

**QUATRO CONCEITOS FUNDAMENTAIS NA FILOSOFIA DE G. AGAMBEN: A MÁQUINA, O BANDO, O HOMO SACER E O CAMPO**

**FOUR FUNDAMENTAL CONCEPTS IN THE PHILOSOPHY OF G. AGAMBEN: THE MACHINE, THE BANDO, THE *HOMO SACER* AND THE FIELD**

Alex Gonçalves Pin<sup>1</sup>  
Gabriele Cornelli<sup>2</sup>

**RESUMO**

A partir da indagação sobre onde, no corpo do poder, técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam, o objetivo do presente artigo é explicar as noções de *bando*, *homo sacer* e *máquina* segundo G. Agamben. Existe, pois, um centro no qual o duplo vínculo político encontra sua razão de ser, a saber, a inflexão entre soberania e governo que a *máquina governamental* - conceito que também é explicado - produz, e que consiste em que se a *exceção* torna possível à soberania intervir sobre o governo, a *glória* torna possível que o governo se articule com a soberania.

**Palavras-chave:** Agamben; Homo sacer; Máquina; Bando; Campo.

**ABSTRACT**

From the question about where, in the body of power, techniques of individualization and totalizing procedures touch, the article explains the notions of *bando*, *homo sacer* and *machine* according to G. Agamben. There is, therefore, a center in which the double political link finds its *raison d'être*, namely the inflection between sovereignty and government that the governmental machine - a concept that is also explained - produces, and which consists in that if the exception makes possible sovereignty to intervene over government, *glory* makes it possible for government to articulate itself with sovereignty.

**Keywords:** Agamben; Machine; *Homo sacer*; *Bando*; Field.

---

<sup>1</sup>Doutorando em Metafísica na Universidade de Brasília. Mestre em Metafísica pela Universidade de Brasília. Possui graduação em Filosofia e Teologia pela Faculdade Jesuíta de Belo Horizonte (MG). Brasília. Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8703-0963>. E-mail: [alexgpin@live.com](mailto:alexgpin@live.com)

<sup>2</sup>Professor de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB) e Diretor da Cátedra UNESCO Archai: as origens do pensamento ocidental. Brasília. Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5588-7898>. E-mail: [gabriele.cornelli@gmail.com](mailto:gabriele.cornelli@gmail.com)

**Artigo recebido em:** 15/03/2023

**Artigo aprovado em:** 26/07/2023

**Artigo publicado em:** 31/07/2023

## 1 INTRODUÇÃO

G. Agamben tem se destacado no cenário filosófico político internacional por uma análise bastante negativa das situações das democracias contemporâneas. Com uma retórica difícil e uma erudição que vai Aristóteles a Michel Foucault com conhecimento minucioso, por vezes com uma tradução particular e peculiar, conhecer o uso que o pensador italiano faz de alguns conceitos é um desafio em si mesmo fatigante. Por isso, o presente artigo pretende aclarar o uso que o filósofo faz de quatro termos recorrentes na obra dele, a saber, *máquina*, *bando*, *homo sacer* e o *campo*. Antes, porém, de abordar os tópicos propostos para esse texto, convém apresentar o esboço geral do ambiente conceitual do pensamento agambeniano.

Em *Homo Sacer II, 2, O Reino e a Glória, Uma Genealogia Teológica da economia e do Governo* (2011), G. Agamben responde à seguinte pergunta: onde está, no corpo do poder, a zona indiferenciada, isto é, o ponto de inflexão em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam? E, mais genericamente, existe um centro unitário no qual o duplo vínculo político encontra sua razão de ser? A investigação consiste em reflexão sistemática sobre o *ponto oculto* no qual confluem dois paradigmas políticos, a saber, a *teologia política* da qual deriva a teoria geral do Estado (Política), incorporada pela soberania; e a *teologia econômica* da qual deriva a política econômica (ὀικονομία | Oikonomia), incorporada no governo.

Termo decisivo no decurso do pensamento de G. Agamben que permita elucidar este *ponto oculto* entre a Política e a ὀικονομία é o conceito de *máquina*. Há uma inflexão entre soberania e governo que a *máquina governamental* produz e que consiste na seguinte engrenagem: a *exceção* torna possível que a soberania intervenha sobre o governo e, por sua vez, a *dóξα* (glória) torna possível que o governo se articule

com a soberania. A eficácia deste funcionamento depende da capacidade de captura da vida nua (PIN, 2018, p. 187-197). A bipolaridade *auctoritas e potestas*, que apareceu em *Homo Sacer II, 1, Stato di Eccezione* (2003), assume agora a forma da articulação entre *Reino e Governo* e faz questionar a relação entre *ὀικονομία* e *δόξα*, entre o poder como governo e gestão eficaz e o poder como realeza cerimonial e litúrgica (PIN, CORNELLI, 2017, p. 84-88).

O paradigma político estaria atravessado, desde a origem, pelo paradigma econômico. O ponto oculto entre ambos consiste no conceito, jurídico e político, de *estado de exceção*. Conceito que, segundo C. Schmitt, constitui por si mesmo conceito limite na medida que está ao mesmo tempo dentro e fora do direito; ou seja, carrega consigo seu próprio 'fora', na forma extrema de exceção soberana (SCHMITT, 2006). Acrescente-se que a advertência foucaultiana de que a vida ingressou nos cálculos explícitos do poder deve ser completada com o fato, igualmente decisivo, de que o estado de exceção atual se converteu em regra,

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 *zoé* 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 originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção (AGAMBEN, 2011, p. 16).

