dispositivos que aparentemente visam proteger e qualificar a vida dos cidadãos acabam por reafirmar a bioregulação soberana, perpetuando a sacralidade do *homo sacer*. Esposito, entretanto, vê a democracia como constituída pelo conflito imanente à biopolítica, em que proteção e exclusão coexistem em uma tensão dinâmica. Apesar dessas diferenças, ambos concordam que o registro biopolítico é o elemento central do governo democrático moderno e que ele abre a possibilidade de práticas autoritárias e violentas dentro de sistemas que, em tese, deveriam proteger a vida e as garantias fundamentais.

Agamben argumenta que a estrutura da democracia liberal deve ser analisada à luz do processo biopolítico, cujo cerne é a captura e o cálculo sobre a vida nua — característica que compartilha com regimes totalitários. Essa convergência entre democracias e totalitarismos é revelada pela presença da vida nua como protagonista da política moderna, criando uma zona de indiferença onde proteção e violência, direito e fato, democracia e autoritarismo transitam

continuamente (Nascimento, 2012). Essa zona de indiferença é formada pela centralidade da vida nos dispositivos estatais, consolidando os regimes democráticos como tributários de um processo de inclusão excludente que, inevitavelmente, produz vidas sujeitas a práticas de violência insancionáveis.

O estado de exceção e a produção do campo como paradigmas políticos expõem o vínculo recíproco entre democracias e regimes totalitários. Como observa Paz (2023), "o poder soberano supremo sobre a vida e, conseqüentemente, a absoluta matabilidade sem qualquer sanção jurídica que ele autoriza" são elementos que permitem compreender a emergência de práticas totalitárias no interior de democracias. Achille Mbembe, no primeiro capítulo de *Políticas da Inimizade*, intitulado "Saída da democracia", expande e tensiona a análise de Agamben, ao denunciar a íntima solidariedade entre democracia, império colonial e Estado escravista, escavando em camadas mais profundas as dimensões históricas e estruturais que ligam a violência no cerne das democracias modernas.

Lembrámos que a ordem democrática, a ordem da plantação e a ordem colonial mantiveram, durante muito tempo, relações germinadas. Estas relações estão longe de ter sido acidentais. Democracia, plantação e império colonial fazem objetivamente parte de uma mesma matriz histórica. Este fato originário e estruturante é central a qualquer compreensão histórica da violência da ordem mundial contemporânea (Mbembe, 2017, p. 43)

Toda a violência perpetrada pelas democracias contemporâneas, por meio das medidas mais ilegais e profanas, encontra aqui sua raiz. Longe de ser apenas solidária, a democracia moderna é estruturalmente dependente da exploração colonial. Conforme argumenta Achille Mbembe, a chamada "civilização de costume", que marcou a ascensão das democracias europeias, só se tornou possível graças ao enriquecimento proporcionado pelas aventuras coloniais. Toda a polidez, civilidade e sofisticação que simbolizam o projeto de democratização do mundo moderno carregam consigo um rastro indelével de sangue e violência, funcionando como o seu duplo inseparável. Foi sobre o corpo espoliado e violentado do sujeito colonizado que se edificou o corpo civilizado do sujeito europeu. Mbembe ilustra essa dinâmica ao apontar que "foi graças ao dinheiro acumulado pelos plantadores das Índias Ocidentais que, por exemplo, a Inglaterra do século XVIII pôde financiar a cultura emergente de gosto, as galerias de arte e os cafés, lugares por excelência de aprendizagem da civilidade" (Mbembe, 2017, p. 36).

A paz e a ordem que definem a civilidade democrática europeia foram conquistadas, em grande medida, às custas das atrocidades cometidas nos territórios colonizados. Esse rastro

colonial, que constitui o núcleo histórico e genético da modernidade, compromete de forma irremediável o programa político da democracia liberal, cuja consolidação está enraizada no paradigma colonial-moderno. A suposta universalidade dos direitos inalienáveis, frequentemente celebrada como um dos pilares da ordem democrática, se desfaz diante da realidade mais palpável e persistente das técnicas jurídico-políticas modernas: o corpo do colonizado.

A democracia, portanto, não surge com a abolição da violência, nem com a consagração do império da lei ou a garantia de direitos universais. Em vez disso, ela desloca a exceção, a brutalidade e a violação ilegal dos corpos para além dos limites de seus territórios europeus, perpetuando a lógica da exclusão includente. Nesse movimento, a violência, que deveria ser negada pela promessa democrática, é simplesmente externalizada, tornando-se o fundamento oculto de sua economia política. É a partir dessa perspectiva que Mbembe conduz sua crítica, revelando as fissuras estruturais do projeto democrático moderno e a íntima ligação entre democracia, colonialismo e violência.

Como ascendente da democracia, o mundo colonial não era a antítese da ordem democrática. Sempre foi seu duplo ou, até, a sua face noturna. Não há democracia sem seu duplo - a colônia, pouco importa o seu nome e sua estrutura. Esta não é exterior à democracia, nem está necessariamente situada fora de portas. A democracia contém em si a colônia, tal como a colônia contém a democracia, muitas vezes mascarada (Mbembe, 2017, p. 49).

Tanto para Giorgio Agamben quanto para Achille Mbembe, a democracia moderna contém uma zona onde a exceção se converte em regra, configurando formas de arbítrio e violência como dispositivos centrais de governo. Para Agamben, essa zona é representada pelo campo; para Mbembe, pela colônia. Em ambos os casos, trata-se de espaços paradigmáticos em que a soberania exerce sua violência de maneira direta e constante, evidenciando a fragilidade estrutural da democracia moderna.

As tecnologias jurídico-políticas, como os direitos humanos, mostram-se insuficientes para abolir o exercício brutal do poder soberano. Como destaca Agamben, essas tecnologias não apenas coexistem com a gestão da vida nua nos cálculos estatais, mas também a reforçam, reinstalando a decisão soberana no centro do espaço político (Duarte, 2017). Sob essa perspectiva, os direitos humanos operam dentro da mesma matriz política que possibilita a suspensão das garantias fundamentais, de modo que o próprio sistema que deveria assegurar direitos também se torna responsável por suas contínuas violações (Matos, 2015). Em outras palavras, o processo de produção do cidadão é inseparável do processo de produção do não-cidadão. A concessão de direitos, ao depender do abandono e da exclusão de certas vidas, revela

a fragilidade intrínseca desse sistema, já que expõe o poder soberano como aquele que, ao mesmo tempo em que concede o status de cidadão, detém a autoridade para suspendê-lo. Isso evidencia a impossibilidade de os direitos realizarem suas promessas de universalidade e incondicionalidade.

Esposito, por sua vez, oferece uma análise igualmente crítica das contradições dos direitos humanos, inserindo-a no contexto de sua desconstrução do dispositivo de pessoa. Para ele, tal dispositivo, desde sua origem no direito romano, opera como uma tecnologia bipolar (Ferraz, 2020), fundamentada em uma cisão que implica formas de exclusão. Esse caráter dual reforça a ambiguidade dos direitos humanos, cuja universalidade é constantemente atravessada por limites que revelam sua vulnerabilidade estrutural.

