

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

PALOMA SÁ SOUZA SIMÕES

**AGAMBEN CONTRA O NEOLIBERALISMO: Contribuições dos conceitos de vida  
nua e *homo sacer* para o debate sobre a governamentalidade neoliberal**

Belém  
2022

PALOMA SÁ SOUZA SIMÕES

**AGAMBEN CONTRA O NEOLIBERALISMO: Contribuições dos conceitos de vida nua e *homo sacer* para o debate sobre a governamentalidade neoliberal**

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

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Evandro Santos Martins.

Belém  
2022

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará**

Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

S593a Simões, Paloma Sá Souza.  
Agamben contra o neoliberalismo : Contribuições dos conceitos de vida  
nua e *homo sacer* para o debate sobre a governamentalidade neoliberal /  
Paloma Sá Souza Simões. — 2022.  
158 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Ricardo Evandro Santos Martins  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de  
Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em  
Direito, Belém, 2022.

1. Giorgio Agamben . 2. Governamentalidade neoliberal.  
3. Vida nua. 4. Wendy Brown. 5. Cidadão sacrificial. I. Título.

PALOMA SÁ SOUZA SIMÕES

**AGAMBEN CONTRA O NEOLIBERALISMO: Contribuições dos conceitos de vida nua e *homo sacer* para o debate sobre a governamentalidade neoliberal**

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

Componentes da Banca Examinadora:

---

Professor Doutor Ricardo Evandro Santos Martins (Orientador)  
Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará

---

Profª Drª Juliana de Moraes Monteiro (Avaliadora Externa)  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr. Jean François Deluchey (Avaliador Interno)  
Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará

Belém, 29 de Agosto de 2022.




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


**ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE  
DISSERTAÇÃO DA MESTRANDA  
PALOMA SÁ SOUZA SIMÕES, INTITULADO  
“AGAMBEN CONTRA O NEOLIBERALISMO:  
Contribuições dos conceitos de vida nua e *homo sacer*  
para o debate sobre a governamentalidade  
neoliberal”, REALIZADA NO DIA 29/08/2022.**

Ao vigésimo nono dia do mês de agosto de dois mil e vinte e dois, às nove horas no sala de aula 210, compôs-se a banca examinadora formada pelos professores doutores Ricardo Evandro Santos Martins (Orientador/a - PPGD/UFPA), Jean François Deluchey (PPGD/UFPA) e Juliana de Moraes Monteiro (UFRJ), para avaliar a defesa de dissertação da PALOMA SÁ SOUZA SIMÕES, intitulada “AGAMBEN CONTRA O NEOLIBERALISMO: Contribuições dos conceitos de vida nua e *homo sacer* para o debate sobre a governamentalidade neoliberal”, à luz do que prescreve a Resolução nº. 3.359/2005 – CONSEPE/UFPA. O presidente da banca, Ricardo Evandro Santos Martins, abriu os trabalhos, informando aos presentes e à candidata o procedimento do exame a ser efetuado, passando a palavra à candidata para que, em quinze minutos, fizesse uma sintética exposição de seu trabalho para a banca e àqueles que assistiam ao ato acadêmico. Em seguida foi concedida a palavra aos demais membros da banca, para que cada um em trinta minutos arguisse a candidata, tendo esta respondido à arguição em igual tempo. Em seguida usou da palavra a Professor Doutor Ricardo Evandro Santos Martins, presidente da banca, para fazer seus comentários finais. Encerradas as arguições, a sala para procederem à avaliação da candidata. Após discussão, julgado o trabalho apresentado, foi permitido o reingresso da candidata e demais assistentes. Em seguida, o presidente da banca fez a leitura do parecer, considerando a discente APROVADA COM DISTINÇÃO.


Belém, 29 de agosto de 2022.

Documento assinado digitalmente  
 RICARDO EVANDRO SANTOS MARTINS  
Data: 29/08/2022 21:03:31-0300  
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Prof. Dr. Ricardo Evandro Santos Martins  
(Orientador/a - PPGD/UFPA)

Documento assinado digitalmente  
 JEAN FRANCOIS YVES DELUCHEY  
Data: 01/09/2022 09:23:50-0300  
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Prof. Dr. Jean François Deluchey  
(PPGD/UFPA)

Documento assinado digitalmente  
 JULIANA DE MORAES MONTEIRO  
Data: 01/09/2022 16:59:46-0300  
Verifique em <https://verificador.iti.br>

Profa. Dra. Juliana de Moraes Monteiro  
(PPGF/UFRJ)

---

*Para Ana Paula, Antonia e Adriana, meus amores, que, juntas,  
sempre incentivaram e apoiaram todos os meus sonhos.*

## AGRADECIMENTOS

Ainda que o processo de pesquisa, e especialmente o de escrita, sejam em sua grande parte solitários, de dedicação individual sob aquilo que se objetiva, essa minha trajetória pelo mestrado nem de longe foi construída sozinha. Foram dois anos que passaram com pressa e, também, com muita incerteza. Dois anos atípicos, um mestrado cursado de maneira remota, excepcional, devido ao contexto pandêmico. Em nenhum momento estive só, e é exatamente a essas pessoas que se fizeram presente, me apoiando, ao longo dessa caminhada que eu gostaria de agradecer.

Agradeço primeiramente ao meu orientador, professor Ricardo Evandro Martins, que me acolheu nessa trajetória e me orienta com tamanha generosidade, dedicação e felicidade. Obrigada por todo incentivo e entusiasmo com a minha pesquisa e os nossos estudos. Por generosamente ter sido tão cuidadoso quanto à minha formação e desenvolvimento enquanto pesquisadora e, principalmente, por me mostrar e ensinar que a academia é um espaço de acolhimento, empatia e afetos. Com você eu aprendi que o conhecimento não se constrói sozinho e que estamos sempre em constante construção do saber.

Agradeço especialmente à minha mãe, Ana Paula, minha referência de vida, professora e pesquisadora. Ela que sempre fez o possível e o impossível para me proporcionar as oportunidades para que eu pudesse trilhar o meu caminho. Ela que é a minha maior incentivadora, que acolhe as minhas escolhas e apoia incondicionalmente o meu percurso, estando sempre presente. Obrigada mãe, por realizar todos os sonhos comigo, te amo!

Agradeço igualmente à minha irmã, Adriana, pela parceria, apoio e afeto da vida inteira. Também à vovó, Antonia, por todo incentivo e acolhida. E, agradeço ao meu sobrinho, Bento, por toda alegria e amor compartilhado; ele que passou a maior parte desses dois anos sendo um dos maiores parceiros do estudo online que tive! Obrigada por serem a família acolhedora que são.

Agradeço ao Alex, por todo amor e parceria que compartilhamos ao longo desses anos, especialmente por ter sido tão paciente e acolhedor diante das minhas inseguranças e desafios durante esse percurso. Obrigada por sempre ser um incentivador das minhas escolhas e vibrar por todas as minhas conquistas.

Agradeço às minhas amigas de trajetória, de discussões, de desesperos acadêmicos e, também, de muitas risadas e carinho Giovanna Faciola e Valeska Ferreira. Obrigada pelas ajudas, pelas trocas e por todo carinho compartilhado.



Agradeço às minhas amigas Maria Carolina Braz e Victória Rezende por terem sido tão presentes e marcantes nesses anos. Obrigada por essa conexão tão especial que floresceu entre nós e pela palavra de apoio, sempre.

Agradeço às minhas professoras, e amigas, Loiane Verbicaro e Sandra Guimarães por lá em 2014, quando eu era apenas uma caloura da graduação, terem entrado na minha vida e me feito enxergar os caminhos da vida acadêmica e da docência com tanto apreço e amor. Obrigada por estarem presentes na minha trajetória ao longo desses anos, sou grata a tudo que aprendi e aprendo constantemente com vocês, especialmente que ser professora é estar sempre aberta às muitas possibilidades de se aprender.

Agradeço ao professor, e amigo, Ricardo Dib Taxi por todos os ensinamentos e incentivos ao longo desses anos. Especialmente por sempre ser aquele que estimula o debate e ajuda a colocar em perspectiva o ponto de vista. Obrigada por sempre ter sido tão generoso e acolhedor, contigo aprendi que há muitas formas de se visualizar uma mesma questão e que o lugar da escuta é indispensável para se realizar a docência com afeto.

Agradeço às minhas colegas e aos meus colegas do *Grupo de Pesquisa Filosofia Prática: investigações em Ética, Política e Direito*, especialmente em nome de Thayná Monteiro, Anna Laura Maneschy, Juliana Machado, Helena Mutran, Carolini Dellavalle e Fádía Mauro, com vocês sou academicamente feliz e realizada.

Agradeço às minhas amigas da vida Adriana Fagundes, Ana Carolina Souza, Amanda Gurjão, Amanda de Paula, Giovana Sousa, Gabriela Ribeiro, Roberta Ruffeil, Anna Victória Sobral e Rafaela Paraense que me viram construindo essa trajetória desde a graduação e sempre vibraram pelas minhas conquistas alcançadas. Obrigada pela leveza com que vocês me ensinam a viver a vida com o carinho e amor da nossa amizade.

Agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, especialmente os da linha de Estudos Críticos do Direito, por terem me ajudado a ver infinitas outras possibilidades dentro do direito.

## RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo investigar as contribuições dos conceitos de vida nua e *homo sacer*, da teoria política de Giorgio Agamben, para a discussão a respeito do neoliberalismo enquanto governamentalidade. Trata-se de uma pesquisa explicativa do tipo bibliográfica, com abordagem qualitativa e de método hipotético-dedutivo. O referencial teórico central da pesquisa é a teoria política de Giorgio Agamben, especificamente os seus conceitos de vida nua e *homo sacer*. Também como fundamento teórico da pesquisa temos Michel Foucault, especialmente os seus conceitos de biopolítica e governamentalidade neoliberal, bem como Wendy Brown e sua interpretação do neoliberalismo a partir da ideia de sacrifício e cidadão sacrificial. A problemática de pesquisa desta dissertação se apresenta da seguinte maneira: qual a contribuição dos conceitos agambenianos de vida nua e *homo sacer* para a discussão do neoliberalismo enquanto governamentalidade? As análises decorrentes da interlocução entre a teoria agambeniana e o tema do neoliberalismo revelaram que, apesar de Agamben não dedicar em sua teoria política um debate direto a respeito da governamentalidade neoliberal, os conceitos de vida nua e *homo sacer* auxiliam na compreensão desse fenômeno contemporâneo a partir da intermediação da teoria do filósofo com a de Foucault e Brown. Também, tem-se por hipótese que a análise de Brown a respeito do neoliberalismo com ênfase na característica do sacrifício e na identificação do cidadão sacrificial exemplificam aquilo que Agamben identifica como a relação de exceção que inclui por exclusão a vida nas relações jurídico-políticas. Nesse sentido, foi possível identificar que o neoliberalismo funciona a partir dessa relação, de modo que o cidadão sacrificial descrito por Brown pode ser considerado um paradigma contemporâneo da vida nua, uma vida que é inserida no funcionamento do neoliberalismo a partir da sua exclusão, decorrente da perda e minimização de direitos, estando na condição de abandono e suscetível a um poder constante de morte.

**PALAVRAS-CHAVE:** Giorgio Agamben. Governamentalidade neoliberal. Vida nua. Relação de exceção. Wendy Brown. Sacrifício. Cidadão sacrificial.

## ABSTRACT

This dissertation has as its objective investigate the contributions about the concepts of bare life and *homo sacer*, of the political theory of Giorgio Agamben, to the discussion about neoliberalism as governmentality. This is an explanatory research of the bibliographic type, with a qualitative approach and a hypothetical-deductive method. The central theoretical reference is the political theory of Giorgio Agamben, specifically his concepts of bare life and *homo sacer*. Also as a theoretical reference for the research we have Michel Foucault, specially his concepts of biopolitics and neoliberal governmentality, as well as Wendy Brown and her interpretation about neoliberalism from the ideas of sacrifice and sacrificial citizen. The research problem of this dissertation is: what is the contribution of the agambenian concepts of bare life and *homo sacer* to the discussion of neoliberalism as governmentality? The analyzes resulting from the dialogue between the agambenian theory and the theme of neoliberalism revealed that, although Agamben does not dedicate in his political theory a direct debate about neoliberal governmentality, the concepts of bare life and *homo sacer* help to understand this contemporary phenomenon through the intermediation of the philosopher's theory with that of Foucault and Brown. Also, it is hypothesized that Brown's analysis of neoliberalism with an emphasis on the characteristic of sacrifice and the identification of the sacrificial citizen exemplifies what Agamben identifies as the exceptional relationship that includes life in juridical-political relations by exclusion. In this sense, it was possible to identify that neoliberalism works from this relationship, so that the sacrificial citizen described by Brown can be considered a contemporary paradigm of bare life, a life that is inserted in the functioning of neoliberalism from its exclusion, resulting from the loss and minimization of rights, being in the condition of abandonment and susceptible to a constant power of death.

**KEYWORDS:** Giorgio Agamben. Neoliberal governmentality. Bare life. Relations by exclusion. Wendy Brown. Sacrifice. Sacrificial citizen.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>1 PENSAR O AGORA: OS PRINCIPAIS CONCEITOS DO PROJETO <i>HOMO SACER</i> .....</b>	<b>15</b>
1.1 ARQUEOLOGIA PARADIGMÁTICA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO AGAMBENIANO .....	15
<b>1.1.1 Conhecer o passado para acessar o presente: a arqueologia agambeniana .....</b>	<b>16</b>
<b>1.1.2 Para tornar acessível a <i>arché</i> dos fenômenos: o uso dos paradigmas.....</b>	<b>27</b>
1.2 A EXCEÇÃO COMO NEXO OCULTO QUE FUNDAMENTA AS RELAÇÕES JURÍDICO-POLÍTICAS .....	33
<b>1.2.1 Vida em relação política de <i>abandono</i>: exceção soberana e vida matável.....</b>	<b>35</b>
<b>1.2.2 A exceção se tornou a regra .....</b>	<b>44</b>
<b>1.2.3 A máquina governamental: <i>oikonomia</i> e o governo dos homens .....</b>	<b>55</b>
<b>2 A ARTE DE GOVERNAR NEOLIBERAL: APONTAMENTOS A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT .....</b>	<b>67</b>
2.1 GOVERNO DA VIDA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE BIOPOLÍTICA EM MICHEL FOUCAULT.....	67
2.2 CONCEITUANDO O NEOLIBERALISMO: UM PERCURSO A PARTIR DO <i>NASCIMENTO DA BIOPOLÍTICA</i> (1978-1979).....	81
<b>2.2.1 A reprogramação da arte liberal de governar: o ordoliberalismo alemão e o neoliberalismo americano .....</b>	<b>89</b>
<b>2.2.2 Interseções entre neoliberalismo e biopolítica .....</b>	<b>100</b>
<b>3 AGAMBEN, UM POSSÍVEL INTERLOCUTOR DO NEOLIBERALISMO?.....</b>	<b>104</b>
3.1 O NEOLIBERALISMO SOB A PERSPECTIVA TEOLÓGICO-POLÍTICA.....	105
3.2 CLAMOR NEOLIBERAL POR SACRIFÍCIOS: O ELO ENTRE O <i>HOMO SACER</i> E O CIDADÃO SACRIFICIAL .....	114
<b>3.2.1 O cidadão sacrificial como produto da governamental neoliberal .....</b>	<b>116</b>
<b>3.2.2 Oferecer em sacrifício: a vida nua, o cidadão sacrificial e o neoliberalismo .</b>	<b>124</b>
<b>3.2.3 Agamben contra o neoliberalismo: forma-de-vida e profanação.....</b>	<b>139</b>

<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>145</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>149</b>

## INTRODUÇÃO

Foi na década de 30 que as bases do neoliberalismo começaram a ser desenvolvidas e, anos seguintes, especificamente a partir da década de 70, inspiraram as experiências políticas neoliberais significativas na América Latina (com a ditadura de Augusto Pinochet, no Chile), na Europa (com o governo de Margareth Thatcher) e nos Estados Unidos (com a presidência de Ronald Reagan). E, a partir de então, essa arte de governar tem se difundido cada vez mais, se tornando uma constante política na contemporaneidade.

Baseando-se em uma política anti-intervencionista quanto às garantias sociais e fortemente atrelada às forças autoritárias e antidemocráticas, como ressalta Wendy Brown (2019), o neoliberalismo tem se propagado e constantemente amplificado seus objetivos de governo. Dentre as consequências da prática neoliberal, podemos destacar o modo como ela passa a se relacionar com os indivíduos, moldando as subjetividades, em decorrência disso, com a vivência política e o próprio direito que, todos, passam a estar condicionados aos anseios e expectativas governamentais que o neoliberalismo almeja alcançar.

Diante desse estado de coisas político, jurídico e social que vivenciamos sob a égide do neoliberalismo, refletir sobre o modo de funcionamento desse fenômeno, de como ele lida com a vida dos indivíduos, o direito e a política é uma tarefa do agora. Compreender as nuances desse fenômeno nas relações de poder, especialmente como o Direito está conectado a esse processo de formação de subjetividades, de governo, é essencial para que possamos entender o que é o neoliberalismo, bem como indispensável para refletirmos sobre modos de resistir e se opor a tal condição estabelecida.

Um autor que, concomitantemente a esse processo de consolidação do neoliberalismo, tem dedicado os últimos vinte anos a refletir sobre as relações jurídico-políticas na contemporaneidade é Giorgio Agamben. Suas pesquisas a respeito do governo das vidas pela biopolítica, da relação paradoxal do poder soberano, do estado de exceção como dispositivo de captura da vida e da violenta relação entre direito, vida e soberania tem sido significantes na busca pela compreensão da política atual, assim como na proposição de alternativas.

O forte potencial crítico da teoria agambeniana tem contribuído para muitas reflexões contemporâneas sobre o modo como nos relacionamos política e juridicamente com as instituições e uns com os outros. Ainda que Agamben seja um filósofo europeu e tenha como ponto de partida as experiências europeias, o modo como ele constrói suas análises é capaz de romper barreiras e fornecer instrumentos conceituais, teórico-críticos aptos a auxiliar na

compreensão de relações específicas. Por isso escolhi Agamben e a teoria política que ele constrói em seu denominado projeto *Homo Sacer*, como a base referencial a ser utilizada na presente pesquisa.

Ainda que Agamben tenha desenvolvido seu projeto *Homo Sacer* ao longo dos anos de consolidação do neoliberalismo, o filósofo não dedica nenhuma obra ao debate direto dessa temática. Por mais que mencione em certas passagens as relações com o capitalismo, Agamben é omissivo quanto ao tema do neoliberalismo. Então, por que tentar relacionar a teoria do filósofo com um tema que ele optou por não discorrer diretamente? Porque entendo que a estrutura teórico-filosófica construída por Agamben fornece instrumentos teóricos e críticos que se conectam diretamente com as questões em torno do neoliberalismo.

Importante frisar que o neoliberalismo não possui na atualidade uma conceituação única, homogênea, com todas as suas características e nuances definidas e conhecidas pelos estudiosos. Compreender o que é isso o neoliberalismo é uma tarefa em andamento e, neste trabalho, nos propomos a contribuir de certo modo com esse debate partindo de certos conceitos da teoria de Giorgio Agamben. Esse é o ponto de partida da hipótese norteadora desta dissertação.

A presente dissertação se propõe, portanto, a articular a teoria política de Giorgio Agamben com o tema do neoliberalismo, visando mostrar as contribuições que o pensamento teórico-crítico construído pelo filósofo pode oferecer para a compreensão do fenômeno neoliberal. Entretanto, estando cientes de que a teoria de Agamben, especialmente o seu projeto *Homo Sacer*, é composto por uma ampla variedade de obras e conceitos elaborados para a formação da sua crítica às relações jurídico-políticas, seria impossível discorrer e mobilizar todos os conceitos elaborados pelo autor neste trabalho.

Nesse sentido, foram selecionados dois conceitos de seu pensamento para tentar articular as pretensões desta pesquisa, são eles, o conceito de vida nua e o paradigma do *homo sacer*. Diante dessa escolha conceitual fica evidenciado que certos conceitos da teoria do filósofo, por mais significativos que sejam para a reflexão das relações políticas e jurídicas da contemporaneidade, não serão contemplados neste trabalho. Por outro lado, ainda que nossa atenção seja dedicada à concepção de vida nua e *homo sacer*, outros elementos mais específicos que se articulam diretamente com essas categorias serão apresentados de forma secundária, naquilo que for essencial para que possamos, como enfatizado, identificar as possíveis contribuições dos conceitos selecionados nesta dissertação.

Entretanto, para que tais pretensões investigativas pudessem ser atingidas, observei ser preciso definir um conceito específico de neoliberalismo para nortear as análises. Isso porque, como dito anteriormente, a teoria de Agamben é silente quanto ao tema neoliberalismo apesar de estar influenciado pelo contexto político diretamente impactado pelo desenvolvimento e consolidação dessa política governamental. Portanto, é necessário destacar que o filósofo não propõe em sua teoria uma conceituação para o neoliberalismo.

Dessa maneira, para que nossas análises pudessem ganhar consistência com relação ao fenômeno, tivemos que recorrer ao pensamento de outros autores e autoras que nos fornecessem uma significação a ser adotada. Foi, então, que optamos pelo sentido proposto por Michel Foucault e suas críticas ao neoliberalismo enquanto governamentalidade. Tendo em vista as questões aqui explicitadas, a problemática de pesquisa desta dissertação se apresenta da seguinte maneira: qual a contribuição dos conceitos agambenianos de vida nua e *homo sacer* para a discussão do neoliberalismo enquanto governamentalidade?

Para tanto, esclarecemos que esta pesquisa é do tipo bibliográfica, com abordagem qualitativa e de método hipotético-dedutivo. A ideia é qualificar os conceitos selecionados da filosofia política de Giorgio Agamben, bem como o conceito de governamentalidade neoliberal adotado e suas características para, então, tecer as interlocuções e observar se os conceitos agambenianos adotados na dissertação contribuem para o debate sobre o neoliberalismo.

A partir desta problemática de pesquisa e da metodologia adotada foram definidos os seguintes objetivos específicos a serem desenvolvidos, respectivamente, em cada um dos capítulos da dissertação: a) Explicar a metodologia arqueológica-paradigmática e os conceitos de vida nua e *homo sacer* da teoria agambeniana; b) Entender o neoliberalismo enquanto uma governamentalidade, a partir do pensamento de Michel Foucault; c) Inferir a relação entre os conceitos da teoria agambeniana, vida nua e *homo sacer*, e a governamentalidade neoliberal.

Considerando a problemática e os objetivos específicos, é possível apresentarmos o modo como foi construída a argumentação desta dissertação para se alcançar as respostas almejadas. No primeiro capítulo do trabalho, apresentamos a discussão a respeito da teoria de Agamben, especificamente a metodologia arqueológica-paradigmática que o filósofo adota em suas pesquisas. Uma vez que se tenha compreendido o modo como o pensamento de Agamben se desenvolve, como seu raciocínio e análise é posto em prática, passamos, então, a tratar sobre os principais conceitos da sua teoria filosófica.

Como ressaltado anteriormente, embora tenhamos selecionado apenas dois conceitos da teoria do filósofo para dedicar as análises, a teoria de Agamben tem uma estruturação tão una



e imbricada que, para que se explicasse e compreendesse as ideias de vida nua e *homo sacer*, foi necessário desenvolver também explicações sobre outros conceitos da teoria do filósofo que estão intimamente relacionados com eles. Portanto, além da parte metodológica e do desenvolvimento sobre a vida nua e o *homo sacer*, nesse primeiro capítulo discorreremos também sobre a ideia de paradoxo da soberania, relação de exceção, estado de exceção e *oikonomia*, por entender que todos esses conceitos estão conectados e fazem parte do conceito de vida nua.

Uma vez que essas explicações a respeito da teoria agambeniana tenham se desenvolvido, o segundo capítulo foi dedicado à busca pelo conceito de neoliberalismo a ser adotado na dissertação. Por isso, neste capítulo, iniciamos com a discussão a respeito da biopolítica a partir do pensamento de Michel Foucault. Por duas razões: Foucault é uma das influências centrais para a teoria de Agamben, especialmente quanto à herança do debate biopolítico; segundo que o estudo de Foucault a respeito do neoliberalismo está diretamente conectado com a discussão biopolítica ainda que sob a perspectiva do conceito de governamentalidade.

Em outras palavras, Foucault foi o teórico que identificamos poder fornecer um conceito de neoliberalismo que melhor se adequasse às interpretações biopolíticas que a própria teoria agambeniana possui. Visando manter esse rigor de conexão entre as teorias é que, neste segundo capítulo, apresentamos os sentidos de biopolítica no pensamento de Foucault até atingir a elaboração do seu conceito de governamentalidade. Em sequência, dedicamos uma seção própria do capítulo a desenvolver as principais conclusões que o filósofo francês obteve em suas pesquisas sobre a governamentalidade neoliberal. E, a partir delas, pudemos encontrar o sentido de neoliberalismo a ser adotado na presente dissertação.

Na sequência, o terceiro e último capítulo do trabalho é dedicado ao desenvolvimento da análise proposta por essa pesquisa, visando fornecer as respostas ao questionamento central norteador. Desse modo, neste capítulo, retomamos algumas considerações tanto sobre os conceitos agambenianos, quanto sobre o neoliberalismo para começar a destacar as conexões que identifiquei entre os temas, especialmente para determinar se Agamben é um possível interlocutor do tema neoliberal a partir de sua teoria.

Nesse processo de aproximações dos temas desenvolvidos nos dois primeiros capítulos, identificamos que colocar os conceitos de Agamben em diálogo direto com a noção de governamentalidade neoliberal não seria possível ou até mesmo viável. Então, por intermédio das pesquisas de Adam Kotsko, estudioso agambeniano, que se dedica a tecer essas aproximações da teoria de Agamben com o tema neoliberal é que observei que, para isso, seria

necessário encontrar um interlocutor que possibilitasse a relação entre os conceitos agambenianos e as críticas ao neoliberalismo.

Esta interlocutora é Wendy Brown. Especialmente a sua análise da governamentalidade neoliberal a partir da característica do sacrifício e o desenvolvimento da sua concepção de cidadão sacrificial. Após o encontro com a teoria da filósofa, foi possível realizar de maneira mais direta os elos observados entre os conceitos de vida nua, *homo sacer* e o tema neoliberal. Diante desse contexto, cheguei a uma conclusão inicial da pesquisa, de que os conceitos selecionados da teoria agambeniana contribuem para o debate do neoliberalismo se intermediados por outra teoria que dê o suporte conectivo necessário entre os temas que, nesse caso, é a de Wendy Brown.

Em sequência às análises, identifiquei que a estrutura do conceito de vida nua que Agamben desenvolve em sua teoria, especialmente a partir da ideia de sacralidade da vida e da dupla captura, que inclui por exclusão a vida na relação com o direito e a soberania, auxilia na compreensão do modo como a governamentalidade neoliberal se relaciona com os indivíduos. Foi possível identificar que o neoliberalismo, no sentido adotado nesta pesquisa, funciona com relação aos sujeitos de modo semelhante ao que Agamben identifica ser a lógica soberana, incluindo a vida sagrada dos indivíduos mediante a sua completa exclusão e abandono a uma vivência constantemente submetida a um poder de morte.

Tal observação só foi possível de ser atingida a partir da teoria de Wendy Brown, especialmente pelo modo como a autora articula a relação entre indivíduos, sacrifício, cidadania sacrificial e neoliberalismo. Ao entender que o sujeito sob a égide do neoliberalismo – que ela denomina de cidadão sacrificial – é uma vida sagrada, indispensável para o funcionamento da lógica neoliberal, mas constantemente submetida às violências de supressão ou minimização de direitos em prol da manutenção das finalidades econômicas da governamentalidade – que ela denomina de sacrifícios –, Brown, ainda que sem intenção, nos descreve dentro da realidade contemporânea o modo como a vida nua agambeniana se relaciona com essa arte de governar.

Igualmente sagrada é a vida nua que, incluída por exclusão, fundamenta o poder soberano e é abandonada e submetida a um poder constante de morte. Em analogia, observei que o cidadão sacrificial é a vida nua no neoliberalismo. Ele é *incluído* na lógica neoliberal pela sua *exclusão*. Incluído quando se torna elemento fundamental e indispensável para que essa governamentalidade funcione essencialmente através da sua performance das noções de empresário de si, potencializador do seu capital humano e responsável pelo bem-estar individual e coletivo.

E essa inclusão é imediatamente excludente quando, ainda que o cidadão sacrificial/vida nua supra todas as expectativas dessa arte de governar, ele é submetido às violências sacrificiais, aqui descritas pela supressão de direitos e garantias, em prol da manutenção da ordem e passa a ocupar o lugar marginal de vida em *abandono*, submetida ao constante poder de morte, descarte, eliminação. A vida nua no neoliberalismo, a partir da imagem do cidadão sacrificial, é aquela renegada ao poder de absoluta sobrevivência diante do funcionamento dessa lógica neoliberal que prioriza as finalidades econômicas em detrimento de bem-estar, direitos e garantias.

## 1 PENSAR O AGORA: OS PRINCIPAIS CONCEITOS DO PROJETO *HOMO SACER*

O objetivo do presente capítulo é explicitar os principais conceitos da teoria agambeniana, especificamente as suas categorias filosóficas do projeto *Homo Sacer*. Inicialmente, será apresentada a discussão a respeito do método arqueológico-paradigmático que Agamben adota em suas pesquisas para que, em seguida, melhor se entenda a articulação dos conceitos propostos pelo autor. Em sequência, serão apresentados os conceitos centrais da filosofia do autor, dando destaque para a articulação entre as categorias de: vida nua, *homo sacer*, mulçumano, estado de exceção, relação de exceção, soberania, biopolítica, *oikonomia*, dispositivo, máquina, reino e governo.

Importante ressaltarmos que a filosofia política de Agamben não se limita ao projeto *Homo Sacer*, menos ainda aos conceitos que serão apresentados no presente capítulo. Entretanto, em decorrência da impossibilidade de se expor a totalidade da teoria do filósofo, daremos enfoque nos conceitos que julgamos ser centrais para compreender a sua proposta teórica e que estão em relação com a problemática de pesquisa da dissertação.

Nesse sentido, compreender como se dá a articulação entre soberania e biopolítica, o papel do direito, como se produz a vida nua e o que ela efetivamente é politicamente, bem como a ideia de inclusão-exclusiva são indispensáveis para que nos capítulos seguintes possamos construir teoricamente as bases para se chegar às respostas à problemática central de pesquisa desta dissertação.

### 1.1 ARQUEOLOGIA PARADIGMÁTICA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO AGAMBENIANO

Agamben em seu livro *Signatura Rerum: sobre o método* (2008) desenvolve considerações a respeito da metodologia utilizada em suas pesquisas, especificamente sobre a ideia de paradigmas, assinaturas e do que considera ser uma arqueologia filosófica. Leitores e estudiosos da obra do mencionado filósofo são, de certa forma, familiarizados com a presença de tais termos ao longo do desenvolvimento de seus estudos e teorias. Entretanto, por um certo período a ideia do que efetivamente significava para ele, e dentro das obras dele, as noções de paradigma e, também, de arqueologia eram obscuras. Alvo de muitas críticas após o início da publicação de seus livros iniciais do projeto *Homo Sacer*, inclusive de apenas “[...] oferecer teses ou reconstruções de caráter meramente historiográfico” (AGAMBEN, 2019, p. 09), o

filósofo se viu motivado a sanar eventuais dúvidas esclarecendo o seu percurso metodológico a partir da publicação do mencionado livro.

Dessa maneira, destaco que compreender o método utilizado por Agamben é fundamental para evitar interpretações equivocadas e julgamentos precipitados acerca da teoria do filósofo. Além disso, é fator indispensável para uma apreensão mais rigorosa e abrangente de suas categorias filosóficas, os seus limites teóricos e as possíveis interconexões que sua teoria possibilita. Em decorrência da importância desse conhecimento metodológico optei por, na presente subseção, discorrer a respeito do método agambeniano. Mais especificamente das ideias de arqueologia e paradigmas, pois constituem aspectos necessários ao desenvolvimento teórico desta dissertação, uma vez que temos a teoria de Agamben como referencial teórico central. Assim, entender o modo como o filósofo constrói metodologicamente a sua teoria é fator essencial para o entendimento de seus conceitos que serão mais adiante apresentados.

Compreendo que, no que concerne ao pensamento de Agamben, entender a ideia de arqueologia que ele adota é pressuposto para que se apreenda o uso dos paradigmas dentro da construção teórico-filosófica do autor e, conseqüentemente, a sua importância para a aplicabilidade da teoria em demais casos de análise. É verdade que em seu livro, Agamben organizou a explicação da metodologia partindo da explanação sobre paradigmas para, por fim, chegar na arqueologia filosófica. Contudo, em razão da interconexão entre elas e de observar que a arqueologia se apresenta como um pressuposto para o entendimento do uso dos paradigmas abordarei, inicialmente, sobre o que o filósofo define ser a sua arqueologia para, posteriormente, trabalhar com a noção de paradigmas.

### **1.1.1 Conhecer o passado para acessar o presente: a arqueologia agambeniana**

No capítulo intitulado *Arqueologia filosófica* (2019), Agamben discorre sobre a ideia de arqueologia e como ela se constituiu e avançou enquanto um método de estudo. Inicialmente, o filósofo reconhece que o presente termo é comumente associado às pesquisas de Michel Foucault, quem foi o responsável por colocar novamente em circulação esse método no bojo das pesquisas filosóficas. Entretanto, apesar do reconhecimento à Foucault, Agamben (2019, p. 116) esclarece que não foi o filósofo francês o idealizador do conceito de arqueologia, pois já Kant, em *Os progressos da metafísica* (1995), havia desenvolvido ideias a respeito da temática e afirmado a possibilidade de se existir uma “história filosófica da filosofia”, que deve ser entendida como sinônimo de arqueologia.

Nesses escritos, Kant (1995, p. 129-130) distingue a história da arqueologia e afirma que essa, ao contrário daquela, está conectada com o ato de filosofar que é próprio do desenvolvimento da razão humana, portanto, é uma ciência que não se conecta diretamente com o estudo daquilo que empiricamente pode ser observado. É por isso que ele afirma que, por estar atrelada ao exercício da racionalidade, não é possível escrever “uma história da coisa que não aconteceu”, pois aquilo que é típico do agir da razão não encontra necessariamente um correspondente empírico (KANT, 1995, p. 132). Desse modo, compreende-se que, para Kant, a arqueologia enquanto uma “história filosófica da filosofia” é possível de ser feita, porém não se confunde com o fazer história.

Para Kant, a arqueologia é em si mesma realizável “não histórica ou empiricamente, mas racionalmente, isto é, *a priori*. Embora estabeleça fatos da razão, não os vai buscar à narrativa histórica, mas extrai-os da natureza da razão humana, como uma arqueologia filosófica” (KANT, 1995, p. 130). A partir disso é possível notar que a arqueologia, segundo entendimento de Kant, não é um fazer histórico daquilo que os filósofos já refletiram sobre o mundo, não é realizar uma espécie de cronologia daquilo que até então já foi observado na filosofia. É, na verdade, a realização de um estudo a partir de juízos analíticos (*a priori*), por meio da razão. Nas palavras de Agamben (2019, p. 117), essa arqueologia acaba por ser, em um certo sentido, o estudo de algo que ainda não se realizou.

A peculiaridade dessa ciência, segundo Agamben (2019, p. 116), está exatamente no fato de que embora ela se dê como uma “história”, não deixa de se questionar sobre sua própria origem e justamente porque faz isso de modo *a priori*, o seu objeto coincide com a atividade da razão, logo, “a *arché* que ela procura nunca pode se identificar com um dado cronológico, nunca pode ser ‘arcaica’” (AGAMBEN, 2019, p. 117). Não pode ser cronologicamente demarcado pois seu objeto está atrelado ao ato de filosofar, ao desenvolvimento da racionalidade. Por isso Agamben relembra que Kant denominou a arqueologia de “uma ciência das ruínas”, visto que o seu objeto nunca pode em totalidade se manifestar empiricamente e essas origens que ele busca, “as *archái* são o que poderia ou deveria ter se realizado e que poderá talvez um dia se realizar, mas que, por enquanto, só existem na condição de objetos parciais ou ruínas” (AGAMBEN, 2019, p. 117).

Importante frisar que Agamben não é um autor econômico em suas referências teóricas. Como é de praxe em seus textos, eles costumam se iniciar com uma vasta apresentação de referências e diálogos teóricos que funcionam como uma estrutura de base para o desenvolvimento do seu próprio pensamento. Tal característica foi denominada por Castro

(2013, p. 147) como “um mapa de referências diversas”, haja vista que o filósofo articula autores de diferentes épocas e correntes teóricas para pensar suas próprias formulações filosóficas. Nesse caso não é diferente, Agamben apresenta um rol significativo de autores que se utilizaram da arqueologia para, então, apresentar a sua concepção. É em decorrência disso que ele inicia o capítulo falando a respeito de Kant e perpassa pelas teorias de outros filósofos que influenciaram esse debate como, por exemplo, Nietzsche e sua genealogia que inspirou o pensamento de Foucault, o teólogo Franz Overbeck com sua concepção de pré-história (*Urgeschichte*) e Georges Dumézil com o conceito de ultra-história (*ultrahistoire*).<sup>1</sup>

Diante desse panorama de referências que Agamben apresenta acerca do desenvolvimento da arqueologia fica evidente que, apesar de cada autor ter uma noção singular a respeito dela, eles têm uma premissa em comum: a de que não se pode entender a busca pela *arché* como a procura por uma origem cronologicamente demarcada e observável no tempo histórico. Essa noção é incorporada por Agamben em sua arqueologia filosófica que, segundo ele, é a “prática que, em toda investigação histórica, tem a ver não com a origem, mas com o ponto de insurgência do fenômeno, e deve, portanto, se confrontar novamente com as fontes e com a tradição [...]” (AGAMBEN, 2019, p. 128). Isto é, a arqueologia é o método que proporciona o desvelar do ponto de emergência de dado fenômeno histórico que se relaciona com o presente, revela o não-dito pela tradição, por isso a ênfase dada pelo filósofo de se confrontar as fontes oficiais.

É em decorrência disso que Agamben relembra que Foucault, no ensaio *Nietzsche, a genealogia, a história* (1971), demonstra como a genealogia nietzschiana é contrária à busca por uma origem,<sup>2</sup> de modo que fazer genealogia não significa “[...] partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história, será, ao contrário, deter-se nas meticulosidades e nos acasos dos começos [...]” (FOUCAULT, 2000, p. 264). É em decorrência dessa singularidade que Castro (2013, p. 149) afirma que tanto a arqueologia foucaultiana, quanto a genealogia nietzschiana não têm como objetivo a busca pela origem que explique o desenvolvimento da história, mas sim visam descrever de que modo as realidades históricas aparecem em dado momento como fruto de outras realidades.

---

<sup>1</sup> Conforme Agamben apresenta, cada um desses autores possui uma resposta própria para a busca pela origem (*arché*). Entretanto, não irei adentrar nas minúcias de cada uma delas, pois exigiria um estudo específico de cada autor e de suas teorias e este não é o objetivo da presente dissertação. Nesse sentido, para mais informações, conferir a discussão que Agamben realiza sobre os autores em *Signatura Rerum: sobre o método*, p. 121-132.

<sup>2</sup> “[...] A emergência é, portanto, a entrada em cena das forças; é sua irrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores ao palco, cada uma com o vigor e a jovialidade que lhe é própria [...]” (FOUCAULT, 2000, p. 269).

Em outras palavras, o retorno ao passado deve ser vislumbrado não como a tentativa de demarcação, no espaço histórico, de um início para dado fenômeno, mas sim para se atentar ao seu ponto de manifestação. Portanto, podemos observar que aqueles que se dedicam à arqueologia dão importância significativa ao momento do surgimento de dado fenômeno, atendo-se a essas minúcias da insurgência, de seus detalhes que podem passar despercebidos, mas que são determinantes para o estudo do arqueólogo e da sua compreensão sobre os efeitos dessa emergência passada que se manifesta ainda no presente. Dessa maneira, é no bojo de tal concepção vinda desde Kant que Agamben se situa e constitui sua própria perspectiva de uma arqueologia filosófica voltada para o estudo da *arché*.

Seguindo as referências do pensamento agambeniano, há um autor importante não só para o desenvolvimento de seus estudos, mas também por ter inserido a arqueologia nas pesquisas filosóficas, é Michel Foucault. Especificamente a respeito da questão metodológica, Agamben reiteradamente afirma que o filósofo francês é aquele que exerce uma forte influência na construção do seu caminho metodológico, tendo afirmado que o seu método é “arqueológico e paradigmático em um sentido muito próximo ao de Foucault, mas não completamente coincidente com ele” (AGAMBEN, 2006, p. 132).

É importante se ater à ressalva que Agamben faz no trecho citado, pois é certo que Foucault é um autor que influencia o seu pensamento, todavia, não é possível rotulá-lo exclusivamente como um foucaultiano, haja vista que Agamben é um pensador que agrega múltiplas referências em seus estudos, as quais se entrecruzam e formam seu pensamento filosófico próprio não havendo, portanto, uma corrente ou autor específico que defina a totalidade da sua filosofia.

Nesse sentido, Foucault é um autor chave para a compreensão de muitas questões suscitadas na obra de Agamben, porém não é o único. E isso é perceptível inclusive na construção da metodologia de seu pensamento, conforme veremos. Sendo assim, Agamben (2019, p. 133) recorda que o termo arqueologia aparece pela primeira vez nos escritos de Foucault no prefácio do livro *As palavras e as coisas* (2000), onde o filósofo afirma que o estudo proposto na mencionada obra visa investigar como foi possível que os conhecimentos e teorias se constituíssem enquanto saberes, isto é, “na base de qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias [...]” (FOUCAULT, 2000, p. XVIII). Em outras palavras, Foucault tinha por objetivo estudar quais foram as condições históricas de possibilidade da constituição dos saberes e poderes.



Para Foucault, essa dimensão é a *episteme* que demonstra onde tais conhecimentos fixam a sua positividade e revelam a história de suas condições de possibilidade, de modo que o que deve aparecer são as configurações, no ambiente do saber, que possibilitaram as diversas formas de conhecimento. Assim, não se trata de uma pesquisa para reconstruir a história das ciências ou das ideias, mas sim de ir na contramão da história das formações discursivas para descobrir as condições de possibilidade da construção dos saberes. De tal modo que, agir assim no cerne da pesquisa é mais do que fazer história no sentido tradicional, se trata da realização de uma arqueologia (FOUCAULT, 2000, p. XIX).

Conforme mencionado anteriormente, Kant também foi aquele que primeiramente falou de a arqueologia ser a ciência a se debruçar na investigação da *arché* por meio do exercício da racionalidade, do *a priori*. Nessa mesma linha, e ciente das divergências existentes entre ambos os pensadores, Foucault também teoriza a arqueologia a partir de um *a priori* que é, contudo, histórico.

Com isso, Agamben afirma que tanto nessa obra, como no ensaio sobre a genealogia nietzschiana anteriormente mencionado, Foucault visou ressaltar que o que a arqueologia visa buscar “não se trata de uma origem meta-histórica, uma espécie de doação originária que funda e determina os saberes [...] o *a priori*, que condiciona a possibilidade dos conhecimentos, é a sua própria história, colhida num nível particular” (AGAMBEN, 2019, p. 134). Ou seja, Foucault reitera sua concepção defendida no ensaio sobre Nietzsche de que a arqueologia deve se debruçar no ponto de insurgência de dado fenômeno a ser investigado.

Para Agamben, tal nível particular é o ontológico que é representado pela expressão “ponto de insurgência”. Segundo o autor, embora tal *a priori* histórico esteja condicionado pela experiência histórica, ele também se inscreve nela, ou seja, “ele concretiza o paradoxo de uma condição *a priori* inscrita numa história que só pode se constituir *a posteriori* em relação a ela e em que a pesquisa – no caso de Foucault, a arqueologia – deve descobri-la” (AGAMBEN, 2019, p. 135-136). É nessa linha que a arqueologia de Agamben se situa e que ele observa que tal condição de possibilidade que o agir arqueológico visa atingir não é apenas contemporânea ao presente, mas também imanente a ele, razão pela qual o arqueólogo que se volta para tal *a priori* “retrocede, por assim dizer, ao presente” (AGAMBEN, 2019, p. 137).

Entende-se que, para Agamben, o exercício da arqueologia ao dedicar-se à procura da *arché*, da condição que tornou possível determinado fenômeno constituído no presente é não só uma metodologia que objetiva olhar para o passado, mas que possibilita, acima de tudo, a compreensão do presente. O passado enquanto contemporâneo e imanente ao presente só pode

ser acessado via arqueologia, pois, nas palavras do autor, “só podemos ter um vínculo com o presente se voltarmos para trás” (AGAMBEN, 2014, *online*).