É preciso sublinhar os dois processos paralelos que confluem na modernidade: por um lado, o *estado de exceção* se converteu em regra; por outro, a *vida nua*, ou seja, a vida excluída de toda qualidade política, foi capturada no espaço político ocidental. A permanente suspensão do direito marca o desfecho do paradigma político, a sem precedentes politização da vida nua marca o limiar do paradigma econômico.

Admitido esse duplo processo, a consequência é que todas as categorias clássicas que diferenciam interior e exterior, privado e público, direito e fato, ζωή e βίός, passam a estar em zona de irreduzível indiferenciação. Essa zona exige investigação tal, que desconstrua radicalmente seu estatuto pragmático, seja na forma do estado de exceção ou da glorificação, ambos dispositivos sobre os quais a arqueologia agambeniana projetam a figura do direito romano arcaico *homo sacer*. O que G. Agamben circunscreve à luz da diferença que há entre C. Schmitt e W. Benjamin em torno do estatuto da violência,

Com esse olhar esotérico é retomada a discussão acerca do estado de exceção e a relação desse com a soberania [...] o interesse de Benjamin pela doutrina schmittiana da soberania sempre foi considerado escandaloso [...]; invertendo os termos do escândalo, tentaremos ler a teoria schmittiana da soberania como uma resposta à crítica benjaminiana da violência (AGAMBEN, 2004, p. 83-84).

O estado de exceção constitui o momento de suspensão radical do direito em função de sua própria conservação. Trata-se, assim, da pragmática da decisão soberana, *auctoritas*, a legitimidade de decisão provém de si mesma na medida em que se erige como “verdadeiro poder constituinte”, estando fora da lei, reserva para si estatuto jurídico (AGAMBEN, 2004, p. 116). A topologia, termo usado por G. Agamben, da soberania configurada aqui, mostra que a exceção é o exterior que o próprio ordenamento jurídico abre em seu interior, toda vez que a soberania não será mais que a pragmática da decisão capaz de articular o fora com o dentro do direito em movimento único (AGAMBEN, 2004, p. 57).

Assim, a reflexão agambeniana acerca da soberania retoma a crítica de W. Benjamin a C. Schmitt em, pelo menos, dois aspectos decisivos (BENJAMIN, 2006). O primeiro deles, identificado no texto *Zur Kritik der Gewalt* (1921), sobre a crítica da violência, cujo objetivo fundamental é assegurar a possibilidade da violência absolutamente por fora do direito. Violência sem finalidade alguma que desative

radicalmente a dialética do que W. Benjamin denomina *violência mítica*, aquela violência que se desdobra na violência fundadora e violência conservadora de direito, determinando-se assim, na repetição mítica de uma só inflexão. A crítica de W. Benjamin permite entrever como, internamente, a violência constitui o direito, visto que este não pode prescindir daquela (AGAMBEN, 2004, p. 83).

O segundo aspecto, retoma as teses sobre o conceito de história, em especial a oitava tese,

A tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é a regra, logo, devemos chegar a um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento perceberemos que nossa tarefa é criar um verdadeiro estado de emergência (BENJAMIN, 2006, p. 486).

W. Benjamin distingue entre o estado de exceção fictício e o verdadeiro e efetivo estado de emergência (BENJAMIN, 2006). Trata-se de uma analogia com os conceitos que C. Schmitt desenvolveu em *Teologia Política*, de 1921 e depois em texto homônimo de 1940 (corrige e complementa o texto de 1921). Se no texto de 1921, a violência mítica expressava a noção schmittiana de soberania a qual se opõe a violência pura como sua interrupção, no texto de 1940, opõe ao estado de exceção fictício o verdadeiro estado de exceção, no qual simplesmente é abolida qualquer formação soberana (AGAMBEN, 2014, p. 90-92).

Também M. Löwy interpreta desta forma, “uma luta cujo objetivo final é o de produzir ‘o verdadeiro e permanente estado de exceção’” (LÖWY, 2005, p. 85). Ao situar a celebre definição do soberano como aquele que decide sobre a exceção, por consequência, estaria ocorrendo a inserção da violência anômica que habita, simultaneamente, fora e dentro do próprio direito. Fora porque arbitrária, dentro porque o governo detém o monopólio do Estado para praticar a violência, pretensamente, de forma legítima. O conceito schmittiano de soberania captura a violência anômica, situada fora do direito e inserem-na no próprio direito.

O mecanismo pelo qual o estado de exceção torna-se perene e manipula arbitrariamente a violência, envolve três elementos, indiretamente, já referidos. Trata-se de elementos que constituem o estado de exceção e que funcionam como engrenagem perfeita: a *máquina governamental*, a relação de *bando* (relação, portanto, coletiva) e o *homo sacer* (individação), que serão tratados a seguir.