[...]desde suas origens a categoria de pessoa, o “dispositivo da pessoa” é marcado pelo estabelecimento de cesuras entre distintas formas de vida ou de indivíduos (cidadãos e escravos, pater famílias e filho, etc.) e no interior mesmo de um mesmo indivíduo (alma e corpo, racional e animal). Esse dispositivo jurídico-político estabelece no contínuo da vida o que é pessoa e o que não o é, submetendo invariavelmente a segunda ao arbítrio da primeira a qual gozaria de plenos direitos. Ao lado da pessoa, o direito romano estabelece uma série de gradações entre ela e a coisa, passando pela semipessoa e pelo animal. Apesar das diferenças entre o objetivismo do direito romano e o subjetivismo do moderno, quando se trata da pessoa, Esposito sustenta uma continuidade subjacente a aparentes discontinuidades. Em que pese a distinção moderna entre subietum e subiectus (parte pessoal e parte animal do homem) haveria uma continuidade ao longo das quais os sistemas jurídicos se determinam (Ferraz, 2020, p. 266)

Para que alguém alcance a condição de pessoa, torna-se imprescindível "empurrar" uma parte de si mesmo, bem como alguns daqueles que o rodeiam, para a dimensão da coisa (Esposito, 2017). Em outras palavras, todo processo de personalização está intrinsecamente ligado a um movimento concomitante de despersonalização, aspecto que interessa ao pensamento de Esposito, como ele afirma na seguinte citação:

[..]que interessa para o objetivo de nosso discurso é o efeito de despersonalização - o que vale dizer, o de redução à coisa – implícito no conceito de pessoa: a sua própria definição nasce na negação da diferença pressuposta em respeito àqueles homens e mulheres, que não são pessoas ou o são apenas em parte e temporariamente - sempre exposição risco de caírem no horizonte da coisa (Esposito, 2017, p. 207)

De acordo com Esposito, a existência da pessoa depende de uma relação dialética com o seu oposto: formas de vida reduzidas ao status de não-pessoa. Essa configuração evidencia um exercício de cisão e reificação que acompanha toda atribuição de personalidade. O conceito de pessoa, portanto, só se define a partir de um movimento de diferenciação e exclusão de seu contrário. Tal mecanismo torna-se um dispositivo que opera como um “instrumento conceitual pelo qual é possível destinar uma porção à morte” (Esposito, 2017, p. 209). Nesse processo,

enquanto aqueles integrados ao sistema de personalização recebem direitos e reconhecimento, os relegados à condição de coisa, produto direto da construção do status de pessoa, são lançados à desqualificação e expostos a diversas formas de violência.

Dessa perspectiva, qualquer tentativa de proteção jurídico-política da vida fundamentada no conceito de pessoa revela-se inviável. É precisamente essa fratura operada pelo dispositivo da pessoa que, segundo Esposito, explica as aporias dos direitos humanos. Como ele aponta: “o problema que temos diante de nós – a absoluta impraticabilidade de um direito do homem enquanto tal – não nasce do fato de que não tenhamos entrado definitivamente no regime da pessoa, mas do fato de que dele ainda não saímos” (Esposito, 2017, p. 205). Essa análise converge com as reflexões da filósofa estadunidense Judith Butler sobre os processos de abjeção, ampliando o debate sobre exclusão, violência e a fragilidade das fundamentações jurídico-políticas contemporâneas.

[...] matriz excludente pela qual os sujeitos são formados requer a produção simultânea de um domínio de seres abjetos, aqueles que ainda não são “sujeitos”, mas que formam o exterior constitutivo do domínio do sujeito. O abjeto designa aqui precisamente aquelas zonas “não-vivíveis” e “inabitáveis” da vida social que, não obstante, são densamente povoadas por aqueles que não alcançam o estatuto de sujeito, mas cujo viver sob o signo do “inabitável” é necessário para circunscrever o domínio do sujeito (Butler, 2019, p. 18)

A produção do sujeito de direito – do corpo que deve ser protegido, que atinge o status de uma vida que importa, dotada de viabilidade social – está intrinsecamente vinculada à demarcação de seu oposto: o não-sujeito, o ininteligível, aquele que habita o espaço do não-ser. Este não-sujeito, por sua vez, é percebido como uma ameaça constante à integridade e à coesão do organismo social. É contra ele que os dispositivos imunitários se voltam, convertendo-se em ferramentas de uma política da morte, ou tanatopolítica, destinada a neutralizar o perigo representado por aqueles que são relegados à condição de exclusão total.

Ao partir do conceito de pessoa como fundamento, os direitos humanos, bem como os governos democráticos, em vez de alcançarem seu objetivo de universalidade, reiteram a cisão entre aqueles cuja vida é reconhecida como valiosa e aqueles que são abandonados à vulnerabilidade extrema. Essa exclusão estrutural é o que impede os regimes democráticos de realizarem sua promessa de proteção igualitária a todos os indivíduos, uma vez que a universalidade proclamada depende, paradoxalmente, da perpetuação de uma fronteira que define quem pertence e quem é excluído, os imunizados e os abandonados. Dão testemunho da existência desses grupos violáveis no interior de democracias

[...]o feminicídio e o genocídio de populações negras, indígenas e LGBTI+, além da contínua e enfática rejeição às novas ondas mundiais de migrantes. De fato, as populações migrantes que chegam clandestinamente à Europa e aos Estados Unidos, venham de onde venham, são inequivocamente abordadas pela mídia sob o espectro da desconfiança e do temor, ao passo em que a polícia e demais autoridades estatais as recebem com o encarceramento em campos de concentração, isto quando já não se tornam vítimas letais de ação violenta no contexto da implementação de agressivas políticas anti-migratórias (Duarte, 2020, p. 61)

A fratura denunciada por Esposito na categoria de pessoa também pode ser identificada na reflexão de Agamben sobre o conceito moderno de povo. Como vimos, para Agamben, essa é uma categoria polar que se move entre dois extremos: de um lado, o Povo, entendido como o conjunto de cidadãos integrados a um corpo político legítimo, soberano e dotado de direitos; de outro, o povo, composto por uma multiplicidade de corpos precarizados, miseráveis e oprimidos, banidos do circuito de riqueza e poder. Essa polarização revela a cisão biopolítica fundamental entre a vida qualificada — a vida integrada ao aparato político e jurídico — e a vida nua, aquela despojada de proteção e exposta à violência e ao abandono.

A ambivalência do conceito de povo está no cerne das contradições e aporias que emergem toda vez que o termo é evocado no campo político. Se, por um lado, "povo" serve como fundamento para a constituição de uma identidade coletiva e para legitimar o corpo político, por outro, ele impõe a constante necessidade de delimitar o que deve ser excluído ou extirpado dessa identidade. Essa exclusão sistemática reforça a lógica de um dispositivo político que opera pela inclusão diferencial, onde a soberania define não apenas quem pertence, mas também quem será relegado à esfera da desumanização e da exclusão.

Assim, o "povo" não é apenas uma categoria de pertencimento, mas também um mecanismo de separação que decide, continuamente, sobre o resíduo a ser expurgado para manter a integridade do corpo político. É nessa tensão constitutiva que reside a força biopolítica do conceito de povo: ao mesmo tempo que confere legitimidade e unidade, também institui a divisão entre aqueles cuja vida importa e aqueles condenados à invisibilidade e vulnerabilidade.

[...] aquilo que já é desde sempre, e que deve, todavia, realizar-se; é a fonte pura de toda identidade, e deve, porém, continuamente redefinir-se e purificar-se através da exclusão, da língua, do sangue, do território. Ou então, no pólo oposto, ele é aquilo que falta por essência a si mesmo e cuja realização coincide, portanto, com a própria abolição; é aquilo que, para ser, deve negar, com o seu oposto, a si mesmo (Agamben, 2007, p. 184)

Ao delimitar os contornos do Povo e atribuir a ele uma existência política legítima e soberana, as democracias modernas inevitavelmente produzem sua antítese: o povo, aquele segmento excluído e relegado à margem da esfera política. Ao consagrar o Povo como soberano, essas democracias perpetuam a fratura biopolítica fundamental, operando com base

em critérios que decidem quem pertence ao corpo dos cidadãos, com direitos e participação política, e quem será excluído como não-cidadão, destituído de reconhecimento e dignidade.

Nesse contexto, Domenico Losurdo argumenta que a ascensão da democracia liberal, particularmente nos séculos XVIII e XIX na Europa Ocidental, não representou um movimento inclusivo em termos econômicos ou sociais. Pelo contrário, ele aponta que essas democracias se desenvolveram em meio a um paradoxo: enquanto ampliavam a participação política para determinados grupos, como a burguesia e setores proprietários, mantinham grandes contingentes populacionais à margem, especialmente trabalhadores, camponeses e outros economicamente marginalizados, que não possuíam propriedade ou renda mínima. A exclusão política era legitimada por uma série de dispositivos concebidos para evitar a interferência das massas populares nos assuntos do Estado, consolidando uma democracia absolutamente restritiva. Esse mecanismo de exclusão é particularmente evidente na Revolução Francesa, como destaca Ana Suelen Gomes.