Para Alex Murray, essa prática arqueológica que Agamben realiza tem como resultado o fato de que “não estamos voltando ao passado, mas transformando o presente ao vermos no passado a expressa manifestação de duas coisas, do nosso presente e dos inúmeros presentes que nunca captamos” (MURRAY, 2011, p. 25, tradução nossa).<sup>3</sup> Ou seja, o exercício arqueológico da teoria agambeniana tem como objetivo a apreensão dessa *arché* como ponto de emergência de dado fenômeno que auxilia a compreensão do contemporâneo.

Diante disso, é possível que algumas conclusões sejam retiradas a respeito do modo como Agamben constrói a sua arqueologia filosófica, especialmente até que ponto a elaboração do seu método se aproxima do modelo arqueológico foucaultiano. Compreendemos que Agamben incorpora em seu pensamento as seguintes proposições presentes no método de Foucault: a) a percepção de que a *arché* não se confunde com uma origem demarcada historicamente no passado, sendo ela um ponto de insurgência de determinado fenômeno histórico; b) este ponto de insurgência é o *a priori* histórico, a condição de possibilidade dos conhecimentos, poderes, mecanismos e dispositivos estabelecidos; c) o movimento arqueológico de retorno ao passado é essencial para o entendimento do presente, justamente porque essas condições de possibilidade que a arqueologia visa alcançar são não apenas contemporâneas, mas imanentes a ele, de modo que investigar o passado significa entender o presente.

Por outro lado, podemos afirmar que o método agambeniano se afasta daquele desenvolvido por Foucault quando Agamben enfatiza que a arqueologia e a regressão ao passado que ela exerce não visa identificar apenas as questões objetivas dos fenômenos históricos, é mais que isso, o ponto de insurgência identificado nela é igualmente “objetivo e subjetivo, situando-se, aliás, num limiar de indecidibilidade entre o objeto e o sujeito. Ele nunca é o surgir do fato sem ser também o surgir do próprio sujeito cognoscente: a operação sobre a origem é, ao mesmo tempo, uma operação sobre o sujeito” (AGAMBEN, 2019, p. 128). Em outras palavras, para Agamben não se trata de investigar tão somente as estruturas de poder ou saber que se estabeleceram a partir das condições de possibilidade que a *arché* identifica. Além disso, esse movimento de retorno às fontes e tradições do passado nos mostra as questões que envolvem os sujeitos.

---

<sup>3</sup> “The result of this practice is that we are not returning to the past but transforming the present by seeing in the past the manifest expressions of both our own present and the numerous presents we have never grasped” (MURRAY, 2011, p. 25).

Nesse sentido, a *arché* enquanto uma “força operante na história”, como afirma Agamben (2019, p. 158), tem efeitos não apenas nos objetos, mas também nos sujeitos. Nas palavras de Colby Dickinson, essa força operante e o sujeito estão conectados entre si e apesar de a “origem ser inacessível enquanto tal, o sujeito pode ser ‘acessado’ ou, mais precisamente, em certo sentido, ‘encontrado’ através da força operativa, pois, muitas vezes, o sujeito permanece obscuro a si mesmo” (DICKINSON, 2018, p. 183). Isto é, por mais que a regressão arqueológica atinja o ponto de insurgência e este não seja empiricamente identificável como um fato histórico existente, ela incide também sob os sujeitos, estes, por outro lado, são passíveis de serem observados pelo âmbito investigativo. Tal centralidade na observância dos efeitos no sujeito parte da influência que a teoria de Enzo Melandri exerce no pensamento de Agamben, especialmente da interpretação que Melandri faz da arqueologia foucaultiana em diálogo com o contexto freudiano.

Baseando-se no trabalho de Enzo Melandri, Agamben aproveita a interpretação que ele faz da regressão psicanalítica para explicar o modo como a arqueologia funciona. Nas palavras do autor, a correlação que Melandri realiza, entre o método foucaultiano e os ensinamentos regressivos de Freud, estabelece a arqueologia como um método de análise que trata de “acessar um passado que não foi vivido e que, portanto, não pode ser definido tecnicamente ‘passado’, mas permaneceu, de alguma forma, presente [...]” (AGAMBEN, 2019, p. 147).

Conforme Agamben (2019, p. 138-140) explica, Melandri parte de Nietzsche, assim como Foucault, para pensar sua concepção de arqueologia, especialmente da noção de história crítica presente na *Segunda consideração extemporânea* (1874). Essa concepção de história é aquela que não é subserviente ao passado, de modo que este deve ser considerado por ela como algo passível de reanálise, destruição para, enfim, se atingir uma libertação e vida possível no presente.<sup>4</sup>

É essa concepção que Melandri alia ao conceito freudiano de regressão. Segundo Agamben, o objetivo de Melandri é demonstrar como, a partir dessa conexão, a arqueologia pode ser aquela capaz de alcançar regressivamente “o ponto em que se produziu a dicotomia

---

<sup>4</sup> André Itaparica na introdução da obra de Nietzsche afirma que a discussão traçada pelo filósofo apresenta as vantagens dos três tipos de história identificadas por ele (monumental, antiquária e crítica), bem como de suas desvantagens. A vantagem da história crítica é a sua não subserviência ao passado e a sua possibilidade de ser questionada. Sua desvantagem deriva do fato de que o historiador crítico pode ter ímpetos deletérios que podem ensejar a negação dessa história, possibilitando a falsificação do passado. Todavia, para além disso, outra reflexão feita por Nietzsche é de que o historiador não deve analisar a história por meio de anacronismos e que “a história deve ser escrita com os olhos no presente, como incentivo à ação, e não apenas como reprodução ilusoriamente objetiva de um passado. Desse modo, o que Nietzsche espera do historiador é que ele tenha a força da criação e a capacidade da ação. Só assim o passado servirá para a construção do futuro” (ITAPARICA, 2014, p. 21).

entre consciente e inconsciente, historiografia e história” (AGAMBEN, 2019, p. 141).<sup>5</sup> Entretanto, conforme nos diz Agamben (2019, p. 141), não significa que esse movimento arqueológico se resuma ao retorno daquilo que foi recalçado, assim como não se trata de escrever uma história dos excluídos e vencidos em contraposição à dos vencedores. Mais que isso, a arqueologia, segundo Melandri (2004, p. 67), necessita de um retorno ao passado com vistas ao futuro, em suas palavras, “para entender o passado deveríamos igualmente percorrê-lo à *recolons*”.<sup>6</sup>

De modo a tentar elucidar esse caminho que a arqueologia deve fazer, de ir em direção ao passado fitando o presente, Agamben (2019, p. 142) menciona duas construções alegóricas. A primeira, é a da regressão dionisíaca própria da teoria de Melandri, onde o anjo regride ao passado olhando o futuro. O segundo, é a conhecida interpretação que Walter Benjamin faz, na tese IX, das *Teses sobre o conceito de história* (1987), sobre o quadro *Angelus Novus*, de Paul Klee. Segundo Benjamin descreve na tese IX, o anjo da história é aquele que “seu rosto está dirigido para o passado”, observando a ruína de catástrofes que se acumula à sua frente, e que é impedido de se aproximar desse caos por uma tempestade que sopra e o leva em outra direção, “essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu” (BENJAMIN, 1987, p. 226). Portanto, o anjo da história benjaminiano é aquele que avança em direção ao futuro encarando o passado.

Ambos fazem movimentação semelhante e simetricamente complementares, representando aquilo que Melandri explicou ser o papel da arqueologia. Os dois anjos, segundo Agamben (2019, p. 142), almejam ir em direção a algo que não conhecem, qual seja, o presente.<sup>7</sup> A partir disso, fica ainda mais evidenciado como a analogia entre regressão arqueológica e psicanalítica, tal como Melandri mobiliza, funciona, percorrendo atrás de um

---

<sup>5</sup> Segundo Enzo Melandri, em sua obra *La linea e il circolo: studio logico-filosofico sull' analogia* (2004), o procedimento arqueológico, da maneira como ele o entende, consiste em “remontar a genealogia até chegar à origem da bifurcação em consciente e inconsciente do fenômeno em questão [...] se trata, portanto, de uma regressão: mas não para o inconsciente como tal, e sim para aquilo que o tornou inconsciente” [*risalire la genealogia finché no si giunga a monte dela biforcazione in còncscio e incòncscio del fenòmeno in questione [...] si trata dunque di una regressione: non però all'incòncscio come tale, bensì a ciò che lo ha reso incòncscio*] (MELANDRI, 2004, p. 66, tradução nossa).

<sup>6</sup> “[...] per capire il passato, dovremmo parimenti risalirlo à *recolons*” (MELANDRI, 2004, p. 67).

<sup>7</sup> É possível também como exemplo imagético do exercício da arqueologia pensar o *Sankofa* que advém da tradição oral e verbal africana. *Sankofa* (sanko = voltar; fa = trazer, buscar) é representado por um pássaro mítico que voa para frente tendo a cabeça voltada para trás, segurando em seu bico um ovo que representaria o futuro. Ele representa um provérbio oral *Adinkra* que significa a busca pela sabedoria em aprender com o passado para entender e ressignificar o presente. No sentido como ele é empregado nos estudos africanos, quer dizer o resgate daquilo que foi esquecido, apagado, renegado na experiência diaspórica e que pode ser reivindicado, reinventado, preservado no presente. Portanto, *Sankofa* representaria o ato de voltar atrás, ao passado, para que as potencialidades possam se manifestar no presente (HARTEMANN E MORAES, 2018, p. 20-22).

passado, não necessariamente já vivido, para entender as minúcias do ponto de insurgência e, conseqüentemente, o presente. Essa regressão “não quer repetir o passado para consentir com o que foi transformando o ‘assim foi’ num ‘assim quis que fosse’. Quer, ao contrário, deixá-lo ir, livrando-se dele, para acessar, aquém ou além dele, o que nunca foi, o que nunca quis”, por isso a arqueologia se apresenta, para Agamben, como a única via de acesso ao presente (AGAMBEN, 2019, p. 148).

É esse movimento arqueológico de fitar o passado para compreender o presente que Agamben insere em suas pesquisas. Suas obras que integram o projeto *Homo Sacer*, mas não apenas elas, são pesquisas arqueológicas. Seus livros *Opus Dei* e *Sacramento da linguagem* são, respectivamente, uma arqueologia do dever e do juramento. Em *O reino e a glória*, o autor faz uma arqueologia da glória, assim como, em *Estado de exceção* se tem uma arqueologia do direito. Em *O que resta de Auschwitz* o autor dialoga diretamente com a noção de arquivo própria da arqueologia foucaultiana.

Já em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, o filósofo faz uma espécie de introdução à arqueologia da biopolítica. Esse aspecto da arqueologia é tão indispensável para Agamben (2017c, p. 295) que, no epílogo de *O uso dos corpos*, ele afirma que o projeto *Homo Sacer* foi uma arqueologia da política e, anos depois, ele se referiu ao projeto como uma arqueologia do direito.<sup>8</sup> Fica explícito, portanto, que a arqueologia é o método utilizado por Agamben e a maneira como o filósofo tem desenvolvido a possibilidade de refletir sobre o presente.

Para além da arqueologia foucaultiana ou da interpretação de Melandri, a arqueologia filosófica de Agamben tem caminhos singulares construídos a partir dessas referências, mas não exclusivamente se limita a elas. Diante do exposto, é importante sintetizarmos os aspectos singulares do método arqueológico-filosófico de Agamben, haja vista que o seu pleno entendimento é primordial para a apreensão de suas categorias filosóficas e do modo como ele recorre ao uso de paradigmas para refletir sobre as condições políticas e jurídicas do tempo presente.

---

<sup>8</sup> É na obra *Auttoritratto dello studio* que Agamben faz essa menção, especialmente na passagem em que o filósofo trata das pesquisas de Yan Thomas e de suas pretensões de compreender a relação entre vida e direito. Assim, ele afirma que “a tendência do direito moderno de uma juridificação crescente e imediata da vida o enoja profundamente e é aqui que a arqueologia do direito iniciada com *Homo Sacer* se encontrou com as suas preocupações” [“*La tendenza del diritto moderno verso una giuridificazio necrescente e immediata della vita gli ripugnava profondamente ed è qui chel’archeologia del diritto iniziata con Homo sacer incrociava le sue preoccupazioni*”] (AGAMBEN, 2017a, n.p, tradução nossa).

Em síntese, a arqueologia filosófica agambeniana é aquela que “repercorre a contrapelo o curso da história [...]” e é uma força regressiva que não recua, todavia alcança o ponto em que a história se torna acessível (AGAMBEN, 2019, p. 154). Apesar de Agamben não citar Walter Benjamin após essa afirmação, há nela, segundo entendemos, uma referência ao pensamento do filósofo alemão. Isso porque, na tese VII, das *Teses sobre o conceito de história*, Benjamin (1987, p. 225) afirma que é papel do materialista histórico “escovar a história a contrapelo”, ou seja, desvelar aquilo que ficou encoberto pela tradição que se aliou à narrativa pela perspectiva dos vencedores.

Em outras palavras, é um agir histórico que enseja ir à contracorrente da versão oficial da história. Nesse sentido, o pensamento benjaminiano também ecoa na construção do método agambeniano, especialmente a importância que Agamben dá de atingir o não-dito pela tradição que, no trecho citado, é enfatizado pela relação entre a arqueologia e seu papel de ir atrás do que ficou escondido (“a contrapelo”), demonstrando uma clara influência do pensamento de Walter Benjamin.

O ponto que se torna acessível após o movimento arqueológico é a *arché*. Segundo definição de Agamben (2017c, p. 307), o termo, em grego, pode significar origem ou comando. Ela deve ser entendida como uma “força operante da história” e nunca como “um dado a ser inserido numa cronologia”, ela é, como dissemos anteriormente, o ponto de insurgência do fenômeno que tornará acessível esse passado não necessariamente vivido, mas que permanece ativo no presente (AGAMBEN, 2019, p. 158).

Portanto, por meio dessa busca arqueológica, Agamben visou revelar em cada centro de estudo selecionado em suas pesquisas, como o ponto de insurgência (*arché*) a ser estudado, explica “[...] a estrutura, o funcionamento, as estratégias, as características e a reprodução” dos fenômenos encontrados (GOMES, 2017, p. 60). Isto é, nas palavras de Ana Suellen Gomes (2017, p. 60), Agamben tem como um de seus objetivos de pesquisa identificar a *arché* que atuaria como mecanismo estruturante das relações de poder contemporâneas.

Por isso, a *arché*, no sentido ontológico desenvolvido pelo autor, é aquilo que reflete a estrutura originária do sistema político-jurídico, mas também do ser (GOMES, 2017, p. 60). Aliando, conforme dito, não somente as observações a respeito dos objetos, mas também dos sujeitos, tendo em vista que uma operação sobre a origem é também sobre o sujeito. Em suas pesquisas, portanto, Agamben se dedica a essa procura pela *arché* que se apresenta como um campo de correntes históricas bipolares que se situam “[...] entre o ponto de insurgência e o

devir, entre um arquipassado e o presente” e que tem condição de tornar inteligível os fenômenos históricos (AGAMBEN, 2019, p. 159).

O aspecto bipolar é importante para a compreensão do modo como Agamben desenvolve a sua argumentação, isso porque sua forma de pensar não se assemelha à tradição da dicotomia entre dois conceitos ou a dos binarismos.<sup>9</sup> Ele, na verdade, pensa a partir do tensionamento de conceitos ou categorias para observar o ponto em que eles se relacionam até revelarem uma zona de indistinção que apresenta uma terceira saída.

É isso, por exemplo, que demonstra o autor quando fala da indistinção entre democracia e totalitarismo, sendo possível identificarmos períodos da história em que países democráticos se transformaram com certa facilidade em totalitários. Não está Agamben querendo dizer que democracia e totalitarismo são iguais e pertencentes às mesmas formas de governo, pelo contrário, ele tenta mostrar como, dentro dessa perspectiva arqueológica, “as antinomias [...] não desaparecem, mas perdem seu caráter substancial e se transformam em campos de tensões polares, entre as quais é possível encontrar uma via de saída” (AGAMBEN, 2006, p. 132). Todo o seu percurso filosófico é construído a partir dessa maneira de raciocinar e argumentar, tendo como objetivo primordial a busca pela *arché* através do exercício arqueológico.

De acordo com Castro (2013, p. 152), para que tais pretensões sejam atingidas por meio da arqueologia ela precisa pensar através de exemplos paradigmáticos. E é assim que Agamben escava suas pretensões de pesquisa, complementando a arqueologia com a identificação dos paradigmas, pois segundo o filósofo, “a arqueologia é sempre uma paradigmologia [...]” (AGAMBEN, 2019, p. 42). Isto posto, restou evidenciado de que modo a arqueologia enquanto método agambeniano funciona e está presente em suas pesquisas, bem como, de que maneira ela funciona como um pressuposto para a compreensão da ideia de paradigmas constante na filosofia do autor.

---

<sup>9</sup> Em 2020, poucos meses após o início da pandemia da COVID-19, Agamben publicou uma série de artigos de opinião sobre a crise sanitária em sua coluna semanal no *Quodlibet*. Um dos textos intitulado *A invenção da pandemia* (2020) discorre a respeito da possibilidade de a pandemia ter sido inventada e estar sendo utilizada como um mecanismo para a efetivação do estado de exceção como regra. O artigo, e os publicados em seguida, teve uma repercussão negativa no ambiente acadêmico italiano e, também, brasileiro, ensejando um debate longo sobre o papel do filósofo, suas perspectivas filosóficas e intenções. No Brasil, Yara Frateschi publicou um texto, *Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia* (2020), criticando a postura de Agamben ao colocar em dúvida a realidade da pandemia. Nesse texto, Frateschi, dentre muitas críticas, afirmou perceber uma impossibilidade das reflexões agambenianas comportarem os desafios da atualidade e que isso se deve “às limitações da sua própria filosofia, construída a partir de um binarismo um tanto simplório, de acordo com o qual a máquina governamental sempre domina, controla e restringe liberdades, ao passo que a sociedade é invariavelmente passiva, compacta e inerte” (FRATESCHI, 2020, *online*).

### 1.1.2 Para tornar acessível a *arché* dos fenômenos: o uso dos paradigmas

Uma vez que Agamben não distingue o seu método em dois procedimentos autônomos, mas o define como arqueológico-paradigmático ao mesmo tempo, faz-se importante compreender qual a sua concepção de paradigma e como esse recurso metodológico funciona dentro do desenvolvimento de sua teoria. Conforme demonstrado anteriormente, no caminho arqueológico que o pensamento agambeniano percorre em busca da *arché* são identificados certos paradigmas que são, sem dúvida, cruciais para as reflexões propostas pelo autor. Para isso, Agamben (2019) dedica o primeiro capítulo de seu livro sobre o método, intitulado *O que é um paradigma?*, para discorrer sobre as referências teóricas que permeiam essa noção em seu pensamento, bem como para defini-lo.

Nesse capítulo, Agamben faz uma contextualização histórica, não necessariamente cronológica, a respeito do uso da ideia de paradigma em uma perspectiva metodológica. Inicia sua discussão lembrando o debate entre Michel Foucault e Thomas Kuhn sobre a temática, especificamente as tentativas do filósofo francês em enfatizar a não proximidade ou semelhança do seu conceito de episteme com a noção kuhniana de paradigma. Agamben inicia apresentando a concepção de ambos os autores para demonstrar a proximidade que enxerga entre eles para, então, construir seu caminho metodológico a partir desse entrelaçamento de referências. O filósofo não se limita a essas duas referências para construir sua concepção própria de paradigma, como de praxe em seu pensamento, há um mapa de outros teóricos e pensadores que o auxiliam na construção da sua teoria, inclusive de sua metodologia.

Dito isso, é importante pontuarmos o que Agamben afirma acerca do pensamento de Kuhn, especificamente da dupla conceituação da ideia de paradigma que ele faz em sua obra. Segundo ele discorre, Kuhn apresentou dois conceitos de paradigma, o primeiro que se refere a uma constelação de compartilhamento de técnicas, valores, crenças e modelos por membros de determinada comunidade científica. Já o segundo se refere ao paradigma como uma parte, um elemento individualizado desse conjunto que funcionaria como exemplo que pode substituir a regra explícita possibilitando a definição de uma particularidade da pesquisa (KUHN, 2018, p. 147). Essa segunda concepção que na visão de Kuhn (2018, p. 147) é considerada a mais profunda e é descrita e compreendida por Agamben nos seguintes termos:

O paradigma é apenas um exemplo, um caso individual, que, através de sua repetibilidade, adquire a capacidade de modelar tacitamente o comportamento e as práticas de pesquisa dos cientistas. O império da regra como cânone da cientificidade



é substituído assim pelo de paradigma, e a lógica universal da lei é substituída pela lógica específica e singular do exemplo [...] (AGAMBEN, 2019, p. 13).

Em outras palavras, Agamben entende, a partir da interpretação do conceito kuhniano, que o paradigma funciona como uma singularidade que, destacada do seu conjunto de pertencimento universal e amplo, serve como exemplo para que demais realidades semelhantes possam ser compreendidas. Ao demonstrar esse entendimento, Agamben discorre sobre as perspectivas de Foucault e Kuhn e suas aproximações e seus distanciamentos, enfatizando que Foucault foi assertivo em tentar demonstrar a sua não aproximação com a concepção kuhniana.

Entretanto, Agamben (2019, p. 13-14) relembra que Foucault é aquele quem adotou uma abordagem filosófica que fugiu à tradicional do problema do poder, pois abandonou o uso de categorias jurídicas e políticas universais para estudar o poder em uma perspectiva da analítica dos dispositivos que se inserem na vida dos sujeitos, fator que, conforme entende Agamben, o aproxima da abordagem de Kuhn.

Isso porque, conforme nos diz Agamben (2019, p. 14), Kuhn também deixou de lado a busca pelas regras que constituíram a ciência normal para, então, focar no estudo dos paradigmas que determinariam o comportamento dos cientistas. Isto é, fugiu, tal como Foucault, de uma abordagem tradicionalista ao colocar em questão a primazia dos modelos tradicionais para colocar em cena as técnicas, disciplinas e dispositivos usados pelo Estado para alcançar os sujeitos.

De posse disso, Agamben compreende que há muito mais proximidades entre ambos os autores do que efetivamente distinções, razão pela qual entende o autor que “o paradigma define o método foucaultiano no seu gesto mais característico” (AGAMBEN, 2019, p. 21). Ou seja, Agamben nesse ponto passa a argumentar que o método de Foucault é paradigmático, não no sentido kuhniano que fora descartado, mas em um sentido próprio desenvolvido pelo filósofo francês.

Não somente isso, entendemos que Agamben faz um movimento argumentativo com o intuito de demonstrar a semelhança da sua abordagem metodológica com a desenvolvida por Foucault. Partimos dessa compreensão tendo em vista que, na seção anterior, mencionamos a afirmação de Agamben (2006, p. 132) de que seu método seria arqueológico e paradigmático muito próximo ao de Foucault, mas não totalmente semelhante ao dele.

Conforme demonstrado, a arqueologia agambeniana se afasta em muitos aspectos àquela desenvolvida pelas pesquisas foucaultianas, razão pela qual Agamben dá ênfase ao “não completamente coincidente”, pois as influências foucaultianas em sua arqueologia não são

exclusivas. Por outro lado, ao tratar sobre a perspectiva paradigmática, Agamben tenta explicitar um laço forte com relação ao método foucaultiano, preocupado em enfatizar as confluências entre ambos. Desse modo, para justificar a afirmação sobre o método foucaultiano usar paradigmas, e mostrar a similitude entre eles, Agamben utiliza o exemplo do panóptico de Jeremy Bentham que Foucault analisa em sua obra *Vigiar e Punir* (1975).

Para Agamben (2019, p. 21), o panóptico funciona como um paradigma dentro da obra foucaultiana, porque a maneira como Foucault explica e utiliza essa estrutura para desenvolver suas argumentações levam a essa conclusão. Bem como, a localização do capítulo sobre o panoptismo dentro da obra, ao final da seção sobre as disciplinas, faz com que ele funcione como um recurso argumentativo paradigmático de auxílio na compreensão do poder disciplinar.

Conforme demonstra Agamben, Foucault (2013, p. 194) afirma que o panóptico “deve ser compreendido como um modelo generalizável de funcionamento” que possui uma “função generalizada”, sendo capaz de vir a ter “uma função qualquer (de educação, de terapêutica, de produção, de castigo)”. Ainda, podendo ter a sua lógica e organização aplicada em qualquer relação de poder e instituição, sendo facilmente transferível organizacionalmente para qualquer dessas finalidades, visto ser uma tecnologia política que se pode “destacar de qualquer uso específico” (FOUCAULT, 2013, p. 194-196).

Nas palavras de Agamben, o sentido de paradigma adotado nos estudos foucaultianos é o de “um objeto singular que, valendo para todos os outros da mesma classe, define a inteligibilidade do conjunto do qual faz parte e que, ao mesmo tempo, constitui” (AGAMBEN 2019, p. 21). Ele é um paradigma pois, utilizado como um exemplo, pode ser isolado do seu contexto na medida em que, guardada a sua singularidade, ele consegue tornar acessível a compreensão de um conjunto que ele mesmo faz parte.

Nas palavras de Castro (2013, p. 154), em suma, o paradigma é um exemplo que por ser assim se constitui enquanto um modelo apto a facilitar a compreensão de um contexto mais complexo. Além disso, ressalta Agamben (2019, p. 21) que não apenas o panóptico, mas também a grande reclusão (*grand enfermement*), a confissão, o cuidado de si, o exame e a investigação são paradigmas identificados na obra de Foucault. Com isso, Agamben aproxima Foucault do uso de paradigmas e, também, dá indícios da perspectiva paradigmática que adota em suas pesquisas.

Entretanto, apesar da forte influência foucaultiana, Agamben ampliou o seu mapa de referências para desenvolver mais profundamente a ideia do paradigma como exemplo. A ênfase dada pelo filósofo à essa concepção de paradigma-exemplo é relevante para a

compreensão da maneira como ele o utiliza em suas pesquisas. No ensaio intitulado *Exemplo*, presente no livro *A comunidade que vem* (1990), o autor trata dessa temática e nos informa que exemplo, em grego, se diz *para-deígma (para-déknymi)*, “aquilo que se põe ao lado” (AGAMBEN, 2013a, p. 18) e que tem por finalidade tornar compreensível um contexto histórico-problemático mais amplo (AGAMBEN, 2019, p. 22). Para desenvolver essa noção, como de praxe da sua retórica argumentativa, Agamben (2019, p. 26-40) apresenta um vasto rol de pensadores que também se ocuparam dessa temática, sendo eles: Aristóteles, Kant, Goldschmidt e Aby Warburg.

A epistemologia do exemplo, conforme Agamben nos dirá, remonta aos primeiros analíticos, especialmente Aristóteles. De acordo com o filósofo, nos *Analíticos primeiros*, Aristóteles<sup>10</sup> distingue o paradigma tanto da indução como da dedução, demonstrando que enquanto a dedução vai do todo à parte e a indução do particular ao universal, o paradigma é uma terceira via que se movimenta “do particular para o particular” (AGAMBEN, 2019, p. 24).

Nesse sentido, o autor nos mostra como a noção de paradigma desafia a dicotomia clássica da lógica entre particular-universal. Todavia, segundo Agamben (2019, p. 24), isso só é possível de ser entendido se houver a radicalização da tese aristotélica que coloca em questão essa dicotomia habitual do pensamento lógico para nos apresentar uma singularidade que não pode ser reduzida a nenhum dos dois termos que constituem o polo universal-particular.

Isso se dá porque os paradigmas devem ser compreendidos a partir da analogia e não da lógica ou metáfora. Segundo Agamben (2004b, p. XVI), Melandri demonstra que a analogia é capaz de se opor ao pensamento dicotômico prevalente na lógica ocidental ao recorrer ao uso das bipolaridades entre conceitos que, uma vez tensionados, revelam algo para além da alternativa “ou A ou B”, fazendo valer o seu “nem A nem B” (AGAMBEN, 2019, p. 25). Importante destacar que esse movimento não se trata de uma relação dialética, nas palavras do autor:

A analogia intervém nas dicotomias lógicas (particular/universal; forma/conteúdo; legalidade/exemplaridade etc.) não para compô-las numa síntese superior, mas para transformá-las num campo de força percorrido por tensões polares, em que, exatamente como acontece num campo eletromagnético, elas perdem sua identidade substancial [...] (AGAMBEN, 2019, p. 25).

---

<sup>10</sup> “Assim, evidencia-se que um exemplo representa a relação não da parte com o todo ou do todo com a parte, mas de uma parte com uma outra parte, onde ambas estão subordinadas ao mesmo termo geral e uma delas é conhecida. Difere da indução em que esta última, como vimos, demonstra a partir de um exame de todos os casos particulares, que o termo maior se aplica ao [termo] médio e não liga e não liga a conclusão com o termo menor, ao passo que o silogismo a liga e não utiliza todos os casos particulares para sua demonstração” (ARISTÓTELES, 2010, p. 245).

O que resulta dessa tensão bipolar, portanto, é o paradigma analógico que, nas palavras que o autor empresta de Melandri, aparece como um “*tertium comparationis*”. Ele se revela após a neutralização ou dessubjetivação dos dois conceitos que foram colocados em tensão e que, em decorrência disso, se tornam indiscerníveis, se confundem um ao outro (AGAMBEN, 2004b, p. XVII, 2019, p. 25). Logo, ele não se encaixa em nenhum dos pólos dessa relação, porque resulta da indiscernibilidade entre ambos, não é nem uma coisa nem outra. Mas o que é isso que escapa às antinomias? É o exemplo.

Este, em qualquer que seja o contexto em que esteja, se sobressai, porque “ele vale para todos os casos do mesmo gênero e, ao mesmo tempo, está incluído entre eles. Ele é uma singularidade entre outras, que está, porém, no lugar de cada uma delas, vale para todas” (AGAMBEN, 2013a, p. 18). Ou seja, o movimento do paradigma como exemplo vai do particular para o particular mobilizando antinomias para além da relação binária/dicotômica habitual, como uma analogia e, uma vez revelado, é aquele que, dentro da sua particularidade, torna inteligível outra.

Além disso, para que o paradigma seja considerado um exemplo ele precisa ter a sua função normal suspensa e é exatamente através dessa suspensão que ele pode revelar como funciona o paradigma. Por isso que, no entendimento de Agamben, a exceção é o oposto simétrico do exemplo, enquanto aquela opera como uma exclusão-inclusiva, este age como uma inclusão-exclusiva. O exemplo é excluído da regra por revelar o seu pertencimento a ela, ele escapa quando demonstra essa relação, logo, ele se comporta como a etimologia da palavra, se mostra ao lado, demonstrando a inteligibilidade de si e da classe que constitui (AGAMBEN, 2010, p. 28-29; 2019, p. 30-31).

Embora o paradigma seja fruto do limiar de indiferença entre as duas antinomias colocadas em tensão bipolar, cumpre ressaltarmos que tal indiferença deve ser entendida como criativa e produtiva, visto que ao neutralizar a dicotomia ela “abre uma saída entre os dois extremos, uma espécie de ultrapassagem imanente que constitui um novo ponto de partida” (AGAMBEN, 2004, p. XVII, tradução nossa).<sup>11</sup> Nesses termos, a partir da explicação que Agamben dá a respeito do seu método, é possível identificar um movimento muito peculiar da sua teoria que é o de transformá-la em prática por meio da escrita.

---

<sup>11</sup> “Ma questa indifferenza è creatice e produttiva, nel senso che, neutralizando la dicotomia, apre fra i due estremi una via di uscita, una sorta di sorpasso imanente che costituisce un nuovo puonto di partenza” (AGAMBEN, 2004b, p. XVII).

Para Ana Suellen Gomes (2018, p. 52), ao demonstrar a forma como sua teoria rompe com a dicotomia entre universal-particular, o filósofo desativa o dualismo e revela a ausência de distinção entre método e conteúdo dentro de sua obra. E, a meu ver, explicita o lugar de importância que os paradigmas ocupam dentro de suas pesquisas, especialmente a maneira adequada de compreendê-los enquanto exemplos advindos de relações bipolares, análogas, que tornam inteligível um contexto mais complexo.

Destacada a centralidade dos paradigmas em suas pesquisas, bem como a relevância do pleno entendimento deles para a apreensão de suas críticas e proposições teóricas. Ainda, visando demonstrar o seu entendimento próprio do que são os paradigmas, Agamben (2019, p. 41) faz uma síntese em formato de teses para pontuar a sua perspectiva paradigmática. Em suma, o paradigma é aquela forma de conhecimento que não é indutiva ou dedutiva, mas analógica que caminha da singularidade para a singularidade.

Também, uma vez que ele neutraliza a relação usual da lógica ocidental binária/dicotômica, a substitui pelo modelo analógico bipolar. Ainda, o paradigma é aquele que se apresenta como simétrico da exceção, na forma de exemplo, tendo a sua condição de normalidade suspensa para revelar justamente o seu pertencimento. Com a impossibilidade de se distinguir a exemplaridade da singularidade, o paradigma não é pressuposto aos demais e sim imanente ao seu conjunto. O paradigma, além disso, não tem uma origem (*arché*), cada fenômeno é origem e cada imagem é arcaica. Por fim, ele não está situado nem na diacronia nem na sincronia, mas no cruzamento de ambas (AGAMBEN, 2019, p. 41).

A partir dessa síntese proposta pelo autor é possível vislumbrar que a teoria de Agamben é repleta de figuras paradigmáticas que são essenciais para a apreensão de suas críticas ao direito, às relações éticas e políticas da contemporaneidade. É o caso do *homo sacer* que permite a compreensão da biopolítica na atualidade. A figura do refugiado como aquele que revela a relação paradoxal dos direitos humanos entre homem-cidadãos. Assim também o mulçumano, o estado de exceção, o campo, a forma-de-vida franciscana, a *oikonomia* trinitária, todos são figuras paradigmáticas que têm como função elucidar um contexto histórico singular, analógico.

Como o autor reitera, tais figuras não se tratam de hipóteses pelas quais ele pretendia explicar a modernidade e suas relações ético-políticas-jurídicas, remontando-as a uma causa histórica ou origem. Ao invés disso, são paradigmas que auxiliam na exemplificação de uma série de fenômenos que se conectam e cuja relação poderia passar despercebida (AGAMBEN, 2019, p. 41-42). Se trata de revelar o não-dito dos arquivos, de modo a elucidar as relações, por

isso, conforme mencionado na seção anterior, o autor compreende que a arqueologia é sempre uma paradiamatologia.

Na filosofia agambeniana, portanto, ambos os métodos caminham juntos, auxiliando na busca pela *arché* e nos paradigmas capazes de exemplificar as condições jurídicas, políticas e éticas da contemporaneidade, nunca com a intenção de generalizá-las ou remetê-las a uma origem histórica fixa, mas sim de apreender as nuances das relações que temos na contemporaneidade por meio do rompimento com o pensamento dicotômico. E é seguindo os rastros dessa filosofia de fronteira, como chama Nascimento (2010, p. 21), que a presente dissertação se propõe a refletir se o conceito de vida nua, e o paradigma do *homo sacer*, da filosofia política de Agamben, possibilita a recepção de uma discussão sobre o neoliberalismo, como veremos nos capítulos seguintes.

## 1.2 A EXCEÇÃO COMO NEXO OCULTO QUE FUNDAMENTA AS RELAÇÕES JURÍDICO-POLÍTICAS

Uma vez compreendida a metodologia empregada por Agamben para o desenvolvimento de suas pesquisas, suas categorias filosóficas se tornam ainda mais compreensíveis. Entretanto, antes de adentrar propriamente aos conceitos fundamentais do pensamento agambeniano situarei o contexto de formação da sua filosofia política que, após vinte anos de pesquisa, se materializou na série *Homo Sacer*.

O projeto político-filosófico de Agamben começou a ser construído ainda no século passado, em 1995, com a publicação de *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Estimulado pelos acontecimentos histórico-políticos e sociais que marcaram o século XX,<sup>12</sup> e pelos que têm ocorrido no século XXI, Agamben é aquele que se propôs a refletir sobre o tempo presente, o contemporâneo.

---

<sup>12</sup> Agamben, diversas vezes, menciona em suas obras os acontecimentos históricos e políticos que marcaram o século XX como impulsionadores das suas reflexões teóricas. Quando ele menciona a experiência dos campos de concentração nazistas ou, ainda, o surgimento e materialização das Declarações de Direitos Humanos após o fenômeno dos refugiados durante a Segunda Guerra Mundial. Menção à guerra do Golfo e aos conflitos na ex-Iugoslávia. À consolidação do Estado democrático de Direito como forma de Estado predominante, bem como, já no século corrente, as violações de direitos humanos perpetradas aos detentos de Guantánamo, o crescimento da perseguição ao terrorismo, os atuais campos de refugiados e até o próprio ataque ao World Trade Center em 2001. Esses são alguns fenômenos políticos e históricos que impactam não apenas a sociedade contemporânea em suas relações, mas também guiaram a formação do pensamento político-filosófico de Agamben que se materializou nos estudos do projeto *Homo Sacer*.

Segundo o autor, em seu ensaio intitulado *O que é o contemporâneo?* (2009a), pode ser considerado *contemporâneo*<sup>13</sup> “aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não a luz, mas o escuro [...]” (AGAMBEN, 2009a, p. 62). É aquele que, diante dos fatos do presente, consegue não se deixar cegar pelas suas luzes, mas sim ser capaz de visualizar a obscuridade por detrás desses fenômenos. Portanto, como entendo, *contemporâneo* é aquele que não adere totalmente ao seu tempo, mas que consegue se distanciar dele de modo a captar as mazelas do tempo do agora.

Seguindo a explicação do filósofo, *contemporâneo* é quem desenvolve o movimento arqueológico de, a partir da escuridão do tempo do agora e da sombra que ela incide sobre o passado, se conectar com este e encontrar explicações para as “trevas do presente” (AGAMBEN, 2009a, p. 72). É quem, se debruçando sobre os fenômenos, arquivos, documentos e a tradição, busca desvelar o não-visualizado, o não-vivido e o não-dito do agora, interpretando o seu tempo.

Desse modo, impulsionado pelos acontecimentos e por tal compreensão da importância de refletir sobre o passado e o presente que Agamben tem se dedicado a refletir sobre a política de modo radical, a partir de interlocuções filosóficas e teológicas, partindo de outros termos e nos permitindo tecer relações sobre o presente a partir do seu arcabouço teórico-crítico.

Para Agamben (2017b, p. 101), esses fenômenos acima mencionados causaram a modificação e a perda de sentido dos termos políticos tradicionais, como: soberania, nação, povo, democracia e direito. Assim, manter as análises políticas nesses termos é, em seu entendimento, não compreender que “a política contemporânea é esse experimento devastador, que desarticula e esvazia em todo o planeta instituições e crenças, ideologias e religiões, identidades e comunidades, para voltar depois a propor a sua forma definitiva nulificada” (AGAMBEN, 2017b, p. 102). Por consequência disso é que, do modo como compreendo, o autor estimula o abandono dessas categorias políticas ou seu uso de maneira modificada.

O autor nos desafia a (re)pensar todas as categorias da nossa tradição política à luz das seguintes relações: tanto daquela entre o poder soberano e a vida nua, quanto da relação de exceção que age de maneira inclusiva-exclusiva como o fundamento das relações jurídico-políticas. Ambas as relações estão intimamente conectadas dentro do pensamento agambeniano e são perceptíveis em todos os livros que compõem a série. Para os propósitos da presente

---

<sup>13</sup> A palavra contemporâneo será escrita em destaque todas as vezes em que ela corresponder ao sentido específico que Agamben a atribui. Qual seja, ser contemporâneo é, segundo o filósofo, manter-se em uma relação de aproximação e ao mesmo tempo distanciamento com o seu tempo, pois só assim é possível captar não somente as luzes dele, mas também suas trevas (AGAMBEN, 2009a, p. 72).

dissertação, abordarei nessa seção os conceitos centrais do pensamento agambeniano, especialmente os selecionados a partir das seguintes obras: *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (1995), *O que resta de Auschwitz* (1998), *Estado de exceção* (2003), *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo* (2007) e *O uso dos corpos* (2014).

É importante evidenciar que o estudo desenvolvido por Agamben em todo o projeto *Homo Sacer* é mais abrangente do que a seleção de categorias filosóficas realizada na presente seção. Contudo, diante da impossibilidade de se abordar a totalidade do pensamento do autor, bem como da necessidade de aprofundamento naquilo que é pertinente para os propósitos desta dissertação, a seleção dos conceitos que mais se adequam aos objetivos desta dissertação se apresentou como tarefa indispensável.

### **1.2.1 Vida em relação política de *abandono*: exceção soberana e vida matável**

Partindo da inquietação sobre qual o lugar e a estrutura originária da política, o *arcanum imperii* que a funda e mantém em funcionamento, Agamben se voltou, inicialmente, para as investigações a respeito da relação entre vida e soberania na tentativa de compreender qual o vínculo entre o sistema jurídico-institucional e a biopolítica. Já na introdução do livro *Homo Sacer*, Agamben (2010, p. 16) informa que a obra tem como protagonista a vida nua, que possui um papel fundamental na política moderna e que traduz, por meio do paradigma do *homo sacer*, a relação existente entre vida-soberania, direito-política.

Nesse sentido, para explicar o surgimento da vida nua enquanto fundamento e objeto da política na contemporaneidade, Agamben retoma as palavras que os gregos utilizavam para se referir ao que, com a unicidade linguística da modernidade, entendemos por vida. *Zoé*, que designava vida no sentido do “simples fato de viver comum a todos os seres vivos”, em um aspecto genérico. E *bíos*, que significava “a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou grupo”, os múltiplos modos de viver que podem ser adotados (AGAMBEN, 2010, p. 09).

Essa distinção era fundamental para o funcionamento da vida política grega, porque o primeiro termo se referia à vida natural que era excluída da vivência pública e política, destinada a permanecer confinada no âmbito do *oikós* (lar) enquanto uma vida meramente reprodutiva. Já o segundo termo faz menção à vida politicamente qualificada pertencente ao ambiente da *pólis*. Com isso, Agamben parece se questionar o porquê dessa distinção não ter sido preservada na modernidade e quais as consequências que a junção delas ocasionou na política contemporânea.



Uma delas certamente é o fato de que, a partir dos eventos da modernidade, se tornou explícito que a vida biológica vinha se tornando objeto da política. Nas palavras de Agamben (2010, p. 15), “a vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens”. Ou seja, a vida nua passou a se apresentar como o fundamento originário do poder soberano, responsável por produzir biopoliticamente essa condição política.

Essa relação ficou explicitada especialmente após os estudos de Hannah Arendt sobre o totalitarismo e de Michel Foucault a respeito da biopolítica. Para Agamben (2010, p. 12), ambos demonstraram que “a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico”. Porém, a seu ver, tais autores não conseguiram tecer essas conexões,<sup>14</sup> de maneira que Agamben se propõe a fazer isso. Para isso, ele considera ser imprescindível a análise conjunta da “interseção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico de poder” (AGAMBEN, 2010, p. 14), haja vista ser dessa relação, até então oculta, que se revela o fundamento originário do poder soberano, a vida nua.

Interessado em revelar essa conexão, fica perceptível que, embora se baseie nos estudos foucaultianos, o caminho de pesquisa traçado por Agamben engloba perspectivas deixadas em segundo plano pelo filósofo francês,<sup>15</sup> como é o caso da soberania em seus aspectos jurídicos e teológicos. Agamben se dedica a esse campo de estudo tanto pelo caminho deixado em aberto por Foucault, quanto por entender que “não é possível atualmente pensar a política e sua história sem se engajar em pesquisas arqueológicas que articulam o direito e a teologia” (AGAMBEN, 2005, *online*). Essa afirmação do filósofo diz muito sobre o seu trabalho de articulação de categorias jurídicas, políticas, filosóficas e teológicas a fim de compreender a política contemporânea.

---

<sup>14</sup> Necessário frisar que Agamben, na introdução do *Homo Sacer*, alega que Foucault não conseguiu desenvolver seus estudos sobre a biopolítica para analisar os campos de concentração novecentistas, razão pela qual ele se propõe a fazer isso. Essa afirmação é equivocada, pois é de conhecimento a análise que o filósofo francês fez sobre a temática em seu curso *Em defesa da sociedade* (1975-1976). Entretanto, tal curso de Foucault, bem como o intitulado *Nascimento da biopolítica* (1978-1979) só foram publicados pela primeira vez, respectivamente, em 1997 e 2004, posteriormente ao início das pesquisas de Agamben. Assim, pressupõe-se que o autor não havia tido acesso às obras citadas, por isso afirmou a ausência de análise dos campos de concentração por parte de Foucault, baseando-se exclusivamente na obra do filósofo francês referência no tema da biopolítica, *História da Sexualidade: a vontade de saber*.