## 2 A MÁQUINA

Várias formas de máquina aparecem na obra agambeniana, todas inseridas no âmbito investigativo no qual se está adentrando. Há, por exemplo, a máquina da linguagem, que fora construída no mundo grego, formada pela bipolaridade voz (*φωνή*) e linguagem (*λογός*) (AGAMBEN, 2006); a máquina antropológica, constituída pela bipolaridade vida natural (*ζωή*) e vida coletiva (*βίος*) (AGAMBEN, 2002, p. 9) – termos que por vezes, podem ser tomados também, respectivamente, como animalidade e humanidade, vida biológica e vida politizada ou outros que podem, ocasionalmente, produzir algum reducionismo, por isso, manter-se-á aqui os termos em grego. São dois tipos de máquinas que procuram destacar, respectivamente, a dimensão da linguagem e da antropogênese.

Mas, no marco da reflexão em torno da política ocidental, G. Agamben propõe a *máquina governamental*, que é constituída pela bipolaridade *soberania* e *governo*, determinação transcendente e execução imanente cuja realização estratégica captura a vida. Máquina governamental designa o dispositivo que articula funcionalmente os paradigmas do poder: político, que se sustenta na possibilidade de que o soberano declare o estado de exceção; econômico, que encontra sua articulação soberana à luz da figura da glória (PIN, 2018).

A função própria ou ao menos pretensa da glória é expressar a figura do pleroma (*πλήρωμα*) da trindade, em que *trindade econômica* e *trindade imanente* estão, de uma vez por todas, firmemente articuladas. Mas ela só pode cumprir essa tarefa

dividindo sem cessar o que deve unir, e reunindo a cada vez o que deve permanecer dividido. Por isso, assim como na esfera profana a glória era um atributo não do governo, mas do reino, não dos ministros, mas do soberano, assim também a doxologia se refere, em última instância, ao ser de Deus e não à sua economia.

No entanto, o reino nada mais é do que a do governo (e o governo é o que resulta da destruição do reino), de maneira que a máquina governamental incide sempre na articulação dessas duas polaridades *Reino-Governo* (assim também se diria que a máquina teodológica deriva da correlação entre trindade imanente e trindade econômica, em que cada um dos dois aspectos glorifica o outro e procede do outro). O governo glorifica o reino e o reino glorifica o governo. Mas o “centro da máquina é vazio, e a glória nada mais é que o esplendor que emana desse vazio, o *kabôd* (glória) inesgotável que revela e, ao mesmo tempo, vela a vacuidade central da máquina” (AGAMBEN, 2011, p. 231). Esta passagem faz referência à sala do Templo judaico, destruído em 70 a.C., na qual encontrava-se a glória divina. Era de fato uma sala vazia, diante da qual toda reverência era manifestada na forma de glorificação e aclamação.

Assim, a glória se revela como o esplendor que emana do vazio da máquina cujo funcionamento divide aquilo que deve articular e articula aquilo que divide. Significa que os dois polos da máquina não existem de modo substancial, mas tão-somente de modo funcional: o reino e o governo existem apenas na medida que se configuram na correlação da máquina. Pense-se, por exemplo, na distinção esquerdo-direito; não há o esquerdo senão em oposição e complementação ao direito e vice-versa. Trata-se de uma distinção funcional e não de substância.

O dispositivo da máquina que possibilita a articulação entre a norma transcendente do reino e a ordem imanente do governo, encontra aqui a obscura figura do direito romano arcaico que a indagação agambeniana acerca da soberania identificou como *homo sacer*. Exatamente como o estado de exceção, no qual habita o *homo sacer*, a máquina parece constituir o “umbral de indistinção” entre os mundos do *ius divinum*, o Reino, e o *ius humanum*, o governo, entre o religioso e o jurídico:

A aclamação indica, portanto, para uma esfera mais arcaica, que lembra aquela que Gernet denominava, com um termo pouco feliz, pré-direito, em que fenômenos que costumamos considerar jurídicos parecem agir de maneira mágico-religiosa. Mais do que em um estágio cronologicamente mais antigo, devemos pensar aqui em algo como um limiar de indistinção sempre operante, em que o jurídico e o religioso se tornam indiscerníveis. Um limiar desse tipo é aquele que em outro lugar definimos como *sacertas*, em que uma dupla exceção, tanto do direito humano quanto do divino, deixava entrever uma figura, o homo sacer, cuja relevância para o direito e a política ocidental temos procurado reconstruir. Se chamarmos agora de “glória” a zona incerta em que circulam aclamações, cerimônias, liturgia e insígnias, veremos abrir-se diante de nós um campo de investigação igualmente relevante e, ao menos em parte, ainda inexplorado (AGAMBEN, 2011, p. 207-208).

A esfera religiosa e a esfera jurídica se correspondem na medida em que a máquina constitui esse limiar de indistinção que abre ambas, reunindo os *sacer* em um *bando*.

### 3 O BANDO

O estado de exceção constitui zona de anomia radical que abre um umbral de indistinção entre o interior e o exterior, entre direito e fato, entre βίος e ζωή que, como tal, torna absolutamente impossível diferenciar esses termos. Para caracterizar essa zona de indistinção, G. Agamben serve-se da noção de *bando* que, basicamente, denomina a relação aporética na qual algo é entregue a uma separação, exclusão. Forma *bando* é a potência que a lei possui de manter-se na própria privação, reserva-se em favor de alguns, mas sem expor essa realidade, isto é, aplicar-se a todos desaplicando-se a alguns.