Na França, por exemplo, quando o Terceiro Estado é convocado e decide, no decorrer das tratativas,<sup>129</sup> fazer sua revolução, ocupando o palácio de Luís XVI, o povo não estava presente, a não ser pela *escritura*, pela aura que emergia dos mais de cinquenta mil *cahiers de doléances* escritos (também) pelo povo. Do mesmo modo, o povo não estava presente na elaboração da famosa Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, a qual surge de uma tentativa dos membros do Terceiro Estado em controlar as insurgências camponesas que explodiram diante da servidão e da grande fome (1787-1789), e também devido à inspiração na revolução anterior, conduzida pelos burgueses no Palácio de Versalhes.<sup>130</sup> Nesse sentido, apesar de romper com o paradigma da desigualdade natural do *ancién régime* e de declarar a liberdade de todos os homens, a Declaração não é fruto do poder constituinte do povo, e isso refletirá nas constituições seguintes, que impuseram condições à capacidade de cidadania e exercício dos direitos políticos (Gomes, 2017, p. 38-39)

A própria noção de cidadania que orientou os ideais dos Pais Fundadores dos Estados Unidos, fortemente influenciada pela definição do republicanismo clássico, carregava em si uma lógica excludente que relegava certos grupos à margem da esfera política. Essa cidadania, conforme destaca Wood, era concebida de maneira restritiva, excluindo deliberadamente homens sem propriedades, cuja falta de bens materiais os tornava inelegíveis para a participação política plena, e mulheres, cuja condição social as colocava fora dos limites do corpo político.

Cidadania ativa seria reservada para os homens proprietários e deveria excluir não apenas as mulheres, mas também os homens que, conforme expressou Harrington, não tivessem “com que viver por si só” – ou seja, aqueles cuja sobrevivência dependesse do trabalho prestado a outros. Essa concepção de cidadania tinha em seu núcleo uma divisão entre uma elite proprietária e uma multidão trabalhadora (Wood, 2011, p. 179)

Em razão das intensas lutas políticas, muitas das exclusões iniciais foram gradualmente "sanadas" pela ordem democrática, com a inclusão de mulheres e homens não proprietários. Embora essas conquistas tenham sido de enorme importância, elas não alteram o fato de que as instituições democráticas, em sua estrutura fundamental, ainda têm como pressuposto o conceito de cidadão abstrato, o homem burguês branco (Miguel, 2017). O que esse fenômeno revela, na realidade, é o processo pelo qual a linha tênue que separa as duas figuras da fratura biopolítica — a vida qualificada e a vida desqualificada — se dissolve, exigindo uma decisão política contínua sobre as fronteiras de inclusão e exclusão. Esse movimento, em última instância, insitui a necessidade de redefinir continuamente quem está apto à cidadania plena e quem está fora desse círculo, privado reconhecimento.

É por isso que, apesar das numerosas conquistas jurídico-normativas, a suspensão dessas garantias continua a ser uma realidade, com a produção de vidas destituídas de direitos. Como aponta Gomes, essas vidas são, de certa forma, capturadas "fora", ou seja, "ao mesmo tempo em que são incluídas pelo ordenamento jurídico, são excluídas por sua diferenciação, seja ela econômica, de nacionalidade, de gênero ou de raça" (Gomes, 2017, p. 42). Este processo de diferenciação se configura a partir de critérios como língua, território e sangue (Agamben, 2007), estabelecendo quem é titular de direitos e quem está excluído da qualificação política. A ausência de título, longe de ser erradicada com o fim do Antigo Regime e a constituição da democracia moderna, ela se transformou em novas formas de exclusão, evidentes até os dias de hoje (Gomes, 2017).

Essa dinâmica não altera a tendência subjacente que forjou as estruturas democráticas, que tem como uma de suas funções diluir o poder popular e neutralizar a força desestabilizadora da participação da multidão. O povo, visto como um corpo caótico e desqualificado, representa a ameaça constante à ordem estabelecida e ao privilégio das elites. Nesse contexto, é possível interpretar esse processo à luz da lógica imunitária que estrutura o governo democrático. Para garantir a salvaguarda dos interesses do Povo — nos termos agambenianos — é necessário neutralizar a potência expropriadora dos marginalizados e oprimidos. Esse processo envolve a incorporação de estruturas como a da representação, que se baseia em um princípio fundamentalmente oligárquico.

Rancière (2014) argumenta que a representação, característica essencial das democracias modernas, funcionava como um dispositivo precisamente destinado a anular ou atenuar a interferência da participação popular, daqueles sem "títulos", como o define em seus termos. A representação, portanto, não visava permitir uma verdadeira participação

democrática, mas servia como um filtro: “cabe aos cidadãos escolhidos definir os rumos da política estatal, pois o demos incompetente não poderia estar a cargo do destino da política” (Gomes, 2017, p. 40).

Embora as lutas democráticas tenham desempenhado um papel decisivo ao limitar essa dinâmica oligárquica, ampliando o campo de quem é considerado cidadão, essa inclusão se deu à custa da própria despolitização do corpo político. A participação do povo ficou restrita ao direito ao voto e às liberdades civis, sem proporcionar um acesso real à tomada de decisões e à estrutura de poder. Dessa forma, a ampliação da cidadania não alterou substancialmente a natureza oligárquica das instituições, pois o verdadeiro poder político continuou nas mãos de uma minoria privilegiada, enquanto a maioria, embora incluída formalmente, permaneceu à margem da verdadeira dinâmica política.

Atualmente, as razões de segurança, que dominam o espaço público, emergem como um dos principais fatores responsáveis pela proliferação e fortalecimento dos dispositivos imunitários nas democracias modernas. A segurança tem sido progressivamente utilizada como justificativa para a implementação de uma série de medidas excepcionais, que muitas vezes transgridem os limites das premissas que fundamentam a ordem democráticas. Como argumenta Agamben (2012), a segurança se transformou em um argumento recorrente para legitimar o uso do estado de exceção, permitindo ao poder público agir de maneira arbitrária, suspendendo direitos fundamentais sob o pretexto de proteger o corpo social. Esse fenômeno se intensificou de maneira significativa após os atentados terroristas de setembro de 2001, nos Estados Unidos, que marcaram um ponto de inflexão nas políticas de segurança global. Como observa Costa:

Desde os atentados, em 2001, às Torres Gêmeas, nos Estados Unidos, os regimes democráticos levaram ao extremo os recursos securitários de imunização da vida humana. A securitização da sociedade tornou-se um medicamento político de hiperdosagem que, ao mesmo tempo, protege e ameaça, ameaça e protege, faz viver e faz morrer (Costa, 2023, p. 288)

Agamben (2012) destaca como as democracias securitárias, dominadas por uma obsessão constante com a segurança, têm progressivamente adotado uma série de dispositivos de controle e técnicas de identificação que, no passado, eram exclusivas para tratar criminosos. Agora, essas práticas são estendidas a todos os cidadãos, que são reduzidos a simples dados biométricos e genéticos, capturados pelas tecnologias de monitoramento. Assim, aquilo que antes constituía uma esfera privada e politicamente desqualificada da vida social se transforma na base da identidade individual.