<sup>15</sup> Nos textos de Foucault é explícito o seu entendimento de que soberania e biopolítica são realidades distintas e em oposição, estando relacionadas apenas no sentido de complementação ou de substituição uma para com a outra (CASTRO, 2014, p. 50-51).

Diante dessa finalidade proposta de estudar tais interseções é que Agamben identifica que a inserção da vida na política ocorre através do paradoxo da soberania, de modo que esse nexos, para ele, é a expressão máxima do funcionamento da biopolítica na política ocidental. A produção de um corpo biopolítico, para Agamben (2010, p. 14), é a contribuição original do poder soberano e é em decorrência disso que ele vê a biopolítica como sendo tão antiga quanto a exceção soberana. Para o filósofo, portanto, a biopolítica<sup>16</sup> sempre esteve presente e atuante desde o momento em que a vida natural passou a ser tratada como objeto da política.

Para Agamben, a biopolítica não resulta de um saber-poder, ela é o fundamento da relação entre direito, política e vida e antecede os eventos da modernidade, de tal modo que quando os Estados Modernos passaram a agir mais explicitamente dessa forma, eles apenas trouxeram à tona o vínculo oculto que une, e sempre uniu, soberania e vida nua.

Em busca de esclarecimento desse nexos oculto, Agamben, no capítulo *paradoxo da soberania* parte da clássica definição de Carl Schmitt (2009, p. 13) de que “soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”. Revisitando a teoria do jurista alemão que via no estado de exceção o fundamento da soberania, Agamben evidencia que a questão, para Schmitt, é de que o fundamento de uma norma não reside nela mesma, mas sim em uma decisão, aquela que instaura o estado de exceção.

Segundo Schmitt (2009, p. 18), “o excepcional é o que não pode ser subsumido, é o que escapa a toda determinação geral, porém, ao mesmo tempo, revela em toda a sua pureza um elemento especificamente jurídico: a decisão”. Sendo a decisão o fundamento da norma, o soberano é a figura portadora desse poder, logo, a exceção está no cerne do ordenamento jurídico através da decisão soberana.

Segundo Isabela Pinho (2019, p. 123), isso significa que Schmitt explicita que no ordenamento jurídico “há esse elemento anômico, violento, o resto da norma, que aparece quando há a suspensão total da eficácia da ordem normativa vigente” e que, conseqüentemente, constitui a norma em uma forma muito peculiar, a da exclusão-inclusiva que, como nomeia Agamben, se chama de “relação de exceção”.

O soberano, em termos schmittianos, é aquele que está dentro e fora do ordenamento jurídico; incluído porque, ao decidir sobre a exceção, ele funda a norma, mas excluído por poder suspendê-la. Nas palavras de Schmitt (2009, p. 14), o soberano “cai fora da ordem jurídica normalmente vigente sem deixar de pertencer a ela pois que tem competência para decidir se a

---

<sup>16</sup> Agamben faz um deslocamento do surgimento da biopolítica foucaultiana. Enquanto Foucault a viu como um poder que surgiu a partir do século XVII, com a consolidação do capitalismo, Agamben a compreende como concomitante à soberania, logo, desde a Antiguidade o filósofo italiano vislumbra eventos biopolíticos.

constituição pode ser suspensa *in toto*". Cabe a ele, portanto, a decisão de instauração do estado de exceção que suspende a ordem vigente.

Com isso, o paradoxo da soberania nas palavras de Agamben (2010, p. 22) se resume da seguinte maneira: "o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, colocando-se legalmente fora da lei". Em outras palavras, o soberano, ao decidir sobre a exceção, suspendendo a lei e a normalidade, se coloca como um fora da lei, porém, a decisão de suspensão funda a norma, logo, o soberano é a figura que está concomitantemente dentro e fora do ordenamento. A fórmula "se (caso real), então (norma jurídica)" (AGAMBEN, 2010, p. 33) revela que a decisão sobre a exceção lida com uma exterioridade intrínseca à norma, onde a aplicabilidade dela necessariamente implica relação com o que está fora.

Afinal, o que é isso externo à norma e que ela se relaciona? É a vida. Ao decidir sobre a exceção, o soberano não decide sobre aquilo que é lícito ou ilícito, mas sim a respeito da "implicação originária do ser vivente na esfera do direito ou, nas palavras de Schmitt, 'a estruturação normal das relações de vida', de que a lei necessita" (AGAMBEN, 2010, p. 32). É a vida, então, que se apresenta como assunto normativo nesse limiar que se instaura entre fato-direito. Nesse sentido, é nítido que a exceção constitui fenômeno fundamental. Mas o que é essa relação de exceção que advém da decisão soberana?

Exceção, do latim *ex-capere*, significa capturar fora. No sentido que Agamben (2010, p. 33-34) apresenta, é a forma originária do direito e das relações jurídicas e pela qual ele se relaciona com a vida, haja vista que o direito não consegue lidar, e nem permanecer ativo, com outra vida que não seja essa capturada por meio da exclusão-inclusiva da *exceptio*. Mais que isso, ao final da série *Homo Sacer*, Agamben (2017c, p. 296) identificou que a exceção é a *arché*, o fundamento da ordem jurídico-política atual, ou seja, ela se manifesta por meio de um mecanismo que "inclui alguma coisa unicamente através da sua exclusão" (AGAMBEN, 2010, p. 25). Esse mecanismo opera de maneira sistemática, algo é dividido, uma parte é excluída e transformada em fundamento, incluído na relação como *arché*.

Como Agamben (2017c, p. 295) demonstra, a vida é submetida a esse mecanismo e a estrutura originária da política ocidental é aquela da *exceptio*, exclusão-inclusiva da vida humana sob a forma da vida nua. Dessa maneira, conforme mencionado anteriormente, divergindo de Foucault, Agamben verifica a convergência entre soberania e biopolítica e esse dispositivo biopolítico resultante tem como finalidade a produção da vida nua. Assim, a vida nua não pode ser confundida com a vida natural, a *zoé*, ela é o resultado político da relação de exceção dentro da vivência jurídico-política. Nas palavras de Agamben (2017c, p. 295), é a vida

que, capturada pelo dispositivo da exceção, assume a forma da vida nua, cindida e separada da sua forma que revela a relação entre vida e direito.<sup>17</sup>

Desse modo, o elemento originário da política, diferentemente daquilo que as teorias modernas nos apresenta, não é o sujeito de direito ou o cidadão, mas sim a vida nua que, submetida à exceção soberana, vive em relação de *bando*.<sup>18</sup> Essa vida não é simplesmente colocada para fora da lei, mas sim *abandonada* por ela, incluída pela sua exclusão e exposta à estrutura primeira da soberania na qual o direito se refere à vida a incluindo-excluindo. Por isso “a relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o *abandono*” (AGAMBEN, 2010, p. 35). Também em decorrência disso que não existe um fora da lei, pois aquele que é excluído permanece em relação com a norma por meio da suspensão. A norma se aplica, desaplicando-se.

É a partir dessa relação entre vida e direito que se torna compreensível o aparecimento do *homo sacer* como paradigma apto a explicitar o funcionamento desse mecanismo da exceção soberana que produz a vida nua. Como nos mostra Agamben (2010, p. 74-76), *homo sacer* é a figura do direito romano arcaico que revela o caráter da sacralidade da vida tal como ela foi vinculada à humanidade. É aquele que representa uma vida matável e insacrificável que está no limiar de indistinção entre o sagrado e o profano.

Sua sacralidade advém de uma dupla captura e exceção. Ele é incluído pela exclusão em ambas as relações, tanto do direito divino – por isso ele é insacrificável –, quanto do direito humano – pois é passível de ser morto sem que isso seja considerado homicídio. Como bem destaca Agamben isso decorre da ambivalência do sacro, que faz com que a figura do *homo sacer* carregue traços contraditórios de ser, ao mesmo tempo, sagrado e demonizado, santo e maldito.

Essa vida do *homo sacer*, situada no limiar de indistinção entre o sagrado e o profano, é, para Agamben (2010, p. 84), o paradigma que revela a vida presa no *bando* soberano que conserva a dimensão constitutiva do direito, a exceção. Para o autor, em síntese, a sacralidade é “a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma *homo*

---

<sup>17</sup> “A vida, que está assim *ob-ligata*, implicada na esfera do direito pode sê-lo, em última instância, somente através da pressuposição da sua exclusão inclusiva, somente em *exceptio*. Existe uma figura-limite da vida, um limiar em que ela está, simultaneamente, dentro e fora do ordenamento jurídico, e este limiar é o lugar da soberania” (AGAMBEN, 2010, p. 33, grifo do autor).

<sup>18</sup> As palavras *bando* e *abandono*, ao longo da dissertação, serão escritas dessa maneira em referência ao significado em italiano que elas possuem dentro da obra de Agamben. Conforme ele afirma, “*in bando*, a *bandono* significam em italiano tanto ‘à mercê de’ quando ‘a seu talante, livremente’ [...]” (AGAMBEN, 2010, p. 35, grifo do autor), em alusão à relação a que a vida nua é submetida ao se relacionar com a política e o direito.

*sacer* nomeia algo como a relação política originária, ou seja, a vida enquanto, na exclusão inclusiva, serve como referente à decisão soberana” (AGAMBEN, 2010, p. 86).

Portanto, vida sacra ou vida nua é aquela que expõe o nexos constitutivo da relação entre direito e vida, sendo o produto político da soberania, é aquela que habita o limiar entre *zoé-bíos*, vida biológica-vida qualificada, regra-exceção, direito-biopolítica. E o *homo sacer* exemplifica essa relação em que “a vida humana se politiza somente através do abandono a um poder incondicionado de morte” (AGAMBEN, 2010, p. 91).

Como ressaltado no tópico anterior, essa articulação feita pelo filósofo italiano decorre do pensamento analógico-bipolar que ele emprega em suas pesquisas para pensar além dos binarismos, a fim de visualizar o terceiro analógico que resulta desse tensionamento. Nesse caso, a vida nua é essa terceira coisa que está inserida na zona de indistinção dos termos ora citados. Cumpre enfatizar que não apenas o *homo sacer* é utilizado como paradigma exemplificativo dessa vida despida de sua forma. Essa vida capturada pelo poder soberano reaparece, do ponto de vista histórico, na figura do mulçumano (*Der Muselmann*).

Oriundo do jargão utilizado pelos prisioneiros dos campos de concentração, o mulçumano era aquele que se encontrava em situação ainda mais extremada de precarização e desnutrição. Aquele que era o morto-vivo, “onde a morte não pode ser chamada morte, nem mesmo os cadáveres podem ser chamados cadáveres”, porque “em Auschwitz não se morria: produziam-se cadáveres” (AGAMBEN, 2008, p. 77-78). Portanto, eles enquanto vida nua se locomoviam “em uma absoluta indistinção de fato e direito, de vida e de norma, de natureza e política” (AGAMBEN, 2010, p. 180).

Agamben também nos mostra que essa estrutura de aprisionamento da vida por meio da sua sacralidade se choca com o fundamento dos direitos humanos. Segundo Nascimento (2010, p. 146), sustentar a denúncia agambeniana de ser a relação de exceção a relação política originária ocasiona o choque com a doutrina dos direitos humanos, pois ainda que eles visem resguardar a vida, em sua origem está o princípio da exclusão-inclusiva que torna os indivíduos em vidas nuas. A partir disso, Agamben (2010, p. 121) demonstra que, apesar das intenções e dos ideais, as democracias modernas estão ancoradas por essa relação de *exceptio* razão pela qual, ao invés delas abolirem a noção de vida sagrada que transforma os indivíduos em vidas matáveis, elas fragmentam essa sacralidade e a espalham por todo tecido social.

Por isso, segundo o autor, nesse ponto está a relação secreta entre biopolítica e direitos humanos, “aquele que se apresentará mais tarde como portador dos direitos, e, com um curioso oxímoro, como o novo sujeito soberano [...] pode constituir-se como tal somente repetindo a

exceção soberana e isolando em si mesmo *corpus*, a vida nua” (AGAMBEN, 2010, p. 121). Aprofundando nessa crítica, Agamben revisita a obra de Hannah Arendt, especificamente o capítulo das *Origens do totalitarismo* (1951) em que a autora tece críticas aos tratados de direitos humanos, *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*.

Sinteticamente, Arendt demonstra que nesse sistema de Estado-nação, o indivíduo que não é vinculado a ele enquanto um cidadão se encontra desprovido da tutela dos denominados direitos sagrados e inalienáveis do homem. A filósofa revela uma intrínseca junção entre cidadania e direitos humanos, por isso apátridas e refugiados enquanto não vinculados a um Estado estavam, e ainda estão, desprotegidos.<sup>19</sup>

Para Agamben (2010, p. 124), as declarações de direitos têm a função histórica de inscrever a vida natural na ordem jurídico-política e, para ele, a figura que revela essa relação paradoxal é justamente a do refugiado enquanto aquele que deveria ser por excelência protegido pelos direitos humanos. Ele é quem revela a vida nua que funciona como pressuposto secreto dessa relação entre soberania e política, é um conceito-limite que coloca em questão as categorias fundamentais do Estado e da proteção aos direitos humanos (AGAMBEN, 2010, p. 130).

Com isso, mais uma vez Agamben nos demonstra por meio de paradigmas, exemplos, a crise radical das nossas categorias políticas e jurídicas. Mesmo que enseje em uma crítica à estrutura dos direitos humanos, Agamben (2010, p. 17) enfatiza que visualizar essa aporia constitutiva da relação soberana de exceção não significa desvalorizar as conquistas dos direitos e da democracia, mas sim estar atento que tais conceitos jurídico-políticos permanecem ancorados nessa relação que coloca a vida ao centro incluindo-a pela exclusão, pois a política não conhece outro valor que não seja a vida.

De fato, enquanto oriunda da relação de exceção e de *bando* soberano, a vida nua é o produto político resultante desses fenômenos jurídico-políticos e é passível de ser vislumbrada, se adotarmos o entendimento do autor, em nossa convivência político-social cotidiana. Sugiro figuras outras como: as pessoas que permaneceram em fila de espera nos hospitais em busca de

---

<sup>19</sup> “[...] O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser humano [...] Se um ser humano perde o seu status político, deve, de acordo com as implicações dos direitos inatos e inalienáveis do homem, enquadrar-se exatamente na situação que a declaração desses direitos gerais previa. Na realidade, o que acontece é o oposto. Parece que o homem que nada mais é que um homem perde todas as qualidades que possibilitam aos outros tratá-lo como semelhante [...]” (ARENDR, 1989, p. 333-334).

um leito para tratamento da COVID-19, os indígenas Warao<sup>20</sup> que migraram para Belém/PA e ocupam abrigos precários ou as ruas da cidade, as mulheres vítimas de violência doméstica e/ou feminicídio, as crianças submetidas ao trabalho infantil, os trabalhadores precarizados e explorados, o extermínio da população negra<sup>21</sup> pelas práticas de violência estruturadas no racismo.

Sendo assim, fica nítido que essa estrutura de *bando* soberano é passível de ser reconhecida nas relações políticas que vivemos, bem como de que a condição de vida nua se estende por todos os indivíduos de uma sociedade. Como afirma o autor, isso significa que “todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *homines sacri*” (AGAMBEN, 2010, p. 110), como vidas cada vez mais expostas à morte.

Ainda que esse caráter generalista da condição de *sacer* exista, sabemos que há na sociedade uma desproporção entre as vidas consideráveis matáveis, existem gradientes no modo como essas violências incidem na vida de cada grupo. Sabemos que Agamben não adentra nos pormenores dessas interseções e distinções no modo como cada vida é atingida por essa estrutura excepcional, mas não podemos deixar de pontuar que, mesmo que a sua teoria seja silente quanto a esse aspecto, temos ciência de que as violências soberanas e excepcionais não atingem a todos igualmente na sociedade.

Toda sociedade, mesmo a mais moderna, como bem enfatiza o filósofo, decide e define quais são os seus indivíduos *sacer* e diante desse alargamento da politização da vida natural e da exceção soberana é que se pode crer que a vida nua não está restrita a um ambiente específico ou se resume a uma categoria definida, mas sim espalhada no corpo de cada vivente (AGAMBEN, 2010, p. 135).

Dessa articulação entre soberania e biopolítica, Agamben tece uma interpretação negativa dessa última, com isso, podemos perceber que o poder soberano de decidir sobre a exceção revela, nos tempos biopolíticos, uma face oculta e constitutiva da sua essência política que é a de decidir não apenas sobre os ditames da vida, mas essencialmente sobre a morte. Ancorado nessa estrutura política, o soberano passa a ser apto a decidir sobre o valor ou desvalor

---

<sup>20</sup> Os Warao são um povo originário da Venezuela que representa a maioria do contingente indígena de deslocados do seu país de origem para o Brasil após o agravamento da crise econômica venezuelana, em 2016.

<sup>21</sup> Sobre o tema, indicamos o relatório de pesquisa *Biopolítica e Morte no Brasil: o Extermínio da juventude negra (ultra)periférica na Amazônia* (2019), desenvolvido pelo pesquisador e professor Jean François Deluchey, em que se debate a relação entre o extermínio da juventude negra em Belém, o racismo de Estado, a biopolítica, a governamentalidade neoliberal e as consequência das políticas capitalistas nas áreas de periferia. Disponível em: [https://www.academia.edu/41285278/Biopol%C3%ADtica\\_e\\_Morte\\_no\\_Brasil\\_O\\_Exterm%C3%ADnio\\_da\\_juventude\\_negra\\_ultra\\_perif%C3%A9rica\\_na\\_Amaz%C3%B4nia](https://www.academia.edu/41285278/Biopol%C3%ADtica_e_Morte_no_Brasil_O_Exterm%C3%ADnio_da_juventude_negra_ultra_perif%C3%A9rica_na_Amaz%C3%B4nia). Acesso em: 01 jun 2022.

das vidas, conseqüentemente, a respeito do momento em que deixa de ser politicamente relevante a existência de certos indivíduos.

As razões e condições para essa decisão, como diz Nascimento (2010, p. 145), são geralmente pautados em razões de utilidade, visando interesses particulares e ideológicos bem específicos que não necessariamente se restringem à fatores econômicos, mas que são consubstanciados por eles em decorrência da dinâmica do capitalismo e, acrescento, da sua vertente financeirizada em expansão, o neoliberalismo.

Agamben nomeia de tanatopolítica essa outra face da biopolítica que se concentra com mais intensidade em expor os indivíduos à morte. Quando afirma a possibilidade da biopolítica se transformar em uma tanatopolítica ele se respalda na argumentação de Foucault de que o imperativo soberano de morte nas sociedades modernas está ligado a mudança da lógica de um “deixar viver e fazer morrer” para um “fazer viver e deixar morrer”.<sup>22</sup> Para o filósofo italiano,

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 é, ao contrário, uma linha em movimento que se desloca para zonas sempre mais amplas da vida nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote [...] (AGAMBEN, 2010, p. 119).

A análise agambeniana demonstra uma evolução do sentido da biopolítica e o modo como ela se espalha por todos os aspectos sociais, potencializando esse poder de vida e de morte ou, melhor dizendo, dessa constante zona de deslocamento da decisão sobre a vida que necessariamente é sobre a morte também. Conseqüentemente, fica ainda mais elucidativo o que ocorre com a vida nua ao ser inserida nesse limiar, ela é o lugar por excelência da decisão soberana. Portanto, seguindo os passos argumentativos do filósofo, Agamben nos mostrou que essa vida considerada indigna de ser vivida é assim determinada em termos políticos e mais do que a sua vida, é também a sua morte o caráter indispensável do funcionamento dessa estrutura jurídico-política.

---

<sup>22</sup> No capítulo seguinte será realizada uma análise mais aprofundada da ideia de biopolítica no pensamento de Michel Foucault.



### 1.2.2 A exceção se tornou a regra

Como discorrido no tópico anterior, Agamben parte da afirmação schmittiana de que soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção para iniciar suas análises a respeito da interseção entre soberania e biopolítica. Já em *Homo Sacer* ele identificou que essa relação se dá por meio da decisão soberana que, instaurando a exceção, exclui por inclusão a vida biológica do vivente nas questões político-jurídicas. Portanto, o estado de exceção é o dispositivo por meio do qual o poder soberano consegue capturar a mera vida.

Há um nexo de continuidade, então, entre *Homo Sacer I* e *Estado de exceção*. A diferença se dá no sentido de que, neste último, Agamben desenvolve com maior especificidade e aprofundamento a teoria do estado de exceção, promovendo uma discussão mais jurídica, sem deixar de lado suas questões fundamentais que continuam sendo político-filosóficas.

Dando continuidade a tais inquietações, Agamben inicia o *Estado de exceção* (2004a) levantando questionamentos a respeito das doutrinas jurídicas e políticas sobre o mencionado fenômeno. Segundo Agamben (2004a, p. 11), apesar da intensa discussão em torno do estado de exceção, ainda hoje falta uma teoria sobre ele no direito público, haja vista que as existentes, a seu ver, insistem em tentar entender o fenômeno por meio unilateral do direito, da necessidade ou da política. Elas não consideram que, na verdade, o estado de exceção é aquilo que se encontra no limiar entre a política e o direito, que se situa nessa fronteira incerta entre uma coisa e outra. Por isso, subsumi-lo a uma questão de fato ou questão de direito não é, para o filósofo, suficiente para compreender a função que ele ocupa na política contemporânea.

Por consequência, é nesse ambiente ambíguo e indeterminado entre o jurídico e o político que Agamben se propõe a explorar e desenvolver a sua teoria do estado de exceção. Em princípio, o autor nos demonstra como a indistinção em torno do fenômeno está presente, inclusive, na sua terminologia. Agamben (2004a, p. 15) explica que adotará o sintagma estado de exceção por entender ser o mais adequado para expressar o conjunto de fenômenos que compõem a ideia que ele está sustentando.

Assim, demonstra porque as demais terminologias, como a alemã (*Ausnahmezustand*), italiana e francesa (decretos de urgência e estado de sítio) e anglo-saxônica (*martial law* e *emergency powers*) são inadequadas para a completude do fenômeno em análise haja vista exprimirem uma relação direta com o estado de guerra que é historicamente relevante, mas não constitui a essência do fenômeno que está entre o jurídico e o político.

Não sendo um direito especial, como o de guerra, mas sim como suspensão da ordem jurídica, o sintagma estado de exceção, portanto, define melhor esse conceito limite entre direito e política (AGAMBEN, 2010, p. 15). Em sua tese histórico-interpretativa, Agamben (2004a, p. 16) demonstra como a partir da criação do estado de exceção com fins voltados para as situações de guerra, ele foi progressivamente se emancipando com relação a essas condições de sua origem para ser usado extraordinariamente como instrumento da função de polícia que exerce o governo.

Se apresentando muito mais como uma técnica de governo e deixando transparecer a sua natureza de “paradigma constitutivo da ordem jurídica” (AGAMBEN, 2004a, p. 18). Ou seja, a intenção do autor é mostrar como as doutrinas jurídicas que insistem em pensar a exceção pelas vias da necessidade ou das situações de conflito armado ou guerra não conseguem captar a amplitude desse dispositivo que passou a se escamotear, como veremos, em qualquer motivação de urgência para ser praticado politicamente.

E mais, como o filósofo reforça ao longo do mencionado livro, a tentativa de inserção do estado de exceção em uma métrica jurídica por si só já é equivocada. Haja vista que ele não se limita a ser nem uma questão de fato, nem de direito, o estado de exceção é uma zona anômica e indistinta entre essas duas coisas que constitui a ordem jurídico-político, como veremos a seguir. Retomando a contextualização histórica do dispositivo da exceção, Agamben demonstra que o termo apareceu pela primeira vez na doutrina francesa, no período da Revolução, especificamente no decreto de 8 de julho de 1791 que diferenciava estado de paz (*état de paix*), de guerra (*état de guerre*) e de sítio (*état de siège*).

Para o filósofo, isso demonstra que o estado de exceção moderno, da maneira como se apresenta hoje, “é uma criação da tradição democrático-revolucionária e não da tradição absolutista” (AGAMBEN, 2004a, p. 16). Esse nexos constitutivo entre a tradição liberal e a exceção foi percebido também por Marx que, em *O 18 de Brumário de Louis Bonaparte* (1852), onde o autor identificou que a mesma burguesia liberal revolucionária que propagava os ideais de liberdade, igualdade e democracia apoiou, e forjou, o golpe que Luís Bonaparte orquestrou na França.

Segundo Marx (2006, p. 29-44), e Agamben (2004a, p. 25), isso ocorreu após o decreto da Assembleia Constituinte que colocou Paris em estado de sítio, este fundamentado na finalidade de restauração da ordem. Assim, paralelamente à ascensão revolucionária dos

burgueses, Bonaparte orquestrou um golpe usando o estado de sítio<sup>23</sup> como fundamento para seu avanço autoritário, demonstrando perfeitamente a adequação da célebre tese marxiana de que os fatos históricos se dão em duas vias, “a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa” (MARX, 2006, p. 15) e a revolução liberal francesa, motivada pelos ideais de liberdade e igualdade, contra os valores absolutistas, mais uma vez, se apresentou como contra revolucionária em seus fundamentos, não impedindo com que suas garras autoritárias da exceção se consolidassem.

Da forma como entendo, a ênfase de Agamben em demonstrar essa conexão entre exceção e doutrina liberal tem como finalidade exibir que há, nesse produto do liberalismo, a conservação do poder arbitrário absolutista. Tal questão se conecta diretamente com os objetivos da presente dissertação uma vez que tentarei identificar a possibilidade de conexão entre os conceitos agambenianos e o debate sobre o neoliberalismo enquanto governamentalidade.

Essa questão demonstra que, embora não tenha desenvolvido uma teoria específica a respeito do neoliberalismo, a teoria agambeniana reflete por outras categorias sobre essa temática. Certo é que, por hora, a resposta para o questionamento se a teoria de Agamben comporta a recepção dessa discussão ainda está em construção e será abordada de maneira mais direta no último capítulo. Enquanto isso, cumpre demonstrar as conexões entre liberalismo e estado de exceção presentes na teoria agambeniana.

Em sua *Breve história do estado de exceção*, Agamben (2004a, p. 29-38) demonstra o progresso desse fenômeno desde a sua origem na revolução francesa até os dias atuais, enfatizando as modificações e aprimoramentos dele. Não sendo possível realizar minuciosamente o resgate de todos os eventos abordados pelo autor acerca desse histórico, pontuarei certos aspectos que julgo indispensáveis para a compreensão da proposta filosófica do autor e dos objetivos da dissertação. Nessa contextualização, Agamben (2004a, p. 25) avança seu olhar para demonstrar como a maioria dos países beligerantes da Primeira Guerra Mundial se constituíram nesse período como um estado de exceção permanente.

Esse período é relevante pois é o próprio filósofo quem identifica que esse evento se apresentou como uma espécie de “laboratório em que se experimentaram e se aperfeiçoaram os

---

<sup>23</sup> Agamben também relembra que ainda no período da Revolução Francesa, Napoleão Bonaparte foi quem por meio do decreto de 24 de dezembro de 1811 previu “a possibilidade de um estado de sítio que podia ser declarado pelo imperador, independentemente da situação efetiva de uma cidade sitiada ou diretamente ameaçada pelas forças inimigas [...]” (AGAMBEN, 2004, p. 15). Corroborando a sua afirmação, bem como a marxiana, de que o estado de exceção é produto da tradição liberal revolucionária.

mecanismos e dispositivos funcionais do estado de exceção como paradigma de governo” (AGAMBEN, 2004a, p. 19), ou seja, após a Primeira Guerra, o estado de exceção passou a utilizar de outros subterfúgios para se consolidar como a regra na prática política. Um deles é a confusão entre os poderes Legislativo, Executivo e Judiciário que se tornou prática duradoura na contemporaneidade.

Como demonstra o filósofo, a partir da grande guerra, se tornou habitual nas democracias ocidentais a prática de produção de legislação excepcional por meio de decretos governamentais do Executivo. Somado a isso, houve o crescimento da justificativa da necessidade de resguardar a segurança do Estado e da ordem como fundamento para tais decisões excepcionais.

O caso emblemático citado pelo filósofo é o da Alemanha. Quando Hitler se aproveitou do art. 48, da Constituição de Weimar para decretar a suspensão dos direitos fundamentais dos alemães, alegando necessidade de resguardar a segurança e ordem pública, iniciando o regime Nazista que foi um estado de exceção que durou por doze anos. Também na Itália, como demonstra Agamben (2004a, p. 31), prevaleceu a usurpação entre os poderes e a alegação de segurança para colocar em prática a escalada autoritária, nesse caso, por meio dos decreto-lei que se transformaram, de instrumentos excepcionais de produção normativa em fonte primária do direito. Em termos agambenianos, essas características ressoam ainda hoje nas democracias ocidentais e ditam o funcionamento da política haja vista que a sua tese é de que o estado de exceção “tende cada vez mais a se apresentar como paradigma de governo dominante na política contemporânea” (AGAMBEN, 2004a, p. 13), como a regra da prática política.

Para elucidar a presença desses mecanismos na contemporaneidade, especialmente no Brasil, cito como exemplo dois trabalhos que destacam esse fato. Gomes e Matos (2017), em *Estado de exceção no Brasil republicano*, demonstram que o Brasil foi, e é, governado em estado de exceção desde a Primeira República. Simões e Martins (2021), em *Espaços de tortura da ditadura como campo biopolítico* (2021), mostram como a Ditadura Civil-Militar de 1964 foi um estado de exceção que durou vinte e um anos e que se utilizou da justificativa de proteção da ordem para suspender a ordem jurídica vigente à época. Bem como, se utilizou do direito para criar um verniz de legalidade no estado de exceção instaurado, promulgando os Atos Institucionais que tinham força de lei, não eram leis, mas valiam como tal mesmo tendo sido promulgadas pelo Executivo.

A respeito disso, o autor dedica um capítulo inteiro do livro a debater a questão da *força-de-lei*. Antes de entender a força de lei é preciso que se compreenda a forma como a doutrina

jurídica qualifica as leis do ordenamento em: validade, vigência e eficácia. Uma norma é válida quando ela cumpre os requisitos definidos em lei para a sua elaboração (competência, matéria, votação etc.) e é pertencente ao ordenamento jurídico.

Tem a qualidade de ser vigente se é capaz de produzir efeitos jurídicos. E é eficaz se concretamente os seus efeitos são visualizados. Apesar disso, há a possibilidade de que o Poder Executivo exerça a sua função atípica de legislador, em certos casos, e elabore dispositivos legais. Estas não são leis, mas têm força de lei, como os decretos e as medidas provisórias no ordenamento jurídico brasileiro.

É no cerne desse debate que, segundo Agamben (2004a, p. 60) fica explícito que a “força de lei” se refere não à lei que cumpre os trâmites desejáveis para sua promulgação, mas a tais decretos que o Executivo pode emitir em certas situações. Uma delas é durante o estado de exceção. Como mencionado anteriormente, uma das características do estado de exceção é a confusão entre os poderes, para Agamben (2004a, p. 61), entretanto, não é isso que o define, mas sim o “isolamento da ‘força de lei’ em relação à lei”.

Em outras palavras, entendo que o filósofo enfatiza a capacidade do estado de exceção de tecer uma divisão no ordenamento jurídico, onde, de um lado, se tem o arcabouço legislativo do estado em que as normas continuam válidas, mas não são aplicadas porque parecem ter perdido a sua força, e, do outro, um conjunto de medidas/decretos que, sem valor de lei, adquirem a sua força e vigem.

Desse modo, após a decisão soberana, o estado de exceção suspende a norma, mas cria uma situação em que a suspensão possibilita a aplicação da lei, por isso ela aplica-se desaplicando-se. No estado de exceção, ela é uma lei que é válida mas não prescreve nada, é uma “vigência sem significado”, como diz Agamben (2010, p. 57) em alusão à interpretação de Scholem sobre o romance de Kafka. A vida sob uma lei que vale mas não significa é, enfim, a vida no estado de exceção, do *bando* soberano.

Sendo assim, “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) [...]” (AGAMBEN, 2004a, p. 61), ou seja, ele abre o espaço onde norma e aplicação se distinguem e a força de lei pode aplicar pela desaplicação a norma suspensa. Assim como, almeja a confusão entre cumprimento e descumprimento da norma, de modo que quem transgredir a lei no estado de exceção é tão transgressor quanto quem a ordena, o soberano.

Dito isso, há ainda um último aspecto da contextualização histórica do estado de exceção que é importante apresentar. Cada vez mais abandonando o seu vínculo com as questões bélicas

para se aprimorar como técnica de governo, Agamben (2004a, p. 26) demonstra que uma das evoluções significativas do estado de exceção foi o fato de que a emergência militar, típica da origem da exceção, desse lugar à emergência econômica.

Isso significa que os governos passaram a utilizar motivos estritamente econômicos para colocar em marcha a excepcionalidade. Como afirma o autor, atualmente “crise” e “economia” são como palavras de ordem que exigem obediência e “que servem para impor e para fazer com que se aceitem medidas e restrições que as pessoas não têm motivo algum para aceitar”, elas se tornaram instrumento de dominação e são “o modo normal como funciona o capitalismo em nosso tempo” (AGAMBEN, 2012, *online*).

Entendo ficar evidente, com isso, que Agamben demonstra como as questões econômicas incidem sobre a prática política diretamente. Economia e política se encontram em torno da necessidade de um mecanismo que possibilita que suas finalidades sejam alcançadas e o instrumento que parece permitir isso, não pode ser outro que não o estado de exceção. Por isso o filósofo evidencia que as emergências econômicas<sup>24</sup> ocuparam o lugar de militares, pela necessidade de gestão dos assuntos econômicos do Estado e da população.

Então, seria o estado de exceção a técnica de governo que possibilita o funcionamento desse modelo de democracia capitalista? Parece que sim e é pela justificativa da crise que ele é instaurado. Nas palavras do autor, a crise “serve para legitimar decisões políticas e econômicas que de fato desapropriam cidadãos e os desprover de qualquer possibilidade de decisão [...]” (AGAMBEN, 2013b, *online*) e quanto mais prolongada ela for, maior a vigência da excepcionalidade.

A partir dessa discussão do nexo entre economia e estado de exceção, recorde uma fala de Friedrich Hayek na entrevista ao jornal chileno *El mercurio*. Nela, o economista austríaco diz ser contrário à ditadura enquanto uma instituição de longo prazo, todavia entende que “uma ditadura pode ser um sistema necessário durante um período de transição”, pois em certos casos o país necessita de um período ditatorial, porque “é possível para um ditador governar de maneira liberal. E é possível que uma democracia governe com uma total falta de liberalismo. Pessoalmente, prefiro um ditador liberal a um governo democrático sem liberalismo” (HAYEK, 1981, p. 04, tradução nossa).<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Sobre este tema do estado de exceção econômico, há a pesquisa desenvolvida por Gilberto Bercovici em seu livro *Constituição e estado de exceção permanente* (2004).

<sup>25</sup> “I am totally against dictatorships. But a dictatorship may be a necessary system for a transitional period. At times it is necessary for a country to have, for a time, some form or other of dictatorial power. As you will understand, it is possible for a dictator to govern in a liberal way. And it is also possible for a democracy to govern

Essa frase vinda de um dos fundadores do neoliberalismo e um dos teóricos mais influentes da doutrina elucida o que diz Agamben tanto sobre as questões econômicas se tornarem justificativas para o estado de exceção, quanto como esse dispositivo realmente é fruto da tradição liberal. Outro ponto que merece destaque é o contexto histórico da entrevista, o país de publicação e a própria figura de Hayek, pois traduzem o que o filósofo italiano quis dizer com o período pós-guerras ter sido o laboratório de aprimoramento das técnicas e mecanismos do estado de exceção.

Vejamos, Hayek foi um dos responsáveis por, a partir do Colóquio Walter Lippmann (1938), e, posteriormente na Sociedade Mont-Pèlerin (1947), formular as bases do pensamento neoliberal que predominou nas democracias ocidentais pós-guerra.<sup>26</sup> A entrevista é de 1981, ano em que a ditadura do general Augusto Pinochet estava no auge, no Chile, país que primeiro implementou a doutrina neoliberal nas suas bases político-econômicas. Aqui resta explicitado que aquilo que Agamben pontuou sobre onexo entre economia e estado de exceção efetivamente se materializou, e continua se materializando, especialmente se pensarmos no autoritarismo que acompanha a política econômica neoliberal.

Com tais apontamentos, fica evidente o que Agamben (2004a, p. 13) quer dizer quando afirma que “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”. Ou seja, independentemente de o fundamento ser militar, econômico ou político, as democracias contemporâneas encontram motivos para funcionar dentro da excepcionalidade.

Retomando a discussão, Agamben (2004a, p. 22) afirma que o debate jurídico moderno se dividiu entre aquelas democracias que tentaram regulamentar constitucionalmente o estado de exceção (França, Alemanha e Brasil) e aquelas que não (Itália, Estados Unidos e Inglaterra). Assim também se dividiu a discussão no direito, com destaque para o fato de que Carl Schmitt pertenceu ao grupo de juristas que criticava a regulamentação do estado de exceção, pois tinha ciência de que não era possível “se regular por lei o que, por definição, não pode ser normatizado” (AGAMBEN, 2004a, p. 22).

Essa crítica schmittiana pontua a essência do estado de exceção, isto é, o seu caráter anômico. Ele não é nem uma questão de fato, por isso não pode ser inserido na ordem jurídica,

---

with a totallack of liberalism. Personally I prefer a liberal dictator to democratic government lacking liberalism” (HAYEK, 20197, p. 04).

<sup>26</sup> Aprofundaremos esses aspectos relacionados ao desenvolvimento do neoliberalismo no segundo capítulo da dissertação.

nem uma questão de direito, porque o seu fundamento é justamente a suspensão da ordem jurídica, logo, não tem como estar inserido nela. Sendo exatamente nessa anomia que a excepcionalidade se alicerça.

Assim, é notório que o estado de exceção enquanto elemento anômico está em uma zona de indistinção. Para o filósofo “o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito à [...] zona de indistinção, em que dentro e fora não se excluem mas se indeterminam” (AGAMBEN, 2004a, p. 39). Entender, portanto, o lugar do estado de exceção é primordial.

O autor recorda que dentro da doutrina jurídica há uma corrente que tentou explicar esse *locus* a partir da necessidade como fundamento do estado de exceção. A partir do *necessitas legem non habet*, a necessidade não conhece a lei, é como se o problema jurídico se solucionasse a partir da justificação. Uma vez identificada a necessidade, logo, legitimada a exceção, pois, “mais do que tornar lícito ou ilícito, a necessidade age aqui como uma justificativa para uma transgressão em um caso específico por meio da exceção” (AGAMBEN, 2004a, p. 40-41).

Ocorre que, essa tendência moderna de incluir a necessidade na ordem jurídica incorre, para o autor, em um equívoco, o de acreditar que a necessidade é objetiva, quando na realidade ela não é. Além disso, é ela a responsável por dar os fundamentos para que a zona de indistinção em que fato e direito ocorra (AGAMBEN, 2004a, p. 42-46). Mais uma vez, Agamben se contrapõe às doutrinas que tentam inserir o estado de exceção no direito.

Para Agamben (2004a, p. 47) “não só a necessidade se reduz a uma decisão, como também aquilo sobre o que ela decide é, na verdade, algo indecível de fato e de direito”. Quem estava ciente dessa aporia era Schmitt, pois, como demonstramos, ele afirma ser atribuição do soberano a decisão sobre o momento oportuno de instauração do estado de exceção. Nesses termos, segundo o filósofo italiano, Schmitt foi o jurista que tentou criar uma teoria rigorosa do estado de exceção, especialmente em suas duas grandes obras *Da ditadura* (1921) e *Teologia Política* (1922).

Em ambos os livros, Agamben (2004a, p. 54) afirma que o objetivo de Schmitt foi tentar inscrever o estado de exceção no contexto jurídico, mesmo ciente de que a exceção escapa ao direito no momento da suspensão. Em termos agambenianos, a intenção de Schmitt era tornar possível essa relação paradoxal entre o estado de exceção e a ordem jurídica. Guardadas as especificidades desse debate suscitado pelo filósofo, é importante frisar o ponto em que, a partir do segundo livro, Schmitt deixa explicitado porque o estado de exceção se apresenta como a doutrina da soberania e não o inverso.



Como destaca o autor, o soberano que decide sobre a exceção está inserido na ordem. No momento em que ele a suspende e instaura o estado de exceção, este passa a operar a partir da relação de exceção, incluído pela exclusão, o que faz com que o soberano se posicione fora da ordem suspensa e, ao mesmo tempo, pertença a ela, pois tem a competência para determinar a sua suspensão.

Portanto, “*estar-fora e, ao mesmo tempo, pertencer*: tal é a estrutura topológica do estado de exceção, e apenas porque o soberano que decide sobre a exceção é, na realidade, logicamente definido por ela em seu ser, é que ele pode também ser definido pelo oxímoro *êxtase-pertencimento*” (AGAMBEN, 2004a, p. 57). Essa afirmação nos conduz com clareza ao nexos entre soberania, estado de exceção e vida nua, articulando as categorias filosóficas até aqui explicadas.

A expressão “estar-fora” permite entender as figuras do soberano e da vida nua [*homo sacer*], pois ambos estão dentro-fora do ordenamento a partir da relação de exceção. O soberano está fora, pela suspensão da ordem, mas pertencente a ela, concomitantemente, captura para fora a vida biológica. A vida biológica é o alvo da captura, incluída pela exclusão. A palavra “êxtase” deve ser compreendida no sentido daquilo que está para fora e representa, portanto, o sentido da relação de exceção (*exceptio*), capturar fora a mera vida.

Dito isso, resta esclarecido que o soberano é aquele que é capaz de capturar a vida para fora do direito, tendo a capacidade de estar fora e dentro da ordem jurídica. Essa interpretação feita por Agamben é importante, porque a partir dela ele esclarece que o estado de exceção não é um produto do poder soberano. Pelo contrário, é o poder soberano que deriva do estado de exceção por meio da sua possibilidade de tomar decisão. A soberania, portanto, é esse nexos indecível entre violência e direito.

A respeito desse vínculo entre direito e violência o filósofo italiano dedica o capítulo *Luta de gigantes acerca de um vazio*<sup>27</sup> para levantar a hipótese de um possível diálogo entre Walter Benjamin e Carl Schmitt sobre o tema. O argumento central do capítulo é de que o livro *Teologia Política* (1922) foi escrito para responder às críticas levantadas por Benjamin sobre a violência do direito, no texto *Crítica da violência – crítica do poder* (1921).

---

<sup>27</sup> Para Agamben (2004, p. 15), “as escolhas terminológicas nunca podem ser neutras” e isso é evidenciado no título que o filósofo dá para o capítulo. Aqui entendemos que a luta de gigantes é referência ao debate entre os dois filósofos a que o capítulo se dedica e o vazio é uma referência ao assunto cerne dessa discussão, o estado de exceção. O estado de exceção é o limiar, portanto, entre violência e direito, anomia e *nómos*, vida e direito. Um vazio que sustenta o funcionamento da política na contemporaneidade.

Seguindo a análise agambeniana, fica evidente a distinção entre as visões de ambos os filósofos. Enquanto Schmitt se esforça para inscrever o estado de exceção no ordenamento jurídico, portanto a violência no âmbito jurídico. Benjamin, por outro lado, visa desconectar direito e violência<sup>28</sup> a partir da reflexão da existência de uma violência que efetivamente deponha o direito, portanto, seja externa a ele.

Segundo Agamben, essa discussão entre os Benjamin e Schmitt acontece “numa mesma zona de anomia que, de um lado, deve ser mantida a todo custo em relação com o direito e, de outro, deve ser também implacavelmente liberada dessa relação [...]” (AGAMBEN, 2004a, p. 92), isto é, todo o debate entre os autores tem como cerne o estatuto da violência como ação humana. Para o filósofo italiano, Benjamin demonstra em seu ensaio que essa violência que interrompe a dialética entre a violência que institui e conserva o direito é denominada por ele de violência pura ou revolucionária.

Capaz de depor o direito, ela interrompe o nexos constitutivo entre violência e direito. Por ser externa ao direito ela age desarticulando-o e instaurando um novo período. Não se trata de reformar o direito, mas de depô-lo a partir da instauração de um estado de exceção efetivo. Essa concepção se choca com a de Schmitt especialmente com o fato de que a violência benjaminiana é exterior ao direito, coisa que a doutrina schmittiana não reconhece (AGAMBEN, 2004a, p. 82-85).

Para Schmitt, como discorrido anteriormente, a violência soberana é aquela que institui o direito e o conserva. Nesse sentido, a decisão abre a zona de indistinção entre violência-direito, interno-externo sendo o caminho para que se passe indistintamente da violência que instaura o direito para a que o conserva. De modo que, como afirma Gomes (2017, p. 18), “o estado de exceção enquanto prática de governo é um exemplo de violência que tem por objetivo salvaguardar o direito, mas que acaba, com a sua constante utilização, por instituir uma ‘normalidade excepcional’”. Quer dizer, o estado de exceção mantém o nexos entre violência e direito.