Pense-se em moradores de rua, refugiados, pessoas à margem da sociedade. A relação de exceção é relação de *bando*. Aquele que foi banido não está, simplesmente, posto fora da lei e indiferente a ela, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco, no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem. Na sua origem, “*in bando*, a *bandano* significam tanto *a mercê de quanto a seu talante de*,



livremente, a expressão *correre a bandano*, e *bandito* quer dizer tanto 'excluído, posto de lado' quanto 'aberto a todos, livre'" (AGAMBEN, 2014, p. 35). Segundo G. Agamben,

Ler essa relação como vigência sem significado, ou seja, como ser abandonado *a e por* uma lei que não prescreve nada além de si mesma, significa permanecer dentro do niilismo, ou seja, não levar ao extremo a experiência do abandono. Somente onde este se desata de toda ideia de lei e de destino[...], o abandono é verdadeiramente experimentado como tal. É necessário, por isso, manter-se abertos à ideia de que a relação de abandono não seja uma relação, *que o ser conjunto do ser e do ente não tenha a forma da relação*. Isto não significa que eles agora flutuem cada um por sua conta: mas antes, que se constituam, agora, sem relação. Mas isto implica nada menos que tentar pensar o *factum* político-social não mais na forma de um relacionamento (AGAMBEN, 2014, p. 65).

O *bando* é aqui considerado, então, como a estrutura histórico-ontológica da exceção soberana, é o poder de entregar algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um pressuposto que está fora de toda relação. O que foi colocado em *bando* foi entregue à própria separação e, ao mesmo tempo, consignado à mercê de quem o *abandona*, excluído e incluído, simultaneamente, afastado e reunido.

A etimologia da palavra *bando* remete a dois significados contrapostos: includente e excludente. Por isso, G. Agamben retoma o termo em sua própria aporeticidade semântica para expressar a estrutura dupla da vinculação da exceção, "aquilo que nele é excluído é, segundo o significado etimológico do termo exceção, capturado fora e incluído através da sua própria exclusão" (AGAMBEN, 2011, p. 166). Aquilo que o *bando* traz consigo é, precisamente, a vida que, entregue à separação, se situa excluída e incluída.

Logo, *bando* denomina a estrutura ontológico-política do estado de exceção cuja característica central é a de ser dispositivo através do qual o poder soberano captura a vida, na medida em que a vida fica liberada da lei e, simultaneamente, presa ao poder. Apenas nessa relação a vida fica *abandonada* ao poder soberano, expondo-se assim, como objeto de separação. Neste plano, importa esclarecer que na elaboração

agambeniana, a relação originária da lei para com a vida não seria a de aplicação, mas de *abandono*, que mantém a vida em seu bando, abandonando-a.

O paradoxo implícito em toda lei é que todo o seu exercício de *aplicação* pressupõe, simultaneamente, o exercício de sua prévia suspensão. Mais ainda, é pelo fato de ser possível suspender a lei e a vida permanecer à mercê do poder que a lei pode ser aplicada. O paradoxo de toda lei se pode enunciar assim: *toda lei está fora de si mesma*. Nesse sentido, o problema jurídico-político da exceção soberana se revela como problema estritamente biopolítico, porque assim como o estado de exceção constitui o reverso estrutural da ordem jurídica, a vida nua constitui o reverso excepcional da forma de vida dos cidadãos.

Por isso, o *bando* como estrutura ontológico-política do estado de exceção constitui dispositivo biopolítico que inclui a vida na ordem jurídica apenas na forma de exclusão. Isto significa que, para G. Agamben, a exceção não é algo exterior ao direito, mas seu segredo mais íntimo, sua forma mais (*não*) originária. Assim, a relação de *bando*, considerada como núcleo do estado de exceção, constitui aquela relação capaz de ligar a vida à lei desligando-a, incluir apenas na medida que exclui. O *bando* se apresenta, portanto, como o umbral que pode incluir e excluir, simultaneamente, a vida ao ordenamento jurídico.

Diferente de M. Foucault, que reserva a noção de biopolítica para designar a configuração histórica do poder que domina a vida inteiramente a partir do século XVIII, para G. Agamben a biopolítica constitui a estrutura histórico-ontológica da política no Ocidente. Essa perspectiva implica inscrever a biopolítica como possibilidade imanente à política toda vez que o alicerce estrutural da relação de *bando* se revelar, o que permite situar a vida nua como elemento político original da soberania.

“[...] o conflito político decisivo que governa todo outro conflito é, em nossa cultura, o conflito entre animalidade e a humanidade do homem. A política ocidental é, pois, co-originariamente biopolítica” (AGAMBEN, 2002, p. 81-82).

Que a política ocidental seja co-originariamente biopolítica significa que o poder soberano e a vida nua configuram simetria tal que denuncia sua íntima cumplicidade. Existe vida nua onde há soberania, e à toda soberania é imanente a produção de vida nua. Por isso, G. Agamben pôde propor a primeira de suas teses, “a relação política originária é o *bando*, o estado de exceção como zona de indistinção entre externo e interno, exclusão e inclusão” (AGAMBEN, 2014, p. 176).