Esse alinhamento entre a identidade social e o corpo, que inicialmente se manifestava de forma restrita aos criminosos e indivíduos considerados perigosos, se expande para abarcar toda a população. Como complementa Agamben, o Estado, no contexto da guerra ao terror, passa a tratar o cidadão como um terrorista potencial (Agamben, 2012). Nesse processo, o limiar entre cidadão e inimigo se torna cada vez mais tênue, criando uma zona de indistinção onde qualquer corpo pode ser alvo de medidas arbitrárias e violentas. A fronteira entre o que é normal e o que é exceção se dissolve, e o exercício do poder estatal se amplia, legitimando uma forma de controle absoluto sobre os indivíduos, independentemente de sua culpa ou inocência. Este fenômeno ilustra a transição de uma política de segurança que, em nome da proteção do corpo social, coloca em risco as próprias bases da liberdade individual, ao tratar cada cidadão como uma potencial ameaça.

[...] a envergadura soberana e governamental, sob o argumento da proteção e da securitização contra ameaças e inimigos, forjou teias de dispositivos de exceção que permitem legitimar o espectro da vida e da morte enquanto técnica de governamentalização biopolítica nas democracias (Costa, 2023, p. 290)

As democracias, longe de estarem imunes, são profundamente ligada ao processo de produção do inimigo, uma dinâmica que, ao buscar preservar o corpo político da ameaça externa, acaba por colocá-lo em um risco autoimune. As medidas de exceção, em uma tentativa de proteção, articulam simultaneamente, no mesmo espectro político, os imperativos de fazer viver e fazer morrer. Essa dualidade faz com que, dentro da própria democracia, existam espaços de arbítrio e violência, ou seja, áreas de não-democracia, nas quais princípios fundamentais como a defesa dos direitos humanos e das liberdades civis são radicalmente suspensos. O que se estabelece, então, é uma força-de-lei que, disfarçada sob a formalidade de um governo legal e democrático, age com os mesmos métodos autoritários de regimes antidemocráticos.

Explorando os conceitos de Agamben e Esposito, é possível elaborar um horizonte de compreensão do que poderíamos chamar de enigma da democracia. Ao instituir um processo de politização da vida, que estabelece uma série de dispositivos para proteger tanto os sujeitos de direito quanto a ordem legal, as democracias liberais acabam por decidir, implicitamente, quais vidas merecem qualificação política e quais estão abandonadas de qualquer forma de proteção. Assim, uma fronteira é erguida, separando corpos dignos de direitos daqueles que não são reconhecidos como tal, passíveis de sofrerem das mais variadas formas de violação. Esse processo preserva, em seu cerne, a possibilidade de suspensão da ordem, caso haja risco ao regime do *proprium*, isto é, as identidades, valores e propriedade dos grupos imunizados. A

democracia, portanto, está imersa em uma relação dialética: a proteção da vida não se dá sem admitir, na mesma medida, a possibilidade de ameaçá-la.

Como Agamben aponta, o processo de politização da vida é o que distingue a democracia moderna. É intrínseco ao seu funcionamento o esforço constante para regular, calcular e controlar a vida, o que, por sua vez, abre a possibilidade para que medidas de violência política sejam empreendidas. Esse processo de politização da vida é, ao mesmo tempo, uma exposição à decisão política sobre quem pode ou não ser objeto da violência soberana, que não é eliminada, mas reinserida no cerne da democracia. No entanto, discordamos de Agamben em sua caracterização do espaço político democrático como um campo. O processo de democratização não pode ser inteiramente reduzido à simples produção da vida nua. Nesse ponto, é necessário incorporar as contribuições de Esposito, que reconhece uma dinâmica conflitiva dentro da própria democracia. Embora ambos concordem que a suspensão ou a refundação das pretensões democráticas seja um efeito inerente à lógica de funcionamento da democracia, Esposito abre espaço para a reflexão sobre a possibilidade de tensionar e transformar as estruturas da ordem democrática. Porém, esse tensionamento, realizando por movimentos políticos dos grupos marginalizados e excluído, não pode representar a simples manutenção do arcabouço institucional da democracia. É necessário destituir os dispositivos de poder, como indica Agamben (2017), abrindo novos usos dessas técnicas jurídico-políticas.

Assim, apesar das diferenças de perspectiva entre os autores, é possível identificar um ponto comum: ambos veem o processo de captura da vida como o cerne das contradições dos dispositivos de poder, incluindo os regimes democráticos. Esse processo não deve ser encarado como um fenômeno isolado, mas como um elemento fundamental a ser considerado ao refletirmos sobre as condições que tornam possível o devir-autoritário das democracias. Os autores discutidos aqui oferecem chaves de leitura para repensar e desconstruir essa dinâmica biopolítica. Embora suas propostas de desativação dessa lógica sejam distintas, ambos convergem no campo da ética e da ontologia, propondo práticas de insurgência à lógica biopolítica que permeia as estruturas de poder democrático. Conceitos como forma-de-vida, potência destituente, inoperosidade, comunidade, impessoal, poder instituinte são categorias mobilizadas por eles com o intuito de formular um política que ultrapasse o registro da biopolítica. Essas noções poderiam servir para pensar novas bases para uma democracia que vem? Desdobrar essa questão foge ao escopo da presente pesquisa. Pensá-la, portanto, fica reservada para um momento futuro. Porém, cabe destacar que a possibilidade de pensar uma política além da biopolítica, abre espaço também para imaginar uma democracia além da

democracia liberal-representativa. Para além da atualidade da ordem institucional desse modelo democrático vigente hoje existe a possibilidade de uma organização de convivência democrática radical por vir. Cabe aos grupos de resistência e luta contra as formas de exclusão e opressão o papel de, na disputa política contemporânea, inventá-la, destituindo, assim, as estruturas que sustentam as formas hegemônicas de violência sob a carcaça apodrecida de um mundo paradoxalmente democrático e livre.

## **CONCLUSÃO**

Vivemos em um momento histórico de transição ampla e profunda, na qual a humanidade, em sua busca por uma direção, se vê suspensa entre os escombros de um mundo decadente e a lenta, quase imperceptível, emergência de uma realidade nova, ainda indefinida. Neste intervalo, marcadamente inseguro e repleto de tensões e conflitos, somos tomados por uma sensação de vertigem diante das incertezas que se abrem diante de nós. Este contexto de crise generalizada — crises políticas, sociais, econômicas e ambientais — não apenas nos impõe um estado de perplexidade, mas também nos convoca a um exame profundo das estruturas que sustentam nossa existência coletiva. As premissas que outrora pareciam indiscutíveis, os valores e as práticas que moldaram as sociedades modernas, estão sendo questionadas de maneira radical. O que antes parecia garantido, como a liberdade, a igualdade

e a legalidade, agora se revela em suas contradições e ambiguidades, exigindo uma reavaliação crítica e uma imaginação renovada sobre nossas formas de organização políticas

Nesse cenário de reconfiguração, uma das instituições mais profundamente desafiadas é a democracia liberal, que se vê confrontada por suas próprias falhas e limitações. Este trabalho se dedicou a investigar o enigma que reside no interior dessa forma de governo, explorando as contradições que permeiam suas práticas e as implicações filosóficas que delas decorrem. O enigma da democracia, em sua essência, reside na presença paradoxal de práticas e políticas que, embora contrárias aos seus próprios princípios e premissas, são, sistematicamente, empreendidas pelas próprias democracias. Este fenômeno cria uma zona de indistinção, uma área nebulosa onde as fronteiras entre o que é considerado democrático e o que é considerado autoritário se tornam difusas, dificultando a tarefa de separar esses dois modos de governo, que, em tese, seriam antagônicos.

Para elucidar esse enigma, nossa proposta foi investigar o fenômeno da biopolítica, a partir das concepções filosóficas de Giorgio Agamben e Roberto Esposito. A biopolítica emerge, nesse contexto, como a chave interpretativa capaz de desvendar a lógica subjacente que estrutura as aporias das democracias modernas. A partir da análise da abordagem dos dois autores, argumentamos que as democracias, ao buscarem gerenciar e regular as vidas de seus cidadãos, acabam por entrar em uma zona de contato com práticas de violência e exclusão próprias de regimes autoritários. Esse é o ponto crucial que revela a ambiguidade inerente à democracia moderna: embora seu projeto político se fundamente na ideia de limitação do poder e proteção dos direitos individuais, a própria lógica biopolítica que ela adota para alcançar esses fins acaba por gerar efeitos paradoxais que podem, em última instância, colocá-la em uma posição de autosuspensão, incorporando práticas profundamente totalitárias.