O debate entre os autores permite que Agamben se aproxime da concepção benjaminiana e se oponha, como afirma Nascimento (2010, p. 115), a qualquer doutrina que tente articular estado de exceção e direito. Isso porque, para o filósofo, o estado de exceção é “um espaço vazio de direito, uma zona de anomia em que todas as determinações jurídicas [...]

---

<sup>28</sup> No texto benjaminiano a palavra utilizada é *Gewalt* que significa tanto violência, como poder (AGAMBEN, 2004, p. 84).

estão desativadas” (AGAMBEN, 2004a, p. 78), ele é a forma legal daquilo que não pode ser regulamentado.

E sendo um espaço anômico, parece ser essencial à constituição da ordem jurídica, pois é como se o direito necessitasse da captura da anomia para existir (AGAMBEN, 2004a, p. 93). Diante de todo esse esforço argumentativo, o objetivo do filósofo italiano é o de sustentar a sua tese de que o estado de exceção tem se tornado a regra na atuação política, o paradigma de governo da contemporaneidade.

Mais que isso, o autor quer demonstrar como o estado de exceção “é o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão [...]” (AGAMBEN, 2004a, p. 12). Para ficar ainda mais acessível esse limiar que é o estado de exceção, precisamos compreender outra relação chave no pensamento agambeniano, a distinção entre *auctoritas* e *potestas*. Essa discussão se inicia quando o filósofo identifica o *iustitium*, um instituto do direito romano como arquétipo do estado de exceção.

Havia possibilidade de o senado romano decretá-lo diante de uma emergência, uma vez vigente, ele suspendia o direito e instalava um vazio jurídico. Essa decisão sobre o *iustitium*, como mostra Agamben (2004a, p. 130), se fundamentava na autoridade quem podia declará-lo. Visando definir essa *auctoritas* e revelar o seu nexos com o estado de exceção moderna leva o filósofo a buscar no próprio direito romano arcaico as respostas. Assim, ele identifica que a questão da *auctoritas* era complexa, havendo relação distintas para os âmbitos público e privado.

*Auctoritas* deriva de *auctor*, aquele que capaz de conferir validade ao ato jurídico produzido por outros. Ele não podia exercer esse poder voluntariamente, necessitava da relação com outro sujeito. Assim, para haver validade jurídica em um ato ele precisava da relação de dois sujeitos, o detentor da *auctoritas*, que o ratifica, e aquele que tem a iniciativa do ato, o *potestas*. Essa estrutura dupla é vislumbrada em ambos os ambientes, sendo que no privado, a figura da *auctoritas* era do *pater* e a *potestas* dos filhos.

Já no âmbito público aquela era do Senado romano e esta própria dos magistrados e do povo. A partir disso se compreende que “*auctoritas* e *potestas* são distintas e, entretanto, formam juntas um sistema binário” (AGAMBEN, 2004a, p. 120) e é justamente a junção desses elementos heterogêneos que, unidos e coordenados entre si revelam como o sistema jurídico-político funciona na contemporaneidade, pois a *auctoritas* é “um poder que suspende ou reativa o direito, mas não tem vigência formal como direito” (AGAMBEN, 2004a, p. 121). Isso é o estado de exceção.

Dessa maneira, o filósofo constata que o sistema jurídico-político é estruturado por uma máquina bipolar composta por dois elementos, distintos mas conectados. O elemento normativo-jurídico representado pela *potestas* e o anômico-metajurídico identificado na *auctoritas*. Como mencionado, esses elementos precisam um do outro, o direito resultado dessa relação tensionada se apresenta como frágil e em ruína.

Como Agamben identificou, “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 e direito, *auctoritas* e *potestas* (AGAMBEN, 2004a, p. 130). Do modo como o autor nos apresenta, mesmo que apoiado em uma ficção jurídica, enquanto esses elementos permanecerem em união, a máquina bipolar permanecerá funcionando, ainda que o seu centro seja vazio, anômico, ou seja, o estado de exceção.

Essa estrutura de suspensão do caráter normativo, a *potestas*, pela autoridade da *auctoritas* é a ficção que, no sentido agambeniano, governa a política contemporânea. Apesar de o autor demonstrar o funcionamento da exceção como a *arché* da nossa política, ele não deixa de apresentar saídas para uma nova política. Dessa maneira, se considerarmos a teoria de Agamben, nos cabe cada vez mais revelar essas conexões-desconexas e expor a ficção que constitui a nossa vivência político-jurídica.

E, mais, como nos sugere o filósofo, pensar em alternativas para a desativação dessa relação de exceção, romper o nexo entre violência e direito, seja a partir de um novo uso das coisas, da profanação dos atos e ou da reflexão sobre uma forma-de-vida que não esteja cindida da sua forma e não se relacione com o direito. Tais biopolíticas menores, de resistência, estão presentes na obra do filósofo italiano para nos fazer pensar sobre uma outra ação política, são os conceitos de forma-de-vida, uso, inoperosidade.

### **1.2.3 A máquina governamental: oikonomia e o governo dos homens**

Em *O reino e a glória (Homo Sacer, II, 2)*, que é a continuação das pesquisas iniciadas em *Estado de exceção*, Agamben se dedica a compreender a máquina governamental a partir das ideias de governo e economia. Já na premissa do livro ele informa que a pesquisa visa “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” (AGAMBEN, 2011, p. 09). Seguindo os rastros das pesquisas de Foucault sobre a governamentalidade, mas deslocando-as, Agamben

traça a sua genealogia teológica da economia e do governo<sup>29</sup> até o ponto em que consegue identificar a raiz teológica dessas concepções.

Agamben retoma aos primeiros séculos do cristianismo (III e IV d.C.) especificamente aos tratados iniciais da teologia que buscaram conceituar o dogma da trindade, pois é nesse passado teológico que ele demonstra ser possível identificar o paradigma teológico da economia e do governo. O filósofo justifica que esse recurso à teologia não tem como finalidade atribuí-la um privilégio causal, mas decorre da tentativa de demonstrar como o dispositivo da *oikonomia* trinitária serve como laboratório conceitual para explicitar o funcionamento e a conexão da máquina governamental (AGAMBEN, 2011, p. 09). O que o autor está tentando esclarecer, portanto, é que a *oikonomia* trinitária serve como paradigma capaz de esclarecer esse funcionamento do governo pela economia, demonstrando o seu trono vazio, a glória.

Mais uma vez Agamben trata de máquina. Aqui, identificada por ele, é a máquina governamental que, igualmente à descrita anteriormente, possui uma estrutura bipolar que articula dois elementos heterogêneos que estão coordenados entre si. E, apesar de seu centro vazio, ela continua eficaz, instaurando uma zona de indiscernibilidade e inaugurando um espaço anômico. Se aquela tinha como engrenagem o nexa entre *auctoritas* e *potestas*, esta provém da ligação entre soberania (reino) e governo, *oikonomia* e glória.

Embora Agamben não conceitue o que entende por máquina, fica claro a partir da sua conferência *O que é o dispositivo?* (2009b), que ela é um dispositivo. E sendo um dispositivo, ela é algo capaz de “capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos” (AGAMBEN, 2009b, p. 40), sempre articulada com uma finalidade estratégica relacionada ao poder que conduz para um processo de subjetivação e dessubjetivação ao mesmo tempo.

No caso da máquina governamental bipolar entre soberania e governo, a pesquisa demonstra que seus eixos “têm em comum a captura e o governo da vida humana. A soberania captura a vida humana sob a forma de exceção, enquanto o governo a gerência como um insumo biológico” (RUIZ, 2020, p. 305). Para melhor esclarecer isso, precisamos entender alguns conceitos chave desenvolvidos no livro.

---

<sup>29</sup> Agamben discute a relação entre reino e governo, bem como entre reino e glória. Especificamente nesse tópico abordaremos apenas a questão que envolve reino e governo por conta da sua conexão direta com as pesquisas foucaultianas sobre a governamentalidade. Ainda, compreender essa bipolaridade que move a máquina governamental nos termos da teoria agambeniana, é fundamental para o desenvolvimento das seções seguintes da presente pesquisa. Ainda que a questão sobre reino e glória seja importante no pensamento de Agamben, não será alvo de nossas discussões nesta dissertação.

Primeiro, é preciso entender que a bipolaridade da máquina é oriunda do debate entre Carl Schmitt e Eric Peterson. Foi Schmitt (2009, p. 37) quem primeiro identificou a herança teológica da política em sua conhecida frase: “todos os conceitos centrais da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados”. A partir disso, o jurista alemão se dedicou a desenvolver o paradigma da teologia política a partir do pensamento cristão para conceituar a soberania. Em contraposição a essa ideia, Peterson propôs o paradigma da teologia econômica ancorado nos tratados que conceituaram a trindade.

É, portanto, a partir desse debate que Agamben detecta os dois paradigmas bipolares (antinômicos mas conexos) que, segundo a sua tese, são essenciais para a política. São eles, a teologia política, fundamentando a transcendência do poder soberano através do Deus único, e a teologia econômica que defende a imanência de Deus no mundo por meio da *oikonomia*, o governo. Dessa maneira, “do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social” (AGAMBEN, 2011, p. 13). O caminho até essa articulação perpassa, portanto, pelo entendimento da teologia econômica.

Para isso é crucial entender o paradigma da *oikonomia*, o qual, ressalto, determina diversas situações na sociedade contemporânea. É verdade que o filósofo dedica o capítulo *Mistério da economia* a fazer uma arqueogenealogia do termo com referência a textos primeiros da Igreja, porém não convém resgatar a argumentação extensiva do autor a respeito, de modo que abordarei os aspectos centrais apresentados por ele para compreensão do paradigma.

Agamben (2011, p. 31) inicia a explicação resgatando o significado aristotélico do termo, “administração da casa”. Tempos depois, houve uma mudança semântica para que *oikonomia* designasse uma prática gerencial, atividade de gestão. E, já no início da cristandade, o termo foi inserido na teologia significando “plano divino de salvação” (AGAMBEN, 2011, p. 33-34).

Segundo Agamben (2011, p. 49-51) foi a partir de Irineu, Hipólito e Tertuliano que a *oikonomia* deixou de ter um sentido teológico análogo ao de administração doméstica e passou a designar a articulação e o funcionamento da Trindade através da inversão da expressão paulina “economia do mistério” para “mistério da economia. De modo a justificar que a Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo) não enseja um politeísmo, os mencionados teólogos encontraram na *oikonomia* a explicação necessária para defender a unidade trinitária. A argumentação funciona no seguinte aspecto, para Agamben (2009b, p. 36): Deus é uno quanto ao seu ser e substância,

mas é tríplice quanto à administração da vida e do mundo, isto é, na *oikonomia*; por isso Deus confia ao Filho a gestão da economia.

Como esclarece Mariana Pfister (2019, p. 48), “a *oikonomia* é justamente o que permitiu a união entre o Deus transcendente uno e trino com a ação deste mesmo Deus (ainda transcendente e trino) no cuidado do mundo dos homens”. Desse modo, podemos ver que o problema da Trindade foi inicialmente articulado, como diz Agamben (2011, p. 50), a partir de termos econômicos e não metafísicos-teológicos.

Todavia, essa estratégia que tentou evitar a cesura do politeísmo ocasionou, por outro lado, a divisão entre ontologia e práxis de Deus, pois “com a cisão entre Deus e Cristo, separados por suas funções na Trindade, analogamente o ser e a teoria estariam cindidos do agir, da prática, da administração” (MARTINS, 2021, *online*). Esse é, como invertida a expressão paulina, o mistério da economia, como que Deus possui a vida divina e, ao mesmo tempo, a práxis da gestão da vida.

Debates dentro da teologia, como pontua Agamben no decorrer do livro, tentaram reduzir essa fratura ensejada pelo dogma da Trindade. Uma das defesas mais sucedidas foi a de Gregório di Nazianzo que alegou que não se deveria enfatizar a distinção entre as duas esferas, mas sim pontuar a especificidade de cada uma delas como racionalidades próprias que se mantinham conexas de forma relacional e não substancial (AGAMBEN, 2011, p. 24-26). Isso ensinou também a distinção entre teologia e economia que, como duas racionalidades distintas, se referem respectivamente ao paradigma da soberania (reino) e do governo e mantendo uma conexão relacional formam um sistema bipolar antinômico mas conexo que auxilia na compreensão da política ocidental.

Todavia, há outro detalhe, todo esse imbróglio resultante da adoção da *oikonomia* para preservar o monoteísmo que ocasionou a separação entre ontologia e práxis revelou que a economia tem um caráter anárquico, pois ser e práxis, distintos, não se fundamentam, mas se relacionam entre si. Logo, a práxis enquanto governo do mundo não tem fundamento algum no ser, ele é sempre anárquico.

Portanto, é essa condição anárquica da *oikonomia* que explicita o “segredo nexo teológico que a une ao governo e à providência” e, faz dela o paradigma governamental que é desde sempre “anárquico-governamental” (AGAMBEN, 2011, p. 79). Como dito, a intenção era manter essas racionalidades bipolares em relação e isso, como identifica Agamben (2011, p. 98), só foi possível por meio do dispositivo da *taxis* (ordem), que tem natureza econômica e

é articulado para manter em coordenação ser e práxis, ou melhor, governo e economia, ocasionando o aparecimento da máquina providencial.

Dito isso, a tese suscitada pelo filósofo de tentar entender os modos e os motivos pelos quais a política no ocidente se tornou uma *oikonomia*, chega aqui a uma conclusão. A teologia cristã deixou um legado à política da modernidade e é justamente o dispositivo da *oikonomia*.<sup>30</sup> *Oikonomia* é traduzida para o latim pelo termo *dispositio* que origina a palavra dispositivo.

Isso implica dizer que o conceito de dispositivo da modernidade tem uma relação teológica e, conseqüentemente, herdou essas questões teológicas da fratura entre ser-práxis, essência-natureza, administração-governo do mundo (AGAMBEN, 2009b, p. 37-39). Nesse sentido, falar em dispositivo quer dizer nomear “aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito” (AGAMBEN, 2009b, p. 38).

Isso significa que, seguindo a tese explicitada pelo autor, o governo no Ocidente se dá por meio de dispositivos, os quais têm como origem a *oikonomia* e, por isso, objetivam “gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens” (AGAMBEN, 2009b, p. 39) e que estão sempre articulados a um estratégia de poder. Pensando na teoria agambeniana até aqui explicada, podemos incluir na sua concepção de dispositivo a relação de exceção, o estado de exceção, a máquina bipolar que articula *auctoritas* e *potestas* e, agora, a *oikonomia* trinitária.

Da atuação desses dispositivos é que temos a produção de subjetividades como a do mulçumano, a vida nua, o sujeito de direito, o soberano. Sendo assim, as pesquisas de Agamben revelam, e parecem concordar com a tese schmittiana de que os conceitos políticos têm assinatura<sup>31</sup> teológica, que a cultura política-jurídica do ocidente é estruturada por máquinas de poder bipolares que tem a exceção como *arché*.

Agamben vai mais a fundo e, como já dito, desloca a genealogia da governamentalidade foucaultiana para além dos tratados medievais analisados pelo filósofo francês para iniciar o

---

<sup>30</sup> “A ação (a economia, mas também a política) não tem nenhum fundamento no ser: esta é a esquizofrenia que a doutrina teológica da *oikonomia* deixa como herança à cultura ocidental” (AGAMBEN, 2009b, p. 37).

<sup>31</sup> A ideia de assinatura no pensamento agambeniano é complexa e aprofundada por ele no capítulo *Teoria das Assinaturas*, em *Signatura Rerum* (2019). A título de simplificação do sentido empregado por ele nesse contexto, a assinatura deve ser entendida não como uma realidade que é inseparável do seu signo, mas nem por isso tem uma relação causal ou originária com ele. No contexto em questão, Agamben deseja mostrar que as categorias político-jurídicas são assinaturas que, secularizadas, guardam relação com o seu passado teológico que, uma vez identificados, melhor explicam esses conceitos. “A relação expressa pela assinatura não é, pois, uma relação causal, mas algo mais complicado, que retroage no assinado e que é preciso, portanto, entender” (AGAMBEN, 2019, p. 48).



rastreamento desse vínculo a partir dos tratados *De gubernatione Dei*. Fazendo isso, o filósofo identifica que é preciso entender como o paradigma teológico-econômico e a fratura entre ser e práxis que ele possui se relacionam com a providência.

Agamben (2011, p. 127) explica que “providência é o nome da ‘*oikonomia*’, na medida em que esta se apresenta como governo do mundo”, portanto, se elas estão relacionadas e são as máquinas que explicam o governo do mundo, é preciso situar o paradigma governamental que, economicamente dividida entre ser e práxis se mantém coordenada e atuante mutuamente, nesse vínculo com a providência.

O debate sobre a máquina providencial é extenso e perpassa por certas particularidades filosóficas e teológicas que visaram fundamentar a questão do governo divino e da oposição entre reino e governo. Se houver uma separação, em Deus, entre reino e governo não é possível que se fale em governo do mundo concretamente, pois de um lado se teria um soberano impotente – pois ele apenas é – e, do outro, egoísmos violentos e caóticos – apenas a práxis.

Ocorre que, como a *oikonomia* trinitária demonstrou, a questão não é essa e sim a de que “o governo só é possível se reino e governo forem correlatos em uma máquina bipolar” (AGAMBEN, 2011, p. 130), relacionando-se mutuamente. Isso significa que os governos modernos são uma reprodução dessa estrutura identificada que é bipolar, conectando aspectos aparentemente antinômicos, mas que precisam estar em relação para determinar o funcionamento do governo.

É em Crisipo que o filósofo identifica a primeira aparição da máquina providencial a partir da tentativa dele de entender como o governo do mundo (bom) comporta o mal e qual seria a origem desse. A resposta que Crisipo dá é que a providência criou todas as coisas visando o bem, todavia delas derivam as más, sendo estas até necessárias para a natureza (AGAMBEN, 2011, p. 130-131).

Isso significa que, nessa concepção estóica, nada escapa dos desígnios da providência e que Deus controla as questões gerais e específicas ao mesmo tempo. Para Alexandre de Afrodísia essa ideia é inadmissível, de modo a propor que o bom governo soberano não é aquele que se dedica a todas as coisas, mas apenas às questões universais e gerais. Nem “por si” nem “por acidente”, primário ou colateral, a característica da providência proposta por ele é lidar com o cálculo dos efeitos colaterais (AGAMBEN, 2011, p. 132-134).

Dessa concepção ficou de herança ao sistema político moderno essa racionalidade governamental, segundo Agamben (2011, p. 135), onde os objetivos principais de governo podem ensejar consequências previsíveis ou não, conscientes ou não, mas, ao fim, úteis e

integrantes da lógica de governo. O exemplo que o autor fornece é justamente o do contexto de uma guerra. Ao iniciá-la, o governo tem um objetivo e consciência de que para atingi-lo pode ser que ocorra a morte de pessoas e a destruição de cidades. Mesmo assim, tais efeitos colaterais integram a lógica governamental do objetivo principal, que faz parte da gestão dos fins.

Com a prevalência do capitalismo, diversos são os exemplos de aplicabilidade dessa racionalidade, seja na gestão de empresas ou entidades, instituições e esferas do poder público. Como um último atual, menciono uma das denúncias feita à Comissão Parlamentar de Inquérito, realizada em 2021, que investigou a gestão da pandemia da COVID-19 no Brasil, e constatou que a operadora de planos de saúde e detentora de hospitais pelo país, Prevent Sênior,<sup>32</sup> obrigou seus funcionários a receitarem remédios sem comprovada eficácia contra a doença, bem como a iniciar protocolo de tratamento paliativo mesmo em pacientes ainda não terminais, a falsificar certidões de óbito para omitir mortes em decorrência do coronavírus e a usar os pacientes como cobaias de estudo não autorizado sobre a eficácia dos medicamentos.<sup>33</sup>

Nessa lógica apresentada, o objetivo principal estaria atrelado à corroboração do discurso político do Presidente da República, que nega a eficácia da vacina e defende a de remédios sem comprovação científica. Assim como, propagação da ideia de tratamento precoce e benefício econômico, pois a operadora parece ter incluído em seus cálculos, de modo consciente ao que parece, a morte de centenas de pacientes.

Essas concepções evidenciam que o governo não é diretamente coercitivo, o uso da coerção até ocorre, mas de maneira excepcional. Isso porque “o governo depende que as pessoas ‘voluntariamente’ sigam as leis. E nós continuamos seguindo enquanto percebemos que o sistema está nos beneficiando ou enquanto essa seja uma alternativa mais plausível” e isso significa que o governo controla as pessoas pelo seu livre arbítrio que, diante de escolhas ruins, terão efeitos colaterais. Esses efeitos, como dito, podem integrar os cálculos do sistema, como o exemplo da guerra dado por Agamben, e servem de estímulo para que haja maior obediência e produtividade por parte das pessoas (KOTSKO 2017, *online*).

Retomando ao ponto da construção da noção de providência, o filósofo mostra, ainda, a concepção de Plutarco, que inseriu nela a ideia de destino, representando a providência como geral e o destino como as consequências específicas dela. Mais uma vez é Alexandre de

---

<sup>32</sup>Para mais informações, ver a reportagem disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-10-07/escandalo-da-prevent-senior-ganha-rosto-com-depoimento-de-medico-e-paciente-a-cpi-da-pandemia.html>.

<sup>33</sup>Essa e outras informações a respeito das investigações da CPI podem ser consultadas no Relatório Final da CPI da Pandemia, divulgado pelo Senado Federal, em 2021. Disponível em: [https://download.uol.com.br/files/2021/10/3063533630\\_relatorio\\_final\\_cpi\\_covid.pdf](https://download.uol.com.br/files/2021/10/3063533630_relatorio_final_cpi_covid.pdf). Acesso em: 20 jul. 2022.

Afrodísia que se opõe à providência-destino. Ele propõe contra isso o caráter contingente das ações humanas. Essa teoria, para Agamben, está presente nas técnicas modernas de governo, onde mais do que determinar ou prever ordens interessa a administração da desordem, “não a interrupta cadeia das conexões causais, mas as condições da manutenção e da orientação de efeitos em si puramente contingentes” (AGAMBEN, 2011, p. 136-140).

Isso é vislumbrado em nosso cotidiano por meio das ações e expressões como “gerir conflitos”, “administrar as situações”, onde, mais do que colocar em prática os objetivos, é essencial saber lidar com as contingências, as consequências decorrentes deles. Destaco outro aspecto curioso, todas as expressões utilizadas (gerir, administrar, manejar) têm vínculo econômico.

É, por fim, Boécio quem apresenta a concepção de máquina providencial que consegue articular dois polos indistintamente e formar “uma perfeita máquina de governo do mundo” (AGAMBEN, 2011, p. 143) ao articular providência e destino, transcendência e imanência, geral e particular e sustentando que destino e providência, apesar de distintos, dependem um do outro. Em outros termos, a providência se refere ao reino, ao soberano, ao ser de Deus, enquanto o destino é o governo, a economia, a práxis do Filho.

Ao afirmar que estão coordenados entre si, Boécio revela que o reino necessita do governo e vice-versa, pois enquanto um com a “decisão soberana determina os princípios gerais do ordenamento” confia ao outro sua “administração e execução” (AGAMBEN, 2011, p. 145). Isso evidencia que, mesmo antinômicos, os pólos da máquina se coordenam mutuamente para que o governo dos homens e das coisas possa ser realizado. Eles revelam, mais uma vez, que a cisão introduzida pela *oikonomia* entre ser e práxis age como uma máquina governamental.

Mesmo que o soberano decida, pelo reino, alguns aspectos, isso não inviabiliza a separação estabelecida entre reino-governo, de tal modo que, para Agamben (2011, p. 152), “a doutrina moderna da divisão dos poderes encontra nessa articulação da máquina governamental seu paradigma”. Uma última característica da máquina é que ela é vicária, ou seja, a relação entre os seus dois pólos se dá através do fazer às vezes um do outro.

Como esclarece o filósofo, a vicariedade implica a substituição da ontologia clássica por um paradigma econômico onde “nenhuma figura do ser está, como tal, na posição da *arché*, mas originária é a própria relação trinitária, em que cada figura *gerit vices*, faz as vezes da outra” (AGAMBEN, 2011, p. 156). Isso é, como já discorrido, o caráter anárquico dessa máquina que não se fundamenta no ser. Há o mistério do ser o da economia, o poder não tem uma substância ele é só economia ou só governo

Em síntese, a partir da tentativa de justificar o dogma da Trindade houve a inserção da *oikonomia* na teologia. Esta evitou o politeísmo, porém ocasionou a cisão entre ser e práxis. Para lidar com essa fratura, a teologia e a filosofia buscaram na providência (governo) a saída para essa questão por meio de uma máquina governamental capaz de articular a bipolaridade entre ontologia e práxis. Portanto, essa máquina providencial ou governamental é una, mas com a capacidade de articulação das antinomias de modo bipolar (providência-destino, transcendência-imanência, geral-específico).

Os dois pólos da máquina têm estrita vinculação, são indispensáveis um ao outro, eles se auto fundam, auto legitimam e possibilitam a existência e vigência de ambos pelo seu caráter vicário. Das heranças desse paradigma para a política e o direito da modernidade, ressalta Agamben a divisão dos poderes, mas também o fato de que o cortejo das noções entre providência e destino revelam que eles não se tratam apenas de conceitos teológicos-filosóficos, mas de categorias jurídicas e políticas.

É por isso que o filósofo vislumbra que o Estado moderno herda a bipolaridade da máquina governamental, pois ele é tanto Estado-providência, quanto Estado-destino, reino e governo, ordenador e gestor, soberano e executor. E, sendo assim, é possível sustentar, como o faz o autor, que o paradigma econômico-providencial é o paradigma do governo democrático. De modo que, quando esses polos começam a se indeterminar eles tendem a se identificar com o Estado de Direito moderno, onde “a lei regula a administração e o aparelho administrativo aplica e executa a lei”, sendo que no cerne disso tudo está a *oikonomia* (governo dos homens e das coisas). Por isso, “a vocação econômico-governamental das democracias contemporâneas não é um acidente de percurso, mas parte integrante da herança teológica de que são depositárias” (AGAMBEN, 2011, p. 159) e, com isso, o filósofo parece concordar com a tese schmittiana.

A respeito disso, Agamben dedica o apêndice “A economia dos modernos” a aprofundar nessas questões. Nele, o autor demonstra como a estrutura da teologia da providência se faz presente na filosofia política, sendo possível detectar a teoria contratualista de Rousseau nessa estrutura. Como afirma o autor, o paradigma da providência determina a estrutura fundamental da política, qual seja, “a relação entre soberania e poder, lei e poder executivo” (AGAMBEN, 2011, p. 295). Olhemos para a distinção rousseuniana entre soberania, como a competência de legislar, e governo, como executor dos atos.

Segundo tal teoria contratualista, não se tratam de duas coisas diferentes, pois a soberania é indivisível, assim como na teologia, apesar da Trindade, o ser de Deus é uno. Então,

se trata da articulação entre os dois pólos, executivo-legislativo, vontade geral-particular, soberania-governo, tal como a máquina providencial faz entre reino-governo, transcendência-imanência. Isso demonstra, portanto, que a teoria da soberania de Rousseau segue a mesma estrutura teológica da máquina providencial com a diferença que a soberania desenvolvida por ele é a popular-democrática, conseqüentemente, é esse modelo jurídico da democracia tal como a entendemos que têm em sua herança o paradigma teológico econômico-providencial.

Esse fato explica “o domínio arrasador do governo e da economia sobre uma soberania popular esvaziada de qualquer sentido, isso significa talvez que as democracias ocidentais estejam pagando as conseqüências políticas de uma herança teológica”. E mais, revela como o arcano central da política contemporânea “não é a soberania, mas o governo [...], não é a lei, mas a polícia – ou seja, a máquina governamental que eles formam e mantêm em movimento” (AGAMBEN, 2011, p. 299). É, portanto, essa estrutura bipolar, anárquica, que coordena mutuamente os pólos e garante as finalidades administrativas, ou melhor, dispositivas.

E mais, Kotsko (2017, *online*) destaca que a genealogia de Agamben deixa claro que Deus (reino) governa de maneira indireta para alcançar seus objetivos, através do livre arbítrio que ele manipula. Sendo assim, esse modelo de governo é incorporado na economia moderna na ideia de “mão invisível”, pois as nossas escolhas contribuem para resultados positivos apenas porque a mão invisível teria nos coordenado. Como Agamben (2011, p. 307) mostra no apêndice *A mão invisível*, essa metáfora descrita por Adam Smith é a versão secularizada da concepção teológica de que Deus governa e administra o mundo ocultamente. Assim a mão invisível (economia) operária, como Deus, governa sem ser vista.

Ao final do apêndice o filósofo chega à conclusão de que “a modernidade, eliminando Deus do mundo, não só não saiu da teologia, mas, em certo sentido, nada mais fez que levar a cabo o projeto da *oikonomia* providencial” (AGAMBEN, 2011, p. 310). Nesses termos, assim como os tratados de direitos humanos não cessaram a sacralização da vida, mas sim espalharam a condição de sagrado em todos os indivíduos da sociedade, conforme mencionado, aqui, a modernidade, mesmo tendo apostado em um processo de secularização espalhou a teologia econômica providencial em todas as suas categorias jurídico-políticas.

A conexão direta entre essa genealogia teológica da *oikonomia* e as pesquisas anteriores do autor sobre biopolítica pode parecer um pouco nebulosa, pois o próprio autor não desenvolve no livro a ligação com o que ele já havia desenvolvido. Certo é que no início, como mostrei, ele afirma que a biopolítica moderna é produto desse paradigma teológico-econômico. Com isso, seguindo as suposições de Kotsko (2017, *online*) parece que essa lacuna ocasionada pela dúvida

pode ser solucionada se pensarmos no que há de paralelo “entre o paradigma econômico – que considera a sociedade como um ambiente doméstico – e a tentativa biopolítica de trazer a ‘vida comum’ para a esfera política, sendo que, na verdade, ‘pertence’ à esfera doméstica”.

Seguindo esses passos, Kotsko afirma que parece que Agamben nos prepara para entender esses vínculos explicitados em cotejamento com os descritos em suas obras anteriores, isto é, como se ele estivesse colocando em relação direta a sua análise da *oikonomia* com a que ele fez sobre o poder do *pater* em *Homo Sacer* e no *Estado de exceção*. Pois “ambas são narrativas sobre como a família invade o âmbito propriamente político, com consequências terrivelmente destrutivas” (KOTSKO, 2017, *online*). Em concordância com essa perspectiva fica evidenciada a conexão que Agamben traça de olhar para a maneira como a política tem cada vez mais se tornado biopolítica, administração da vida biológica.

Em um primeiro momento, então, ele a apresentou em relação com o poder soberano, já, aqui, ele a fez a partir da economia, uma biopolítica da governamentalidade. Podemos sintetizar a união entre os conceitos até aqui explicados da seguinte maneira: parece que o autor nos revela que o estado de exceção é um paradigma que se unindo ao econômico-governamental, politiza a vida e despolitiza o político, causando essa indistinção que tem ao centro a vida nua como produto da operação desses dispositivos.

Há, ainda, outro aspecto inquietante que gostaria de enfatizar. Como mencionei no tópico sobre a exceção e a vida matável, Agamben desloca a biopolítica foucaultiana pois identifica que essa estrutura de inserção da vida na política tem relação direta com a soberania estando presente desde a Antiguidade. Já nas conclusões abordadas nesse tópico, ao afirmar que a biopolítica é produto da *oikonomia*, o filósofo parece se referir à biopolítica governamental, ao seu uso enquanto técnica de governo que, como ele deixa claro, coincide com o resultado das pesquisas de Foucault.

Portanto, a meu ver parece que Agamben nos demonstra que a soberania opera biopoliticamente pela exceção desde a Antiguidade, porém é só a partir da modernidade que esse governo de todas as pessoas e coisas enquanto uma técnica se generaliza e se infiltra em todos os âmbitos da vida social, concordando com a análise de Foucault.

Em síntese, neste capítulo enfatizamos as categorias centrais do pensamento de Agamben, estabelecendo conexões com a problemática que estamos suscitando na dissertação. Diante dessa relação entre economia, governo, estado de exceção e a dualidade dos sentidos da biopolítica que parece existir na obra agambeniana fica claro que é preciso que façamos um debate mais aprofundado sobre essas particularidades da biopolítica e do que efetivamente é a

governamentalidade. Assim, o capítulo seguinte é dedicado a essa explicação sobre o neoliberalismo no pensamento de Foucault e como esse debate se insere na discussão biopolítica, a fim de que possamos alcançar uma conceituação desse fenômeno para prosseguirmos com nossas análises centrais.

## 2 A ARTE DE GOVERNAR NEOLIBERAL: APONTAMENTOS A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT

Para que seja possível avançar nos propósitos investigativos da presente dissertação, antes, é preciso que uma discussão teórica sobre o neoliberalismo seja desenvolvida. Isso implica dizer que, para que possamos identificar a contribuição ou não dos conceitos agambenianos em um debate sobre o tema, é preciso inicialmente que seja adotado um sentido, um conceito específico de neoliberalismo. Diante dessa necessidade que se impõe, o presente capítulo tem por objetivo estabelecer teoricamente um conceito de neoliberalismo a ser adotado na dissertação, de modo que as pretensões da dissertação possam ser desenvolvidas.

Para isso, partiremos do conceito de neoliberalismo enquanto governamentalidade baseado nos estudos desenvolvidos por Michel Foucault, especialmente com foco nas conclusões apresentadas em seu curso *Nascimento da biopolítica* (1978-1979) que pode ser interpretado como um estudo de genealogia do neoliberalismo. A escolha do filósofo em questão se dá pela relação existente entre suas pesquisas e as de Giorgio Agamben. Como mencionado no capítulo anterior, Foucault é um dos principais interlocutores do filósofo italiano, de modo a ter influenciado e ser referência de muitos caminhos investigativos abertos por Agamben em seu projeto *Homo Sacer*.

Para que se possa chegar a uma conceituação de neoliberalismo a partir de Foucault é preciso, inicialmente, que façamos a contextualização de onde essa discussão se situa dentro de sua teoria, no percurso investigativo da biopolítica. Para isso, será apresentado de modo sintético o caminho de estudo sobre o biopoder que Foucault traçou em suas pesquisas, para mostrar como, a partir desse percurso investigativo, o filósofo adentrou na análise da governamentalidade e do neoliberalismo. Portanto, a partir desse trajeto poderemos chegar ao conceito de neoliberalismo que será adotado na presente dissertação, qual seja, o do neoliberalismo enquanto governamentalidade, segundo as conclusões apresentadas por Foucault em seu curso *Nascimento da biopolítica* (1978-1979).

### 2.1 GOVERNO DA VIDA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE BIOPOLÍTICA EM MICHEL FOUCAULT

O debate acerca da biopolítica é contemporâneo e foi impulsionado, a partir dos anos 1970, pelos estudos desenvolvidos por Michel Foucault. O filósofo é considerado o referencial



teórico clássico nessa discussão, principalmente pela trajetória investigativa deixada em aberto pelos seus cursos ministrados no *Collège de France*. Dos rastros investigativos iniciados por Foucault se estabeleceu um rol vasto de pesquisadoras e acadêmicos que passaram a se dedicar à compreensão da biopolítica, dos seus dispositivos e técnicas de governo e principalmente dos seus efeitos. Segundo Duarte (2017, p. 257), esses desdobramentos teóricos da concepção foucaultiana de biopolítica só apareceram alguns anos após a publicação do volume I da *História da Sexualidade*, particularmente pela recepção que filósofos italianos como Giorgio Agamben, Roberto Esposito e Antonio Negri fizeram do conceito, combinando-o a discussões centrais da filosofia política.

Diante da repercussão que a temática alcançou, Foucault é considerado o nome central no debate sobre a biopolítica. Todavia, apesar desse lugar de destaque, não é de autoria do filósofo o conceito em si. Como destaca Roberto Esposito (2010, p. 32-33), o termo biopolítica é originado e utilizado pela primeira vez no início do século XX pelo cientista político sueco Rudolf Kjellén, estando relacionada à uma concepção organicista ou naturalista de organização do Estado, como se ele funcionasse tal qual um organismo vivo. Essa concepção perdurou até meados dos anos 1970, quando passou a ser desenvolvida a perspectiva politicista da biopolítica que, segundo Thomas Lemke (2018, p. 39-40), passou a vislumbrar os processos da vida como objetos do pensamento e da ação política, isto é, a vida ganhou lugar de destaque na prática política.

Embora haja esse histórico do conceito pré estudos foucaultianos, foi o filósofo francês quem atribuiu um sentido crítico inovador a ele. Na concepção de Thomas Lemke, a grandeza da perspectiva foucaultiana está atrelada ao modo como ele conseguiu captar as modificações na política. Nas suas palavras “se a própria vida torna-se objeto da política, isso tem consequências para os fundamentos, instrumentos e objetivos da ação política. Ninguém viu esse deslocamento na natureza do político de modo mais nítido do que Michel Foucault” (LEMKE, 2018, p. 49-50). Portanto, Foucault foi o responsável por ressignificar e problematizar o conceito de biopolítica, fator que contribuiu para mudanças significativas nos debates de filosofia política a partir de então.

Um fator importante a ser mencionado é que ao desenvolver a sua ressignificação do conceito de biopolítica, Foucault não faz qualquer tipo de referência a essas concepções antecedentes aos seus estudos, seja para criticá-las ou delimitar o seu afastamento delas. Isso, a meu ver, tem uma razão metodológica importante e que é fundamental nas pesquisas foucaultianas. Interessado no desenvolvimento da genealogia do poder, Foucault foca em

estudar a biopolítica a partir do processo histórico que fez com que a vida ingressasse nos objetivos da política. De acordo com Lemke (2018, p. 53), é por isso que na análise feita pelo filósofo ele identifica uma ruptura histórica que ocasionou uma descontinuidade na prática política, razão pela qual seria a biopolítica uma forma moderna específica de exercício do poder.

Isso implica dizer que, para Foucault, a biopolítica ocasionou uma transformação significativa na vivência política a ponto de modificar as suas categorias tradicionais que passam a estar submetidas a um novo tipo de saber gerado por esse poder que emergiu. Tal modificação das categorias políticas clássicas enseja nos estudos foucaultianos uma particularidade metodológica, a de recorrer a uma abordagem não tradicional da política e da problemática do poder. Sobre isso, Agamben (2019, p. 13-14) diz que uma das singularidades presente nas pesquisas desenvolvidas por Foucault é exatamente o abandono das categorias tradicionais para analisar a política e o poder. Significa dizer que as categorias político-jurídicas e universais, tais como, o Direito, o soberano, o Estado, a soberania, não servem para os objetivos a que o filósofo francês se propõe.

No curso *Nascimento da biopolítica* (1978-1979), especificamente na aula de 10 de janeiro de 1979, Foucault dá ênfase a essa singularidade do seu percurso metodológico. Afirma o autor que optar por iniciar o estudo a partir da prática governamental significa renunciar a várias noções “[...] como, por exemplo, o soberano, a soberania, o povo, os súditos, a sociedade civil – todos esses universais que a análise sociológica, assim como a análise histórica e a análise jurídica da filosofia política, utiliza para explicar efetivamente a prática governamental” (FOUCAULT, 2008b, p. 05). O seu caminho, portanto, é inverso, ele parte da inexistência dos universais para conseguir observar qual o percurso histórico que se delimita. No caso da biopolítica, Foucault buscou compreender as cesuras históricas que ensejaram mudanças nas práticas governamentais para, cada vez mais, sob a ótica dos dispositivos, administrar os corpos e processos da vida biológica dos indivíduos.

Gostaria de novamente ressaltar que meu objetivo aqui não é desenvolver um estudo sobre a biopolítica no pensamento de Foucault ou adentrar em todas as questões teóricas suscitadas por essa temática. Se trata de uma contextualização pontual a respeito da trajetória do conceito no pensamento do autor até o momento em que esse seu estudo alcança o conceito de neoliberalismo, este sim objetivo principal a ser abordado neste capítulo. E diante da conexão entre neoliberalismo e biopolítica na teoria do filósofo, não seria possível, nem desejável, ignorar todo esse caminho teórico prévio até a construção, propriamente, do seu conceito de

neoliberalismo. Por isso há a necessidade de abordar, ainda que sinteticamente, esse caminho biopolítico que Foucault elaborou.

Dito isso, passamos a tratar diretamente sobre o conceito de biopolítica. Primeiramente, cumpre ressaltar que o mencionado conceito não possui uma significação fechada e única dentro do pensamento foucaultiano. Desde a primeira menção à biopolítica até o momento em que o autor desenvolve o curso *Nascimento da biopolítica* (1978-1979), suas perspectivas acerca do tema sofrem modificações. Estas devem ser vistas como acréscimos e aprimoramentos do conceito a partir dos objetivos de pesquisa que foram se manifestando ao longo deste percurso investigativo.

Importante pontuar que esse entendimento da não linearidade e unicidade do sentido de biopolítica no pensamento de Foucault não parte de uma interpretação equivocada de minha parte. Essa conclusão se baseia não somente na leitura e no estudo dos próprios escritos foucaultianos que demonstram esse caminho fragmentado na construção do conceito, como também na classificação que Lemke (2018) faz do tema dentro do próprio pensamento do filósofo. Lemke (2018, p. 53) identifica três diferentes significações e relações entre a biopolítica e a política no pensamento de Michel Foucault.

E assim Lemke às descreve: a) a biopolítica enquanto símbolo da ruptura histórica na ação política que ensejou a modificação do poder soberano e seu direito de morte; b) ela como fenômeno indispensável para a gênese da prática do racismo de Estado na modernidade; c) biopolítica como sendo uma forma singular de governar que emerge com o desenvolvimento das teorias liberais (LEMKE, 2018, p. 53). No presente capítulo, adotarei essa classificação, pois entendo que ela facilita o entendimento do conceito e explicita como o estudo sobre a governamentalidade e o neoliberalismo desenvolvido pelo Foucault estão inseridos nessa discussão.

Começando pela primeira classificação que Lemke faz, é necessário identificarmos o primeiro momento em que Foucault começou a trabalhar com o termo biopolítica. O conceito aparece pela primeira vez no pensamento do filósofo em uma conferência proferida em 1974, no Rio de Janeiro, intitulada *O nascimento da medicina social*. Nessa conferência, Foucault tratou sobre a passagem da medicina coletiva para a privada e identificou que, diante do desenvolvimento do capitalismo na mudança do século XVIII para o XIX, ao invés de se observar o surgimento da privatização da medicina, obteve-se o movimento contrário, a socialização dos corpos.

Segundo Foucault (1998, p. 80-81), isso decorreu do fato de que o capitalismo mercantilista em consolidação compreendeu que para manter a produtividade alta era preciso estabelecer um controle do crescimento populacional. Entendeu que para administrar a sociedade precisava inicialmente controlar a saúde do corpo do indivíduo. Todavia, Foucault (1998, p. 84) ressalta que esse indivíduo era visto como sujeito que integra uma sociedade e não enquanto proletário. O que significa que, para ele, a administração da saúde não estava relacionada às finalidades capitalistas no sentido de obter trabalhadores disponíveis e aptos ao exercício do trabalho.

Desse modo, vê-se que Foucault, na conferência acima mencionada, objetivou demonstrar como o Estado passou a investir em técnicas médicas aptas a gerir a vida biológica dos indivíduos que integram a sociedade. Razão pela qual afirmou o filósofo que “o corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica [...]” (FOUCAULT, 1998, p. 80). Portanto, foi a partir dessa primeira menção ao termo em suas análises sobre a medicina social que o autor intentou buscar compreender profundamente quais seriam os desdobramentos dessa biopolítica para além das técnicas médicas de gestão da população.

Em continuidade a essas pretensões, foi com a publicação do volume I da *História da sexualidade: a vontade de saber* (1976), especificamente com o último capítulo do livro intitulado *Direito de morte e poder sobre a vida*, que o filósofo elaborou com maior detalhamento o que entendia ser a biopolítica. Segundo Castro (2015, p. 78), ao longo do mencionado livro, Foucault discutiu a sexualidade sob a perspectiva da repressão, modificando a sua abordagem sobre o poder nesse capítulo citado, passando a se basear na soberania e não mais na repressão. Tal mudança é significativa e impacta diretamente no desenvolvimento da concepção de biopolítica que o filósofo se propôs a estudar.

Foucault demonstra nesse capítulo que o direito sobre a vida e a morte constitui um privilégio próprio do exercício do poder soberano. Isso porque tal forma de poder sempre esteve baseada na lógica da apropriação, onde cabia ao soberano decidir se apropriar ou não da vida ou morte daqueles que lhes eram sujeitados. Derivado da antiga *pátria potestas* romana e do direito do *pater* de dispor da vida de seus filhos e escravos, o poder soberano sofreu modificações no sentido de inserir limitações ao seu exercício e no abandono da concepção de privilégio absoluto (FOUCAULT, 1999a, p. 125-126).