A relação de *bando* que põe a vida à mercê do poder soberano constitui o dispositivo biopolítico fundamental do Ocidente que apenas na modernidade se desvelou como tal. E, no entanto, esta é a diferença entre G. Agamben e M. Foucault: se para este a biopolítica se restringe ao momento em que a modernidade dá início a um programa de controle social, para aquele a biopolítica lança suas raízes na matriz originária sobre a qual se funda o Ocidente.

Dado que a relação de *bando* constitui a “relação originária”, o próprio sistema jurídico do Ocidente está atravessado por uma aporia entre dois elementos antitéticos:

[...] o sistema jurídico do Ocidente se apresenta como uma estrutura dupla, formada por dois elementos heterogêneos e, no entanto, coordenados: um elemento normativo e jurídico em sentido estrito – que podemos inscrever aqui, por comodidade, sob a rubrica de *potestas* – e um elemento anômico e metajurídico – que podemos designar pelo nome de *auctoritas* (AGAMBEN, 2004, p. 130).

Desse modo, o elemento jurídico da *potestas* se deve ao elemento anômico da *auctoritas*, na medida em que este último constitui o fundamento que outorga força de lei à própria lei. Tal como W. Benjamin assinala no texto sobre a crítica da violência, G. Agamben desvela a inflexão entre a função do direito – *auctoritas* – e a conservação do mesmo – *potestas* –, da qual a relação aporética do *bando*, o estado de exceção, constitui o núcleo originário. Seligmann-Silva explica que,

E assim será, *mutatis mutantis*, enquanto existir o direito. Pois, da perspectiva da violência, a única a poder garantir o direito, não existe igualdade, mas, na melhor das hipóteses, existem poderes do mesmo tamanho. Mas a violência em seu relacionamento com o sistema jurídico nunca abandona o espaço mítico. Pois, se a passagem da penitência para o castigo foi determinada, pela passagem da lei oral para a escrita, por outro lado, aquele que ignora esta é tratado pelo direito não como vítima do acaso, mas sim do destino, com sua ambiguidade proposital. Esta duplicidade está na origem de uma lógica de retroalimentação do direito/poder que possui uma forma que recorda a circularidade (mítica). Afinal, as premonições míticas (e trágicas) sempre trazem em si a futura transgressão e o castigo (SELIGMANN-SILVA, 2005, p. 29).

Considerar a relação de *bando* como “relação política originária” supõe: primeiro, que a ordem jurídica tenha seu (in) fundamento na exceção, visto que essa constitui a espacialização originária de toda ordem jurídica; segundo, que o ordenamento jurídico, desde sua origem, esteja implicado numa estreita relação com a vida e, portanto, biopolítica.

Agora, a inflexão entre *auctoritas* e *potestas*, entre o metajurídico e jurídico, define a bipolaridade fundamental a partir da qual se configura a *máquina jurídico-política* do Ocidente que, por meio da exceção, inclui a uma vida (toda vida) na forma de uma exceção. Que a vida seja *abandonada* ao poder soberano, o que G. Agamben chama vida nua, significa que essa vida não constitui apenas dado natural, mas uma produção biopolítica imanente à soberania. Nesse sentido, para G. Agamben, o poder é eminentemente produtivo: a vida nua tem lugar no momento em que a vida é *abandonada* no umbral da exceção.

Isso remete à segunda tese de G. Agamben: “o rendimento fundamental do poder soberano e a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé* e *bíos*” (AGAMBEN, 2014a, p. 176). Nessa perspectiva, a cisão entre βίος e ζωή é, precisamente, o que produz o poder soberano no umbral do estado de exceção no qual a vida é *abandonada*.

Longe de qualquer naturalismo liberal, segundo o qual existiria algo assim como uma vida natural completamente isenta do poder, a reflexão agambeniana situa a vida nua como uma vida já capturada, já inscrita no registro, no código e nos dispositivos do biopoder. Capturada porque desde o nascimento inserida na relação de *bando*, mas capturada também porque isolada na forma de *sacer*.

#### 4 O HOMO SACER

W. Benjamin concluiu a crítica à violência, afirmando que valeria a pena investigar a origem do dogma da sacralidade da vida (BENJAMIN, 2006, p. 487). Curioso que no mesmo ensaio em que desenvolve a crítica política ao mitologema da soberania, o autor termine sugerindo a pergunta pelo dogma da sacralidade da vida que, aparentemente, teria apenas o caráter antropológico-cultural. Entretanto, a sacralidade se apresenta em direta relação com o problema jurídico-político da soberania que ele está desconstruindo e, portanto, como um problema de primeira grandeza.

G. Agamben retoma a sugestão benjaminiana e a desenvolve na arqueologia que reinscreve o problema da biopolítica no movimento da sacralidade. O problema do

[...] dogma da sacralidade da vida orienta a arqueologia agambeniana até a enigmática frase do gramático romano Sexto Pompeu Festo (Séc. II d. C), "*Homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur*"<sup>3</sup> (AGAMBEN, 2014, p. 74).

Dupla aporia, é insacrificável (*neque fas est eum immolari*), mas é matável sem danos algum para quem o fizer (*sed qui occidit parricidi non damnatur*). O *homo sacer* está, pois,

---

<sup>3</sup>Homo sacer é aquele a quem o povo julgou por algum delito e condenou-o, contudo, não é lícito sacrificá-lo, mas quem o fizer, não será condenado por homicídio.

excluído do sacrifício e incluído na vida, enquanto não lhe foi imputada a morte, embora ele possa vir a ser morto impunemente.