A biopolítica, conforme exposta por Agamben, oferece uma compreensão crucial desse processo. Para ele, a democracia moderna não apenas lida com a administração da vida, mas essencialmente se fundamenta em uma política que busca, por meio do controle da "vida nua", administrar as condições existenciais do ser humano de maneira intrusiva e abrangente. Esse controle, que se disfarça sob a aparência da liberdade e da igualdade, revela uma interseção paradoxal entre democracia e totalitarismo, já que ambos compartilham a mesma estrutura de governo, voltada para a gestão da vida. Para Agamben, o que caracteriza a democracia moderna é a capacidade de estabelecer a exceção como regra, dissolvendo as barreiras entre o que é democrático e o que é autoritário. Assim, a própria política democrática contém a semente do

autoritarismo, uma vez que ela também depende de uma lógica de exceção que pode ser facilmente convertida em práticas de controle totalitário.

No entanto, a leitura de Esposito sobre a biopolítica oferece uma dimensão adicional que nos permite expandir e aprofundar essa análise. A noção de *immunitas*, tal como elaborada por Esposito, fornece uma chave interpretativa mais ampla para entender como a democracia moderna se estrutura. A democracia, ao tentar garantir a vida e a proteção contra os excessos do poder, acaba, paradoxalmente, incorporando práticas de exclusão e controle, um processo que é intrínseco ao seu funcionamento. A lógica da *immunitas* implica que a democracia não pode se constituir sem que, simultaneamente, haja uma exclusão de algo — seja uma parte da população, seja a própria natureza da vida humana que não se encaixa nos parâmetros da ordem social. Esposito, portanto, nos ajuda a compreender como, dentro da democracia, existe uma tensão fundamental entre a proteção da vida e a necessidade de excluir aquilo que é considerado "excessivo", "anômalo" ou "indesejável", criando uma zona de indistinção onde práticas de exclusão, repressão e controle se entrelaçam com as promessas de liberdade e igualdade.

A articulação entre os conceitos de biopolítica, exceção e imunização oferece, portanto, uma visão mais precisa da ambiguidade constitutiva da democracia moderna. Ao procurar proteger a vida, a democracia acaba, paradoxalmente, por policiar e controlar essa mesma vida, adotando práticas que, sob certas condições, podem se aproximar das dinâmicas de regimes autoritários. Assim, a própria noção de governo democrático, voltada para o resguardo da liberdade, está imersa em uma lógica que, ao se desviar do ideal de liberdade e igualdade, pode facilmente ceder à tentação do autoritarismo. Esse fenômeno de autossubversão da democracia é, de fato, uma das grandes contradições que definem sua operação nos tempos contemporâneos.

A leitura crítica da democracia realizada neste trabalho oferece uma interpretação renovada das contradições estruturais desse regime político, superando a tradicional dicotomia entre liberdade e igualdade, ou representação e participação, tão frequentemente explorada nas discussões filosóficas e políticas contemporâneas. Ao contrário de se limitar a essas tensões clássicas, a abordagem adotada aqui insere um novo horizonte de análise, centrado na relação entre os processos de proteção e destruição da vida, e os mecanismos de inclusão e exclusão da vida. Essas dinâmicas, intrinsecamente ligadas à biopolítica, revelam um aspecto mais profundo e paradoxal da democracia moderna: a promessa de proteger a vida e garantir os direitos fundamentais dos indivíduos, ao mesmo tempo em que essa proteção está frequentemente entrelaçada com práticas de destruição e exclusão, funcionando como uma espécie de violência

soberana e imunizadora que define aqueles que devem ser protegidos e aqueles que não são dignos de proteção.

Nesse contexto, a biopolítica se configura como um instrumento interpretativo crucial para compreender as ambiguidades do regime democrático. A partir da perspectiva biopolítica, a democracia não se limita a administrar os direitos e a liberdade de seus cidadãos, mas também estabelece um controle sobre a vida em suas diversas formas, identificando quem deve ser incluído na comunidade política e quem deve ser excluído, seja por questões políticas, econômicas ou até mesmo sociais. A exclusão, em sua mais extrema manifestação, pode ser vista nas práticas de exceção, que embora inicialmente projetadas para proteger os direitos e a ordem, acabam por desfigurá-los ao permitir a suspensão de direitos fundamentais em nome da "segurança" ou da "ordem pública". A inclusão, por outro lado, não é universal nem incondicional, pois depende de uma hierarquia de vidas consideradas "legítimas" para a participação plena no regime democrático. Portanto, a democracia se configura não apenas como um sistema de inclusão, mas também de exclusão, o que a torna uma máquina ambivalente, que opera tanto para preservar quanto para destruir a vida.

Este trabalho também nos leva a uma conclusão importante: é possível associar as teorias de Agamben e Esposito, embora partam de pressupostos filosóficos distintos, dentro de uma análise crítica da democracia moderna à luz da biopolítica. Ambos os pensadores, apesar das diferenças em suas abordagens, oferecem elementos que se complementam e, juntos, possibilitam uma compreensão mais robusta da crise contemporânea da democracia. Agamben, com sua ênfase na exceção como paradigma, revela como a democracia moderna, ao tentar garantir a proteção da vida, acaba por instaurar uma relação de exceção que, em última instância, dissolve as fronteiras entre democracia e totalitarismo. O conceito de "vida nua", central em sua obra, indica como a política moderna trata a vida humana de maneira instrumental, reduzindo-a a um simples recurso passível das mais brutais e profanas formas de violência.

Por outro lado, Esposito, com a introdução da ideia de *immunitas*, oferece uma chave para compreender como a democracia busca proteger a vida, mas, paradoxalmente, acaba gerando processos de exclusão e desumanização, incorporando o próprio mal que ela pretende combater. A lógica imunitária, tal como proposta por Esposito, implica que a democracia não apenas garante a inclusão dos cidadãos dentro do sistema político, mas também precisa continuamente excluir certos corpos, certos modos de vida, para garantir a sua própria continuidade. Esse processo de exclusão é fundamental para a estrutura de proteção da vida, e,

portanto, a lógica de proteção e destruição se torna um elemento central na operação biopolítica da democracia.

A convergência entre as perspectivas de Agamben e Esposito é crucial para entender as complexas relações entre democracia e biopolítica. Embora seus conceitos — exceção e imunização — se baseiem em pressupostos diferentes, ambos apontam para a mesma realidade: a democracia, ao tentar garantir direitos e liberdade, inevitavelmente se funda em uma estrutura biopolítica que lida com a vida de maneira contraditória. A democracia moderna, longe de ser uma forma de governo pura e intocada, está imersa em uma lógica de controle que inclui tanto a proteção quanto a destruição da vida, uma dinâmica que transforma suas promessas de liberdade e justiça em um terreno ambíguo, permeado de exceções e exclusões. Assim, o que parece ser uma instituição voltada para a liberdade se revela, sob a ótica da biopolítica, como uma máquina que protege a vida enquanto também a submete a uma série de exclusões e destruições.