Apesar disso, o exercício desse poder continuou assimétrico, pois “o soberano só exerce, no caso, seu direito sobre a vida, exercendo seu direito de matar ou contendo-o” (FOUCAULT, 1999a, p. 128). Com isso, o autor quer dizer que o exercício do poder soberano funciona de

forma direta sobre a morte e, por meio desta, indiretamente sobre a vida. Nas palavras de Foucault (1999b, p. 287), “é porque o soberano pode matar que ele exerce o seu poder sobre a vida”. É a singularidade dessa lógica soberana que será sintetizada pelo autor em sua famosa frase, de que o poder soberano se resume em “fazer morrer e deixar viver” (FOUCAULT, 1999a, p. 128; 1999b, p. 287).

Portanto, Foucault explicita que vida e morte eram fenômenos apropriáveis<sup>34</sup> pelo poder soberano que decidia politicamente quando dispor deles. Desse modo, viver ou morrer não eram apenas fenômenos ligados à natureza dos indivíduos, mas estavam diretamente conectados com a experiência política (FOUCAULT, 1999b, p. 286). Na esteira da pesquisa desenvolvida por Foucault, o exercício do poder soberano perdurou hegemonicamente até meados do século XVII, momento em que essa relação entre soberano, vida e morte mudou. Segundo o filósofo, nesse período a biopolítica começou a se desenvolver atrelada às modificações ocasionadas pelo aprimoramento do capitalismo, fazendo surgir novas técnicas de poder centradas no corpo dos indivíduos (FOUCAULT, 1999a, p. 131; 1999b, p. 288).

Inclusive, Foucault afirma que esse biopoder<sup>35</sup> foi indispensável para a consolidação do capitalismo que percebeu a necessidade de controle dos corpos dos indivíduos, da produção e dos fenômenos que atingem a população para seu pleno desenvolvimento. Isso, especialmente pelas experiências de epidemias e fome que assolaram a Europa durante os séculos XVI e XVII (FOUCAULT, 1999a, p. 132-133). Desse modo, para o autor, todos esses fatores em torno da transição do feudalismo para o capitalismo, da fome que assolou os países europeus neste período, de natalidade, de saúde individual e coletiva contribuíram para que o biopoder emergisse.

Gostaria de enfatizar que embora Foucault mencione essas condições que ensejaram a emergência da biopolítica, penso que Silvia Federici em *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva* consegue fazer essa contextualização de modo mais extensivo e pormenorizado. Inclusive Federici indica um possível deslocamento no pensamento foucaultiano sobre o marco temporal de emergência do biopoder. No segundo capítulo de seu

---

<sup>34</sup> Utilizo os verbos apropriar e confiscar em referência ao sentido que Foucault atribuiu ao poder soberano, segundo ele, “[...] o poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la [...]” (FOUCAULT, 1999a, p. 128).

<sup>35</sup> Nesta dissertação os termos biopoder e biopolítica serão utilizados como sinônimos. Essa opção está baseada no fato de Foucault (1999a, 1999b), em suas obras, não ter feito distinção entre os termos e, inclusive utilizá-los em diversos momentos como se sinônimos fossem, razão pela qual optei por seguir com essa indistinção entre os termos. É de comum opinião o sociólogo Thomas Lemke que afirma que “Foucault não fala somente de biopolítica, mas também, em alguns momentos, de biopoder, sem diferenciar nitidamente ambos os conceitos [...]” (LEMKE, 2018, p. 54).

livro, a autora historiciza e explica os eventos políticos, econômicos e sociais que propiciaram a transição para o capitalismo, bem como, os que foram consequência deste.

Desde os cercamentos das terras comunais, passando pela colonização das Américas, o genocídio desses povos, as epidemias e a escassez de alimentos, todos esses eventos, como demonstra Federici, contribuíram para a crise demográfica que assolou a Europa nos finais do século XVI e atingiu seu ápice no início do século XVII.<sup>36</sup> Para Federici (2017, p. 168-169), essa crise populacional que se instaurou em decorrência dessa sucessão de acontecimentos foi a condição primordial para que a gestão da vida passasse a prevalecer como forma de poder estatal.

Foi nesse contexto que “o problema da relação entre trabalho, população e acumulação de riquezas passou ao primeiro plano do debate e das estratégias políticas com a finalidade de produzir os primeiros elementos de uma política populacional e um regime de ‘biopoder’” (FEDERICI, 2017, p. 169), especialmente voltado para a intervenção biopolítica nos corpos femininos, intensificando a disciplinarização deles para fins de gestão da procriação, visando evitar práticas abortivas e ampliando a perseguição às dissidentes. Todo esse aparato, para Federici (2017, p. 170) contribuiu para a estruturação e intensificação da caça às bruxas.

A autora, conforme mencionei, coloca em discussão e provoca um deslocamento do marco temporal atribuído por Foucault ao aparecimento do biopoder. O contraponto suscitado pela autora é o seguinte. Se para Foucault foi a fome que assolou a Europa no século XVIII o fator indispensável para o avanço da biopolítica, mesmo que já no século XVII uma vertente disciplinar do biopoder tenha aparecido (a anátomo-política).<sup>37</sup> Para Federici foi a crise demográfica dos séculos XVI e XVII, o fator que consolidou “a reprodução e o crescimento populacional em assuntos de Estado [...]” (FEDERICI, 2017, p. 169).

Passada essa discussão sobre o marco temporal de aparecimento da biopolítica, o que se objetivou explicitar é que, nesse período, algo de diferente e significativo aconteceu no exercício do poder, a inserção dos aspectos relacionados à vida na política. A crescente preocupação com as questões relativas ao nascimento, mortalidade, saúde, longevidade, todas

---

<sup>36</sup> Para mais informações sobre os eventos acima mencionados ver o Capítulo 2 “A acumulação do trabalho e a degradação das mulheres: a construção da “diferença” na ‘transição para o capitalismo’”, em *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*.

<sup>37</sup> Em *História da sexualidade: a vontade de saber*, Foucault ao tratar da biopolítica afirma que ela se apresentou de duas formas complementares, como um poder bipolar. Um pólo voltado para o adestramento dos corpos, que surgiu no século XVII, a anátomo-política. E o outro pólo voltado para a regulamentação de uma série de fenômenos referentes à vida dos indivíduos (nascimento, mortalidade, casamento, reprodução), no século XVIII. Não entrarei nos pormenores apresentados pelo autor sobre essas questões, haja vista que o objetivo aqui não é desenvolver um estudo pormenorizado do conceito nas obras foucaultianas.

essas condições biológicas que são variáveis passaram a ser motivo de atenção do exercício do poder estatal. Todos esses processos passaram a ser alvos de intervenções e regulações por aquilo que Foucault denominou de “uma biopolítica da população” (FOUCAULT, 1999a, p. 131).

Devido essa particularidade do controle da vida, Foucault aponta a modificação da relação com o antigo poder soberano. Segundo o filósofo, enquanto ao soberano cabia a decisão de dispor sobre a vida e morte de seus súditos, agora há uma inversão, o Estado passou a ter por objetivo resguardar a vida acima de tudo. Isso significa que a biopolítica é “um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo” (FOUCAULT, 1999a, p. 131). Assim, passa-se a gerir a potência da vida para transformá-la, como elucida Santiago Castro-Gómez (2010, p. 56),<sup>38</sup> mais eficiente, produtiva, regulada e segura.

Isso não quer dizer que o exercício soberano do direito de morte desapareceu com o surgimento da biopolítica. Pelo contrário, Foucault (1999a, p. 128) afirma que há um deslocamento desse direito que não estará mais atrelado à proteção do soberano, mas sim de garantia e resguardo do corpo social. Nesse sentido, entende-se que a morte permanecerá sendo uma constante na biopolítica, só que agora ela é justificada pela necessidade de resguardo e ampliação da potência da vida da população. Se matará, ou deixará morrer, para que se possa ampliar o viver. É por isso que Foucault (1999a, p. 129) afirma que após a consolidação na biopolítica, não é de se surpreender que o século XIX tenha sido marcado pela prática de tantas guerras e holocaustos à população. Isso nada mais é do que o fruto da complementaridade<sup>39</sup> entre poder soberano e biopolítica e do deslocamento do exercício do direito de morte.

É em decorrência disso que o autor afirma que “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,

---

<sup>38</sup> “Ahora se trata ya no tanto de sustraer la potencia de vida, sino de producirla y darle forma. Se gestiona la potencia de vida para hacerla más productiva, más eficiente, más segura, más regulada, menos sometida a las contingencias” (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 56).

<sup>39</sup> Utilizo a expressão complementaridade, pois embora Foucault (1999a) demonstre que a biopolítica surge em contraposição ao poder soberano, isso não significa que há uma sucessão de um poder para o outro com a eliminação das características e técnicas do anterior. Quer dizer, na predominância da biopolítica as técnicas soberanas ainda estarão em uso. É isso que acontece com o exercício do direito de morte, ele é modificado para atender às pretensões do biopoder. Por isso uma complementaridade. Nas palavras de Foucault (1999a, p. 129), “esse formidável poder de morte [...] apresenta-se agora como o complemento de um poder que se exerce, positivamente, sobre a vida, que empreende sua gestão, sua multiplicação [...]”. Ainda, diz o filósofo, “não digo exatamente em substituir – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassa-lo, modificá-lo [...]” (FOUCAULT, 1999b, 287).

1999a, p. 134). Portanto, enfatiza a grande modificação ensejada pelo biopoder de transformar a vida em objeto central do exercício do poder. O saber-poder se torna agente de modificação da vida humana, por meio de uma administração calculista dos fenômenos que impactam diretamente nos aspectos biológicos e sociais dos indivíduos. Dessa maneira, o exercício do poder não é mais simplificado na lógica soberana do “fazer morrer e deixar viver”, mas sim no sentido biopolítico de “fazer viver e deixar morrer” (FOUCAULT, 1999a, p. 130; 1999b, p. 294).

Em síntese, essa primeira significação da biopolítica que Foucault apresenta se concentra na argumentação do processo de passagem do poder soberano para o biopoder. Dando ênfase para as significativas modificações que essa transformação no exercício do poder ocasionou, o filósofo foca no modo como a vida e seus aspectos biológicos foram inseridos nos cálculos da atividade política. Além disso, Foucault demonstrou a relação paradoxal entre ambos os poderes. Haja vista que o poder soberano subordinou-se ao biopoder, este, que almeja a garantia da vida, conservou, ao mesmo tempo, o exercício do direito de morte soberano. Entretanto, a possibilidade de matar não tem mais como fundamento a garantia da segurança do soberano, mas sim a proteção e ampliação da potência de vida da população.

Como um poder que faz viver é o mesmo que tem capacidade de realizar o extermínio? Como a ânsia pela garantia da vida pode, também, legitimar a morte? É dessa relação paradoxal que emerge a problemática do racismo no pensamento de Foucault. Isso acarreta, conforme a classificação de Lemke aqui adotada, na segunda significação da biopolítica dentro do pensamento do filósofo, agora entendida enquanto fenômeno relevante para a gênese da prática do racismo de Estado. Foucault desenvolve essa concepção em seu curso *Em defesa da sociedade* (1975-1976) que consistiu na realização de uma genealogia do racismo.

Resumidamente, o objetivo do curso foi demonstrar que o conceito de raça não tinha necessariamente um sentido biológico. Entretanto, com a passagem do século XVIII para o XIX e o desenvolvimento das teorias evolucionistas, se pôde observar as transformações no discurso da ideia de guerra das raças para um sentido biológico da pureza das raças (CASTRO, 2015, p. 80). Foi, então, que o racismo sofreu reformulações e passou a ser utilizado sob o ponto de vista biológico, como uma técnica relevante para o exercício do poder, especialmente o de morte.

Sobre isso, atentemo-nos para o marco temporal pontuado pelo autor. Anteriormente, demonstrei que foi na passagem do século XVII para o XVIII, mais especificamente neste, que o filósofo afirmou ter emergido essa nova forma de poder denominada biopolítica. No curso em análise, é também nesse período do século XVIII que a temática do racismo vai ser tratada



sob o ponto de vista biológico. Logo, essa mudança observada por Foucault sobre a guerra e pureza das raças está intimamente conectada com a emergência do biopoder e sua tentativa de gerenciamento da vida.

O racismo é inserido nas técnicas de exercício do poder estatal. Enquanto mecanismo, ele se encarrega de realizar transformações no corpo social, censuras que auxiliam no exercício do poder de morte, definindo quem deve viver e quem deve morrer. É isso que o autor desenvolve na aula de 17 de março de 1979, do curso mencionado. Em suas palavras, o racismo é “o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer” (FOUCAULT, 1999b, p. 304). Sua finalidade principal é criar rupturas dentro da população de modo a surgir critérios para ampliação ou não a vida de certos grupos de indivíduos. Em síntese, é o racismo a técnica que auxiliará a biopolítica a gerir o exercício do direito de morte conservado, porém modificado, próprio do poder soberano.

Há no racismo uma segunda função primordial e mais extremada. Permitir que o Estado estabeleça uma relação positiva diante da situação extrema da morte. Quer dizer, significa que ele possibilita que o Estado se beneficie da morte de certos indivíduos em nome da vida (FOUCAULT, 1999b, p. 305-306). Isso significa que passa a haver uma relação dinâmica direta entre a morte de uns e a vida de outros. Sob a égide do biopoder a morte de certos indesejados é visualizada como a segurança e propagação de outras vidas consideradas superiores pela cesura estabelecida pelo racismo de Estado.

Como sintetiza Foucault (1999b, p. 309), “o funcionamento, através do biopoder, do velho poder soberano do direito de morte implica o funcionamento, a introdução e a ativação do racismo”. Portanto, a biopolítica além de administrar a vida da população consegue ter controle do extermínio daqueles que são elencados como os indesejáveis dentro da sociedade. E é o racismo o mecanismo que permite a ela operar essa economia da morte. Dessa maneira, para Lemke (2018, p. 67), o racismo é a manifestação de uma ruptura social que não se efetiva nas ações dos indivíduos, mas sim na estruturação, orientação e materialização das práticas políticas estatais. Por fim, é esse o papel significativo que desenvolve o racismo enquanto técnica biopolítica, auxiliar na administração da vida, ainda que pela gestão da morte.

Em linhas gerais, nessa segunda concepção de biopolítica apresentada por Foucault a necessidade emergencial da biopolítica em colocar em prática também a ingerência do direito soberano de morte ocasionou a inclusão do racismo – moderno, biológico e estatal – como mecanismo de engrenagem para a consolidação de práticas políticas. Consequentemente, a

concepção biologizante do discurso racista em promover a distinção entre os indivíduos da sociedade entre aqueles que são dignos de vida e os que são passíveis de morte acarreta cesuras no corpo social a fim de legitimar positivamente, por meio da situação extremada da morte, a eliminação de uns em detrimento da vida de outros. Gestão de vida, mas também da morte interligadas no exercício da biopolítica.

A terceira significação presente na teoria foucaultiana que pontuarei é a do biopoder enquanto uma arte singular de governar que aparece relacionada ao desenvolvimento do liberalismo. Esse terceiro significado da biopolítica escapa à maneira como os anteriores foram desenvolvidos pelo filósofo. Isso porque, após a publicação de *História da sexualidade: a vontade de saber* e do curso *Em defesa da sociedade* (1975-1976), houve uma modificação na construção da analítica do poder no pensamento de Foucault. Especialmente, segundo Castro-Gómez (2010, p. 56-57), pelo abandono por parte do filósofo do modelo bélico herdado por Nietzsche e pela atenção dada à governamentalidade em detrimento da biopolítica.

Para Castro-Gómez (2010, p. 58), após os cursos *Segurança, Território e População* (1977-1978) e *Nascimento da biopolítica* (1978-1979), o poder será pensado por Foucault em termos de governo, razão pela qual o sentido da biopolítica sofreu interpretações dentro da sua teoria. Isso não quer dizer que o filósofo abandonou suas reflexões feitas até então sobre o tema, mas sim que elas passaram a se enquadrar na análise da governamentalidade. Essa modificação pode ser observada no modo como, cada vez mais, Foucault passou a opor soberania à governo e não mais soberania à biopolítica, como demonstramos ser o foco central do primeiro sentido de biopolítica proposto pelo autor.

Na aula de 11 de fevereiro de 1978, do curso *Segurança, Território e População*, Foucault delineia esses novos caminhos ao dedicar atenção ao que denominou de problema do governo. Para o filósofo, foi a partir do século XVI, sob influência da transição da sociedade feudal e da Reforma protestante, que se observou a elaboração de uma série de escritos e tratados em geral que não tinham mais por objetivo aconselhar o soberano, mas sim delinear uma arte de governar diferente. Passou-se a refletir sobre como se governa, como ser governado, de que modo, por quem, tratando, portanto, sobre o problema do governo (FOUCAULT, 2008a, p. 117-119).

Ainda nessa aula, o autor apresenta os apontamentos dessa mudança nos tratados, especialmente pelo aparecimento do que ele chama de escritos anti-Maquiavel que, conforme argumenta, serviram de base para a moldura dessa nova arte de governar em flagrante oposição à soberania. Resumidamente, para esses opositores, o pensamento de Maquiavel conservava a

estrutura do exercício da soberania jurídica sobre um território, de conservação do principado e de obediência à lei. E eram exatamente esses pontos que a literatura anti-Maquiavel queria modificar. Portanto, esses escritos começam a moldar uma nova forma de visualizar o papel do governo, especialmente pelo modo de refletir sobre como introduzir a economia na gestão de um Estado.

Economia, nesse sentido apresentado pelo autor, é referente à gestão dos indivíduos e bens tal como era exercida nas famílias, no seio privado e familiar. Portanto, Foucault (2008a, p. 126) parte da tese de que é essa introdução da economia no exercício político a meta do governo. Governar um Estado como se governa uma família. Por isso a arte de governar é “a arte de exercer o poder na forma e segundo o modelo da economia” (FOUCAULT, 2008a, p. 127). Com essa modificação, digamos mais econômica, o governo passa a ter a finalidade de dispor das coisas, dos bens, dos recursos, das distribuições, dos indivíduos e isso ocasiona uma flagrante oposição ao poder soberano que primava pela manutenção da ordem.

Entretanto, apesar dos escritos sobre essa nova arte de governar terem se desenvolvido nesse período, a tese de Foucault (2008a, p. 135) é de que até o começo do século XVIII ela permaneceu bloqueada pelo predomínio do paradigma da soberania. E o seu desbloqueio se deu em decorrência da emergência do problema da população. Foucault (2008a, p. 97) entende por população um conjunto de processos, e não de indivíduos, que sofrem variações. Por isso, cabe à arte de governar conhecer intimamente esses processos para desenvolver técnicas que permitam governá-los. É, então, que conhecimentos técnicos específicos como a estatística, a economia política e a medicina social se desenvolvem para auxiliar no entendimento desses processos referentes à população (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 61).

Dito isso, podemos retomar um pouco o que foi desenvolvido até aqui. Conforme demonstrei inicialmente, o conceito de biopolítica aparece pela primeira vez no pensamento foucaultiano em uma conferência sobre o surgimento da medicina social. Nela, o autor pontuou o aprimoramento desse fenômeno a partir da socialização dos corpos dos indivíduos visando a administração de processos ligados à vida atrelando esses resultados ao desenvolvimento do capitalismo, no século XVIII. Em seguida, mostrei como ele aprofunda essas questões, opondo a biopolítica à soberania, especialmente no exercício do direito de morte próprio do soberano. Pontuando que a preocupação com a disciplinarização dos corpos e administração da vida dos indivíduos fez com que esse biopoder primasse pela potencialização da vida, também a partir do século XVIII.

Agora, vimos que no curso *Segurança, Território e População* (1977-1978), o filósofo retoma a problemática da biopolítica a partir da perspectiva do governo. E demonstra que a emergência da população passou a ser o problema central do governo. Mas este, não mais baseado nas técnicas e dinâmicas da soberania e sim por meio da aplicabilidade de novos conhecimentos técnicos baseados na gestão econômica do Estado. Tudo isso se deu, como mencionado acima, com o desbloqueio dessa arte de governar no início do século XVIII. No curso *Nascimento da biopolítica* (1978-1979), o filósofo demonstra como o liberalismo começa a se desenvolver nesse mesmo período para se opor à razão de Estado. Portanto, há uma continuidade no pensamento do autor acerca dos aspectos que envolvem a biopolítica, como se ela se dividisse em partes que vão se complementando.

A grande distinção a partir dos cursos ora mencionados é que esse estudo segue adiante, porém não sem ter sofrido alterações, haja vista que, ele se conecta diretamente com a genealogia da governamentalidade. Como consequência disso, afirma Castro-Gómez (2010, p. 61), que não se observará mais a ênfase da biopolítica nos escritos de Foucault, mas sim na sua condição de possibilidade, o governo. Compreender o surgimento dessas racionalidades, do funcionamento e desenvolvimento da arte de governar e, conseqüentemente, do impacto dela na constituição do Estado se torna o objetivo do filósofo quando se propõe a escrever essa história da governamentalidade. Sobre a governamentalidade, diz Foucault:

Por esta palavra, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança [...] (FOUCAULT, 2008a, p. 143-144).

Nessa definição Foucault esclarece uma questão relevante, que a biopolítica corresponde a essas táticas e cálculos que incidem sobre a população para auxiliar o exercício do governo, mas não esgota o sentido de governo em si (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 61). Em outras palavras, a biopolítica possui práticas que ajudam o governo, porém não é a síntese do que o governo é. Por isso o autor afirma que “vivemos na era da ‘governamentalidade’” (FOUCAULT, 2008a, p. 145), e entender a funcionalidade desse governo, a racionalidade determinante de suas práticas e as técnicas utilizadas pelo Estado – e que moldam ele – se tornou central nas pesquisas desenvolvidas por Foucault a partir dos cursos de 1978 e 1979.

Isso significa dizer que o filósofo centrou seu estudo nas artes de governar que se desenvolveram concomitantemente à transformação do Estado. Pois, ao contrário do que se poderia pressupor, o Estado não é um “monstro frio”, um dado natural e espontâneo que se

autodesenvolve, mas é a consequência de certo modo de governar (FOUCAULT, 2008b, p. 09). Ele não tem essência ou é uma fonte de poder autônoma, o Estado nada mais é “do que o efeito móvel de um regime de governamentalidades múltiplas” (FOUCAULT, 2008b, p. 106). Portanto, entender o modo como essa arte de governar se molda e age é importante.

Visando cumprir com essas pretensões investigativas, Foucault dedicou o curso *Segurança, Território e População* a construir a genealogia da governamentalidade, começando pelo modelo arcaico do poder pastoral, passando pelo diplomático-militar e chegando no poder de polícia. Assim, identifica uma tecnologia de governo dominante no século XVII, a razão de Estado e observa que no final do século XVIII, outra tecnologia se molda e emerge, o liberalismo. É por isso que no curso *Nascimento da biopolítica*, apesar do nome dado ao curso, o filósofo centraliza suas reflexões na genealogia do liberalismo que, como afirma Foucault (2008b, p. 30) se apresentou como uma oposição ou transformação à razão de Estado.

Na aula de 10 de janeiro de 1979, do curso *Nascimento da biopolítica*, Foucault afirma que uma análise da biopolítica só pode ser feita a partir da compreensão dessa nova razão governamental que surgiu a partir do século XVIII, pois “só depois que soubermos o que era esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos, parece-me, apreender o que é a biopolítica” (FOUCAULT, 2008b, p. 30). É por isso que o autor dedica o curso a tecer a genealogia do liberalismo, este não “como uma teoria econômica ou uma ideologia política, mas como uma arte específica de governar seres humanos” (LEMKE, 2017, p. 61). É nos caminhos abertos por essa nova razão governamental que poderemos compreender as implicações da biopolítica.

Nesse sentido, essa terceira significação do biopoder enquanto uma arte específica de governar pode ser sintetizada a partir das palavras de Lemke (2017, p. 64): “a biopolítica representa uma constelação distinta e dinâmica que caracteriza o governo liberal”. Isto é, Foucault dedicou seus estudos posteriores ao início da investigação biopolítica para observar não somente como tal forma de governo opera, mas como ele emergiu e se consolidou. E pôde observar que é através da governamentalidade e especificamente do aparecimento do liberalismo que a conexão entre governo, população e biopolítica se estreitam.

Feita essa contextualização sobre os sentidos e significações da biopolítica no pensamento foucaultiano e tendo chegado ao ponto em que o debate enseja o do liberalismo, podemos adentrar nas questões suscitadas pelo estudo de Foucault sobre essa nova arte de governar. Especialmente, naquilo que nos possibilitar desenvolver, a partir dos estudos

foucaultianos, o conceito de neoliberalismo enquanto governamentalidade e as suas singularidades. É isso que desenvolverei na subseção seguinte, dando ênfase à definição do neoliberalismo para o filósofo.

## 2.2 CONCEITUANDO O NEOLIBERALISMO: UM PERCURSO A PARTIR DO NASCIMENTO DA BIOPOLÍTICA (1978-1979)

No início do curso *Nascimento da biopolítica*, Foucault (2008b, p. 03) diz que sua intenção é continuar a reconstrução da história da arte de governar, com foco especialmente no desenvolvimento do liberalismo como nova tecnologia de governo. Para que possamos adentrar especificamente nas discussões suscitadas pelo autor sobre o liberalismo e neoliberalismo, precisamos primeiramente retroceder um pouco para levantar certas conclusões obtidas pelo filósofo em seu curso antecessor. Mais uma vez ressalto, tais questões serão objetivas e pontuais, com foco apenas no que se apresenta como indispensável para o desenvolvimento das pretensões dessa dissertação.

Sendo assim, partirei da definição apresentada pelo filósofo sobre o seu entendimento do que é a arte de governar. Conforme mencionado na seção anterior, Foucault entende por arte de governar o modo de exercer o poder segundo o modelo da economia. Isso significa dizer que tal sentido é restrito, pois não se quer saber como se governa, mas sim como se pensa em governar. É, nas palavras do autor, o estudo da “maneira pensada de governar o melhor possível e, ao mesmo tempo, a reflexão sobre a melhor maneira de governar” (FOUCAULT, 2008b, p. 04). Consequentemente, se evidencia que o interesse de Foucault é compreender como se articula a racionalidade de governo, porque ela se reflete na essência do Estado e impacta nas práticas discursivas, nas finalidades de governo e nos dispositivos. Enfim, se trata de um “estudo da racionalização da prática governamental [...]” (FOUCAULT, 2008b, p. 04).

Para que seja possível compreender o desbloqueio do liberalismo no final do século XVIII e início do XIX como nova arte de governar, precisaremos identificar algumas características da razão de Estado para que, então, seja possível entender em quais aspectos o liberalismo se diferencia dela e se impõe como governamentalidade dominante. Como dito, é no curso *Segurança, Território e População* que Foucault se dedicou a iniciar a genealogia dessa governamentalidade e, como identificou, foi a partir do século XVII que a razão de Estado enquanto racionalidade se encaminhava para se tornar dominante.

Resumidamente, as características apontadas por Foucault da razão de Estado são, primeiro, que ela independe de referências exteriores para a sua fundamentação, não é o modelo de Deus, do pastor ou da natureza o que justifica a sua forma de governar. Segundo, por conta dessa não exterioridade, diz-se que a razão de Estado é a própria essência do Estado, tudo o envolve. E isso leva ao terceiro ponto, que é o do caráter conservador ou conservatória dela, pois preza pelo que é necessário e suficiente para a manutenção do Estado e a sua integração. O fim da razão de Estado, portanto, é o próprio Estado (FOUCAULT, 2008a, p. 344-345).

Dentro dessa arte de governar fundamentada na razão de Estado, Foucault (2008b, p. 09-10), identifica que esse governo em relação a sua política externa possui um objetivo limitado, ele não quer se impor sobre os demais, não quer buscar uma unificação. Possui ciência de que cada governo deve estabelecer seus critérios de autolimitação. Foi a partir disso que, segundo o autor, se deu o surgimento dos dispositivos diplomático-militares. Em contrapartida, enquanto a política externa é limitada, a interna é ilimitada, ocasionando o desenvolvimento dos dispositivos de polícia ou do que o filósofo chama de Estado de polícia.

Para Foucault (2008a, p. 421), polícia nesse período era entendida como “o conjunto dos meios pelos quais é possível fazer as forças do Estado crescerem, mantendo ao mesmo tempo a boa ordem do Estado”. Visando manter o ordenamento da vida em geral, incidindo sob aspectos de trabalho, saúde, higiene, educação, a polícia é um dispositivo que se volta para a condução das condutas dos indivíduos (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 126).

Como afirma Foucault (2008b, p. 10), o objetivo da polícia é praticamente infinito, pois é voltado para uma lista extensa de questões que envolvem a dinâmica da vida da população. Apesar disso, ressalta o autor que essa infinidade de objetivos do governo segundo a razão de Estado não significa ausência de mecanismos de limitação. É, então, que o filósofo adentra nas questões que envolvem a tentativa de limitação da razão de Estado, com destaque para o papel que o direito teve nesse processo.

O direito, a partir do século XVII passou a servir de limitação externa ao exercício da razão de Estado. Note-se que é nesse período que houve o desenvolvimento de teorias importantes para o aprimoramento das questões jurídicas, como as teorias contratualistas e de direito natural. Portanto, o que pontua Foucault (2008b, p. 14), é que apesar dos objetivos ilimitados da razão de Estado houve uma insistência, nesse período, em limitá-la através da razão jurídica.

Retomo essa discussão feita pelo filósofo, pois é a partir dessa contextualização que ele identifica mudanças que ensejam o surgimento do liberalismo. Como pontua o autor no curso

*Nascimento da biopolítica*, foi em meados do século XVIII, sob a prevalência da razão de Estado, dos dispositivos de polícia, dos objetivos ilimitados e do direito visto como limitação externa, que se constatou uma transformação importante que caracteriza a “razão governamental moderna”. A mudança consiste no estabelecimento de um princípio de limitação da arte de governar que, diferentemente do direito que era exterior, passa a ser intrínseco a ela (FOUCAULT, 2008b, p. 14).

O que Foucault demonstra é que o papel do direito, após a ocorrência dessa transformação que ele delineia, se torna, digamos, secundário na arte de governar. Ele deixa de ser a razão que limita o exercício da razão de Estado. Com isso, se passa a ter o que o autor chama de “razão governamental crítica”, isto é, a limitação do governo passará a não girar mais em torno da razão jurídica e dos problemas que envolvem a legitimidade do soberano. Agora, a questão da limitação será intrínseca à governamentalidade e vai se ater à questão de como não governar em excesso, esse será o limite estabelecido para o exercício do governo (FOUCAULT, 2008b, p. 18).

Para Foucault (2008b, p. 18), o que permitiu a emergência da necessidade de limitação interna do governo foi a economia política. O conceito que o filósofo fornece é o seguinte, “a economia política é uma espécie de reflexão geral sobre a organização, a distribuição e a limitação dos poderes numa sociedade” (FOUCAULT, 2008b, p. 19). Conforme dito, essa forma distinta de saber se desenvolveu dentro da razão de Estado, o que significa que houve um processo de mutação interna dessa arte de governar que ensejou a emergência desse novo *modus operandi* liberal. Portanto, foi ela que desbloqueou o desenvolvimento do liberalismo enquanto tecnologia de governo a partir dos anos finais do século XVIII.

Foram os economistas, especificamente os fisiocratas, os responsáveis por perceber que os objetivos da arte de governar poderiam ser alcançados por outra via, sob o uso de novas técnicas e estratégias. Eles se opuseram ao modo como os mercantilistas e cameralistas estipulavam a regulamentação econômica e observaram que há nas práticas econômicas uma natureza que deve ser respeitada. Eles inserem, nesse sentido, a noção de autorregulação espontânea do mercado a partir da ideia de preço natural. Como afirma Castro-Gómez (2010, p. 138), a economia política calcula os efeitos que uma prática governamental pode ter, considerando a natureza dos fenômenos que devem ser governados.

O que os fisiocratas defendiam é que o curso natural das coisas deve ser respeitado e não excessivamente regulamentado como faziam e defendiam os mercantilistas, pois há uma natureza nas práticas econômicas que escapa dessa regulação estatal. Por isso os fisiocratas



defendiam a liberdade de mercado e a sua possibilidade de autorregulamentação (FOUCAULT, 2008b, p. 74). A partir dessas modificações e do aparecimento da economia política como saber que se observa a inclusão de um princípio crítico na autolimitação da governamentalidade, impedir o excesso de governo. O Estado precisa encontrar a exata medida para governar o necessário, nem mais nem menos.

Por isso, é fundamental compreender que após essas transformações “não é ao abuso da soberania que se vai objetar, é ao excesso do governo” (FOUCAULT, 2008b, p. 18). Não mais as preocupações com a legitimidade ou ilegitimidade das práticas governamentais, mas a atenção quanto ao sucesso ou fracasso das suas consequências. Então, com a economia política, a preocupação passou a ser como governar o bastante, como não governar demasiado. Como sintetiza Castro-Gómez (2010, p. 140), os fisiocratas mostram que governar demais pode ser prejudicial para os próprios interesses do Estado, logo, “é nisto que reside o princípio da autolimitação interna que introduzem os fisiocratas na racionalidade governamental”.

Foucault finaliza a aula de 10 de janeiro de 1979 pontuando que é justamente essa autolimitação governamental que ele chama de liberalismo. E, conforme mencionado na seção anterior, o problema da biopolítica está em relação direta com o da governamentalidade liberal, todavia só se poderá compreender efetivamente a biopolítica quando se entender no que consiste esse regime geral da razão governamental e da verdade econômica que foi inserida nele.

Para o filósofo, com a emergência da economia política se observa uma mudança importante, que ele chama de duplicação, pois agora “os sujeitos de direitos sobre os quais se exerce a soberania política aparecem como uma *população* que um governo deve administrar. É aí que a linha de organização de uma ‘biopolítica’ encontra seu ponto de partida” e o liberalismo se apresenta como o quadro geral dela (FOUCAULT, 2008b, p. 30).

Na aula de 17 de janeiro de 1979, o filósofo mostra que essa nova arte de governar tem por característica a instauração de mecanismos múltiplos, internos e complexos visando limitar intrinsecamente o exercício do poder de governar. Diferente, portanto, da razão de Estado que tinha como função o desenvolvimento de mecanismos e técnicas objetivando assegurar o crescimento do Estado (FOUCAULT, 2008b, p. 39).

Apesar dessas distinções, é importante não esquecer que o aparecimento do liberalismo não está desconectado da razão de Estado, pois ele emergiu como um aprimoramento desse modo de governar até então vigente. Como afirma Foucault (2008b, p. 40) a nova arte

governamental veio como um princípio para a manter e desenvolver por completo a razão de Estado e pode ser chamada de razão do governo mínimo ou do Estado mínimo.

Na esteira das mudanças que essa nova governamentalidade inseriu, o filósofo dá destaque para o modo como o mercado passou a ser visto após o desenvolvimento do liberalismo, deixando de ser um regime de jurisdição para ser um regime de verificação. Durante toda a Idade Média até meados do século XVIII, sob a compreensão mercantilista das relações econômicas, o mercado era visto como um lugar de jurisdição. Isso porque existiam regras voltadas para a salvaguarda dos comerciantes, compradores e todas as partes envolvidas na transação, visando evitar fraudes, falsidades e eventuais prejuízos a uma das partes (FOUCAULT, 2008b, p. 42-43).

Quer dizer, o mercado e suas relações eram todas regulamentadas, funcionando como um ambiente de justiça com normas e princípios atuantes. Estabelecimento de preços justos, controle de exportação e importação, procedimentos de compra e venda, de produção, enfim, tudo possuía uma estrita regulamentação jurídica que visava proporcionar segurança e justiça nas relações econômicas. Entretanto, com a ascensão da economia política e o desenvolvimento do liberalismo como nova tecnologia governamental, essa característica do mercado se modificou e ele se tornou um lugar de verificação.

Foi devido a visão dos fisiocratas que essa modificação ocorreu. Os fisiocratas enxergavam as relações econômicas como naturais, espontâneas, passíveis de autorregulação, de modo que o mercado deveria estar livre da intervenção estatal (FOUCAULT, 2008b, p. 44). Diante da primazia do curso natural das relações, o mercado passou a comportar a formação de verdades, tais como as ideias de preço bom e verdadeiro, graças à noção de que esse ambiente possuía uma dinâmica espontânea de autodeterminação.

Isso significou que o mercado, ao invés de ser visto como um espaço de regulamentação das transações, de estabelecimento de regras para preços, como era enquanto regime de jurisdição, passou a ser “revelador de algo que é como uma verdade” (FOUCAULT, 2008b, p. 44). Em outros termos, o que demonstra Foucault é que a noção de espontaneidade do mercado foi a responsável por torná-lo responsável pelo estabelecimento de padrões de verdade, os quais passariam a ser utilizados como parâmetros de análise das práticas governamentais, de modo a classificá-las como certas ou erradas.

Isso explica por que o direito deixou de ser central na limitação da arte de governar e as questões de legitimidade-ilegitimidade ou abuso de soberania se tornaram secundárias para o governo. Assim como justifica o motivo pelo qual, havendo a economia política como limitação

interna à arte de governar, o governo passou a se preocupar com o sucesso ou fracasso das suas práticas governamentais. Desse modo, é explícito que todo esse movimento de transformação ensejou mudanças no mercado e na prática governamental concomitantemente. Agora, o mercado é considerado indispensável para que o governo encontre a verdade para basear as suas práticas. Nas palavras do autor, é o mercado que “deve dizer a verdade em relação à prática governamental” (FOUCAULT, 2008, p. 45). Portanto, ele se torna o princípio de verdade, o marcador do sucesso ou do fracasso da governamentalidade.

Diante dessas alterações, Foucault, na aula de 17 de janeiro de 1979, questiona a relação entre economia e direito. Do modo como o autor desenvolve a reflexão fica evidente que o direito sempre constituiu um elemento essencial para o funcionamento do governo em si, no estabelecimento das bases da soberania, da legitimidade, da forma de exercício do poder.

Entretanto, com a alteração do mercado para um regime de veridicação sob a prevalência da economia política como racionalidade e princípio autolimitante da governamentalidade, um impasse jurídico se estabeleceu. Foucault o coloca nos seguintes termos: se a arte de governar é autolimitante e o mercado é o regime de verdade, como se poderá formular essa autolimitação em termos jurídicos e de leis a serem respeitadas? “Como é que o governo vai poder formular esse respeito à verdade em termos de lei a respeitar?” (FOUCAULT, 2008, p. 52).

Esse é o problema do direito público que passa a existir a partir da racionalidade da economia política. Economia e direito, como bem recorda o filósofo, caminhavam juntas no século XVIII e início do XIX, pois as faculdades de direito eram de economia também. Não à toa, Smith, Beccaria e Bentham eram economistas e juristas ao mesmo tempo. Isso demonstra que a relação entre essas áreas sempre foi de extrema proximidade, de tal modo que, quando pontuado sobre o surgimento de uma limitação interna à arte de governar, isso não significava o desaparecimento do direito. O que se observa é uma alteração nas suas pretensões, se antes as questões concernentes à soberania eram o objetivo central do direito, agora, se trata de “como pôr limites jurídicos para o exercício de um poder público” (FOUCAULT, 2008b, p. 53).

Portanto, a partir dessa problemática que se estabeleceu no período em análise, Foucault (2008b, p. 54) desenvolve uma genealogia para mostrar como a tentativa de estabelecimento de limites externos à razão governamental ensejou duas vias de resposta distintas, a revolucionária<sup>40</sup> e a radical utilitarista.<sup>41</sup> Em síntese, na via revolucionária há a prevalência da

---

<sup>40</sup> Ele também utiliza como sinônimos dessa via os termos “via axiomática jurídico-dedutiva” e “via rousseauiana” (FOUCAULT, 2008, p. 54).

<sup>41</sup> Foucault faz uma interessante observação sobre o sentido da palavra radical. Segundo afirma o autor, durante o século XVII e início do XVIII, o termo radical era utilizado na Inglaterra para designar a posição dos sujeitos que

figura jurídica do contrato social, as questões se iniciam a partir dos direitos originários e universais para se pensar o modo e as circunstâncias em que eles podem ser limitados. Por essa via, a lei é definida como a expressão da vontade coletiva em um sistema vontade-lei, o que nos leva a uma concepção jurídica de liberdade (FOUCAULT, 2008b, p. 57).

Já como demonstra Foucault (2008b, p. 55), a via utilitarista parte das práticas governamentais para analisá-las em função dos limites de fato, desejáveis para essa governamentalidade. Os critérios de limitação da via radical será a utilidade-inutilidade das práticas, levando em consideração fatores como os objetivos e finalidades do governo, seus recursos, a economia e a população. A lei é vislumbrada como fruto de uma transação entre dois pólos, o de intervenção do poder público e o da independência dos indivíduos. O que implica dizer que para os utilitaristas a liberdade é percebida não em um sentido jurídico, mas sim de independência dos governados em relação aos governantes (FOUCAULT, 2008b, p. 57).

Como se visualiza, são duas concepções de lei, liberdade e caminhos bem opostos na tentativa de inserção dos limites ao poder público no direito. Apesar dessa heterogeneidade, Foucault (2008b, p. 58) enfatiza que o caminho da lei e o do mercado se conectam e agem em consonância, de modo que “é essa ambiguidade que caracteriza o liberalismo europeu do século XIV e do século XX”. Das duas vias, Foucault (2008b, p. 56) concede maior atenção à radical utilitarista, especialmente por ser ela a reveladora dos critérios incorporados na limitação da prática da nova arte de governar. Ainda, como ressalta Castro-Gómez (2010, p. 145), é a partir do utilitarismo inglês que nos deparamos com o liberalismo como uma nova tecnologia de governo que consegue se articular com a nova razão governamental.

Essas mudanças apresentadas pelo filósofo incidiram não apenas no modo como o mercado passou a ser compreendido, mas também em como surgiram perspectivas visando adequar o direito público a essas novas pretensões. Novas compreensões do sistema jurídico, da ideia de liberdade e, conseqüentemente, novos objetivos e finalidades para a prática governamental que, agora, valoriza os critérios de utilidade-não utilidade como parâmetros de limitação das suas ações. Assim como o desenvolvimento de um novo entendimento do sujeito pertencente à essa sociedade submetida à governamentalidade liberal, como veremos adiante.

Todavia, se existem as trocas no mercado e a utilidade no exercício do poder público como apoios dessa nova razão governamental, ambos os critérios estarão submetidos a uma

---

reivindicavam, em face do soberano, o cumprimento dos direitos originários ou, como hoje o conhecemos, direitos fundamentais. Entretanto, esse sentido se alterou e a palavra radical passou a se referir ao ímpeto em “colocar continuamente ao governo, à governamentalidade em geral, a questão da utilidade ou da sua não-utilidade” (FOUCAULT, 2008b, p. 56). É nesse sentido que se deve entender o radical que compõem a noção de utilitarismo.

categoria mais ampla, a do interesse. Foucault (2008b, p. 61) afirma que essa nova arte de governar que se estabelece no século XVIII funciona com base no interesse, não do Estado, como era a razão de Estado anteriormente, mas interesses múltiplos, individuais e coletivos, sociais e econômicos. Enfim, essa governamentalidade precisará manipular interesses para colocar suas práticas em funcionalidade. Isso significa dizer que o governo só intervirá em questões se isso for interessante para as suas finalidades, mais uma vez, avaliado pelos critérios de utilidade-não utilidade.

É a isso que Foucault (2008b, p. 63) denomina de “república fenomenal dos interesses”, para o liberalismo não interessa mais agir exclusivamente sobre as coisas, pessoas, mas sim sobre os seus interesses. Essas questões terão implicações importantes na ideia de *homo oeconomicus*, as quais serão aprofundadas mais à frente e são essenciais para o desenvolvimento no capítulo seguinte sobre a possibilidade de contribuição das categorias de vida nua, e o paradigma do *homo sacer*, do projeto filosófico de Giorgio Agamben a esse debate da governamentalidade neoliberal. Para isso, é preciso que fique evidenciado que a ideia de um sujeito econômico passa a ser estruturada neste período de construção do liberalismo e, como veremos, sofre acréscimos a partir do século XX e o surgimento da razão neoliberal.

Portanto, uma vez que o mercado tenha se tornado lugar de verificação, aspectos econômicos passam a ser incorporados na percepção das relações individuais também. Isso significa que há uma transformação do *homo juridicus*, que estava constantemente vigilante às práticas soberanas para exigir o resguardo de seus direitos fundamentais, para o *homo oeconomicus*, o sujeito auto interessado que baseia suas condutas a partir de aspectos econômicos. Porém essa dicotomia não deve ser visualizada pela lógica eliminatória de um ao outro, não é porque o sujeito passa a se ver como genuinamente econômico que as percepções de sujeito de direito somem.