Muitas são as explicações sobre esta aporia implícita ao texto de Festo. As investigações linguísticas de G. Agamben já advertiam sobre essa duplicidade do termo *sacer* remetido ao contexto jurídico romano. Agamben assinala que o latim, língua que atenua a divisão entre sagrado e profano, desvela o caráter ambíguo do sagrado, isto é, aquilo que se consagra aos deuses. Já a perspectiva agambeniana abre outra possibilidade para essa ambivalência,

Tudo faz pensar que nos encontramos aqui diante de um conceito-limite do ordenamento social ordenamento, que, como tal, pode dificilmente ser explicado de modo satisfatório enquanto se permanece no interior do *ius divinum* e do *ius humanum*, mas que pode, talvez, permitir-nos lançar uma luz sobre seus limites recíprocos. Mais do que resolver a especificidade do homo sacer, com se tem feito muito frequentemente, em uma pretensa ambiguidade originária do sagrado, calcada sobre a noção etnológica de tabu, tentaremos em vez disso interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma e nos perguntaremos se ela não nos permitiria por acaso lançar luz sobre uma estrutura política originária, que tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico. Mas, para avizinharmos-nos desta zona, será antes necessário desobstruir o campo de um equívoco (AGAMBEN, 2014, p. 76).

Certo está para a arqueologia de G. Agamben que o *sacer* seja, simultaneamente, augusto e maldito e que conserve para si dupla valoração. Entretanto, a consideração encontra limite quando assinala que o sagrado aparece com caráter ambíguo. Destaca-se, assim, o caráter aporético do sagrado, mas parece restringir sua explicação à constatação de sua ambivalência, tal como fez a antropologia desde os últimos anos do século XIX.

Ao seguir W. Benjamin, G. Agamben reconduz a figura do *sacer* do plano antropológico-cultural, no qual sempre esteve reduzido, para a reflexão jurídico-política, em torno da soberania. Torna *sacer* uma *assinatura* arqueológica que revela o estado de exceção moderno com todo seu peso biopolítico. *Sacer* se define como relação

de dupla exclusão: exclusão do direito divino (insacrificabilidade) e exclusão do direito humano (matabilidade). *Sacer* é toda vida *abandonada* na zona em que se suspendeu, tanto o direito divino quanto o humano e

[...] se isto é verdadeiro, a *sacratio* configura uma dupla exceção, tanto do *ius humanum* quanta do *ius divinum*, tanto do âmbito religioso quanto do profano. A estrutura topológica, que esta dupla exceção desenha, é aquela de uma dúplice exclusão e de uma dúplice captura, que apresenta mais do que uma simples analogia com a estrutura da exceção soberana (AGAMBEN, 2014, p. 84).

G. Agamben insiste na aporia imanente ao *homo sacer* que ao configurar-se à luz de dupla exclusão, tanto do *ius humanum* como do *ius divinum*, supõe dupla apreensão da vida pelo poder, precisamente, o que define a relação de *bando*. Assim, configura-se um mecanismo sustentado na tensão entre dois polos. Por um lado, designa como vida sagrada aquela que está exposta a receber a morte impunemente (suspensão do *ius humanum*) e também é insacrificável (suspensão do *ius divinum*); por outro lado, designa como soberana aquela esfera que pode matar impunemente (suspensão do *ius humanum*) e que também não celebra sacrifício algum ao exercer seu poder, suspensão do *ius divinum*. O que define, pois, o tal homem sagrado é a dupla exclusão e violência a que está exposto e que, curiosamente, o torna estruturalmente simétrico ao soberano (GALINDO, 2005, p. 51).

Há simetria, portanto, entre a soberania e o *homo sacer*, na medida que ambos habitam a zona de exceção. Simetria e, por isso, proximidade radical entre ambas as esferas. Essa simetria testemunha que a sacralidade é a forma originária da inscrição da vida nua em todo ordenamento jurídico-político,

[...] e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação ‘política originária’, ou seja, a vida enquanto, na exclusão inclusiva, serve como referente a decisão soberana. Sacra a vida é apenas na medida em que está presa à exceção soberana, e ter tomado um fenômeno jurídico-político (a insacrificável matabilidade do *homo sacer*) por um fenômeno genuinamente religioso e a

raiz dos equívocos que marcaram no tempo tanto os estudos sobre o sacro como aqueles sobre a soberania (AGAMBEN, 2014, p. 86-87).

Onde houver sacralidade da vida haverá, inevitavelmente, exercício de poder soberano e, inversamente, onde for exercido tal poder este sacralizará a vida: o dispositivo da exceção constitui, assim, o umbral de indistinção no qual a vida do *sacer* e a força do poder soberano parecem compenetrar-se um no outro e na mesma catástrofe.

O *homo sacer*, longe de pertencer ao campo da erudição historiográfica, constitui a *assinatura paradigmática* que pode dar conta da dimensão biopolítica de nosso presente. Dessa forma, se o que caracteriza a modernidade é o fato de que a política se revela a si mesma na forma de biopolítica, a figura do *sacer* permite compreender o estatuto desse processo,

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 pré-determinável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri* (AGAMBEN, 2014, p. 113).