Em suma, ao integrar as contribuições de Agamben e Esposito, esta pesquisa oferece uma análise mais complexa da democracia, destacando suas aporias fundamentais. A biopolítica, enquanto chave interpretativa, permite compreender não apenas as dificuldades que a democracia enfrenta em sua tentativa de equilibrar a liberdade com a ordem, mas também os aspectos mais sombrios e destrutivos que emergem dessa tentativa. A compreensão crítica da democracia proposta por Agamben e Esposito, ao iluminar sua estrutura biopolítica, abre possibilidades para uma reflexão mais profunda sobre o que é possível fazer para superar essas contradições. A desconstrução de sua dimensão biopolítica não implica, necessariamente, em um abandono da democracia, mas na tentativa de repensá-la e recriá-la a partir de novas formas de organização política que, ao desativarem a biopolítica, possam efetivamente cumprir as promessas de liberdade, igualdade e justiça que são o seu fundamento originário. Em última instância, a pesquisa conclui que a democracia moderna, ao tentar atender às suas pretensões políticas acaba se tornando um campo de tensões inescapáveis. Nesse contexto, é possível pensar em uma democracia que, ao reconhecer suas próprias ambivalências, busque ir além das estruturas biopolíticas que a definem, abrindo espaço para novas formas de política e convivência, que talvez possam de fato realizar as promessas de liberdade e igualdade a que ela se propõe.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004. (Estado de sítio)
- AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. Trad. Selvino J. Assmann. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2017
- AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Trad. Antônio Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993
- AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim**: notas sobre política. Tradução Davi Pessoa Carneiro. 1ª ed; 2ª reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015
- AGAMBEN, Giorgio. **Como a obsessão por segurança muda a democracia**. *Jornal Le Monde Diplomatique Brasil*, 06 jan. 2014. Disponível em: <<http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=1568>>. Acesso em: 04 jan. 2025
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007
- ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012
- SALINAS ARAYA, Adán. **La semántica biopolítica**: Foucault y sus recepciones. Viña del Mar: Cenaltes, 2014.
- ARISTÓTELES. **Política**. Tradução e notas: António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa, Vega, 1998.
- ALCANTARA, Pedro Henrique. Liberalismo contra democracia. **Norus**, vol. 5, n. 8, p. 184-204, ago/dez. 2017. Disponível em: <https://revistas.ufpel.edu.br/index.php/sociologicos/article/view/3437>. Acesso em: 13 jun. 2024
- AGUIAR, Odílio Alves. A recepção biopolítica da obra de Hannah Arendt. **Conjectura**, v. 17, n. 1, p. 139-158, jan./abr. 2012. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/AGUARB>. Acesso em: 19 mai. 23
- AGUIAR, Odílio Alves. A questão social em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 27(2): 7-20, 2004. Disponível: <https://www.scielo.br/j/trans/a/5mZGS7mWKdWFj9h9gYxn9ZN/>. Acesso em: 24 abr. 23
- ADORNO, Theodor W. ; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos

- filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- BROSSAT, Alain. **La democracia inmunitaria**. Trad. María Emilia Tijoux. Santiago de Chile: Palinodia, 2008
- BATAILLE, Georges. **Sobre Nietzsche**. vontade de chance : seguido de *Memorandum* ; A risada de Nietzsche ; Discussão sobre o pecado ;Zaratustra e o encantamento do jogo : Suma Ateológica, volume III. Tradução Fernando Scheibe. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- BATAILLE, Georges. **Experiência interior**: seguida de Método de Meditação e *Postscriptum* 1953: Suma ateológica, vol. I. Tradução, apresentação e organização Fernando Scheibe. 1. ed. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2016.
- BAZZICALUPO, Laura. **Biopolítica**: un mapa conceptual. Prólogo e tradução de Daniel J. García López. Espanha: Melusina, 2016
- BOBBIO, Norberto. **Teoria Geral da Política**: A Filosofia Política e as Lições dos Clássicos. 1. ed. 6. tiragem, organizado por Michelangelo Bovero; tradução: Daniela Baccaccia Versiani, Rio de Janeiro - RJ: Campos, 2000a
- BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. Tradução: Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Brasiliense, 2000b
- BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia**: uma defesa das regras do jogo. 13. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015
- BOBBIO, Norberto. MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**, 12. ed. vol. 1, Brasília: UNB, 2004.
- BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Quem canta o Estado-nação?** :língua, política, pertencimento. Tradução Vanderlei J. Zacchi, Sandra Goulart Almeida. 1. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2018.
- BUTLER, Judith. **Corpos que importam**. Os limites discursivos do “sexo”. Traduzido por Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. São Paulo: n-1 edições, 2019
- CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER, Evelyne (org.). **Dicionário de obras políticas**. Traduzido por Glória de C. Lins e Manoel Ferreira Paulino. Rio de Janeiro – RJ: Civilização Brasileira, 1993.
- CORRÊA, Murilo Duarte Costa. Biopolítica e direitos humanos: Giorgio Agamben e uma antropologia evanescente. **Profanações**, ano 1, n. 1, p. 22-37, jan./jun. 2014. Disponível: <https://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/564/415>. Acesso em: 26 jun. 23
- CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (doutorado em Educação, na área de Filosofia da Educação), FEUSP, São Paulo, 339 f., 2005
- CASANOVA, Marco. **Para Compreender Heidegger**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014
- COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 10 ed. São Paulo: Saraiva, 2015.
- COSTA, William. O munus e as democracias imunitárias: um diálogo com Roberto Esposito e Alain Brossat. In: NASCIMENTO, Daniel; RICARDO, José Luiz de Oliveira; SILVA, George de Araújo; VIVAR Y SOLER, Rodrigo Diaz de (org.) **Filosofia Política Contemporânea**. Anais do GT no XIX Encontro da Anpof. 1. Ed. E-book. Toledo: Instituto Quero Saber, 2023
- CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. 1. ed. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- DUARTE, Fábio Henrique. **Biopolítica e Democracia em Giorgio Agamben**. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 2017
- DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de Teoria Geral do Estado**, 25 ed. São Paulo: Saraiva, 2005.
- DAHL, Robert. **Sobre a Democracia**, Brasília: UNB, 2001.

DAHL, Roberto. **Poliarquia**: participação e oposição. São Paulo: EDUSP, 1997.

DAHL, Roberto. **A democracia e seus críticos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

DAVID, T.; OLIVEIRA DA SILVA, M. B. Imperialismo e hegemonia estadunidense no século XXI: o papel da Guerra ao Terror. **Brazilian Journal of International Relations**, Marília, SP, v. 11, n. 3, p. 383–405, 2022. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/bjir/article/view/12461>. Acesso em: 1 out. 2023.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução Claudia Sant`Anna Martins; revisão da tradução Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005

DUARTE, André. Foucault e as novas figuras da biopolítica: o fascismo contemporâneo. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.) **Para uma vida não-fascista**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 35-50

DUARTE, André. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010

DUARTE, André. **A pandemia e o pandemônio**: ensaio sobre a crise da democracia brasileira. 1.ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020

DUARTE, André. Sobre a biopolítica: de Foucault ao século XXI. **Revista Cinética**, 2008. Disponível em: [chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/http://www.revistacinetica.com.br/cep/andre\\_duarte.pdf](http://www.revistacinetica.com.br/cep/andre_duarte.pdf) Acesso em: 10 dez. 2024

DUARTE, André. Heidegger e o pensamento contemporâneo da comunidade: para uma hermenêutica ontológica do ser-em-comum. **Ekstasis**: revista de hermenêutica e fenomenologia, Rio de Janeiro, ano. 1, ed. 1, p. 62-81. Disponível: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/viewFile/3813/2644>. Acesso em 17 jul. 23

ESPOSITO, Roberto. **Bíos**. Biopolítica e filosofia. Trad. M. Freitas da Costa. Lisboa: Edições 70, 2010.