Como ressalta o autor, apesar dessa heterogeneidade entre o caminho da lei e o do mercado, tal ambiguidade deve ser percebida a partir da “lógica da estratégia”, quer dizer, é preciso que se mantenha os elementos heterogêneos conectados para visualizar quais conexões conseguiram manter unidas “a axiomática fundamental dos direitos do homem e o cálculo utilitário da independência dos governados” (FOUCAULT, 2008b, p. 58).

### 2.2.1 A reprogramação da arte liberal de governar: o ordoliberalismo alemão e o neoliberalismo americano

Retornando às considerações sobre a genealogia da arte liberal de governar, chegamos ao ponto em que é preciso esclarecer o sentido de liberalismo que o filósofo mobiliza em seu pensamento. Segundo Foucault (2008b, p. 83), o que ele chama de liberalismo é mais do que a doutrina econômica ou política, é um conjunto de práticas que incidem na condução de condutas dos indivíduos. No pensamento foucaultiano, o liberalismo não é uma instituição, mas “um modo de fazer coisas, uma tecnologia de governo sobre a conduta econômica e moral dos homens” (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 152, tradução nossa).<sup>42</sup>

O que está ao centro dessa tecnologia de governo é a liberdade, seja pela necessidade que o mercado impõe de se deixar com que o curso natural das coisas aconteçam, seja porque a liberdade de ação dos indivíduos passará a ser indispensável para o funcionamento dessa arte de governar. Isso explica o sentido que a palavra liberal é usada em seu pensamento. Como esclarece o autor, ele a utiliza “porque essa prática governamental que está se estabelecendo não se contenta em respeitar esta ou aquela liberdade, garantir esta ou aquela liberdade. Mais profundamente, ela é consumidora de liberdade” (FOUCAULT, 2008b, p. 86).

Em outras palavras, não se trata de garantir as múltiplas liberdades (de expressão, de mercado, de propriedade privada etc.), pois elas não dependem da prática governamental para existir. A questão é que o liberalismo administra as condições para que os indivíduos possam exercer as suas liberdades. Como bem demonstrou Foucault (2008b, p. 86), não se trata apenas de consumi-las, mas também de produzi-las e organizá-las para que o mecanismo continue funcionando ativamente. Isso significa que “a liberdade não é uma contrapartida do governo liberal, mas sim a sua base necessária” (LEMKE, 2017, p. 65), pois sem liberdade produzida, organizada e consumida a nova arte de governar não consegue conduzir as condutas dos indivíduos conforme os seus objetivos e finalidades de governo.

Tendo em vista essa relação do liberalismo com a liberdade e a condução de conduta dos indivíduos, entendo que o liberalismo possibilita o desenvolvimento de um modo singular de ser e estar no mundo. Portanto, ele pode ser entendido como uma tecnologia de governo que propicia o desenvolvimento de formas de vida que se adequem às pretensões e aos valores governamentais em predomínio. Em outros termos, o liberalismo não apenas ocasiona

---

<sup>42</sup> “[...] Um ‘modo de hacer cosas’, uma *tecnología* de gobierno sobre la conducta económica y moral de los hombres” (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 152, grifo do autor).

mudanças no funcionamento do Estado e do governo, mas modifica também o modo como os sujeitos se veem enquanto membros dessa sociedade. Uma vez que o governo manipula os interesses e precisa da liberdade, recai no sujeito a possibilidade de desenvolver um modo de viver que, ainda que decorra do exercício da sua liberdade, é artificialmente conduzido a suprir as finalidades governamentais.

Castro-Gómez (2010, p. 42) também vê o liberalismo como uma experiência que cria um modo de vida e por isso suas tecnologias de governo são tidas como existenciais. Para o mencionado autor, isso significa que a meta destas tecnologias é a autorregulação, isto é, “conseguir que o governado faça coincidir seus próprios desejos, decisões, esperanças, necessidades e estilos de vida (*Lebensführung*) com objetivos governamentais fixados de antemão” (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 43, tradução nossa).<sup>43</sup> Em síntese, temos que essa nova arte de governar liberal é aquela que vai criar condições para que as liberdades sejam exercidas, de gerir a condição para condução de condutas, pois o liberalismo tem no seu cerne a produção-consumação-destruição de liberdade.

Para Foucault (2008b, p. 87), na mesma medida em que o liberalismo consome liberdade ele precisará limitá-la sob o uso de mecanismos de controle e coerção. Tal ônus será calculado através da segurança. Isso quer dizer que “a arte liberal de governar vai se ver obrigada a determinar exatamente em que medida e até que ponto o interesse individual, os diferentes interesses [...] não constituirão um perigo para o interesse de todos” (FOUCAULT, 2008, p. 89). Em suma, o princípio da segurança fará com que a arte liberal de governar proteja o interesse coletivo dos indivíduos e vice-versa, a partir de um cálculo econômico de interesses, sendo a liberdade e a segurança, portanto, o cerne dessa nova razão governamental.

Administrar liberdades e perigos concomitantemente, é esse o ponto em que a arte de governar em análise coloca em prática, haja vista que “não há liberalismo sem cultura do perigo” (FOUCAULT, 2008b, p. 91). É por isso que Foucault (2008b, p. 90) afirma que a partir do século XIX se consolida toda uma educação e cultura do perigo onde os governos passam a se preocupar com interesse pela criminalidade, em promover campanhas de higiene pública, vacinação em massa, controle de doenças etc. Questões, como vimos, que se associam diretamente com o desenvolvimento da biopolítica.

Concomitantemente a essa promoção do medo do perigo, o governo precisará acentuar os seus dispositivos de controle e coerção sobre a população, o que significa que embora

---

<sup>43</sup> “Lograr que el governado haga coincidir sus propios deseos, decisiones, esperanzas, necesidades y estilos de vida (*Lebensführung*) com objetivos gubernamentales fijados de antemano” (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 43).

estejamos diante de uma arte de governar liberal, que prima pela liberdade de conduzir condutas, isso não reflete em uma ausência de controle. Pelo contrário, dentro dessa tecnologia de governo liberal o controle coercitivo do Estado será ainda mais intenso e repressivo (FOUCAULT, 2008b, p. 92). Assim, vemos que no liberalismo há intensa atividade coercitiva sob as condições de liberdades dos indivíduos que são regulamentadas a partir dos interesses e da cultura do perigo. O que nos leva à conclusão de que na governamentalidade liberal, liberdade é sinônimo de controle e intervenção.

Como mostra Foucault na aula de 24 de janeiro de 1979, essa arte liberal de governar passa por mudanças internas significativas já no século XX, especialmente a partir da crise econômica dos anos 1930. Os fatores que ocasionaram essa transformação têm relação com o contexto de adoção de medidas político-econômicas promovidas por países da Europa e Estados Unidos no intervalo e posteriormente às grandes guerras. Dentre as medidas adotadas, Foucault destaca as políticas intervencionistas como o *Welfare State*, o *New Deal* e a consequente prevalência do modelo keynesiano, visando a reorganização das sociedades após os longos períodos de guerra (FOUCAULT, 2008b, p. 92-93).

Disso decorreu a crise do liberalismo ou “a crise do dispositivo geral de governamentalidade” (FOUCAULT, 2008b, p. 95) e essa instabilidade favoreceu o aparecimento de novos projetos na arte de governar com formulação na Alemanha, o ordoliberalismo alemão, e nos Estados Unidos, o neoliberalismo americano da Escola de Chicago que se consolidaram como as duas principais correntes da doutrina neoliberal. Importante frisar que essa crise do liberalismo foi também interna,<sup>44</sup> ou seja, nas próprias bases e premissas da doutrina liberal que, uma vez reformuladas, influenciaram no nascimento do neoliberalismo.

Seguindo a genealogia desenvolvida por Foucault, entendemos que o neoliberalismo surge como uma oposição ao novo liberalismo<sup>45</sup> que adotou políticas intervencionistas e reformas sociais. Nesse sentido, é possível abandonar a ideia de que o neoliberalismo seria apenas uma tentativa de retorno ao liberalismo clássico.<sup>46</sup> Do modo como se delineia, ele é, concomitantemente, opositor e transformador da nova arte de governar, da racionalidade liberal,

---

<sup>44</sup> Dardot e Laval em seu livro *A nova razão do mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal* (2016) dedicam o capítulo “Crise do liberalismo e nascimento do neoliberalismo” a fazer a reconstrução aprofundada dessa crise do liberalismo.

<sup>45</sup> Essa expressão é utilizada por Dardot e Laval (2016, p. 68) em referência às formas de governo intervencionistas que se constituíram a partir do final do século XIX e início do XX, mas que não se confundem com o neoliberalismo.

<sup>46</sup> A partir desse momento utilizarei a expressão “liberalismo clássico” como sinônimo do liberalismo do século XVIII, a arte de governar dominante antes do surgimento do neoliberalismo.



responsável pelo surgimento de novas técnicas de governo. Entender o que é, como funciona, qual a modificação ocasionada pelo neoliberalismo na governamentalidade liberal é o objetivo desse capítulo, pois assim atingimos uma conceituação de neoliberalismo para ser adotada em nossas análises.

Ainda que a pesquisa desenvolvida pelo filósofo tenha uma opulência de conexões históricas, políticas e econômicas na construção da genealogia do (neo)liberalismo, não convém aos objetivos dessa dissertação revisitar todo o percurso teórico-filosófico de Foucault. É mais interessante, e é isso que será feito, tratar das características principais que o ordoliberalismo alemão e o neoliberalismo da Escola de Chicago trouxeram para a arte liberal de governar, pois assim alcançaremos o conceito de neoliberalismo que almejamos.

Antes de adentrarmos nas especificidades de cada uma das correntes neoliberais, é importante saber que elas têm em comum algumas características. A primeira delas é a que Foucault (2008b, p. 104) chama de “fobia do Estado”.<sup>47</sup> Essa fobia estatal se caracteriza por uma repulsa a qualquer intervencionismo político, por um forte imaginário de que ele ocasionaria uma “cultura de dependência mútua onde os indivíduos hipotecam suas liberdades para o Estado e ele assume a função de pastor das almas” (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 175).

Isso decorre da forte crítica opositiva dos neoliberais com relação às práticas intervencionistas e reformistas sociais do tipo keynesiana que prevaleceram nos períodos pós-guerra e que propiciaram o nascimento do próprio neoliberalismo. Além da fobia do Estado, ambas as correntes compartilham de preceitos como a reprovação ao modelo de dirigismo econômico e a crítica ao modelo do Estado de bem-estar social de origem keynesiana, considerado o “inimigo comum” das correntes (FOUCAULT, 2008b, p. 107).

Portanto esse é o pano de fundo geral que propiciou o surgimento do neoliberalismo e a construção de suas bases. Entretanto, há um evento em específico que é considerado o marco na estruturação da doutrina neoliberal, se trata do Colóquio Walter Lippmann, ocorrido na França, em 1939. Esse evento reuniu os teóricos que debateram as principais mudanças no

---

<sup>47</sup> É na aula de 07 de março de 1979 que Foucault aprofunda sua reflexão sobre a fobia do Estado presente nas correntes neoliberais. Segundo as conclusões apresentadas pelo filósofo, é possível afirmar que essa aversão estatal possui duas características essenciais: 1) propagar a noção de que o Estado possui uma força de expansão intrínseca que o leva a ter controle sobre a sociedade civil; 2) crer que há uma evolução genética entre as diferentes formas estatais, como se elas fossem todas interligadas pelo mesmo elo de parentesco. Sobre essas questões, diz o autor: “essas duas ideias vizinhas uma da outra e que se sustentam reciprocamente – a saber [primeiro], que o Estado tem uma força de expansão sem fim em relação ao objeto-alvo sociedade civil; segundo, que as formas de Estado se engendram umas às outras a partir de um dinamismo específico ao Estado – essas duas ideias me parecem constituir uma espécie de lugar-comum crítico que encontramos com muita frequência na atualidade” (FOUCAULT, 2008b, p. 259). Essa crítica se espalha em diversas formas de pensamento, mas sua origem, como enfatiza Foucault (2008b, p. 261-262), é nas correntes de pensamento neoliberal que se constituíram a partir dos anos 1930 e 1950, especialmente no ordoliberalismo alemão.

liberalismo e propuseram a criação do neoliberalismo, bem como o colóquio estabeleceu as bases político-intelectuais do que se tornou a Sociedade Mont-Pèlerin (1947).

O colóquio reuniu teóricos com perspectivas diversas a respeito da doutrina neoliberal a ser construída, de modo que se entende que o neoliberalismo é fruto de concepções distintas e tensionadas entre si (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 72). Isso significa que os intelectuais ali reunidos não saíram com uma ideia uniforme e consensual do que deveria ser o neoliberalismo. Pelo contrário, bases comuns se estabeleceram, mas pontos de vista divergentes não foram eliminados e isso é possível de ser observado nas particularidades com que as correntes do neoliberalismo lidam a respeito de certos aspectos da doutrina.

Seguindo a genealogia foucaultiana, o ordoliberalismo alemão é a primeira abordagem a ser construída em torno dessa reprogramação neoliberal da arte de governar. Ele foi constituído por economistas associados à Escola de Friburgo, nos anos 1928-1930, com influência de teóricos que participaram do Colóquio Walter Lippmann. Foucault (2008b, p. 107) associa a emergência dessa corrente neoliberal a uma moldura histórica específica: a existência da República de Weimar, a crise econômica de 1929, a ascensão e derrocada do nazismo, as críticas a esse regime e à tentativa de reconstrução das sociedades e economias no período pós-guerra.

A efervescência desses acontecimentos político-sociais foi o elemento impulsionador para que os intelectuais alemães se mobilizassem em torno de novas reflexões a respeito da doutrina liberal. Dentre os fenômenos históricos mencionados, o filósofo dá centralidade ao papel do nazismo no desenvolvimento do ordoliberalismo alemão. Isso porque, segundo Foucault (2008b, p. 145), a experiência nazista<sup>48</sup> foi o caminho que permitiu as reflexões epistemológicas e políticas da Escola de Friburgo e a definição de seus objetivos a serem enfrentados.

---

<sup>48</sup> As interlocuções entre o nazismo e o desenvolvimento do ordoliberalismo são bem delineadas pelo filósofo na aula de 07 de fevereiro de 1979. Apesar desse lugar de relevância da experiência nazista para o neoliberalismo alemão, não desenvolverei essa relação. Entretanto, gostaria de ressaltar um ponto que acredito ser interessante por um posicionamento que os ordoliberais alemães assumiram na época de reconhecer o nazismo como uma prática antiliberal. Em dado momento de sua reflexão, Foucault (2008b, p. 147-148) pontua quatro obstáculos que os liberais viam na Alemanha como dificultosos para a prática da política liberal, são eles: o protecionismo da economia; o socialismo de Estado; a planificação da economia; intervenções keynesianas. Diante da derrocada do nazismo e do período de crítica ao Estado nazista, os ordoliberais estabeleceram uma estratégia teórica diversa. Ao invés de afirmarem que viam o nazismo como uma monstruosidade, como os keynesianos fizeram, os ordoliberais disseram que a experiência nazista era reveladora de um sistema de relação entre as características a pouco mencionadas (FOUCAULT, 2008b, p. 150). Ou seja, se no nazismo havia circulado algum desses elementos isso significa que na perspectiva dos ordoliberais a experiência nazista não era fruto do liberalismo, mas sim uma prática antiliberal. Como se o nazismo fosse o desdobramento da implementação dessas diversas formas de intervencionismo estatal, o ápice atingido por essas políticas, uma consequência da adoção de políticas não liberais.

Segundo Castro-Gómez, a situação que se estabeleceu após a queda do Estado nazista foi a Alemanha ter sido ocupada pelos países aliados, ou seja, havia ausência de Estado e isso ocasionou nos membros da Escola de Friburgo a reflexão sobre a necessidade de se estabelecer uma fundação econômica do Estado (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 180). Em outras palavras, constituir um Estado a partir da liberdade econômica. Nesse ponto, já se pode fazer a diferenciação entre o ordoliberalismo e o liberalismo clássico que tinha por objetivo estabelecer limites ao poder absoluto do Estado (FOUCAULT, 2008b, p. 117).

Portanto, a questão que se impunha era a de descobrir como fazer da economia a condição de possibilidade da existência do Estado. Como pedir à economia de mercado para ser “não o princípio de limitação do Estado”, como o liberalismo clássico fez, mas sim para que ela fosse “o princípio interno de regulação do Estado, de ponta a ponta da sua existência e da sua ação” (FOUCAULT, 2008b, p. 158). Diferentemente da logística do século XVIII que se tinha a liberdade de mercado sob vigilância do Estado, os ordoliberais sugeriram que a liberdade de mercado fosse princípio de regulação e organização do Estado.

Nas palavras de Foucault (2008, p. 159), o que se almejava era “um Estado sob a vigilância do mercado ao invés de um mercado sob a vigilância do Estado”. Dessa maneira, compreendemos que o mercado passa a ser o fundamento indispensável para a organização e regulamentação da governamentalidade liberal em reprogramação. Para isso, os ordoliberais alemães propuseram uma série “de inversões na doutrina liberal tradicional” (FOUCAULT, 2008b, p. 160) a fim de tentar concretizar a transformação da economia de mercado em princípio fundador do Estado.

A primeira delas foi o estabelecimento da concorrência, e não mais a troca, como princípio de mercado. No liberalismo clássico, como vimos, o mercado era descrito a partir do princípio da troca, com o Estado exercendo a vigilância do funcionamento do mercado, sem intervir no interior dele. Contudo, para os ordoliberais alemães, o essencial do mercado é a concorrência, a desigualdade e não a procura pela equivalência entre as partes. Assim, a concorrência deve ser a forma organizadora do mercado e não o *laissez-faire* como defendem os liberais clássicos (FOUCAULT, 2008, p. 162-163).

Há, nesse sentido, um rompimento por parte dos ordoliberais com a ideia naturalista do mercado. Como já visto, a doutrina liberal clássica defende que o mercado é um dado natural e espontâneo que não precisa de intervenção (*laissez-faire*). Para os ordoliberais, insistir nesse livre mercado é permanecer ligado à uma “ingenuidade naturalista”, pois o mercado não é um fenômeno natural e pode sofrer intervenções (FOUCAULT, 2008b, p. 163). Mais que isso, o

mercado deve ser a consequência de intervenções voltadas para a sua estruturação. E é aí que entra a concorrência como um “princípio de formalização” que, enquanto lógica econômica, só demonstrará seus resultados “sob certo número de condições cuidadosa e artificialmente preparadas” (FOUCAULT, 2008b, p. 164).

Significa que ao invés de uma política sem dirigismos, o neoliberalismo funciona “sob o signo de uma vigilância, de uma atividade, de uma intervenção permanente” (FOUCAULT, 2008, p. 182). Logo, diferentemente do liberalismo clássico que prezava pelo deixar fazer próprio do *laissez-faire*, e pensava em demarcar as ações que deveriam ou não ter intervenção, o neoliberalismo vai focar no modo como se deve intervir (FOUCAULT, 2008, p. 184). Por isso, para Foucault (2008, p. 164), a concorrência é “um objetivo histórico da arte governamental”. Em síntese, o que desejam os ordoliberais é que o governo acompanhe a economia de mercado, pois é dela que sairá a definição das práticas governamentais.

O Estado passará a agir a partir do mercado e para o mercado, será este o definidor dos parâmetros, das regras, dos mecanismos a serem adotados e dos princípios de governamentalidade. Isso evidencia que a lógica do liberalismo clássico é invertida no neoliberalismo e essa necessidade neoliberal de intervenção recairá naquilo que Foucault (2008b, p. 192) chama de “política de moldura”. Significa que o intervencionismo não é nos fatores econômicos (preço, impostos, transações etc.) e sim na moldura composta pelos elementos não econômicos que interferem diretamente na economia.

Em outras palavras, a moldura é composta pelos elementos como, “população, técnicas, aprendizagem e educação, regime jurídico, disponibilidade dos solos, clima: tudo isso são elementos que, como vocês veem, não são diretamente econômicos [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 193), mas produzem efeitos na economia. Como sintetizam Dardot e Laval (2016, p. 122), “os objetivos da política compreenderão uma ação sobre a sociedade e o quadro de vida, com intuito de conciliá-los com o bom funcionamento do mercado”. Portanto, a ideia dos neoliberais ao valorizar a prática de uma política de moldura é justamente a de exercer intervenções que causem modificações nesses elementos que são condicionantes para o desenvolvimento da economia de mercado.

Trata-se de uma gestão da sociedade a partir de um viés econômico, de ver as questões concernentes ao corpo social como aspectos que interferem na finalidade do governo de obter benefícios econômicos maximizados. Por isso se justifica a intervenção na sociedade, para que artificialmente as condições que favoreçam a economia de mercado sejam alcançadas pela manipulação desses fatores. Uma vez que isso se concretize, a racionalidade neoliberal

consegue criar “condições formais para o livre desenvolvimento da vida econômica, mas sem intervir na vida econômica mesma, como quis o keynesianismo” (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 185, tradução nossa),<sup>49</sup> pois a intervenção recai sobre a sociedade e não no mercado. É a sociedade que se transforma em objeto da política, passível de modificações para suprir as expectativas econômicas.

Esse intervencionismo exacerbado compõe o que Foucault (2008b, p. 199) denomina de “armadura original do neoliberalismo”, faz parte da característica essencial dessa arte de governar. Diferentemente do que se poderia imaginar, a política neoliberal é extremamente intervencionista. Todavia, a particularidade está no âmbito de intervenção, pois, como dito, ela se volta para sociedade em si, a fim de que os mecanismos concorrenciais exerçam suas funções de regulação. Assim, como afirma Foucault (2008b, p. 199), estamos diante de um governo da sociedade.

Todavia, o interesse não é colocar em prática uma sociedade mercantil, baseada no princípio da troca, pautada no efeito-mercadoria, lembremos que os ordoliberais inserem a concorrência como aspecto indispensável à nova governamentalidade. Nesse sentido, o objetivo é o estabelecimento de uma sociedade fundamentada na dinâmica concorrencial. O que se quer é determinar uma sociedade empresarial (FOUCAULT, 2008, p. 201).

Diante dessa finalidade, as práticas governamentais irão gerar efeitos não apenas nos elementos que compõem a “moldura”, mas também contribuirão para que haja mudanças no modo como a sociedade vê seus indivíduos e como eles veem a si próprios. Com isso, quero dizer que a necessidade de se instituir uma sociedade empresarial requer que as pessoas sejam vistas, e se vejam, a partir de aspectos econômicos.

O indivíduo não será mais visualizado como sujeito de direito, como é próprio da soberania, ou como o sujeito adestrado pelas disciplinas, será menos ainda o sujeito da troca, como prevaleceu no liberalismo do século XVIII. O *homo oeconomicus* próprio da governamentalidade neoliberal “é o homem da empresa e da produção” (FOUCAULT, 2008b, p. 201). Desse modo, podemos concluir que o neoliberalismo quer intervir para produzir uma sociedade empresarial-concorrencial onde a forma de vida do indivíduo é do tipo sujeito-empresa. Acerca desse objetivo próprio da arte neoliberal de governar, Foucault diz o seguinte:

Em outras palavras, trata-se de generalizar, difundindo-as e multiplicando-as na medida do possível, as formas ‘empresa’ [...]. É essa multiplicação da forma

---

<sup>49</sup> “Condiciones formales para el libre desenvolvimiento de la vida económica, pero sin tocar la vida económica misma, como quiso el keynesianismo” (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 185).

‘empresa’ no interior do corpo social que constitui, a meu ver, o escopo da política neoliberal. Trata-se de fazer do mercado, da concorrência e, por conseguinte, da empresa o que poderíamos chamar de poder enformador da sociedade (FOUCAULT, 2008, p. 203).

Esse poder enformador vai moldar o corpo social através das intervenções na moldura política para generalizar a dinâmica empresarial-concorrencial e disseminar a forma empresa na sociedade. Deste modo, se observará um intervencionismo social em torno da “revalorização da unidade ‘empresa’ como agente econômico fundamental” (FOUCAULT, 2008b, p. 242), sendo este um dos seus objetivos centrais.<sup>50</sup> É em decorrência dessas mudanças trazidas pelos ordoliberalis alemães que se observará o nascimento da nova arte de governar que renovou a doutrina liberal de governamentalidade (FOUCAULT, 2008b, p. 242).

Generalizar a forma empresa no corpo social, como explica Foucault (2008b, p. 332), significa fazer com que a vida do indivíduo se instrumentalize para a percepção de ser uma empresa individual, permanente e que está em constante relação com as outras. Como afirmam Dardot e Laval (2016, p. 116), é fundar “uma ordem social e política sobre um tipo determinado de relação social: a concorrência livre e leal entre indivíduos perfeitamente soberanos de suas vidas”. A finalidade disso é espalhar o modelo econômico para fazer dele “um modelo das relações sociais, um modelo de existência, uma forma de relação do indivíduo consigo mesmo, com o tempo, com seu círculo, com o futuro, com o grupo, com a família” (FOUCAULT, 2008b, p. 332).

Nesse sentido, o ordoliberalismo quer estabelecer uma “política de sociedade” (*gesellschaftspolitik*)<sup>51</sup> baseada na economicização do social. Essa política é ambígua e revela, para Foucault, um “equivoco econômico ético”, pois ao mesmo tempo em que visa a disseminação da forma empresa como política social, ela estabelece medidas políticas (*vitalpolitik*) compensatórias dos impactos negativos dessa lógica (FOUCAULT, 2008b, p.

---

<sup>50</sup> Foucault diz que a segunda consequência da arte liberal de governar é a modificação na estrutura das instituições jurídicas e no sistema de lei que está intimamente atrelada ao objetivo primeiro de disseminar a forma empresa. Segundo o autor, uma sociedade empresarial enseja uma judiciária e ambas compõem as duas faces da governamentalidade neoliberal (FOUCAULT, 2008b, p. 204). É na aula de 21 de fevereiro de 1979 que o autor trata dessas mudanças jurídicas a partir da arte liberal de governar. Considerando-se que esta dissertação não objetiva desenvolver um estudo de teoria do direito ou dos efeitos do neoliberalismo na organização do ordenamento jurídico, não entrarei nessa reflexão. Reconheço a importância da discussão do tema, porém devido à ausência de pertinência com os objetivos a que me propus desenvolver na dissertação, não a abordarei.

<sup>51</sup> O termo em alemão foi traduzido para “política de sociedade”, em consonância com o sentido adotado por Foucault (2008b) e a ressalva feita por Dardot e Laval (2016). Segundo os mencionados autores, sempre devemos traduzir essa expressão como “política de sociedade” ao invés de “política social”, pois evita confusões e deixa em evidência que é a sociedade o objeto alvo da ação governamental, assim como, que esta ação não tem relação com a adoção de um Estado de bem-estar social ou com as políticas intervencionistas keynesianas. É o oposto disso, se trata de um governo da sociedade a partir da economia de mercado (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 123).

333). A ambiguidade pode ser traduzida nos seguintes termos, a política de sociedade “deve evitar que a sociedade seja inteiramente tomada pela lógica de mercado”, por isso as compensações, ao mesmo tempo que, “deve fazer igualmente com que os indivíduos se identifiquem com microempresas, permitindo a realização de uma ordem concorrencial”, disseminando a forma empresa no corpo social (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 125).

Para Foucault (2008b, p. 333), é essa ambiguidade que marca a diferença entre o ordoliberalismo e o neoliberalismo americano. Enquanto aquele visava compensar os impactos da economicização da sociedade, o neoliberalismo americano age rigorosa e radicalmente no sentido de generalizar, sem compensações, a forma econômica do mercado em todo corpo social. Isso impacta diretamente a formação do sujeito neoliberal que, a partir da Escola de Chicago, se delineia por caminhos ainda mais radicalizados no sentido da governamentalidade, como veremos.

Antes de aprofundar nessa diferenciação entre as abordagens neoliberais e o impacto na discussão do *homo oeconomicus* com a formação do sujeito neoliberal, importante contextualizarmos o neoliberalismo americano. Seguindo a genealogia foucaultiana, o ordoliberalismo alemão é anterior e influencia na constituição da abordagem americana. Assim como os alemães, os americanos se voltaram para uma reflexão sobre mudanças na doutrina liberal a partir de um contexto histórico de crise política e econômica específico: oposição à política do *New Deal* e aos intervencionismos sociais adotados no país no período pós-guerras (FOUCAULT, 2008b, p. 298).

Pois bem, retornando a distinção entre as abordagens quanto à propagação da forma econômica-empresarial na sociedade, mencionei há pouco que o ordoliberalismo alemão queria governar a sociedade em nome da economia, ainda que para isso praticasse compensações dos efeitos dessa política. Por outro lado, e aqui reside a radicalidade dessa perspectiva, os neoliberais americanos se esforçam para redefinir o âmbito social na forma do domínio econômico de maneira indistinta, ilimitada, sem contenção de efeitos negativos.

Isso decorre, como afirma Lemke, de uma singela característica que Foucault identifica, seria o fato de que “o elemento chave na perspectiva da Escola de Chicago é a sua consistente expansão da forma econômica para aplicação na esfera social eliminando, portanto, qualquer diferença entre a economia e o social” (LEMKE, 2001, p. 197, tradução nossa).<sup>52</sup> Em outras palavras, os neoliberais americanos fizeram um movimento estratégico que foi expandir a

---

<sup>52</sup> “The key element in the Chicago School’s approach is their consistent expansion of the economic form to apply to the social sphere, thus eliding any difference between the economy and the social” (LEMKE, 2001, p. 197).

análise econômica para áreas não econômicas da sociedade que antes não eram exploradas e interpretadas por esses parâmetros.

Foucault dá como exemplo dois elementos resultantes desse tipo de programação que os americanos fizeram, a teoria do capital humano e o programa de análise da criminalidade que marcaram a prática desse movimento de economicização geral da esfera social, os quais não serão aprofundados na presente dissertação. Nesse sentido, podemos entender que a grande contribuição do neoliberalismo americano é justamente o uso de métodos econômicos, e a consequente generalização que eles ensejam na esfera social, como “princípio de decifração das relações sociais e dos comportamentos individuais” (FOUCAULT, 2008b, p. 334) sem que se queira compensar as consequências disso.

Com esse movimento os neoliberais americanos conseguiram expandir as grades econômicas para análise de aspectos não econômicos do tecido social. Inclusive fazendo com que a ação governamental passasse a ser testada em seu êxito ou fracasso a partir desses resultados. A atuação do governo passa, portanto, a ser submetida a “uma espécie de tribunal econômico que pretende aferir a ação do governo em termos estritamente de economia e mercado” (FOUCAULT, 2008b, p. 339). Portanto, as práticas são avaliadas a partir do mercado e seus critérios de valoração. Não apenas as práticas governamentais, como as relações sociais de modo geral e, principalmente, as condutas individuais passam a ser observadas, planejadas, concretizadas a partir de valores econômicos.

E aqui vemos com o neoliberalismo o retorno ao *homo oeconomicus*. Como já demonstrado, a discussão sobre essa formação do sujeito remete ao início do desenvolvimento do liberalismo, no século XVIII, com a aparente superação do *homo juridicus* pelo *homo oeconomicus*. Nesse período do liberalismo clássico, como dito, a ideia de indivíduo econômico era caracterizada pelo sujeito da troca, em consonância com os valores liberais do período como a utilidade. Já no âmbito do neoliberalismo, esse sujeito econômico “é um empresário de si mesmo” que se vê enquanto seu próprio capital, produtor de si e de sua fonte de renda (FOUCAULT, 2008b, p. 311).

Como podemos notar, há uma mudança total no sentido do sujeito econômico a partir dos acréscimos e modificações ocasionados pelas doutrinas neoliberais. Agora, os valores que determinam o modo de vida desses indivíduos são: a concorrência, a economicização da vida, a disseminação da forma empresa, a busca por uma sociedade empresarial e a percepção pessoal de si enquanto empresário da sua própria vida. Portanto, o que o neoliberalismo visa constituir e disseminar é uma forma de vida em que os indivíduos se vejam enquanto empresas individuais



responsáveis pelo seu próprio sucesso ou fracasso, a partir da interiorização dos princípios econômicos nas relações dos indivíduos com a sociedade e consigo mesmo.

Sendo ainda mais explícita, os indivíduos pertencentes à sociedade começam a ter seus planos, decisões, desejos e expectativas sendo diretamente influenciados e avaliados pelos critérios econômicos. Estes, são disseminados no corpo social e incidem no modo como a individualidade e a conduta dos sujeitos passa a ser determinada a partir de valores como o de produção, consumo, utilidade, concorrência, maximização de lucros e benefícios. Esses e outros elementos são constantemente estimulados pelas técnicas governamentais neoliberais na vida dos indivíduos, a fim de que eles conduzam suas ações, ainda que livremente, mas de maneira a suprir as expectativas e finalidades que o governo espera alcançar.

É assim que a tecnologia neoliberal de governo operacionaliza a condução de conduta dos indivíduos, pela produção e gestão de suas liberdades, como visto, criando artificialmente um ambiente propício para que as ações deles sejam manipuladas em prol dos benefícios governamentais. Esse debate a respeito do sujeito neoliberal tem um desdobramento vasto a partir das pesquisas foucaultianas, autores como Maurizio Lazzarato, Dardot e Laval, Wendy Brown deram seguimento às análises iniciadas por Foucault e desenvolveram concepções próprias sobre a ideia de *homo oeconomicus*.

Devido a relevância desse debate, inclusive da sua atualidade, por hora, irei me ater a essas conclusões iniciais sobre o papel do sujeito econômico no neoliberalismo, pois no capítulo seguinte iremos adentrar nessa discussão, já na tentativa de traçar um diálogo dessa noção de sujeito e governamentalidade neoliberal com a categoria da vida nua e o paradigma do *homo sacer*, de Giorgio Agamben.

### **2.2.2 Interseções entre neoliberalismo e biopolítica**

Conforme demonstrado até aqui, existe na arte neoliberal de governar uma necessidade de controle da sociedade, ainda que pela primazia da liberdade em conduzir condutas, que a aproxima da biopolítica. A respeito disso, é importante enfatizarmos essa questão que compunha a intenção do curso em menção, mas que infelizmente, Foucault não conseguiu aprofundar. Trata-se de mostrar a direta relação entre biopolítica e neoliberalismo.

Em *Nascimento da biopolítica*, como dito anteriormente, o propósito do filósofo era voltar a discutir a biopolítica a partir dessa nova arte de governar. Todavia, devido a extensão da temática, Foucault dedicou a integralidade do curso a mostrar a evolução dessa racionalidade

governamental, não conseguindo avançar para as conexões entre os temas, isto é, para um estudo mais direto dos impactos biopolíticos dessa arte de governar.

Porém, se nos atentarmos para os estudos predecessores de Foucault acerca da biopolítica, os quais foram demonstrados na seção anterior, e as conclusões agora expostas sobre a doutrina neoliberal, vemos que existem constantes correlações entre essa arte de governar e a biopolítica. Concordando com Senellart (2008, p. 442), fica evidente que o objetivo do filósofo e do curso em comento é "mostrar que o liberalismo é condição de inteligibilidade da biopolítica". Seguindo os caminhos abertos por Foucault, é evidente que as técnicas e dispositivos que se desenvolveram a partir do século XVIII, com o surgimento do liberalismo, se voltam para uma proposição biopolítica de gestão da população.

Como já mencionado, é a partir dessa mudança na racionalidade governamental que o Estado passou a se preocupar com a necessidade de administração de aspectos não econômicos: a higiene pública, a medicina social, a sexualidade, os aspectos biológicos e sociais dos indivíduos pertencentes à sociedade, a criminalidade. Todos esses elementos que, embora não econômicos no sentido moderno do termo, interferem diretamente na economia e estão relacionados com o avanço e consolidação da nova racionalidade governamental, o liberalismo e a sua versão neoliberal.

Em outras palavras, é explícito que (neo)liberalismo e biopolítica são interdependentes nos propósitos de desenvolvimento de técnicas governamentais da população cada vez mais próximas de uma dinâmica economicista, com fins de amplificação dos benefícios econômicos por parte do Estado. Portanto, entendo que o (neo)liberalismo precisa das técnicas biopolíticas para intervir nos âmbitos não econômicos da sociedade, de modo que as pretensões do mercado sejam alcançadas.

Em contrapartida, a biopolítica precisa dessa racionalidade neoliberal, da sua necessidade de condução de condutas para continuar tendo repertório de justificação da intervenção nos mais variados aspectos que envolvem a vida dos indivíduos. Como afirma Leal (2015, p. 69), a biopolítica tenta promover a governamentalização da população através da reafirmação de que "a produção, o mercado e os desdobramentos que lhe são próprios fazem parte do âmbito central por onde a naturalidade da vida humana e sua felicidade se desenrolam".

Desse modo, o neoliberalismo se consolida como uma proposta de atuação governamental dentro do ambiente biopolítico que valoriza a vida, esta, como vimos, cada vez mais auto produtiva e auto interessada. Portanto, o neoliberalismo pode ser vislumbrado como uma forma de organização da sociedade que, assim como dito sobre o liberalismo, a partir da

verificação do mercado, dos critérios de utilidade, da concorrência e da forma empresa revela uma forma de ser, de pensar e de estar na sociedade. A governamentalidade neoliberal também é produtora de forma de vida, a partir da atuação de suas técnicas governamentais e biopolíticas conjuntamente.

Importante delinear essas correlações, pois como demonstrado anteriormente, o debate sobre neoliberalismo que construímos neste capítulo está situado no cerne das discussões biopolíticas. Demais disso, como enfatizado no primeiro capítulo, o pensamento filosófico de Agamben se situa nos caminhos de pesquisa abertos por Foucault, de modo que a questão da biopolítica é uma das frentes de reflexão que o filósofo segue, e torna central, na elaboração de algumas de suas categorias filosóficas. Especialmente as ideias de vida nua e do paradigma do *homo sacer*, conceitos centrais para o desenvolvimento desta dissertação.

Logo, ressaltar essas conexões é indispensável para o alcance de nossos objetivos, especialmente para que, adiante, seja possível identificar até que ponto esses conceitos da filosofia agambeniana contribuem para o debate acerca do neoliberalismo. Nesse sentido, foi construído, até aqui, um caminho argumentativo que tentou demonstrar como o debate acerca do neoliberalismo está conectado com o da biopolítica, seguindo as investigações realizadas por Foucault e os desdobramentos delas. Ficou demonstrado que a partir do conceito de governamentalidade, o filósofo francês conseguiu desenvolver a genealogia do liberalismo, atingindo a sua reprogramação contemporânea, o neoliberalismo que começou a ser pensado e programado a partir dos anos 1930, no período pós-guerras.

Dessa maneira, em consonância com o pensamento foucaultiano ora exposto, entendemos que o neoliberalismo enquanto nova arte de governar é uma tecnologia de governo que coloca os ideais de mercado e da economia como determinantes para as práticas governamentais visando não apenas atingir objetivos práticos e materiais, como também a produção de uma forma de vida específica e necessária para a perpetuação da racionalidade em vigor.

Para isso, o neoliberalismo se utiliza, dentre outras, das técnicas biopolíticas de condução de condutas dos indivíduos, produzindo e consumindo liberdades dentro de uma organização social artificialmente modulada. Assim, a governamentalidade consegue alcançar seus objetivos mediante a produção de condições para que os indivíduos optem, livremente, por adotar condutas baseadas em ideais de concorrência, utilidade, produtividade, que, no final, serão favoráveis ao governo.

Nesse sentido, o neoliberalismo além de ser uma mudança em certos ideais do liberalismo é, também, a tecnologia responsável por transformar a maneira como os indivíduos passam a enxergar as suas relações sociais, e pessoais, de modo econômico. Consequentemente, como vimos, se tem a disseminação da forma empresa tanto no funcionamento do Estado, quanto na percepção da sociedade e dos indivíduos, concomitantemente. Estado-empresa e sujeito-empresário de si são os resultados diretos da funcionalidade dessa arte de governar.

Portanto, o neoliberalismo é uma tecnologia de governo que precisa da transformação dos indivíduos em *homo oeconomicus* para que eles possam ser governados, conduzidos, aprimorados. É esse o conceito de neoliberalismo enquanto governamentalidade atrelado à biopolítica que a presente dissertação adotará.

Dessa maneira, conforme enfatizado inicialmente, o presente capítulo tinha por objetivo encontrar o conceito de neoliberalismo a partir do pensamento de Michel Foucault. Uma vez que o percurso teórico até aqui traçado tenha nos levado ao conceito acima exposto, podemos seguir adiante com nosso objetivo principal de colocar a categoria filosófica de vida nua e o paradigma do *homo sacer* em relação com essa discussão sobre o neoliberalismo.

Realizado esse caminho teórico é possível então retornarmos ao problema central desta dissertação: saber se, e até que ponto, esses conceitos do pensamento de Agamben podem contribuir para uma análise do neoliberalismo enquanto governamentalidade. E são essas respostas que serão apresentadas no capítulo a seguir.

### 3 AGAMBEN, UM POSSÍVEL INTERLOCUTOR DO NEOLIBERALISMO?

Antes de prosseguir para o último passo em direção às respostas ao problema central desta dissertação, é importante lembrarmos brevemente o caminho argumentativo que foi construído até aqui. No primeiro capítulo nosso objetivo foi discorrer sobre os principais conceitos da teoria de Giorgio Agamben, especificamente as categorias filosóficas que compõem o projeto *Homo Sacer* e o seu método arqueológico-paradigmático.

Apresentamos a articulação existente na obra do filósofo entre os conceitos de vida nua, poder soberano, relação de exceção, inclusão-exclusiva e como a reflexão da biopolítica no seu pensamento perpassa por essas questões. Ainda, demonstramos como se desenvolve a aplicação do método arqueológico-paradigmático no pensamento de Agamben, destacando a função importante que os paradigmas desempenham em suas reflexões, com destaque para o paradigma do *homo sacer* que sendo um exemplo da vida nua, está no cerne da nossa problemática central.

Tendo em vista o nosso objetivo principal de pesquisa em identificar se os conceitos de vida nua e *homo sacer* do pensamento agambeniano podem contribuir para o debate do neoliberalismo, uma questão nos foi imposta: a de adotar um conceito de neoliberalismo. E foi isso que fizemos no segundo capítulo. Nele, nosso objetivo foi encontrar uma conceituação de neoliberalismo para ser adotada na dissertação, a fim de que pudéssemos avançar em nossos propósitos investigativos. E isso foi possível a partir dos estudos de Michel Foucault sobre a biopolítica e a governamentalidade que nos levaram a uma conceituação de neoliberalismo a partir do seu pensamento.

Uma vez que as duas partes iniciais do trabalho se dedicaram a essas temáticas próprias, isso pode parecer que o trabalho nos leva para caminhos distintos. Entretanto gostaria de ressaltar que a intenção é justamente mostrar o entrecruzamento entre essas duas teorias, especificamente com relação ao tema do neoliberalismo. Em outros termos, o presente capítulo tem por objetivo expor as possíveis conexões entre os mencionados conceitos da teoria de Agamben e o neoliberalismo, aqui entendido a partir dos estudos de Foucault, para responder à hipótese central desta dissertação: saber se os conceitos de vida nua e *homo sacer* da filosofia política de Giorgio Agamben contribuem para o debate sobre o neoliberalismo.

### 3.1 O NEOLIBERALISMO SOB A PERSPECTIVA TEOLÓGICO-POLÍTICA

Até aqui já se sabe que a vida nua, para a teoria de Agamben, é aquela que expõe o nexo constitutivo da relação entre direito e vida que, intermediada pela relação de exceção que a inclui por exclusão nas relações jurídico-políticas, está fadada a uma relação de *abandono* e exposição a um poder incondicional de morte por parte do soberano. É a vida que, carregando as ambivalências da sacralidade, está no limiar, sendo ao mesmo tempo matável e insacrificável. É o elemento originário da política que, pela sacralização e exceção é produto político do exercício da soberania, tendo como paradigma representante dessa articulação as figuras do *homo sacer* e do mulçumano.

Sabe-se também que o neoliberalismo enquanto governamentalidade é uma tecnologia de governo atrelada à biopolítica que, dentre outras características, visa a transformação da sociedade e das relações em sentido abrangente através da racionalidade neoliberal. Objetivando a transformação dos sujeitos e instituições a partir da disseminação da forma empresa na sociedade, de modo que os indivíduos passam a se perceber enquanto sujeito-empresário de si e o Estado-empresa.

Para tanto, é uma arte de governar que lida com as transformações dos indivíduos por meio da criação de condições para a realização de condutas, produz e consome as liberdades dos sujeitos para conseguir estabelecer a aderência deles às finalidades governamentais e econômicas. O neoliberalismo é uma arte de governar que produz uma forma de ser e estar no mundo que pode ser representada pela figura do *homo oeconomicus*.

O que conecta essas concepções aparentemente tão díspares? O que essas vinculações são capazes de revelar? São essas questões que iremos desenvolver adiante. Para tanto, é importante retornar a um ponto central mencionado já no capítulo primeiro. Apesar de um aporte teórico extenso e atento às problemáticas da filosofia política contemporânea, Agamben não menciona ou discute em qualquer de suas obras que compõem o projeto *Homo Sacer* o tema do neoliberalismo. Essa ausência, por si só, poderia soar como impeditiva da busca que essa dissertação se propõe a fazer, todavia não entendo dessa maneira.