Dois aspectos acerca da modernidade devem ser aqui destacados. Primeiro, que a figura do *sacer* segue operando na política contemporânea e coincide, quase inteiramente, com a vida biológica dos cidadãos, ou seja, se a política moderna se apresenta essencialmente como biopolítica não é porque dispensa a figura do *sacer*, mas exatamente porque a leva à consumação. Segundo, que a emancipação da figura do *sacer* faz zonas cada vez mais vastas e obscuras, todos os homens são “virtualmente” *homo sacer*, ou seja, que a qualquer minuto e por qualquer razão, os cidadãos (vidas inscritas em determinado ordenamento jurídico) podem ingressar na zona de exceção e, conseqüentemente, poderão ser assassinados, excluídos, marginalizados impunemente. Este seria o nexos capaz de unir, agambenianamente, a



categoria arendtiana de totalitarismo com a foucaultiana de biopolítica: não haveria, assim, totalitarismo sem biopolítica, ainda que, por certo, poderia haver uma situação de biopolítica sem uma experiência de totalitarismo. A biopolítica se apresenta como a chave hermenêutica do totalitarismo e não o contrário. O totalitarismo contemporâneo se caracteriza, diferente do que pensou H. Arendt, por situar o conjunto de cidadãos sob o Estado de exceção de caráter permanente,

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal 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. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos (AGAMBEN, 2004, p. 13).

É importante a distinção agambeniana entre “adversários políticos” e “categorias inteiras de cidadãos”, porque se a primeira inscreve a lógica clássica da política sob a necessidade de combater aqueles que têm uma relação de inimizade para com o poder do Estado; a segunda disponibiliza a possibilidade de extermínio massivo de cidadãos considerados simples seres vivos, pertencentes a uma massa e não a um povo – os zeros econômicos que podem desaparecer sem danos para a economia.

Por isso, a biopolítica totalitária exerce poder capaz de eliminação que já não se refere a causas necessariamente políticas, mas simplesmente, por exemplo, sociais, como a população de rua; ou étnicos, como judeus, croatas, mulçumanos no contexto europeu, e indígenas, bolivianos, haitianos, pessoas transexuais no contexto brasileiro. Assim, o foco agambeniano se centra no modo que a exceção mostra o viés biopolítico que em M. Foucault passara sem uma reflexão mais consistente. A modernidade é vista como época em que “a relação de bando”, que historicamente permanecera encoberta

pelo regime da representação, se desvela completamente, deixa à vista a sinistra simetria entre o poder soberano e a vida nua que estrutura a política ocidental.

## 5 O CAMPO

Neste marco, cobra sentido a terceira tese, quiçá a mais polêmica, que afirma: “o campo [de concentração], e não a cidade, é hoje o paradigma biopolítico do Ocidente” (AGAMBEN, 2014, p. 176). Significa considerar que o campo de concentração se define, essencialmente, por sua estrutura jurídico-política. Essa estrutura é a do estado de exceção que constitui o dispositivo que torna possível a exclusão da vida nua. O campo designa a suspensão permanente e total de toda ordem jurídica, que converte a todos os cidadãos em verdadeiros *homines sacri*. Porém, a diferença entre o campo de concentração e qualquer outro momento de suspensão radical do direito é que, como escreveu W. Benjamin, nesta suspensão a exclusão se tornou regra, “campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra” (AGAMBEN, 2014, p. 175).

G. Agamben retoma as considerações de H. Arendt, sobretudo, no que a filósofa descrevera como o campo de concentração sendo a *institution par excellence* dos sistemas totalitários. A agudeza de H. Arendt permitiu entrever que, precisamente, na experiência totalitária tudo é possível, o campo de concentração como instituição não foi estabelecido em benefício de qualquer rendimento laboral, as massas humanas encerradas nesses campos são tratadas como não existentes, assim, não cabe, para a autora, converter o campo de concentração em um castigo calculável para delitos definidos (ARENDR, 1998, p. 355-532).

Três pontos importantes devem ser esclarecidos: primeiro, o critério utilitário que o marxismo e o liberalismo compartilham resulta insuficiente para compreender a lógica do campo de concentração, porque este não foi estabelecido com a finalidade de angariar mão de obra barata; segundo, que as massas sejam tratadas como não

existentes, significa que todo direito foi suspenso e o campo é lugar de exceção; terceiro, os prisioneiros do campo não possuem delito determinado, estando suspenso o direito, os seres humanos que foram colocados ali não são delinquentes, tampouco, prisioneiros de guerra, são simplesmente *homines sacri*.

Por isso, para G. Agamben, o campo de concentração é a anomalia da política ocidental, a *assinatura* que revela a relação de *bando* que lhe é imanente. Disso decorre que o campo seja um paradigma que exige ser reconhecido sem suas diversas metamorfoses, similar a um termo que se desloca para outro sentido sem perder o significado anterior. Que todos sejam virtualmente *homo sacer* é o resultado quando se concebe que a relação de *bando* seja a forma paradigmática do campo de concentração. O campo é a estrutura com que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado normalmente.

O campo como localização deslocante e a matriz oculta da política em que ainda vivemos, que devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses, nas *zones d'attente* de nossos aeroportos bem como em certas periferias de nossas cidades (AGAMBEN, 2014, p. 171).