ESPOSITO, Roberto. **Termos da política**: comunidade, imunidade, biopolítica. Curitiba: Editora UFPR, 2017

ESPOSITO, Roberto. **Immunitas**: proteção e negação da vida. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2023

ESPOSITO, Roberto. **Communitas**: origem e destino da comunidade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2022

ESPOSITO, Roberto. **Categorias do impolítico**. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

ESPOSITO, Roberto. **Diez pensamientos acerca de la política**. Trad. Luciano Padilla López. Cidade do México: Fondo Cultura Económica, 2014

ESPOSITO, Roberto. **Inmunidad común**. Biopolítica em la época de la pandemia. Trad. Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2023

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. 4ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro:Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: A vontade de saber. Tradução M. T. Albuquerque e J.A.Albuquerque. São Paulo: Graal, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1987

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008

FRANCO DE SÁ, Alexandre. Platão e a beleza ambígua da democracia (i): a tensão entre filosofia e democracia. **Archai**, n.º 19, jan.-apr., p. 15-32, 2017. Acesso em:06 fev. 24

FRATESCHI, Y. A. Giorgio Agamben e a emancipação da mulher. **Philosophos - Revista de**

**Filosofia**, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 213–234, 2016. DOI: 10.5216/phi.v21i1.38823. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/38823>. Acesso em: 29 mai. 23

FERRAZ, Fernando Gigante. Terza Persona: Esposito e a filosofia do impessoal. **Griot : Revista de Filosofia**, Amargosa - BA, v.20, n.1, p.264-276, fevereiro, 2020. Disponível em: [file:///C:/Users/olecr/Downloads/Dialnet-TerzaPersona-8122586%20\(4\).pdf](file:///C:/Users/olecr/Downloads/Dialnet-TerzaPersona-8122586%20(4).pdf). Acesso em: 18 dez. 2024

FUKUYAMA, F. O fim da História e o último homem. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GOMES, Ana Suelen Tossinge. Exceção e Estado de Exceção no pensamento de Giorgio Agamben, **Profanações**, Ano 5, n. 2, p. 48-61, 2018

GOMES, Anan Suelen Tossinge. **O direito no estado de exceção efetivo**. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, f.151, 2017

García González, S.. La vida desechable. Una mirada necropolítica a la contención migratoria actual. **Migraciones. Publicación Del Instituto Universitario De Estudios Sobre Migraciones**, (50), 3–27, 2020. Disponível: <https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/view/11805>. Acesso em: 18 out. 23

GARCIA, Fernanda de Flora. A exceção é a regra: os centros de detenção para imigrantes na Itália. **Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.**, Brasília, Ano XXII, n. 43, p. 235-250, jul./dez. 2014. Disponível: <https://www.scielo.br/j/remhu/a/6rfh3v3vsKc6gVZDxQgN7tB/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 20 out. 23

GÓMEZ, José María. Soberania Imperial, Espaços de Exceção e o Campo de Guantánamo. Desterritorialização e Confinamento na “Guerra contra o Terror”. Trad. Eduarda Passarelli Hamann-Nielebock. **Contexto Internacional**, Rio de Janeiro, vol. 30, no 2, maio/agosto 2008, p. 267-308. Disponível: <https://www.scielo.br/j/cint/a/Dt4CZ8zPnSFpX3DhtywZjMy/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 19 out.23

GUTEVIL, Lucilene. **Perspectivas contemporâneas de biopolítica**: uma reflexão em torno de Michel Foucault e Roberto Esposito. Dissertação ( Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, f.117, 2018

GUTEVIL, Lucilene. A *communitas* em Roberto Esposito: há, enfim, lugar para a alteridade?. In: SANTOS, Renato dos; GUTELVIL, Lucilene (orgs.). **Ontologia, política e psicanálise**: discursos acerca da alteridade. Porto Alegre: Editora Fi, 2018

GUARNIERI, Germano Antonio. **Giorgio Agamben**: o paradigma do *homo sacer* e a *ex-ceptio* da vida nua. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Estudos Pós Graduated em Filosofia, São Paulo, 144 f., 2020

GOYARD-FABRE, Simone. **O que é democracia?** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. Foucault. In: **Figuras de Foucault**. RAGO, Margareth; VEIGA- NETO, Alfredo (orgs.). **Figuras de Foucault**. 2. Ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008

GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. "Aula inaugural. Sobre direitos humanos na era da biopolítica". **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 118. dez./2008. Disponível: <https://www.scielo.br/j/kr/a/xGS9dp8P4bfn3zK9NHkTdhQ/?lang=pt>. Acesso em: 16 jun. 23

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012

HEIDEGGER, Martin. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012

HARKER, Sérgio C. Necropolítica. Os centros de detenção de estrangeiros e a economia dos maus corpos. **Instituto Humanitas UNISINOS**. Entrevista: Sérgio Calderón Harker. 31 out. 2019. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/593943-necropolitica-os-centros-de-detencao-de-estrangeiros-e-a-economia-dos-maus-corpos>> Acesso 08 out. 2023.

HAMILTON, Alexander; MADISON, James e JAY, John. **O Federalista**. Belo Horizonte: Editora Líder. 2003.

HEYWOOD, Andrew. **Ideologias políticas: do liberalismo ao fascismo**. 1. ed. São Paulo: Ática, 2010.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. (Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva). 3. ed. São Paulo: AbrilCultural, 1983. Col. Os Pensadores.

HOBBS, Eric John. **A era das revoluções**. 9.ed. São Paulo: Paz e Terra. 1996

LIMA, Deyvison. Do impolítico ao das politische: notas sobre um diálogo ausente entre Roberto Esposito e Carl Schmitt. **Transformação**, Marília, v. 41, n. 2, p. 95-118, Abr./Jun., 2018. Disponível: <https://www.scielo.br/j/trans/a/N3WmS5Bhxd39CQHpdrgQ4fv/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 05 jul.23

LOCKE, Jonh. Segundo **Tratado sobre o governo civil**: ensaios sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994

LEFORT, Claude. **Pensando o político**: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade. Trad. Eliana M. Souza . Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991

LEFORT, Claude. Liberalismo e democracia. Trad. Eliana Maria de Melo Souza. **Estudos de Sociologia**, Araraquara, v. 13, n. 25, p. 13-26, 2008. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/1142> . Acesso em: 21 mai. 2024

LUZ, Lara Emanuele da. Estado de Exceção: o poder soberano e a captura da vida. **Profanações**, Ano 5, n. 1, p. 65-80, jan. /jun. 2018

LOSURDO, Domenico. **Democracia ou bonapartismo**. Rio de Janeiro/São Paulo: UFRJ/UNESP, 2004.

LEMKE, Thomas. **Biopolítica**: críticas, debates e perspectivas. Trad. Eduardo Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2018.

MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Trad. de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Traduzido por Renata Santini. - São Paulo: n-1 edições, 2018

URIBE MIRANDA, Luis. Propedêutica do conceito de democracia. **Transformação**, vol. 44, Edição 3, p.215-244, jul-set., 2021

MACPHERSON, C. B. **A Democracia Liberal**: origens e evolução. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MAGALHÃES, Alexandre. A guerra como modo de governar nas favelas do Rio de Janeiro. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 36, nº 106, p.1-20, 202. Disponível: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/4CqxyjC7QmhBHRc3cr6TMzt/>. Acesso em: 17 out. 23

MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, 25, p. 165-175, jun. 2006. Trad. Pablo Sanges Ghetti. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/7071/5043>. Acesso em: 16 jan. 2024

MOUFFE, Chantal. **La paradoja democrática**. Trad. Tomás Fernández Aúz e Beatriz Eguibar. Barcelona: Gedisa, 2003

MENDES, Denise Cristina Vitale Ramos. Representação política e participação: reflexões sobre o déficit democrático. In: *Rev. Katál*. Florianópolis v. 10 n. 2 p. 144. jul./dez. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rk/a/KV9w93tWkVN5s4fC4MtfLMG/?format=pdf&lang=pt> Acesso em 25 abr. 2024

MIGUEL, Luís Felipe. A Democracia Domesticada: Bases Antidemocráticas do Pensamento Democrático Contemporâneo. In: **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, Vol.