A razão pela qual persistimos em tentar essas relações se dá especialmente pelo fato de que mesmo que Agamben não tenha se proposto a estudar o neoliberalismo e seus efeitos diretamente, compreendo que suas preocupações político-filosóficas sobre a condição da relação entre soberania, direito e vida iluminam caminhos reflexivos em direção às questões concernentes a condição neoliberal atual. Isso significa que mesmo sem pretensão, entendo que

a teoria de Agamben proporciona articulações e categorias de análise relevantes que podem auxiliar na compreensão crítica do modo como certas relações de poder ocorrem na governamentalidade neoliberal.

Para tanto, faz-se importante ressaltar que não se trata aqui de uma tentativa leviana ou apressada de realizar esses entrecruzamentos teóricos. Ainda que as impressões iniciais acerca desse elo tenham partido da interpretação pessoal da obra do autor, elas se concretizaram e avançaram especialmente a partir do contato com as pesquisas de Adam Kotsko e Wendy Brown. Autor e autora que, dedicados a desenvolver pesquisas sobre o neoliberalismo acabam por, à sua maneira, relacionar e aproximar seus estudos da teoria agambeniana, como veremos adiante.

O silêncio da teoria agambeniana sobre o neoliberalismo não é impeditivo do estabelecimento de conexões entre os temas como bem demonstra Adam Kotsko que desenvolve suas pesquisas propondo aproximações. Em seu livro *Neoliberalism's demons: on the political theology of late capital* (2018), Kotsko que é teólogo, professor e tradutor das obras de Giorgio Agamben nos Estados Unidos, tece essas conexões em busca de analisar o neoliberalismo sob o ponto de vista do debate teológico-político.

Esse estudo dá seguimento aos resultados obtidos pelo autor em seu livro antecessor *The prince of this world* (2016). Portanto, Kotsko visa o aprofundamento dos apontamentos inicialmente obtidos, dentre eles, o autor destaca a importância do conceito de demonização (*demonization*) criado por ele. Como conceitua o autor, a demonização é uma forma de aprisionamento moral que tem como essência a percepção de que a liberdade funciona como um mecanismo de geração de culpa (KOTSKO, 2018, p. 02). Esse paradigma moral identificado pelo autor, e que tem raiz teológica, se faz presente no exercício político secular atual e é com relação a esse ponto que ele volta suas atenções.

De acordo com Kotsko, “a modernidade herdou essa concepção demonizadora da liberdade enquanto culpabilidade e a colocou na base de suas estratégias de autolegitimação” (KOTSKO, 2018, p. 02, tradução nossa).<sup>53</sup> Isso significa que essa tática de demonização é politicamente utilizada na contemporaneidade, especialmente no contexto do paradigma de governo neoliberal. O neoliberalismo, como revela o autor, usa dessa estratégia em seu limite máximo, buscando a transferência para os indivíduos da responsabilização e culpabilidade, aprisionando-os moralmente com a culpa pelo sucesso ou fracasso de si e do governo.

---

<sup>53</sup> “And I argued that modernity inherited this demonizing notion of freedom as blameworthiness and laid it at the foundation of its own strategies of self-legitimation” (KOTSKO, 2018, p. 02).

A respeito do que entende ser o neoliberalismo, o autor desenvolve uma conceituação própria a partir das articulações teóricas que faz. Todavia, não adentraremos nessa discussão haja vista que já adotamos uma conceituação específica de neoliberalismo, tal como desenvolvido no capítulo anterior. Entretanto, ainda que desenvolva uma concepção particular, certos apontamentos a respeito da governamentalidade neoliberal destacados por Kotsko se alinham às conclusões foucaultianas apresentadas no capítulo segundo desta dissertação.

Para ele, o neoliberalismo é a transformação do poder estatal e das instituições existentes para “remodelar a sociedade de acordo com o modelo de mercado” (KOTSKO, 2018, p. 05, tradução nossa).<sup>54</sup> Não apenas isso, mas o ponto de nosso interesse e que é enfatizado pelo autor, é o modo como o neoliberalismo “estabeleceu uma forma de disseminação geral do *ethos* competitivo de mercado em diversos âmbitos da vida” fazendo com que os indivíduos sejam encorajados a pensarem em si sob a lógica econômica (KOTSKO, 2018, p. 06, tradução nossa).<sup>55</sup>

Nesse processo, os sujeitos passam a se visualizar, conforme visto no capítulo anterior, como empresas individuais, marcas a serem aprimoradas para obter melhores desempenhos, enxergando a si e a suas relações sociais e pessoais sob o ponto de vista da economia. Por conta dessa percepção das nuances do neoliberalismo nas relações sociais é que Kotsko não o vê tão somente como uma política econômica, é mais que isso, “ele objetiva ser uma forma de vida completa e uma visão de mundo totalizante, de uma forma que os modelos anteriores do capitalismo não fizeram” (KOTSKO, 2018, p. 06, tradução nossa).<sup>56</sup> Tal como concluímos no capítulo passado, o neoliberalismo produz e estimula uma forma de ser e estar no mundo adequada aos seus parâmetros econômicos e governamentais de interesse.

Nesse sentido, é em decorrência da combinação entre as características de agenda política e ética moral que o autor compreende o neoliberalismo como uma forma de teologia política (KOTSKO, 2018, p. 06). Sendo assim, Kotsko deixa explícita que sua intenção é relacionar o tema com as questões teológico-políticas. Embora esse objetivo do autor não coincida com o nosso, pois não estamos propondo estabelecer um debate das práticas neoliberais sob o viés da teologia política, Kotsko é quem nos auxilia a estabelecer as conexões

---

<sup>54</sup> “To reshape society in accordance with market models” (KOTSKO, 2018, p. 05).

<sup>55</sup> “It took the form of a more general spread of a competitive market ethos into ever more areas of life” (KOTSKO, 2018, p. 06).

<sup>56</sup> “It aspires to be a complete way of life and a holistic worldview, in a way that previous models of capitalism did not” (KOTSKO, 2018, p. 06).



necessárias entre a teoria agambeniana e a discussão do neoliberalismo em si, conforme veremos adiante.

Segundo Kotsko (2018, p. 11), o neoliberalismo é um termo escorregadio especialmente pelas nuances que envolvem o seu desenvolvimento. Conforme a genealogia do neoliberalismo feita por Michel Foucault e apresentada no capítulo anterior, percebemos que as bases da política neoliberal foram sendo construídas à medida que os eventos político-econômicos do século XIX e XX vinham se modificando. Não existe uma história linear e genérica sobre o modo como essa governamentalidade se consolidou e justamente por essa peculiaridade de conexões o autor, assim como outros estudiosos do tema, tem razão em entender que o neoliberalismo possui muitas facetas.

Lidar com o neoliberalismo significa estudar um fenômeno que está em aberto e que reflete contradições, abrindo um espectro amplo de possibilidades interpretativas. Isso é possível de ser identificado na literatura acadêmica dedicada ao tema e, de certo modo, é o que aqui nos propomos a realizar, um estudo que segue por um viés interpretativo específico sobre essa temática. Para Kotsko (2018, p. 13), as teorias com suas diferentes perspectivas de analisar o objeto não divergem quanto à agenda ideológica e às consequências decorrentes do neoliberalismo, todavia não há entre elas um consenso acerca do modo como as características desse fenômeno podem ser articuladas em totalidade.

Para o autor, das múltiplas vertentes de estudo da temática, as que mais se destacam e apresentam instrumentos importantes para uma boa análise do neoliberalismo são justamente a marxista e a foucaultiana. Do ponto de vista de Kotsko (2018, p. 16), ainda que sejam relevantes para a análise do fenômeno, essas teorias possuem pontos cegos que impedem uma percepção adequada do neoliberalismo coisa que, na sua opinião, não acontece com a teologia política e é isso que ele se empenha em demonstrar no decorrer da obra.

Para Kotsko (2018, p. 16), a teologia política fornece caminhos de análise mais interessantes e durante muito tempo ela sempre ocupou lugar de destaque entre estudiosos engajados na compreensão das relações políticas, tanto de direita quanto de esquerda. Um exemplo de autor que alinha suas preocupações político-filosóficas à teologia política é o próprio Agamben que, como dito no primeiro capítulo, tem como umas das frentes de formação do seu pensamento a relação entre a teologia política e o direito.

Apesar dessa ênfase que existia com relação à teologia política, Kotsko afirma que ela foi se perdendo com o passar do tempo, quase como se as questões teológico-políticas tivessem perdido a importância para compreensão dos fenômenos da modernidade. Porém, o ataque

terrorista ao *World Trade Center*, em 11 de setembro de 2001 modificou essa percepção e, do ponto de vista do autor, nunca a teologia política havia sido tão relevante como no início dos anos 2000 (KOTSKO, 2018, p. 19).

Esse momento é tido como um marco, pois foi quando o governo Bush colocou em prática uma agenda política ostensiva visando o combate ao terrorismo instaurando um estado de exceção que, como ressalta Kotsko (2018, p. 19), ainda que inconscientemente, se valeu de premissas schmittianas para se consolidar. Essa política de excepcionalidade culminou na violação de direitos fundamentais de cidadãos investigados e recolocou ao centro as questões teológicas políticas a partir de então.

Como bem relembra o autor, é nesse período e contexto que Agamben desenvolveu seu estudo sobre o estado de exceção publicando o livro homônimo. E, quase que profeticamente, demonstrou a conexão entre o poder soberano e a produção de vida nua, especialmente considerando as posteriores denúncias de irregularidades e ilegalidades cometidas em Guantánamo. Contudo, Kotsko afirma que esse furor não durou por muito tempo e paralelamente a essa perda de centralidade da teologia política se observou que “o neoliberalismo veio gradualmente ocupar o lugar da exceção soberana nas humanidades politicamente engajadas, mais urgentemente na onda da crise financeira global” (KOTSKO, 2018, p. 19, tradução nossa).<sup>57</sup>

Essa mudança pode ser observada no desenvolvimento das teorias após esse episódio. Como exemplo, Kotsko evidencia a mudança de perspectiva que Hardt e Negri adotaram em *Commonwealth* e nas incisivas críticas que os autores dirigiram à Agamben, sugerindo que expoentes da teologia política, como o filósofo italiano, acabaram por comprar suas próprias fantasias estatais, ignorando as verdadeiras operações do poder. De modo que, na concepção deles, seria preciso parar de confundir política com teologia (KOTSKO, 2018, p. 20).

É nesse contexto que Agamben escreve o livro *O reino e a glória* (2007). Se Hardt e Negri acreditavam ser preciso parar de pensar política com teologia, nesse livro, Agamben faz réplica às críticas dos autores e sustenta que “não somente precisamos confundir política com teologia, como também precisamos confundir economia com teologia” (KOTSKO, 2018, p. 20, tradução nossa).<sup>58</sup> E é nisso que o filósofo italiano se empenha em fazer ao trabalhar nessa obra

---

<sup>57</sup> “Neoliberalism gradually came to take the place of the sovereign exception in the politically engaged humanities, most urgently in the wake of the Global Financial Crisis” (KOTSKO, 2018, p. 19).

<sup>58</sup> “We not only need to confuse politics with theology, but we need to confuse economics with theology as well” (KOTSKO, 2018, p. 20).

com os paradigmas da teologia política e da teologia econômica, tal como demonstramos no primeiro capítulo da dissertação.<sup>59</sup>

Mesmo reconhecendo que Giorgio Agamben não trata diretamente do neoliberalismo nesta ou em qualquer outra de suas obras, Kotsko entende que “Agamben está nitidamente preocupado em documentar a linhagem da governança indireta por meios econômicos que é a característica da nossa era neoliberal” (KOTSKO, 2018, p. 20, tradução nossa).<sup>60</sup> Isso fica evidente, como mostramos, nos paradigmas distintos e relacionais da teologia política-poder soberano e da teologia econômica-*oikonomia* que o autor se dedica a analisar no livro em questão.

Como destacado no capítulo primeiro, Agamben (2011, p. 13) afirma que é do paradigma da *oikonomia* que derivam a biopolítica e a prevalência da economia e do governo sobre qualquer aspecto da vida. *Oikonomia*, como visto, é traduzida para o latim como *dispositio*, que origina a palavra dispositivo. De acordo com a explicação já desenvolvida anteriormente, o dispositivo para Agamben (200b, p. 39) é o meio pelo qual o governo consegue atingir seus objetivos que consistem em gestão, governo, orientação e controle dos gestos e interesses dos homens.

Em concordância com a afirmativa de Kotsko de que existe uma preocupação no pensamento de Agamben a respeito da busca por essa linhagem da governança indireta pela economia, podemos realizar certas observações. Primeiramente, estabelecer uma conexão entre a *oikonomia*, os dispositivos e a característica da governamentalidade neoliberal de criar condições para conduzir a conduta dos indivíduos nos permite identificar nuances aproximativas entre a teoria agambeniana e o neoliberalismo.

Essa proximidade fica ainda mais explícita se lembrarmos aqui que uma das conclusões de Agamben em *O reino e a glória* é de que o reino governa indiretamente pela manipulação do livre arbítrio dos governados para atingir seus objetivos. Em outras palavras, para Agamben, o governo cada vez mais opera através da governança indireta por vias econômicas, utilizando dispositivos que auxiliam na gestão dos interesses e atitudes dos sujeitos por meio da manipulação de sua liberdade.

Isso se assemelha com o que demonstramos no capítulo anterior sobre Foucault identificar que é por uma funcionalidade de produção e consumo da liberdade dos indivíduos

---

<sup>59</sup> Ver subseção 2.2.3 desta dissertação para mais informações sobre esse debate.

<sup>60</sup> “Agamben is clearly concerned to document the lineage of the indirect governance via economic means that is characteristic of our neoliberal era” (KOTSKO, 2018, p. 20).

que a governamentalidade neoliberal consegue manipular, direta ou indiretamente, as condutas deles e atingir suas finalidades. Quer dizer, a governamentalidade neoliberal direciona a conduta dos indivíduos através da liberdade baseada em finalidades econômicas a serem atingidas.

Assim, fica explicitada a semelhança que essas duas lógicas descritas guardam entre si. O governo da *oikonomia* agambeniana conduz governa economicamente de modo indireto, utilizando o livre arbítrio dos sujeitos, assim como a governamentalidade neoliberal foucaultiana recorre ao estabelecimento de condições para que os sujeitos, livremente, optam por agir de certa maneira que coincida com seus propósitos governamentais econômicos. Essa semelhança de conclusão entre os autores não parece decorrer de mera coincidência.

Agamben não utiliza como referência ou cita em qualquer de suas obras as aulas do curso *Nascimento da biopolítica*. O porquê disso é algo que permanece oculto. Entretanto, ciente de que o filósofo italiano tem Foucault como uma de suas referências centrais e que neste livro se propõe a estender a genealogia foucaultiana da noção de governamentalidade, ainda que fazendo referência ao curso *Segurança, território e população*, parece pouco provável que Agamben não tenha tido acesso e conhecimento às conclusões do outro curso de Foucault, pelas seguintes razões.

Inicialmente, conforme mostrado nos capítulos passados, Agamben deseja estender a genealogia do estudo da governamentalidade que Foucault inicia no curso referenciado pelo filósofo, que, como vimos, tem continuidade em o *Nascimento da biopolítica*, obra não citada por Agamben. Além disso, a publicação de *O reino e a glória* foi em 2007, três anos após a inédita publicação, na França, de ambos os mencionados cursos de Foucault. De modo que, se o filósofo italiano teve conhecimento e acesso à publicação de um deles, muito provavelmente teve do outro também.

Outro ponto que destacamos é o fato de que em todas as obras do projeto *Homo Sacer*, Agamben referencia os livros e cursos de Foucault em sua língua de publicação original, o francês.<sup>61</sup> Desse modo, eventual publicação posterior dessas obras em italiano não consistiria em motivo de impedimento para o acesso do filósofo aos estudos desenvolvidos por Foucault nos cursos. Por isso, diante dessas informações aqui expostas, consideramos ser pouco provável que Agamben, no decorrer da escrita de *O reino e a glória*, não tenha tido conhecimento do

---

<sup>61</sup> Essa informação consta na parte “Bibliografia” dos livros do filósofo, como: *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, *O que resta de Auschwitz*, *O reino e a glória*, *O uso dos corpos* e *Signatura Rerum*. Nesses livros, Agamben faz referência explicitamente a obras de Michel Foucault, as inserindo na bibliografia dos livros, no idioma em que teve acesso a elas, conforme consta, o francês.

conteúdo de *Nascimento da biopolítica*, se teve de *Segurança, Território e População*, ambos publicados no mesmo ano e com uma conexão temática do interesse do autor.

Além disso, é importante ressaltarmos um fato presente nas obras do filósofo italiano e que é de conhecimento dos seus estudiosos. Algumas vezes Agamben desenvolve em seus estudos questões presentes nos pensamentos e obras de outros autores e autoras sem, contudo, os citar devidamente. Essa pode ser uma hipótese admissível para a semelhança que observamos acima entre a conclusão que Agamben identifica no governo da *oikonomia* e o modo como Foucault descreve o funcionamento da governamentalidade neoliberal.

Todavia, isso não passaria de uma suposição tendo em vista não podermos comprovar as razões pelas quais Agamben não cita o *Nascimento da biopolítica*, ou até mesmo o termo neoliberalismo, ainda que chegue a conclusões tão próximas às que o filósofo francês alcança nesse curso. O que parece ser mais razoável é que realmente o filósofo tenha optado por não adentrar no cerne da discussão neoliberal, como parte de uma escolha teórico-metodológica.

Mesmo que tenha sido uma opção de Agamben não estudar o tema diretamente, do ponto de vista aqui sustentado, suas preocupações político-filosóficas não escaparam totalmente de observar as consequências, ainda que indiretamente, dessa governamentalidade neoliberal. Dessa maneira, em consonância com a observação de Kotsko acima mencionada, mesmo com a ausência do tema na filosofia agambeniana, é possível compreendermos que a articulação filosófica que o autor desenvolve em sua teoria é compatível com a reflexão a respeito do neoliberalismo.

Como destacamos anteriormente e Kotsko (2018, p. 21) reitera, ainda que Agamben não tenha esclarecido o modo como as conclusões sobre o paradigma teológico-econômico se conectam com os resultados das suas pesquisas sobre a soberania e a teologia política, há algo a ser dito sobre esse entrecruzamento. E é isso que, aqui, temos tentado estabelecer, especificamente a partir da viabilidade de análise do conceito de vida nua em cotejamento com as questões ligadas ao neoliberalismo. Então, como estabelecer esse caminho reflexivo?

Anteriormente relembramos que o paradigma da *oikonomia* possui relação com os dispositivos, tal como Agamben os compreendem. Com a finalidade de orientar e governar os gestos e interesses dos indivíduos, esse modo de funcionamento dos dispositivos tem como consequência algo significativo para nossos propósitos, a produção de subjetividades. Por exemplo, a relação de exceção tal como a explicamos no primeiro capítulo é a responsável por produzir a vida nua, e seus paradigmas do *homo sacer* e do mulçumano, no contexto do poder soberano.

A vida nua, portanto, é uma subjetividade constituída a partir das relações entre o poder soberano, a vida e o direito. Se pegarmos esse mesmo dispositivo da relação de exceção e pensarmos sobre ele no contexto da governamentalidade neoliberal, como será que a relação entre eles impactaria na produção da vida nua? Em outras palavras, como a noção de vida nua se apresenta nesse contexto neoliberal em que a governança pela vida se baseia em parâmetros econômicos?

Como uma de nossas primeiras conclusões de pesquisa, identificamos que a teoria de Agamben, sozinha, não é suficiente para fornecer essas respostas. Tentar debater o neoliberalismo exclusivamente a partir dos conceitos da teoria agambeniana, de acordo com o que demonstramos acima, é uma tarefa que encontra limitações. Estas decorrem do fato de o autor não ter desenvolvido um estudo direto da temática ou sequer fornecido uma conceituação específica do que entende ser o neoliberalismo. Desse modo, as conexões entre suas categorias filosóficas e o tema neoliberal demandam certas intermediações a partir de outras teorias.

É o que temos realizado aqui. Primeiro, tivemos que recorrer à Michel Foucault para encontrar um conceito de neoliberalismo. A procura por essa conceituação teve como critério especialmente a busca por uma teoria que estivesse apta a nos fornecer o conceito que desejávamos ao mesmo tempo em que fosse compatível com o pensamento agambeniano. Tendo em vista que Foucault é um dos autores significativos para o desenvolvimento do pensamento de Agamben, conforme ele explicitamente evidencia, e há entre eles uma aproximação de certas preocupações teóricas, como desenvolvemos no primeiro capítulo, recorreremos ao pensamento do filósofo francês.

Todavia, como percebemos no decorrer da elaboração da dissertação, colocar em relação direta o conceito de neoliberalismo de Foucault e as categorias filosóficas de Agamben não seria exequível, considerando nossos propósitos de analisar a pertinência do conceito de vida nua para esse debate. Talvez a tentativa de relação direta entre os filósofos pudesse soar apressada ou insuficiente, tendo em vista que a própria teoria agambeniana, ao deixar esse tema de fora, não facilita o encontro das vias pelas quais seja possível estabelecer essas relações.

Foi, então, que Adam Kotsko e seu estudo do neoliberalismo sob a perspectiva da teologia política apareceu. No intento de refletir sobre a temática, foi Kotsko quem nos assegurou de que a teoria agambeniana seria compatível com a discussão. Nesse sentido, Kotsko se apresenta aqui como um dos interlocutores que julgamos ser indispensável para que nossos propósitos de diálogo entre a teoria de Agamben e o neoliberalismo possam acontecer.

Por meio de suas observações a respeito do fenômeno e da inserção do filósofo italiano no debate, Kotsko se tornou central por nos mostrar os caminhos possíveis para essa análise.

Como já reiterado, o autor opta pela perspectiva da teologia política que não é a que desejamos seguir. Isso fica justificado, até mesmo, pelo conceito de neoliberalismo que optamos por adotar na dissertação, seguindo a concepção de Foucault de o compreender como uma arte de governar que tem como uma de suas características a biopolítica e a economicização da vida. Portanto, um sentido que está de certo modo afastado da teologia política.

Dessa maneira, apesar de ter lançado luz para esse caminho político-teológico, é também Kotsko quem nos faz encontrar uma outra saída relacional entre a teoria de Agamben e o neoliberalismo. Sendo esta mais próxima das escolhas teóricas que fizemos ao longo da dissertação, compatível com a perspectiva neoliberal foucaultiana e, como ressalta o autor e veremos adiante, com o pensamento agambeniano. Nesse caso, o caminho reflexivo que Kotsko apresenta, e escolhemos, se dá por intermédio da teoria de Wendy Brown.

Em síntese, concluímos que o pensamento de Giorgio Agamben lança luzes para as discussões do neoliberalismo, mas sozinho, apenas com os seus conceitos, não comporta um debate da temática. No entanto, entendemos que as categorias político-filosóficas do pensamento agambeniano, especialmente a de vida nua, mesmo sem estar relacionadas diretamente com o tema neoliberal, abrem caminhos para se refletir sobre. Pois compreendemos que os conceitos da teoria de Agamben fornecem um arcabouço teórico-crítico interessante para contribuir na discussão.

Entretanto, os conceitos do pensamento de Agamben só auxiliam efetivamente no debate se estiver em interlocução com outras teorias. Portanto, para que efetivamente suas categorias filosóficas possam ser inseridas nas reflexões sobre o neoliberalismo é preciso que se recorra a interlocutores aptos a estabelecerem os elos entre a teoria e o tema. É isso que demonstramos fazer Adam Kotsko e, como o autor revela, é possível de ser realizado a partir do pensamento de Wendy Brown, como veremos a seguir.

### 3.2 CLAMOR NEOLIBERAL POR SACRIFÍCIOS: O ELO ENTRE O *HOMO SACER* E O CIDADÃO SACRIFICIAL

Em consonância com o que vimos anteriormente, chegamos ao entendimento de que a teoria agambeniana, com suas categorias e conceitos, sozinha, não seria suficiente para adensar um debate a respeito do neoliberalismo, havendo a necessidade de que o seu aporte teórico seja

relacionado com outras teorias para que esses elos entre suas preocupações filosóficas e as questões neoliberais fossem reveladas e mais bem articuladas. Dito isso, enfatizamos que Adam Kotsko é um autor e estudioso agambeniano importante, haja vista ter sido ele a revelar a possibilidade dessas conexões e a propor caminhos interpretativos para que elas pudessem ser realizadas.

Como afirma Kotsko, a partir da publicação de *O reino e a glória*, muitos outros estudiosos seguiram as pretensões de Agamben de estudar os paradigmas da teologia econômica e política, na tentativa de mostrar a conexão deles com o neoliberalismo. Conforme informa, esses autores não optaram por seguir a mesma abordagem, alguns deles escolheram uma perspectiva mais geral do problema, enquanto outros seguiram por um viés mais metafórico. Nessa última opção, Kotsko afirma estar o pensamento de Wendy Brown, especialmente a afirmação da autora de que o neoliberalismo precisa que os indivíduos realizem sacrifícios em seu favor (KOTSKO, 2018, p. 22).

Na sua leitura do livro de Wendy Brown *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution* (2015), Kotsko observou que Brown entende que o neoliberalismo possui uma concepção sacrificial necessária para que as suas finalidades sejam alcançadas. Essa noção de sacrifício incide no deslocamento do sofrimento do sujeito neoliberal e revela a presença de uma característica teológica – o sacrifício – em seu pensamento (KOTSKO, 2018, p. 22).

Nesse sentido, Kotsko (2018, p. 22) observa que, como no caso de Brown, repetidamente os temas típicos da teologia política – o estado, a autoridade soberana, a demanda por sacrifícios – são identificados nas análises recentes de autores que se dedicam ao estudo do neoliberalismo. Entretanto, essas características são sempre apontadas como elementos subordinados ou secundários ao fenômeno neoliberal. Isso quer dizer que essas preocupações alinhadas a uma perspectiva teológico-política são constantemente postas em segundo plano nas análises do fenômeno neoliberal e que, na visão do autor, elas deveriam ser mais centrais, tal como ele propõe em seu livro.

Conforme pontuamos anteriormente, é em decorrência dessas lacunas identificadas que Kotsko se dedica a demonstrar as conexões entre o neoliberalismo e a teologia política. Como já reiterado, esse viés não é o que pretendemos seguir em nossas análises, razão pela qual não nos aprofundaremos mais no pensamento de Kotsko e sim na conexão que ele demonstrou existir entre a teoria de Agamben e as preocupações de Wendy Brown quanto ao fenômeno neoliberal.



Como esse elo se revela é o que falta demonstrar. Como veremos, por mais que Wendy Brown não desenvolva as categorias de Agamben, do mesmo modo que sequer Agamben cite o neoliberalismo, a filósofa norteamericana faz uma breve alusão da ideia de cidadão sacrificial com a de *homo sacer*. Isto é a base para se ressaltar que a fusão de horizontes entre Brown e Agamben não é leviana. Além disso, essa interconexão feita nesta dissertação não é uma tentativa isolada, pois Kotsko tem se dedicado à leitura do neoliberalismo por meio das categorias teológico-políticas agambenianas, intermediadas pelas considerações de Wendy Brown.

Portanto, seguiremos adiante com a tentativa de construção dessa interlocução entre Agamben e Brown. Especificamente no que diz respeito às relações entre vida nua, *homo sacer*, o sacrifício neoliberal e o cidadão sacrificial, pois acreditamos que nossos propósitos investigativos nesta dissertação podem ser revelados a partir dessa relação. Isto é, que seguindo as observações de Brown conseguiremos dizer se a categoria filosófica de vida nua é capaz de contribuir para o debate sobre o neoliberalismo, tendo em vista que na subseção anterior concluímos que a teoria do filósofo só se insere efetivamente no debate mediante a interlocução com outras, nesse caso, com a de Brown.

### **3.2.1 O cidadão sacrificial como produto da governamental neoliberal**

Wendy Brown, cientista política estadunidense, é atualmente uma das referências contemporâneas quanto ao estudo do fenômeno neoliberal. Partindo da crítica de Foucault ao neoliberalismo, e não se limitando a ela, Brown procura compreender como as mudanças no capitalismo nos últimos anos têm impactado no processo de esvaziamento das instituições democráticas, da cidadania política, bem como têm transformado os indivíduos em sujeitos cada vez mais passíveis de sacrifícios em nome dessa racionalidade neoliberal.

A autora é uma das vozes na atualidade que tem auxiliado na construção de análises críticas a respeito dos impactos da governamentalidade neoliberal e isso é visualizado nas conclusões de suas pesquisas em suas obras *Undoing the demos* (2015) e *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente* (2019). Ciente da relevância da teoria da autora para o debate, é necessário alertarmos que à essa altura não será desenvolvido um estudo pormenorizado de sua teoria. E, o pensamento de Brown será utilizado apenas no limite do que nossas pretensões exigem.

Como temos reiteradamente evidenciado, nosso objetivo aqui é mostrar se as categorias vida nua e *homo sacer* contribuem para o debate do neoliberalismo. Ainda que o pensamento de Agamben esteja alinhado aos propósitos da teologia política, como bem evidenciamos ao longo da dissertação, nossos objetivos não almejam entender o neoliberalismo a partir desta perspectiva. Assim, além de Brown ser uma interlocutora do pensamento do autor, é ela que também se alinha ao entendimento do fenômeno neoliberal pela perspectiva da governamentalidade foucaultiana, conceito adotado nesta dissertação e desenvolvido no capítulo anterior.

Além disso, Brown está preocupada em compreender o modo de subjetivação que essa racionalidade neoliberal produz e modifica nos sujeitos, assim como Agamben se preocupa em identificar a produção de uma específica subjetividade oriunda da relação entre o direito, a exceção e a soberania, a vida nua. Isso significa dizer que a teoria da autora é a que parece melhor se alinhar aos nossos propósitos investigativos. Portanto, o foco desta subseção será direcionado para o que Brown desenvolve a respeito do sacrifício neoliberal e a interpretação que ela faz do *homo oeconomicus* enquanto cidadão sacrificial.

Para isso, tomaremos como base para as análises o ensaio publicado pela autora sob o título *Cidadania sacrificial: neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade* (2018)<sup>62</sup> que, dentre as demais obras citadas, é o que mais profundamente aborda a característica neoliberal de transformar os sujeitos em objetos de sacrifício e passíveis de aceitar se sacrificar em nome da governamentalidade. Será utilizado também o epílogo<sup>63</sup> do livro *Undoing the demos* em que a autora dedica um tópico denominado “*sacrifice*” a desenvolver inicialmente essa concepção sacrificial que é mais bem explorada no ensaio citado.

No ensaio acima mencionado, o argumento de Brown é sinteticamente o seguinte. A autora mostra como a governança administra a racionalidade neoliberal mobilizando suas características para desmobilizar a cidadania. De modo que esse movimento impacta diretamente na erosão da solidariedade dos movimentos de base. E acaba por ocasionar uma mobilização das práticas neoliberais de responsabilização e delegação que impactam na

---

<sup>62</sup> Este ensaio foi originalmente publicado no ano de 2016, na revista *Constellations*, vol. 23, n.1. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12166>. Na dissertação, utilizo como referência a tradução deste ensaio publicada no Brasil pela editora Zazie, no ano de 2018.

<sup>63</sup> Ao longo da leitura do epílogo do livro e do ensaio em menção é possível identificar semelhanças entre eles. Apesar de não se tratarem do mesmo texto, uma leitura atenta faz o leitor identificar que a autora em diversas passagens do ensaio se auto referencia em argumentos já previamente desenvolvidas no epílogo, sem que mencione expressamente essa referência. De qualquer modo, se trata de textos distintos que, apesar das passagens semelhantes, trazem aspectos próprios da temática. A impressão é realmente de que o epílogo, por ser anterior, foi o início da reflexão que a autora deu continuidade com a publicação posterior do ensaio refletindo com um pouco mais de profundidade sobre o aspecto sacrificial.

produção de “uma estrutura de isolamento, fraqueza e sacrifício na figura do cidadão supostamente democrático” (BROWN, 2018, p. 12). Produzindo verdadeiros cidadãos de sacrifício que fazem de tudo para resguardar o funcionamento dessa lógica neoliberal.

Como enfatizado a pouco, temos interesse especial nesse último aspecto de seu argumento. No entanto, será preciso recorrer brevemente a algumas conclusões anteriores da autora para que se possa compreender o raciocínio argumentativo que ela constrói para demonstrar o papel do sacrifício no funcionamento da lógica neoliberal. Brown inicia seu ensaio afirmando que uma das marcas do neoliberalismo é a extensão chamada de “economicização”, isto é, “a conversão de domínios, atividades e sujeitos não econômicos em econômicos – a todas as esferas da vida” (BROWN, 2018, p. 05).

Isso evidencia, como mencionado acima e reiterado por ela, que o pensamento da autora se alinha às críticas de Foucault ao neoliberalismo, ainda que ela não se limite a tê-lo como referência exclusiva. Seguindo essa afirmação, relembro que no capítulo passado ficou demonstrado que Foucault identifica a expansão da ideia ordoliberal de disseminação da forma empresa para abranger todas as relações sociais como a característica mais típica do neoliberalismo americano. Isto é, propagar a noção de que não apenas as relações sociais, mas a percepção do eu de cada indivíduo é marcada por essa fonte econômica de si, daí a expressão “empresários de si mesmos”.

É em decorrência disso que Brown (2018, p. 06) entende que esse processo atual de economicização neoliberal da vida política e social se encarrega de discursivamente produzir meios para que os indivíduos se convertam em capital humano. Nesse sentido, dizer que há produção de capital humano significa que as relações sociais desses sujeitos são diretamente influenciadas pela racionalidade neoliberal operante. E que as escolhas individuais deles serão baseadas nas métricas econômicas de sucesso, fracasso, lucro, vantagem, conforme visto no capítulo passado.

Brown exemplifica essa relação do seguinte modo. O indivíduo submetido a essa governamentalidade neoliberal entende que questões de “consumo, educação, capacitação e escolha de parceiros são configurados como práticas de investimento em si mesmo, sendo o ‘si mesmo’ uma empresa individual”, assim, tanto as relações pessoais como até mesmo o exercício da cidadania “aparecem como modos de pertencimento à (equipe da) empresa na qual se trabalha ou à nação da qual se é membro” (BROWN, 2018, p. 06). Em outras palavras, seja para assuntos de interesse pessoal ou público, a lógica da decisão pelos princípios econômicos e de mercado será a base para as ações e escolhas desses indivíduos.

Essa mudança identificada pela autora coincide com a já apontada por Foucault, e desenvolvida no capítulo anterior, de que o sujeito da troca dá lugar ao sujeito dos interesses. E Brown (2018, p. 07) acrescenta, não apenas um sujeito que se baseia nos interesses do aprimoramento de si, mas que se vê e é visto “como partícula do capital”, que é pertencente a uma empresa e é, ao mesmo tempo, uma empresa.

Nesse ponto, destacamos que Brown faz uma crítica à percepção de Foucault de perceber o *homo oeconomicus* puramente como o sujeito de interesses. Para ela, a ideia de interesse não consegue capturar adequadamente a subjetividade do sujeito neoliberal contemporâneo, pois ele “é integrado de modo tão profundo e, portanto, subordinado ao objetivo imperante do crescimento macroeconômico a tal ponto que seu próprio bem-estar é sacrificado com facilidade a esses propósitos maiores” (BROWN, 2015, p. 83, tradução nossa).<sup>64</sup> Portanto, suas preocupações a respeito da constituição das subjetividades nessa governamentalidade neoliberal atual trazem contribuições importantes a serem observadas.

Sendo uma autora contemporânea, Brown amplifica, e propõe críticas, às pesquisas de Foucault de modo a refletir sobre essas consequências no contexto neoliberal atual. Dessa forma, ainda que a autora siga o caminho das críticas foucaultianas ao neoliberalismo, seu pensamento não se limita a elas. Faz-se necessário, então, ver o modo como a autora entende o fenômeno que, a seu ver, não pode ser tido como uma simples ideologia política ou prática econômica.

Brown (2018, p. 12) compreende que o neoliberalismo “é um fenômeno global e inconstante, diferenciado, não-sistemático e impuro”. Um paradoxo que sendo mais do que uma ideologia ou uma prática econômica “é tanto um modo específico de racionalidade, uma produção de sujeitos, uma ‘condução de condutas’ e um esquema valorativo” (BROWN, 2018, p. 13). Nesse ponto, a autora se alinha ao que os estudos de Foucault revelaram sobre o neoliberalismo enquanto uma governamentalidade ancorada em uma racionalidade que visa a produção e o consumo de liberdades para conduzir a conduta dos sujeitos.<sup>65</sup>

Brown explicita que se preocupa com aquilo que Foucault identificou como “ascensão de uma forma de razão normativa que estende métricas e práticas de mercado a todas as dimensões da vida humana” e que impacta diretamente nos âmbitos “da política, cultural, pessoal, vocacional, educacional – transformando radicalmente a governança, o significado e a

---

<sup>64</sup>“This subject is so profoundly integrated into and hence subordinated to the supervening goal of macroeconomic growth that its own well-being is easily sacrificed to these larger purposes” (BROWN, 2015, p. 83).

<sup>65</sup> Desenvolvemos essa discussão no segundo capítulo da dissertação, especificamente a partir da seção 2.2.

relação entre público e privado, mercado e Estado” (BROWN, 2018, p. 15). Em outras palavras, se compreende que a autora se preocupa em compreender o modo como essa racionalidade neoliberal produz normas e modos de identidade e conduta que transformam o sujeito em capital humano.

Portanto, podemos afirmar que uma das preocupações centrais de Wendy Brown é o modo como essa governamentalidade neoliberal produz essa forma de vida específica refletida na figura do sujeito neoliberal auto investidor e empresário de si. Suas preocupações de pesquisa refletem esse cuidado em entender o modo como essa subjetividade é constituída e transforma os sujeitos. Como dito acima, esse viés é o que identificamos de maior proximidade entre o pensamento da autora e o de Agamben, que dedicou o primeiro volume de sua série filosófica a investigar a figura da vida nua como o produto político da relação entre soberania, direito e exceção.

Para isso, é preciso avançar um pouco mais no ponto de vista da autora para revelar a conexão que ela faz entre o modo de funcionalidade da governamentalidade e racionalidade neoliberal e o papel do sacrifício nessa lógica toda. Brown parte da argumentação de que essa “economicização” que transforma os indivíduos em capital humano à imagem de empresas individuais ocasiona a inversão da ideia de liberdade originalmente prometida pelo neoliberalismo.

O que se observa é a produção de “sujeitos governados por coleções de máximas normativas, vulneráveis aos perigos da vida e prontos a legitimar sacrifícios” (BROWN, 2018, p. 07). O modo de operação da governamentalidade neoliberal enseja essa inversão. Como vimos no capítulo anterior, o discurso neoliberal é, na teoria, anti-intervencionista, especialmente se as intervenções têm por finalidade a promoção de justiça social. Isso porque o foco é justamente a primazia da liberdade para que as condutas individuais possam ser conduzidas em favor das pretensões do governo.

Nesse sentido, para Brown (2018, p. 07), o governo neoliberal, ao colocar em prática ações governamentais voltadas para a emancipação dos indivíduos das intervenções estatais, acaba por conseguinte vinculando-os em toda essa esfera de neoliberalização que se constitui. Em outros termos, ao defender o não intervencionismo e a disseminação da forma empresa e dos mecanismos de funcionamento econômico-empresarial em todas as esferas sociais, o neoliberalismo torna esse agir empresarial um padrão de vida a ser alcançado.

Brown (2018, p. 08) sintetiza essa lógica do seguinte modo: “apontando a conduta empreendedora em todos os lugares, ele constrange o sujeito a vestir-se à moda do capital em

todos os lugares”. No entanto, ainda que busque a emancipação e liberdade dos indivíduos, essa lógica ocasiona a produção do sujeito-empresa que se vê inteiramente ligado às necessidades e ordens do governo neoliberal (BROWN, 2018, p. 08). O que podemos observar é a prática de uma liberdade condicionada a suprir as expectativas e objetivos da governamentalidade.

É daí que decorre a observância dos movimentos opostos e interdependentes acima mencionados. Enquanto os ideais de liberdade e autonomia individuais são explorados pelo neoliberalismo a partir do que a autora chama de delegação, que é a transferência de poder decisório e responsabilidade aos indivíduos. Paralelamente, há o esvaziamento desses ideais pela prática neoliberal de desregulamentação que acarreta na eliminação, por exemplo, de benefícios de seguridade social, direitos fundamentais, o desmantelamento de bens e serviços públicos e afeta a noção de solidariedade entre os indivíduos (BROWN, 2018, p. 08).

Por conseguinte, o que se observa “é a geração de indivíduos extremamente isolados e desprotegidos, em risco permanente de desenraizamento e de privação dos meios vitais básicos, completamente vulneráveis às vicissitudes do capital” (BROWN, 2018, p. 08). Em outras palavras, essa lógica de inversão da liberdade produz sujeitos que se veem e são vistos como capital humano, empresários de si e vulnerabilizados, uma vez que suportam a eliminação de direitos e benefícios sociais em nome do pleno funcionamento dessa lógica neoliberal.

É da observância desse modo de funcionamento do neoliberalismo que a autora identifica estar situada a noção de sacrifício. Ainda que os sujeitos sejam transformados em capital humano se abre uma distinção que Brown (2018, p. 09) chama de “capital humano para si” e “capital humano para a empresa”. Isso quer dizer que os indivíduos não se reduzem a percepção de capital humano para si. Eles também são vislumbrados como unidades de capital pertencentes a uma empresa (o Estado, a nação, uma instituição pública ou privada etc.)<sup>66</sup> que é moldada e funciona a partir das determinações econômico-mercantis da governamentalidade.

Isso implica dizer que, ainda que seja um investidor de si, o sujeito-capital humano pode ser facilmente descartado, substituído ou eliminado da empresa por questões imprevisíveis e incontroláveis (BROWN, 2018, p. 09). Em outros termos, compreendemos que além de capital humano esse sujeito é visto por essa lógica neoliberal como descartável e substituível, passível de eliminação e abandono toda vez que a governamentalidade compreender que seu agir não se adequa às finalidades a serem atingidas.

---

<sup>66</sup> Wendy Brown utiliza em seu ensaio o termo empresa de modo amplo, compreendendo tanto as instituições públicas, quanto as privadas, o Estado, a nação, e até mesmo a concepção individual do empreendedorismo de si. A partir desse momento, as vezes em que nos referirmos a empresa, ela deve ser entendida nesse sentido abrangedor que a autora atribui.

Se a submissão a essa lógica descrita acarreta na transformação do indivíduo em capital humano, vulnerabilizado, descartável e responsável pelos resultados, sem que haja recompensas, por que continuar agindo como um empreendedor de si? É diante desse questionamento que Brown (2018, p.09) visualiza a ideia de sacrifício como uma razão justificadora do funcionamento dessa lógica que além de simplificar a noção de capital humano, acaba por associar esse agir a um “discurso nacional-teológico de sacrifício moralizado, um sacrifício necessário à saúde e sobrevivência do todo”.

Seguindo o entendimento de Brown, o que se identifica é a construção de uma narrativa discursiva que gira em torno da ideia de moralização do sacrifício. Que é utilizada como razão para fundamentar e justificar as transformações do sujeito em empresário de si, vulnerabilizado e descartável. Em sujeito passível de enfrentar perdas em nome da manutenção da governamentalidade neoliberal. Como afirma Brown (2018, p. 09) é esse discurso de sacrifício que é utilizado pelo neoliberalismo de modo normativo, como demonstrado acima, para justificar a submissão dos indivíduos a essa lógica que os subjuga e elimina direitos e garantias.

Em consonância com o pensamento da autora, entendemos que o neoliberalismo valoriza e se utiliza desse discurso dos sacrifícios para continuar estimulando a propagação dessa lógica. Para que os sujeitos ajam de modo que suas ações pessoais, sociais e políticas continuem proporcionando resultados desejáveis às finalidades da governamentalidade. Assim como, uma vez que os indivíduos deixem de suprir essas expectativas, por qualquer razão que seja, eles estão passíveis de descarte, substituição, e até eliminação, em nome da necessidade de alcançar os objetivos dessa governamentalidade e racionalidade neoliberal.

Nesse sentido, o sacrifício moralizado é um instrumento que auxilia no funcionamento da lógica neoliberal, como tem demonstrado Brown. Uma vez que esse mecanismo descrito almeja a emancipação dos indivíduos das regulamentações estatais e da solidariedade social, ela os torna indivíduos cada vez mais isolados e com dificuldades de mobilização. Como resultado disso, essas pessoas encontram maior facilidade em se integrar a qualquer tipo de articulação política-social estabelecida pelo capital, mesmo que ela seja extremamente desvantajosa e sacrificante.