Longe de haver desaparecido, a sacralidade no Ocidente se emancipou na forma última do campo de concentração. A pergunta que outrora C. Schmitt colocou acerca que qual seria o novo *nómos* da terra, encontra a possível resposta agambeniana: o campo.

Até aqui, a reflexão focou, basicamente, no caráter biopolítico da máquina jurídico-política, cujo centro articulador se finca no dispositivo do estado de exceção. O paradigma político-estatal se revelou na forma biopolítica, orienta-se em função de capturar a vida nua do *homo sacer* que habita o dispositivo da exceção. Ao desconstruir a dimensão biopolítica da soberania, G. Agamben reinscreve a arqueologia da biopolítica no interior da história da sacralidade no Ocidente. Contudo, a investigação não para por aqui, ela se volta para o aspecto da governabilidade à medida que toma

as aulas de M. Foucault de 1978. Conforme está descrito na primeira página de *Homo Sacer II, 2, Il Regno e la Gloria, Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (2007)

Esta pesquisa propõe-se investigar os modos e os motivos pelos quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *oikonomia*, ou seja, de um governo dos homens. Situa-se, portanto, no rastro das pesquisas de Michel Foucault sobre a genealogia da governamentalidade, mas procura, ao mesmo tempo, compreender as razões internas por que elas não chegaram a seu cumprimento (AGAMBEN, 2011, p. 9).

As aulas de M. Foucault exerceram capital incidência sobre a tese central que G. Agamben postulou em *Homo Sacer I, Il potere sovrano e la nuda vida* (1995). Se no texto de 1995, ainda é a soberania o arcano do poder no Ocidente, no texto de 2007 é o governo que ocupa esse lugar, e não apenas como consequência ou efeito do primeiro, mas como seu suporte mais radical.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após breve introdução ao cenário conceitual em que a obra agambeniana se encontra, o presente artigo apresentou as noções essenciais dos conceitos de máquina, bando, *homo sacer* e campo, centrais, para o pensamento do filósofo italiano. Considerado que o primeiro volume da coletânea *Homo Sacer* foi publicado em 1995, pode-se dizer que G. Agamben anteviu o cenário político que se formaria no início do século XXI, sobremaneira, na segunda década.

A obra agambeniana parece ter sido elaborada a partir do laboratório político brasileiro. Em nenhum outro país, conceitos como máquina, relação de bando, *homo sacer* e campo parecem fazer tanto sentido. O que são as MPs ou PECs senão as exceções produzidas pela máquina governamental em favor de um governo que usurpa a soberania nacional e age para o bem próprio, deixando aparecer apenas a sombra de um Estado que, pretensamente, legitima suas ações.

Não são a situação de moradores de rua, refugiados, dependentes químicos abandonados nas cracolândias, relações de *bando*? E essas mesmas pessoas não estão abandonadas a viver ou morrer sem que o direito lhes toque, podendo sofrer qualquer abuso sem que o abusador cometa crime, como se passava com o *homo sacer* da Roma antiga? A realidade de muitas comunidades marginalizadas (favelas, comunidades ribeirinhas, fazendas do agronegócio...) não se assemelha à situação de campo de concentração, como os da Polônia ou da Sibéria?

Aceitas, mesmo que em partes, essas aproximações, vislumbra-se que Agamben, não sozinho, mas alicerçado por pensadores do calibre de H. Arendt, W. Benjamin, M. Foucault e Simone Weill esmiuçou o cenário político ocidental e denunciou, especialmente, a produção de corpos sacrificáveis, massacráveis, aproveitáveis apenas como moeda barata de troca. Isto é, escravos. Novos escravos. Uma produção contínua de escravos. Produção elaborada a partir da máquina institucional pretensamente legitimada.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **L'aperto. L'uomo e l'animale**. Torino: Ed. Bollati Boringhieri, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Homo Sacer II, 1. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

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

AGAMBEN, Giorgio. **Reino e a g** São Paulo: Boitempo, 2011.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1998.

BENJAMIN, Walter. Sul concetto di storia. In: BENJAMIN, W. **Opere completa VII, Scritti 1938-1940**. A cura di Enrico Ganni e Hellmut Riediger. Torino: Ed. Giulio Einaudi Editore, 2006.

GALINDO, Afonso. **Política e messianismo**. Madrid: Ed. Biblioteca Nova, 2005.

LÖWY, Michel. **Ecologia e socialismo**. São Paulo: Cortez, 2005.

PIN, Alex; CORNELLI, Gabriele. Entre M. Foucault e G. Agamben, sobre genealogia e método. **Revista Aufklärung**, João Pessoa, v. 4, n. 2, p. 79-90, 2017. Disponível em: <https://www.periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/arf/article/view/32461/pdf>

PIN, Alex. Pensar a biopolítica a partir da teologia, contribuições de G. Agamben. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa, BA, v. 18, n. 2, p.187-197, dez., 2018. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/967/569>

SCHMITT, C. **Teologia política**. Trad. Elisete Antoniuk. Belo horizonte: Ed. Del Rey, 2006.

SELIGMANN-SILVA, M. Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético. **Revista Outra Travessia**. Florianópolis-SC, n. 5, 2005. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12579/11746>