45, n. 03, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/3nkkDsspkGdQDKJnc434FLs/>. Acesso em: 06 jun. 2024

MORELLO, Eduardo; LUZ, Lara Emanuele da. O campo como nómos biopolítico da modernidade e a figura do muçulmano **Griot: Revista de Filosofia**, vol. 20, núm. 1, pp. 144-153, 2020. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/5766/576664133014/html/>. Acesso em: 07 mai.23

MANIN, Bernard. **Los principios del gobierno representativo**. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

NALLI, Marcos. *Communitas/Immunitas*: a releitura de Roberto Esposito da biopolítica **Rev. Filos., Aurora**, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 79-105, 2013

NALLI, Marcos. *Niente in comune'* - considerações sobre a relação entre niilismo e comunidade segundo Roberto Esposito. In: SANTOS, Renato dos; GUTELVIL, Lucilene (orgs.). **Ontologia, política e psicanálise**: discursos acerca da alteridade. Porto Alegre: Editora Fi, 2018

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben**. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2010

NETO, Leon Farhi. **Biopolíticas**: as formulações de Foucault. Florianópolis: Cidade Futura, 2010

OSBORNE, Roger. **Do povo para o povo**: uma nova história da democracia. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

OLIVEIRA, Luzia Conceição da Silva. **O poder pastoral e a análise da biopolítica a partir de Foucault**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 89 f., 2019.

PACIFICO, Amanda Cristina. **Giorgio Agamben**: a condição da vida humana no estado de exceção / Amanda Cristina Pacifico. - João Pessoa, 2018. 96 f.

PEIXOTO, Erika Gomes. O paradoxo do estado securitário em Giorgio Agamben. **Rizoma**, v.1, n.2, p. 203-215, abr. 2017

PEIXOTO, Erika Gomes. **O estado de exceção como paradigma entre a politização da vida e a despolitização da cidadania**. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 127 f., 2016

PELBERT, Peter Pál. **Vida capital**: ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2009

PAZ, Caio. O corpo noturno da democracia e o que resta da escravidão. **Ethic@**, Florianópolis, v. 22, n. 2, 489-513. Out. 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/95040/54847>. Acesso em: 15 dez. 2024

PATEMAN, Carolina. **Participação e teoria democrática**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

PITKIN, Hannah. Representação: palavras, instituições e ideias. In: *Lua Nova*, São Paulo, 67: p. 23, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/pSDrmVSqRqggw7GXhxBjCgG/abstract/?lang=pt> . Acesso em: 20 abr. 2024

PRECIADO, Paul, B. Aprendendo com o vírus. Trad. Gustavo Teramatsu e Wagner Nabarro. Publicado em **El País**. AGB-Campinas, 28.03.2020 Disponível em: <http://agbcampinas.com.br/site/2020/paul-b-preciado-aprendendo-com-o-virus/>. Acesso em: 20 set. 23

ROSANVALLON, Pierra. A história da palavra democracia na época moderna. Trad. Eliana Maria de Melo Souza **Perspectivas**, São Paulo, p. 113-129, 1996. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/view/2007/1637>. Acesso em: 14 jun. 2024

ROCHA, D. B. Agamben leitor de Foucault: ponderações sobre a biopolítica. **Revista Lampejo**, Fortaleza/CE, v. 8, n. 1, p. 95-113, jan.-jul. 2019. Disponível em:

[http://revistalampejo.org/edicoes/edicao-15-vol\\_8\\_n\\_1/08-](http://revistalampejo.org/edicoes/edicao-15-vol_8_n_1/08-)

[AGAMBEN LEITOR DE FOUCAULT.pdf](#). Acesso em: 18 abr. 23

RIGON, Bruno Silveira; FRANÇA, Leandro Ayres. As periferias brasileiras como espaços de exceção: um genocídio cotidiano pela violência policial. **Profanações**, Ano 1, n.2, p. 197-218, jul./dez., 2014. Disponível:

[http://www.cafeefuria.com/ayresfranca/Art\\_04\\_FRANCA\\_LA\\_RIGON\\_BS\\_As\\_periferias\\_brasileiras\\_como\\_espacos\\_de\\_excecao.pdf](http://www.cafeefuria.com/ayresfranca/Art_04_FRANCA_LA_RIGON_BS_As_periferias_brasileiras_como_espacos_de_excecao.pdf). Acesso em: 27 out. 23

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. Coleção Os pensadores, vol. XXIV. Tradução Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 07-152

RANCIÈRE, Jacques. **O Ódio à Democracia**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

RUIZ, Castor M.M Bartolomé. Banalização biopolítica de uma violência radical. **Cadernos De Ética E Filosofia Política**, p. 51-70, jun. 2016

RUIZ, Castor M.M Bartolomé. **A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem: (re)leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben**. Cadernos IHU, nº 39. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2012.

RUIZ, Castor M.M Bartolomé. O múnus e a imunização biopolítica: uma leitura dos direitos humanos a partir de Roberto Esposito. **Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral**, vol. 6, n. 3, septiembre-diciembre, 2014, pp. 929-950. Disponível: <https://www.redalyc.org/pdf/4497/449748254010.pdf>. Acesso em: 03 ago. 23

RUIZ, Castor M.M Bartolomé. A Obrigação Antecede ao Direito. Esboço para uma declaração dos deveres para com o outro ser humano. **Latin American Human Rights Studies**, v. 1(2021), p.1-32. Disponível: <https://revistas.ufg.br/lahrs/article/view/69393/36775>. Acesso em: 15 out. 23

SOUZA, Danigui Renigui Martins de. **A biopolítica em Giorgio Agamben: Estado de Exceção, poder soberano, vida nua e campo**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Filosofia. 106f. 2017

SOUZA, Danigui Renigui Martins de. **Estado de exceção como produção da vida nua em Giorgio Agamben**. Tese (doutorado) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 327 f., 2022

SANTOS, Valdirene Ferreira. **Sobre a imigração ilegal na Europa e os espaços de exceção: o caso dos centros de internamento para estrangeiros na Espanha**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências e Letras (Campus de Araraquara), 2014, 103f.

SCHMITT, Carl. **A crise da democracia parlamentar**. Trad. Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996

SILVA, Elivanda Oliveira. Hannah Arendt e Agamben: o totalitarismo como categoria biopolítica e a politização da vida nas sociedades democráticas liberais. **Kalagatos**, Fortaleza, v. 14, n. 2, maio-ago, 2017. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6137716.pdf>. Acesso em: 06 mai. 23

SANTOS, Elger Mendes dos. O arcabouço conceitual do estado de exceção em Giorgio Agamben: um diálogo com Carl Schmitt e Walter Benjamin. **Revista Jurídica Direito, Sociedade e Justiça/RJDSJ**, v. 7, n. 10, Jul.-Dez./2020. Disponível em: <https://periodicosonline.uems.br/index.php/RJDSJ/article/viewFile/5123/4448>. Acesso em: 16 mai. 23

SARTORI, Giovanni. **A teoria da democracia revisitada: volume I – O debate contemporâneo**. São Paulo: Ática, 1994

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América: leis e costumes de certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos Americanos por seu estado social**.

Trad. Eduardo Brandão; prefácio, bibliografia e cronologia François Furet. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005

TARIZZO, Davide. Filósofos em comunidade. Nancy, Espósito e Agamben. In. PAIVA, Raquel (org.) **O retorno da comunidade: os novos caminhos do social**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007: 31-62.

TEIXEIRA, Eduardo Tergolina. **O estado de exceção a partir da obra de Giorgio Agamben**. São Paulo: LiberArs, 2015

YAMAMOTO, E. Y. A comunidade dos contemporâneos. **Galaxia**. São Paulo, n. 26, p. 60-71, dez. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/gal/a/t7C6pJfXvN5HyWfjvMtTjFB/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 01 set. 23

WEIL, Simone. **O enraizamento**. Trad. Maria Leonor Loureiro. Bauru: EDUSC, 2001

WEIL, Simone. **Pela supressão dos partidos políticos**. Trad. Lucas Neves. Belo Horizonte: Âyiné, 2016

WERLANG,Guilherme. **Da biopolítica à necropolítica: tratados internacionais, políticas anti-migração e educação sobre migrantes**. Dissertação (mestrado em educação) – Universidade de Santa Cruz do Sul, Santa Cruz do Sul, 2020

WOOD, Ellen Meiksins. **Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico**. São Paulo: Boitempo, 2003.