Ainda que tenham liberdade para decidir como e quando agir, esses indivíduos permanecem vinculados às necessidades e imperativos da governamentalidade neoliberal. Eles agem em consonância com o padrão de vida estabelecido por ela e que, como visto, é compatível com suas finalidades governamentais. O que se nota é que os sujeitos se veem livres das regulamentações do Estado, mas presos aos anseios da governamentalidade neoliberal.

Diante dessa situação, os sujeitos são facilmente integrados como partes indispensáveis para que essa lógica funcione e obtenha êxito e, com a delegação e a responsabilização, eles se veem como responsáveis por si e pelo suprimento dessas expectativas. Em síntese, o que Brown (2018, p. 10) demonstra é que “enquanto a cidadania neoliberal deixa o indivíduo livre para cuidar de si mesmo, ela também o compromete, discursivamente, com o bem-estar geral – demandando sua fidelidade e potencial sacrifício em nome da saúde nacional ou do crescimento econômico”.

Esse modo de funcionamento do sacrifício dos indivíduos está ancorado em dois indispensáveis instrumentos lexicais identificados pela autora. Se trata da delegação e da responsabilização. A respeito da delegação, Brown (2018, p. 36) afirma que ela é um recurso muito valorizado pelo neoliberalismo devido a sua ânsia por descentralização estatal e desregulamentação. Porém, ela atribui ônus excessivos aos indivíduos, reforçando a ideia de sacrifício em prol do êxito do neoliberalismo.

Isso porque, enquanto há o estímulo pela descentralização do poder do Estado, não apenas as questões referentes à administração desses bens e serviços será descentralizada, suas consequências também serão. Significa que delegar algo, nesses termos, é também descentralizar e espalhar os problemas resultantes desse ato. Como exemplo, a autora cita as crises fiscais, ambientais, trabalhistas, a inflação, o desemprego, todas as consequências oriundas desses processos são também diluídas para as pequenas unidades de indivíduos que, vulneráveis, não possuem condições técnicas, políticas ou econômicas de lidar com eles (BROWN, 2018, p. 36).

Essa noção ganha um reforço quando conectada com a responsabilização. Como nos diz Brown (2018, p. 37), a responsabilização tem relação com a moralização da conduta do indivíduo, com a sobrecarga moral que é depositada no sujeito para que ele, sozinho, defina o melhor modo de ser e estar na sociedade, visando o investimento em seu capital humano. Tal como mencionado acima, é nesse processo que o indivíduo se torna duplamente responsável, por si e pelo desempenho em geral, incidindo sobre ele uma excessiva carga moral de responsabilização por questões que estão fora do seu âmbito de controle.

Isso significa que esse modo de operação neoliberal enseja transformações incisivas nos indivíduos e o que se espera deles é “que cuidem de si mesmos (e são culpabilizados por seu próprio fracasso em prosperar) e do bem-estar econômico (e são culpabilizados pelo fracasso *da economia* em prosperar)” (BROWN, 2018, p. 40, grifo da autora). Portanto, a ideia de sacrifício é amplificada pela relação entre delegação e responsabilização que, conectadas,



contribuem para que os indivíduos sejam submetidos a sacrifícios constantes para a manutenção dessa ordem neoliberal em desenvolvimento.

Nesses termos, o que se compreende é que a governamentalidade neoliberal exige dos sujeitos um sacrifício compartilhado (*shared sacrifice*) em prol da sua sustentação. De modo que “mesmo quando se comportam adequadamente, considera-se legítimo sacrificá-los pela sobrevivência do todo”, esse todo sendo compreendido em sentido amplo (BROWN, 2018, p. 41). Dessa forma, o que se tem é a valorização de uma dupla performance de cidadania, a do capital humano, empreendedor de si, auto suficiente e auto responsabilizado. E, ao mesmo tempo, a do cidadão que compartilha os sacrifícios da responsabilidade pelo desenvolvimento geral das finalidades da governamentalidade neoliberal. Ambas, indispensáveis para o neoliberalismo.

### **3.2.2 Oferecer em sacrifício: a vida nua, o cidadão sacrificial e o neoliberalismo**

Mas afinal, por que falar em sacrifício? Conforme mencionado inicialmente, Adam Kotsko identifica Wendy Brown como uma das pensadoras que, inspirada nos caminhos iniciados por Agamben, na tentativa de relacionar a teologia política com o debate neoliberal, o faz de modo singular. Isso significa que por mais que a autora se afaste de uma concepção teológico-política em suas análises, ela identifica que o neoliberalismo possui essa característica que é originalmente teológica, o sacrifício.

Segundo compreende Brown, “o neoliberalismo pode exigir o sacrifício como um complemento, algo fora dos seus termos, mas essencial ao seu funcionamento” (BROWN, 2015, p. 210, tradução nossa).<sup>67</sup> Em conformidade com o entendimento da autora, o sacrifício não constitui uma característica primordial do neoliberalismo, não é algo da essência do fenômeno. Todavia, é um aspecto que serve como complemento para que as demais características dele possam ser melhor aproveitadas. De modo que a ideia de sacrifício, quando requerida, é essencial para o seu funcionamento, é como um reforço às suas práticas.

Como afirma Brown (2018, p. 44), a palavra sacrifício está relacionada com a realização de uma oferta, um oferecimento de algo sagrado – bens, alimentos, animais ou pessoas – visando propósitos que têm relação com alguma figura divina ou sobrenatural. Além disso, outra palavra recorrentemente utilizada como sinônima do sacrifício, a oblação, também tem

---

<sup>67</sup> “Neoliberalism may require sacrifice as a supplement, something outside of its terms, yet essential to its operation” (BROWN, 2015, p. 210).

por definição o ato de oferecimento de si próprio a uma figura divina. Para Brown (2018, p. 44), o sentido se aproxima de algo como renunciar a si mesmo em oferta a Deus.

Dessa maneira, entendo que a relação que a autora enxerga entre o sacrifício e o sujeito neoliberal é no sentido de que este indivíduo, considerado sagrado, é aquele em que a vida é ofertada em sacrifício a uma figura divina e superior. Seguindo o entendimento de Brown, compreendo que esse Deus a quem a vida do cidadão sacrificial é ofertada pode ser entendido em um sentido mais abrangente, podemos chamá-lo de soberano, capitalismo, mercado, economia, dinheiro ou de governamentalidade neoliberal.

O sacrifício, para além das suas dimensões teológico-políticas, têm também um caráter antropológico importante de ser brevemente destacado. Como conceituam Hubert e Mauss (2017, p. 16), “o sacrifício é um ato religioso que mediante a consagração de uma vítima modifica o estado da pessoa moral que o efetua [...]”. Isso significa que o ato de sacrifício enseja consequências não apenas no sacrificado, mas também no sacrificante. Por isso, os autores falam em tipos de sacrifício e denominam de pessoal aquele em que a figura do sacrificante tem a sua personalidade diretamente afetada pelo ato sacrificial.

Conforme temos observado, sob a égide da governamentalidade neoliberal o cidadão é posto em sacrifício em um duplo sentido: por si próprio ou pelo governo, sempre em nome da preservação da ordem neoliberal. De modo que a sua condição de sujeito e cidadão é diretamente impactada por essa relação. Esclarecendo os propósitos da realização do ato, os mencionados autores afirmam que o sacrifício visa estabelecer uma relação específica: “o profano entra, desse modo, em relações com o divino; é que ele aí encontra a fonte da vida, as condições mesmas de sua existência [...]” (HUBERT; MAUSS, 2017, p. 77). Assim, entendo que a questão é colocar em conexão o mundo sagrado e o profano através do sacrifício de algo ou alguma coisa que se considera sagrada.

Isso implica dizer que “em todo sacrifício há um ato de abnegação, já que o sacrificante se priva e dá”, sendo que este “lhe é imposto como um dever, pois o sacrifício nem sempre é facultativo” (HUBERT; MAUSS, 2017, p. 78). Vimos que Brown afirma que o funcionamento da lógica neoliberal de espalhar a forma empresa nas relações sociais, mais as questões de delegação e responsabilização contribuem para incentivar no indivíduo a ideia de sacrifício. Uma vez que ele se vê como responsável por si e por todos é imposto a ele o dever moral de fazer o que for possível em nome do seu desempenho pessoal e geral, mesmo que para isso ele precise se sacrificar ou suportar ser sacrificado.

Isso se conecta com o modo como Hubert e Mauss (2017, p. 78) veem o sacrifício, tendo um duplo sentido, ele “é um ato útil e é uma obrigação”. Se o indivíduo se sacrifica é visando a obtenção de resultados, para si, e como visto, em nome da salvaguarda do todo. Porém, a grande contradição da ideia de sacrifício incorporada pela lógica da governamentalidade neoliberal é a ausência de contraprestação ao cidadão sacrificado. Portanto, podemos concluir que o sujeito suporta uma elevada carga de sacrifício, mas ela sempre lhe é desvantajosa, não existe vantagem nessa submissão sacrificial.

A partir disso, entendo que o sujeito neoliberal é aquele que constantemente é submetido ao sacrifício de abrir mão de seus direitos e garantias visando a “salvação” da economia, do Estado, etc, sem que posteriormente as vantagens e melhorias o atinjam. Trata-se de uma relação contratual, como identificam Hubert e Mauss (2017, p. 78), que neste caso, é desvantajosa apenas para uma das partes, aquela que se sacrifica. Portanto, esse sacrifício no aspecto secular em que ele se apresenta dentro da governamentalidade neoliberal enseja sempre um auto sacrifício, o abandono de si próprio em nome de algo considerado mais relevante de ser conservado, como diz Brown (2015, p. 215).

Em se tratando desse clamor pela salvação de algo referente ao Estado-empresa, é interessante resgatar uma reflexão de Agamben sobre o capitalismo como religião. Segundo o autor, “salvar” é um termo religioso e todas as vezes em que se manifesta a necessidade do salvamento “a qualquer preço” de algo relacionado à economia, isso pode significar inclusive o sacrifício de vidas humanas, de modo que apenas uma perspectiva pseudo-religiosa poderia realizar afirmações absurdas e desumanas como essa (AGAMBEN, 2012, *online*). Sendo assim, concluo a partir dos apontamentos de Brown e Agamben que o uso retórico do sacrifício é algo que se manifesta sempre que o neoliberalismo deseja colocar em prática suas políticas visando o seu próprio benefício, nunca o do sujeito neoliberal.

Como podemos observar, tanto Brown quanto Agamben identificam que essa retórica da urgência em salvar o Estado, o mercado, a economia de eventuais “crises” tem conexão direta com o clamor para que os indivíduos se sacrifiquem em prol da garantia desse sistema que, aqui, temos denominado de neoliberalismo. Relembrando algo desenvolvido no primeiro capítulo da dissertação e que possui relação com essa questão, Agamben destaca que a palavra “crise” é constantemente utilizada de maneira a justificar a implementação de medidas e restrições excessivas e imotivadas.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> “‘Crise’ e ‘economia’ atualmente não são usadas como conceitos, mas como palavras de ordem, que servem para impor e para fazer com que se aceitem medidas e restrições que as pessoas não têm motivo algum para aceitar. ‘Crise’ hoje em dia significa simplesmente ‘você deve obedecer!’”. Creio que seja evidente para todos que a

Isso porque, sob o uso do termo “crise” qualquer motivo, até mesmo o econômico, pode ser suficientemente desenvolvido nessa retórica a ponto de fazer com que os indivíduos acreditem, e apoiem, a necessidade de suspensão da ordem jurídica e instauração do estado de exceção. Em paralelo, Brown (2018, p. 34) mostra que os discursos políticos utilizam constantemente dessas terminologias na tentativa de convencimento de que políticas de austeridade que visem a redução de direitos e garantias individuais é a saída para essa “salvação” que se almeja.<sup>69</sup>

Nesse sentido destaco que, embora partam de pontos de vista distintos, Brown e Agamben compartilham de semelhantes preocupações, especialmente quanto ao uso dessa narrativa que suplica pela resolução das “crises” ou pela “salvação” de algo e que tenta justificar e, ao mesmo tempo, clama pelo sacrifício dos indivíduos em nome do funcionamento desse algo maior e divino. Em ambos os casos vemos que existe uma figura central e indispensável para que essa estratégia funcione, o indivíduo.

Sem que o indivíduo performe esse processo de esvaziamento de si mesmo visando o propósito mais elevado de garantir o desempenho do neoliberalismo, essa lógica não funcionaria. Este processo não necessariamente ocorre de modo consciente por parte dos indivíduos. Haja vista que submetidos a essa governamentalidade neoliberal operante que impacta diretamente na constituição da subjetividade e formação dos sujeitos, eles nem sempre estão cientes da submissão a essa lógica. De modo que, devido a naturalização com que essas relações são nutridas neles, mais facilmente eles agem de maneira a aceitar e performar esse sacrifício nas suas mais diversas relações sociais e políticas (BROWN, 2018, p. 47).

Essa característica de performar o sacrifício ao invés de buscar os seus interesses sugere, como pontua Brown (2018, p. 46), que há traços de uma soberania teológico-política no sujeito, não somente no Estado. Portanto, conclui a autora que a racionalidade neoliberal não é totalizante ou a única operante para o funcionamento do neoliberalismo, outras como a teologia política por exemplo, também são atuantes e moldam o modo como o fenômeno se desenvolve.

A partir do que sugere a autora, podemos entender que a governamentalidade neoliberal se aproveita de uma variedade de racionalidades para desenvolver a sua consolidação. De modo que inclusive perspectivas teológico-políticas são capazes de ser incorporadas como reforços à

---

chamada ‘crise’ já dura decênios e nada mais é senão o modo normal como funciona o capitalismo em nosso tempo” (AGAMBEN, 2012, *online*).

<sup>69</sup> A autora afirma que o sacrifício pode se apresentar das seguintes formas: como resultado direto dos efeitos das ações políticas de corte de direitos sociais ou investimentos públicos em saúde e educação, compartilhado por todos da sociedade ou ser um sacrifício desproporcional que atinge grupos, classes e camadas específicas da sociedade que se encontram em maior situação de vulnerabilidade (BROWN, 2018, p. 35-36).

perpetuação desse projeto de governo neoliberal. Se nos convenceremos disso, então podemos afirmar ser esse mais um elo de conexão possível entre os pensamentos de Brown e Agamben que, conseqüentemente, aproxima a teoria do filosófico da discussão neoliberal.

É um fato que as preocupações político-filosóficas do pensamento de Agamben são desenvolvidas, em sua maioria, sob o viés da teologia política. Quando Brown afirma existir no neoliberalismo o funcionamento de múltiplas racionalidades, sendo uma delas a teológica-política, por meio da ideia de sacrifício, isso revela duas coisas. Quer se trate do funcionamento pleno dessa governamentalidade ou se deseje compreender melhor o seu modo de operação, a perspectiva teológico-política tem aspectos importantes para contribuir na análise do neoliberalismo.

Nesse sentido, uma vez que Agamben constrói suas análises teóricas a partir desse aspecto, isso nos leva a entender que aparentemente temos razão em suspeitar que a sua teoria é sim capaz de fornecer conceitos e categorias filosóficas interessantes para o entendimento do fenômeno neoliberal, mesmo que elas majoritariamente pertençam à teologia política. A fluidez que Brown demonstra entre as racionalidades neoliberal e teológica-política e o entrosamento entre elas no desenvolvimento do neoliberalismo como governamentalidade seria, portanto, um fator que nos levaria a essa conclusão inicial.

Brown (2018, p. 45) é explícita ao afirmar que essa perspectiva de análise teológica do capitalismo é desenvolvida, dentre outros, por Giorgio Agamben em seu livro *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*.<sup>70</sup> Apesar dessa relação que Kotsko revela existir, é importante enfatizar que Brown não desenvolve a teoria de Agamben como referência direta de suas análises. De maneira que as menções que a autora faz à teoria agambeniana são, como citado acima, para indicar que ele é um pensador que estuda a conexão entre capitalismo e teologia política e que compreende a discussão a respeito do sacrifício. Então, surge uma questão: se Wendy Brown não articula o seu pensamento diretamente com a teoria do filósofo, como vislumbrar o elo entre a vida nua de Agamben e o neoliberalismo, tendo o pensamento da autora como intermédio? É essa relação que tentaremos estabelecer adiante.

Se estivermos convencidos de que essa construção argumentativa e interpretativa de Brown acima exposta, de compreender o neoliberalismo como essa governamentalidade que

---

<sup>70</sup> Ver nota de rodapé 43, do ensaio *Cidadania Sacrificial*. Nela Brown indica algumas referências de pensadores que refletem sobre o neoliberalismo e o capitalismo a partir da perspectiva teológica política. O primeiro autor mencionado é justamente Giorgio Agamben e sua obra inaugural do projeto *Homo Sacer*. Ressaltamos também que, além dessa menção, no livro *Nas ruínas do neoliberalismo*, a autora indica como referência o pensamento de Agamben mais uma vez, na nota de rodapé 50, a respeito da reflexão sobre o ataque à soberania e a perspectiva de autores da esquerda anarquista, mencionando o mesmo livro do filósofo.

exige o sacrifício dos indivíduos em prol da sua manutenção. Bem como, de que esse processo de conduzir as condutas individuais é determinante para a formação dos sujeitos neoliberais e, conseqüentemente, de suas subjetividades que incluem além da percepção de empresário de si, também a de cidadão sacrificante. Então, estamos diante de uma descrição das relações político-sociais atuais que nos assegura de que essa governamentalidade neoliberal operante funciona por meio de mecanismos inclusivos e excludentes ao mesmo tempo.

Para que o elo entre Agamben e Brown se manifeste, é preciso recordar algumas considerações já demonstradas sobre o conceito de vida nua, *homo sacer* e o papel dos paradigmas no pensamento do filósofo. Conforme demonstrado no primeiro capítulo desta dissertação, a construção do conceito filosófico de vida nua depende da articulação de outras categorias do pensamento de Agamben. Sua relação vem do paradoxo da soberania, mais especificamente, da relação de exceção.

Como visto, exceção (*ex-capere*) significa capturar fora, de maneira que a relação de exceção representa a forma extremada em que a vida é incluída na relação político-jurídica unicamente através da sua exclusão. Para Agamben, essa é a forma originária do direito e do modo como ele se relaciona com a vida. É somente pela exclusão-inclusiva da vida que a ordem jurídica consegue manter sua relação com o indivíduo.

O paradigma do *homo sacer*, como visto no capítulo primeiro, tem uma característica específica, a ambivalência do sagrado. Tal ambivalência do sacro decorre desse caráter dúbio presente na figura do *homo sacer* que, situado em uma zona de indistinção, é, ao mesmo tempo, sagrado e profano. Ele se situa nesse limiar de indistinção entre ambas as coisas. Como argumenta Agamben (2010, p. 82), no direito romano arcaico aquele que era considerado *sacer* ficava excluído da jurisdição humana, sem necessariamente passar para a jurisdição religiosa.

Assim como faz Agamben (2010, p. 76), ao se questionar se a *sacratio* não permitiria lançar luzes sobre uma estrutura originária da política que se situa no limiar da distinção entre sagrado e profano, religioso e jurídico, isto é, a vida nua. Também nos questionamos se essa mesma relação de sacralidade e exceção e a consequência dela na vida do indivíduo não nos auxiliaria a perceber a possível relação entre a vida nua, o *homo sacer* e o neoliberalismo por meio do cidadão sacrificial identificado por Brown.

Como dizia, há na figura do *homo sacer* uma ambivalência na sacralidade. É a partir desse aspecto singular que Agamben identifica que mais do que a sacralidade, é a dupla captura ou a dupla exceção da vida que nos revela uma característica importante para compreender as relações jurídico-políticas. Com relação ao caráter sagrado deste indivíduo, esta dupla captura

revela que ele “pertence a Deus na forma da insacri-ficiabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade”, assim, “a vida insacri-ficável e, todavia, matável, é a vida sacra” (AGAMBEN, 2010, p. 84). Isto é, o *homo sacer*, excluído da dimensão humana e da divina, era incluído na forma de ser insacri-ficável e matável, duplamente capturado e incluído por exclusão.

A partir disso, entendo que não é apenas essa ambivalência da sacralidade que define o *homo sacer* e conseqüentemente a vida nua. O ponto central é justamente esse caráter específico da dupla exclusão que essa vida se encontra presa, bem como a violência a que ela é exposta. Diante desse caráter específico do *homo sacer*, é importante destacar algumas questões. Se até aqui tenho sustentado que as concepções de Brown sobre o cidadão sacrificial no neoliberalismo se aproximam da formulação filosófica que Agamben faz a respeito da vida nua e do *homo sacer*, no momento em que indico que Agamben entende o *homo sacer* como a vida sagrada insacri-ficável, surge uma aparente contradição entre o pensamento de ambos.

Ao invés de sustentar essa aparente oposição entre Brown e Agamben, é preferível lançar melhor luz à relação que identifico entre o *homo sacer*, a vida nua, o neoliberalismo e o cidadão sacrificial. Como visto, Agamben entende que a vida sacra é aquela insacri-ficável e matável. Diferente do que se pode ser levado a pensar, o *homo sacer* não é o sujeito que vai vir a ser sacrificado. Ele é insacri-ficável, pois a sua condição já é de indivíduo sagrado, *sacer*. Portanto, na estrutura da exceção como captura, este *homo sacer* é incluído na esfera do divino por seu caráter insacri-ficável, na mesma medida em que excluído da esfera profana pela sua completa matabilidade.

No fim, Agamben chama menos atenção para esse caráter insacri-ficável do *homo sacer*. Não é isso o determinante para o entendimento do que esse exemplo revela ser o funcionamento da relação jurídico-política. O ponto significativo que o *homo sacer* demonstra é que indivíduos considerados sagrados podem ser mortos, *abandonados* ou perder seus direitos sem que esses atos de violência ocasionem qualquer tipo de escandalização ou incida em efeitos jurídicos ou divinos. Portanto, o sentido de Agamben para o sacrifício e o insacri-ficável é bem específico.

Como ressalta o filósofo, a perspectiva de *sacer* que utiliza em suas análises está conectada diretamente com a indicação “de uma vida absolutamente matável, objeto de uma violência que excede tanto a esfera do direito quanto a do sacrifício” (AGAMBEN, 2010, p. 87). Em outras palavras, Agamben afirma que a vida sagrada é aquela que está submetida constantemente a um poder de morte e que habita uma zona que se abre dessa indistinção inaugurada pela dupla captura, a do *bando* soberano.

Por outro lado, demonstrei que ao tratar da noção de sacrifício, Brown constrói seu entendimento no sentido a sinalizar que o cidadão sacrificial é aquele indivíduo que já é sagrado. Pois, é ele quem pode vir a ser oferecido ou se auto oferecer em sacrifício, em nome da manutenção da governamentalidade neoliberal. A utilização da relação sagrado-sacrifício no pensamento de Brown se ancora em dois aspectos e sentidos fundamentais que aqui relembro

O primeiro é a referência que a autora faz ao fato do termo estar “ubiquamente em voga na apresentação e na implementação de medidas de austeridade” (BROWN, 2019, p. 44). Portanto, ao utilizar o termo sacrifício, Brown almeja que seus leitores compreendam o papel político que ele tem desempenhado dentro das narrativas políticas na tentativa de convencimento dos cidadãos da necessidade de aceitação de medidas cada vez mais extremas com relação aos seus direitos e garantias em prol do neoliberalismo. De tal modo que essas medidas políticas que reduzem ou eliminam direitos é, no sentido da autora, o que devemos entender por sacrifícios.

O segundo sentido é o que se alinha à teologia política sob a perspectiva do próprio indivíduo. É justamente a ideia de que os cidadãos oferecem a si próprios ou seus bens em nome de um propósito considerado maior, divinal. Como visto, baseada na noção de Hubert e Mauss (2017, p. 76) que Brown utiliza em sua teoria, esse sentido tem relação com a ideia dos autores de que o sacrifício visa estabelecer uma conexão entre o mundo sagrado e o profano e é por meio da vítima que se obtém a transferência de aspectos do mundo profano para o religioso e vice-versa.

Em consonância com essa perspectiva, o cidadão sacrificial é aquele que oferece a sua vida em nome da manutenção da lógica da governamentalidade neoliberal. Ele já sendo um indivíduo sagrado, se torna o responsável por manter em conexão os mundos sagrado e profano, guardando consigo características de ambos. Assim, o ato de sacrifício a que a autora se refere não será para a consagração da sacralidade deste sujeito, nem se refere à expiação do sujeito em detrimento de algo maior e divinal. Na verdade, ela representa a violência a que o cidadão, considerado sagrado, será submetido ou terá de suportar para manter o funcionamento disso que é tido como superior e essencial, o neoliberalismo.

Se convencidos de que é esse o sentido de sacrifício atribuído pela autora em sua teoria, então, a aparente contradição entre o pensamento de Brown e Agamben se dissipa. Explico melhor através de Agamben. Segundo o filósofo, a dimensão da vida nua que ele identifica como o produto da violência soberana é mais original do que a oposição sacrificável/insacrificável. Ela é mais original, porque direciona a análise para uma “ideia de



sacralidade que não é mais absolutamente definível através da dupla [...] idoneidade para o sacrifício/imolação nas formas prescritas nos rituais” (AGAMBEN, 2010, p. 112).

Isso confirma o que acima havia explicado, de que para Agamben é menos a ideia de insacrificável identificada no *homo sacer* e a ambivalência da sacralidade que interessa. O relevante é o sentido de sacralidade que a categoria vida nua contém e o fato dela demonstrar a dupla exceção a que é submetida pela violência soberana, de ser incluída por sua exclusão nas relações jurídico-políticas.

Continuando sua justificativa, Agamben (2010, p. 112) afirma que na modernidade o princípio da sacralidade da vida se emancipou da ideologia sacrificial, dando continuidade em nossa cultura política ocidental ao significado de sacro presente na história semântica do *homo sacer*. Ou seja, o sagrado, sacro ou *sacer* continua carregando o sentido de ser uma vida absolutamente matável, ou, mais diretamente, o termo “*sacer* significava apenas uma vida matável” (AGAMBEN, 2010, p. 87).

Em outras palavras, o que temos é a vida nua enquanto sagrada é “uma vida exposta como tal a uma violência sem precedentes, mas precisamente nas formas mais profanas e banais” (AGAMBEN, 2010, p. 113). É esse sentido de sacralidade atrelado à submissão à mera matabilidade que é inerente à condição da vida nua. E o exercício dessa matabilidade, como bem ressalta Agamben (2010, p. 113), não é da dimensão jurídica ou religiosa, mas sim da biopolítica.

Então, vemos que o caráter sagrado da vida nua é o de estar sempre submetida a uma violência extrema praticada pelo poder soberano. Portanto, é nesse ponto que posso dizer que observo a conexão entre Brown e Agamben. O cidadão sacrificial, sagrado, é aquela vida constantemente submetida às violências do neoliberalismo, que a autora denomina de sacrifícios. E a vida nua agambeniana é aquela vida sacra que está constrangida às violências soberanas.

Seguindo com as análises, identifico outro ponto de conexão entre as teorias. A meu ver, é possível entender que a lógica da dupla exceção descrita por Agamben através do paradigma do *homo sacer* está presente na ideia do cidadão sacrificial de Brown. Por analogia, identifico que o cidadão sacrificial mostra que a governamentalidade neoliberal funciona a partir dessa mesma lógica de dupla captura ou exceção.

Como visto, para Agamben, a vida nua é aquela incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão, de sua completa matabilidade. Ela é o produto e fundamento da política soberana, ao mesmo tempo em que é o alvo da extrema violência, sendo absolutamente

matável por esse poder. Por analogia, entendo que o cidadão sacrificial é também sujeito à uma dupla captura. Como nos mostrou Brown, ele é incluído na lógica da governamentalidade neoliberal como indispensável para o seu funcionamento e excluído quando as violências sacrificiais lhes são impostas.

De acordo com o discutido anteriormente, sem que o indivíduo neoliberal performe os mandos do neoliberalismo - de se ver como empresário de si, como capital humano autossuficiente e auto responsável, como sujeito livre para que suas condutas, desejos e paixões atendam aos interesses do governo -, essa governamentalidade não obteria êxito. Em contrapartida, em consonância com a teoria de Brown e Agamben, sustento que essa inclusão é exclusiva, pois recai sob o cidadão os ônus do funcionamento dessa lógica neoliberal, isto é, os tais sacrifícios aqui representados pelas reformas políticas que minimizem ou subtraíam os direitos desses cidadãos.

Se assim o cidadão sacrificial é duplamente capturado, incluído por exclusão, então, seguindo o entendimento de Agamben, ele é *abandonado* e fica sujeito a um poder capaz de determinar sobre a sua vida ou morte. Nomeando essa relação a partir dos termos adotados nesta dissertação, sintetizo da seguinte maneira: o cidadão sacrificial, como a vida nua, é a vida matável submetida ao *bando* do neoliberalismo, que tem a sua utilidade ou inutilidade, sucesso ou fracasso, sobrevivência ou inexistência determinada pela governamentalidade neoliberal.

Relembro aqui que a própria Brown (2018, p. 46) nos conduz para essa relação quando afirma que sob o mantra “estamos todos juntos nessa” o indivíduo é chamado à submissão do sacrifício pela sobrevivência que pode incluir “perda de empregos, terceirização, *downsizing* e reduções de benefícios, bem como cortes em educação pública, infraestrutura e seguridade social”. E isso significa que se a vontade do mercado assim quiser, os cidadãos responsabilizados “podem ser legitimamente jogados ao mar” (BROWN, 2018, p. 46). Com isso, Brown (2018, p. 47) mostra que ainda que fiel ao neoliberalismo, ainda que cumprindo com as suas determinações, o indivíduo não escapa do poder que o julga como necessário ou dispensável, útil ou inútil, “sua fidelidade não garante sua sobrevivência”. Ele continua sendo submetido, como dito, a um poder de absoluta matabilidade.

Agamben identifica que a potência absoluta “que define o poder estatal, não se funda, em última instância, em uma vontade política, mas na vida nua, que é conservada e protegida somente na medida em que se submete ao direito de vida e de morte do soberano (ou da lei)” (AGAMBEN, 2017, p. 15). Seguindo esse entendimento, compreendo que, assim como a vida nua, o indivíduo sob a governamentalidade neoliberal - que aqui temos entendido a partir do

cidadão sacrificial - está submetido a essa mesma relação de exceção e submetido ao mesmo poder violento de vida e morte. Sendo o neoliberalismo, como vimos, um modo de governar conectado com a gestão da vida (biopolítica), então, as expressões de amplificação da vida, mas essencialmente a expressão severa da sua faceta tanatopolítica é indispensável para o funcionamento dessa lógica.

Dessa maneira, as relações até aqui desenvolvidas entre o pensamento de Brown e Agamben nos conduziram para aproximações significativas entre o conceito de vida nua, o paradigma do *homo sacer*, a sacralidade inerente a essas figuras e o cidadão sacrificial na governamentalidade neoliberal. Assim, parece que realmente essa figura do cidadão sacrificial desenvolvida por Wendy Brown se apresenta como um exemplo contemporâneo e real da categoria vida nua.

Como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, Agamben possui um método de pesquisa específico, a arqueologia paradigmática. Seguindo os preceitos previamente explicados desse método, e considerando a importância dos paradigmas para a teoria do filósofo, bem como as correlações até aqui estabelecidas, seria possível afirmar que o cidadão sacrificial de Brown pode ser um paradigma da vida nua?

Mostrei de início que segundo Agamben (2013a, p. 18) exemplo, em grego, se diz *paradeigma*, aquilo que se põe ao lado. E que o exemplo-paradigma tem a função de facilitar a compreensão de um contexto histórico amplo e específico (AGAMBEN, 2019, p. 22). Como visto, a ideia de paradigma adotada na teoria agambeniana escapa da relação dicotômica e binária clássica entre universal-particular, o movimento do paradigma é sempre do particular para o particular.

Isso significa que o paradigma deve ser compreendido a partir da analogia que, ao colocar em tensão bipolar dois conceitos dicotômicos, faz com que apareça esse terceiro elemento, chamado de paradigma analógico, que não se limita a estar vinculado a um dos lados do polo de tensão. Portanto, a partir disso o paradigma revelado é aquele que, dentro da sua particularidade, torna inteligível uma outra.

Assim como o *homo sacer* e o mulçumano são indicados por Agamben como os paradigmas que auxiliam na reflexão sobre o estado atual do sujeito político, de vida nua, e do modo como violência, direito e soberania se relacionam, não seria possível entender o cidadão sacrificial como aquele que, mais contemporaneamente, é também o exemplo que revela o portador do nexos oculto entre economia, soberania, direito e violência? Não seria este cidadão aquele que, sagrado, revela o mecanismo da dupla captura ou exceção que o inclui na relação

com a soberania neoliberal apenas mediante a sua exclusão? Não seria este cidadão um exemplo-paradigma da vida nua, que habitando o *bando* soberano, é exposta à morte e constitui o nosso elemento político originário?

Parece que sim. Em consonância com a argumentação acima desenvolvida, entendo que o cidadão sacrificial da teoria de Wendy Brown pode, nos termos demonstrados, ser aqui considerado como um dos paradigmas da vida nua. Enquanto o *homo sacer* é um exemplo histórico que possibilitou Agamben observar o funcionamento da política contemporânea. O mulçumano foi o exemplo real da aplicabilidade em extremo desse modo de funcionamento da soberania e sua relação com a vida. Assim como ambos, tenho como hipótese que o cidadão sacrificial pode ser considerado como um paradigma que torna inteligível essa condição de vida nua dentro do contexto próprio da governamentalidade neoliberal.

Uma vez que esteja o cidadão sacrificial igualmente submetido a uma relação de dupla exceção, incluído por exclusão da relação com o poder soberano, e habitando o *bando*, ele é um exemplo da vida nua. Nesse sentido, se Agamben identifica em sua obra dois paradigmas para a categoria vida nua, o *homo sacer* e o mulçumano, a partir da pesquisa desenvolvida nesta dissertação, é possível acrescentar, em se tratando da especificidade que envolve a governamentalidade neoliberal, que o conceito de cidadão sacrificial desenvolvido por Brown acrescenta um outro exemplo para a categoria vida nua. Um paradigma que, dessa vez, conecta economia, direito, soberania e violência.

É a partir disso que retomo o questionamento feito no tópico anterior: como a noção de vida nua se apresenta nesse contexto neoliberal em que a governança pela vida se baseia em parâmetros econômicos? A resposta que obtive nesta pesquisa que entrecruza Agamben com outros autores é que a vida nua parece ser a do cidadão sacrificial que, visto enquanto capital humano e empresário de si, é o tempo todo chamado a fazer parte da lógica neoliberal, para “vestir a camisa” desses parâmetros econômicos – ser incluído – às custas da sua própria vulnerabilização, da perda de direitos, da minimização de garantias, de suportar as medidas de austeridade – ser excluído – em nome da preservação dessa governamentalidade neoliberal.

Ressalto, mais uma vez, que a ideia de vida nua na teoria agambeniana não possui gradações, como bem enfatiza o filósofo “todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *homines sacri*” (AGAMBEN, 2010, p. 110), ou seja, todos os indivíduos carregam igualmente a capacidade de ser vida nua. Essa percepção é de certo modo generalista e não inclui as complexidades da vida em sociedade, especialmente pela não consideração dos impactos

ocasionados pelo entrecruzamento de gênero, raça e classe na vida dos indivíduos e, conseqüentemente, no modo como são diferentemente impactados na sociedade.

Dessa mesma maneira, a ideia de cidadão sacrificial que Brown elabora em seu ensaio não se atenta para essas especificidades sociais. Entretanto, diferentemente de Agamben, a autora em suas conclusões reconhece a necessidade de se demarcar “o sujeito sem marca do neoliberalismo” (BROWN, 2018, p. 54). Ou seja, olhar para esses problemas que o cidadão sacrificial está submetido a partir da localização social a que eles pertencem, pois “o neoliberalismo se intersecciona com poderes existentes de estratificação, marginalização e estigmatização, reconfigurando e reafirmando esses poderes” (BROWN, 2018, p. 54).

A partir das relações que identifiquei ao longo da pesquisa entre o conceito de vida nua, o paradigma do *homo sacer* e o tema do neoliberalismo através da teoria de Wendy Brown sobre o cidadão sacrificial, cheguei às seguintes conclusões. De modo geral, ficou demonstrado que a pesquisa de Agamben sobre a interseção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico de poder, que identificou a vida nua como o produto do exercício do poder soberano que funda a política, e a relação de exceção como a *arché* das experiências políticas, ainda que tenha optado por não adentrar no debate sobre o neoliberalismo, traz contribuição para o entendimento das relações oriundas dessa governamentalidade. Especialmente através do conceito de vida nua e do paradigma do *homo sacer*.

O arcabouço teórico-filosófico que envolve o conceito de vida nua e o paradigma do *homo sacer* embora lance luzes para o fenômeno do neoliberalismo, apresenta limitações para a análise direta sobre o fenômeno. Isso porque não há na teoria de Agamben, como visto, um conceito de neoliberalismo. O filósofo sequer menciona diretamente o termo em qualquer dos seus livros que compõem a série *Homo sacer*. Por isso neste capítulo busquei demonstrar que a categoria vida nua e seu paradigma podem contribuir para a reflexão do neoliberalismo com maior profundidade se realizada uma interlocução da teoria de Agamben com outras que tratem da temática.

No caso desta pesquisa, a perspectiva de neoliberalismo adotada por Wendy Brown e a sua construção da ideia de cidadão sacrificial se mostrou ser a mais pertinente para o estabelecimento dessa conexão. Isso porque Brown segue o conceito de neoliberalismo como governamentalidade proposto por Foucault, e adotado na dissertação, bem como desenvolve a concepção de sacralidade do sujeito neoliberal que se aproxima da teoria agambeniana, tal como demonstrado acima.

Foi a partir da teoria de Brown que pude identificar que a categoria vida nua consegue tornar mais compreensível o tipo de relação existente na governamentalidade neoliberal entre os indivíduos e a arte de governar. Através da ideia de sacrifício neoliberal que Brown identifica como uma característica do neoliberalismo, ela demonstrou que o cidadão é submetido a uma relação que exige a sua participação ao mesmo tempo em que o encarrega de consequências graves em prol da manutenção do neoliberalismo. Assim como Agamben demonstra ser a relação entre a vida nua, o direito e o poder soberano.

Tal como a vida nua, e o *homo sacer*, incluído por exclusão na relação jurídico-política, através desse mecanismo agambeniano pude perceber que o sujeito no neoliberalismo – aqui descrito através do cidadão sacrificial – é incluído nos mecanismos dessa governamentalidade mediante a sua exclusão. Portanto, a estrutura que engloba a categoria da vida nua, e o seu exemplo paradigmático do *homo sacer*, permitiu com que pudesse observar semelhante relação de exceção, de *bando* presente no neoliberalismo. Isso tudo só pode ser melhor personificado, claro, porque Brown constrói todo um desenvolvimento a respeito da governamentalidade neoliberal e suas implicações na constituição dos sujeitos.

Aquilo que ela denomina de cidadão sacrificial, em termos agambenianos, é o que entendo podermos chamar de exemplo da vida nua. E aqui temos outra conclusão a partir da interlocução entre as teorias. Aplicando o método paradigmático adotado pela teoria de Agamben pude perceber no cidadão sacrificial um exemplo, um paradigma da contemporaneidade, especialmente da relação entre a economia, o direito e a soberania. Esse cidadão sacrificial, que carrega consigo a sacralidade e está submetido à dupla exceção, se encontra submetido constantemente a um poder de morte, assim como entende Agamben ocorrer com a vida nua, explicada a partir do exemplo histórico do *homo sacer*.

Nesse sentido, a categoria vida nua e o paradigma do *homo sacer* contribuem para que a relação de exceção, que inclui excluindo o indivíduo da relação, seja identificada também no funcionamento da governamentalidade neoliberal. É isso que considero ser uma das contribuições desses conceitos agambenianos para o debate do neoliberalismo. Desnudar, em termos teológico-filosóficos que o neoliberalismo inclui os indivíduos em sua lógica através da construção da noção de que eles são empresários de si e capital humano, livres para adotar suas condutas, somente por meio da sua própria exclusão.

Em outras palavras, é apenas porque o sujeito se vê enquanto uma empresa individual e livre para se auto desenvolver e responsabilizar que a governamentalidade neoliberal se perpetua por meio da exclusão dessas vidas através da redução ou eliminação de condições de

vida em sociedade, de direitos e garantias fundamentais, de um ambiente político sem crises e excepcionalidades. É a vida nua que, em relação com o neoliberalismo e o cidadão sacrificial, consegue possibilitar uma reflexão nesse sentido.

Dessa maneira, se interpretarmos o neoliberalismo no sentido adotado nesta dissertação a partir do conceito de vida nua e do paradigma do *homo sacer*, podemos dizer que ele lida com os sujeitos analogamente ao que Agamben identificou ser a relação estabelecida entre o poder soberano e a vida nua, pelo *abandono* e a conseqüente submissão do indivíduo a um poder de morte. De modo que Wendy Brown, por meio do cidadão sacrificial, consegue, ainda que sem intenção, melhor personificar como essa relação ocorre dentro do neoliberalismo.

Outro aspecto conclusivo que observei é que, ainda que Brown veja a ideia do sacrifício e da sacralidade como uma característica secundária do neoliberalismo, a conexão entre a sua teoria e a de Agamben parece sugerir o contrário. Que o sacrifício não seria apenas secundário ao fenômeno neoliberal e sim um elemento essencial que determina o bom funcionamento dessa governamentalidade, tal como ficou demonstrado neste capítulo. Só há, aparentemente, o pleno desenvolvimento do neoliberalismo se ele continuar agindo a partir do mesmo mecanismo que Agamben identifica no poder soberano, pela exceção.

Em outros termos, o que as teorias parecem sugerir é que o neoliberalismo consegue atingir melhor seus objetivos se ele permanecer visualizando os indivíduos como sagrados, incluindo-os por exclusão na relação e submetendo-os a um constante poder de morte. Morte que aqui podemos entender de maneira abrangente, o abandono pela sobrevivência, a própria eliminação da vida, a negação institucionalizada de uma forma de vida, a desproteção e a amplificação da desigualdade. É só porque o sujeito neoliberal é visto como uma vida nua, sagrada e matável que a governamentalidade expande seus horizontes com maior êxito.

Digo isso porque, para Agamben, a vida nua expõe o elo entre direito e vida. Então, não poderia ser ela também a figura capaz de revelar a conexão entre economia e vida? Não poderia a vida nua ser a categoria filosófica que auxilia na compreensão da relação entre governamentalidade neoliberal e indivíduo? E o paradigma dessa vida nua não poderia ser identificado com o cidadão sacrificial? Concluo que sim, tanto o conceito de vida nua quanto o paradigma do *homo sacer* são conceitos do pensamento agambeniano que podem contribuir para a reflexão sobre a relação entre vida e economia, vida e neoliberalismo. Isso tudo sob intermédio do pensamento de Wendy Brown e da sua exemplificação da vida nua no neoliberalismo, ainda que sem intenção, através da ideia de cidadão sacrificial.

Neste sentido, concluo que a teoria de Agamben não está deslocada do debate a respeito do neoliberalismo, é importante lembrar que o autor a desenvolveu durante o período de desenvolvimento e consolidação desse modo de governar. Embora tenha deixado de fora da sua teoria uma reflexão direta sobre o tema e até mesmo a elaboração de um conceito a respeito, os conceitos e categorias de pensamento elaboradas por Agamben sinalizam em direção a críticas ao neoliberalismo. Foi isso que identifiquei com o conceito de vida nua e o do seu paradigma do *homo sacer*, sendo dois conceitos que podem agregar em uma perspectiva de análise do neoliberalismo enquanto governamentalidade.

Conclui, também, que apesar da contribuição do conceito de vida nua para uma reflexão sobre o neoliberalismo, ele possui limitações interpretativas e analíticas. Por conta da estrutura do conceito elaborado por Agamben, que trata de modo generalista essa condição de vida matável e não especifica os graus ou níveis de submissão a violência que certos grupos estão mais suscetíveis que outros. De modo que tratar todos os indivíduos da sociedade, igualmente como vidas nuas, seria tratá-los como passíveis das mesmas opressões e violências constantes, o que sabemos não ser a realidade. Portanto, para uma utilização melhor do conceito para investigação das conseqüentes opressões que o neoliberalismo submete os indivíduos, é preciso fazer complementações do conceito a partir do olhar para as mais diversas formas de violência (gênero, raça, classe, sexualidade, etc.) que os mais diversos grupos da sociedade são submetidos.

### **3.2.3 Agamben contra o neoliberalismo: forma-de-vida e profanação**

No caminho argumentativo percorrido até aqui vimos que a condição de vida nua identificada por Agamben se refere à vida que, em relação com o direito e o poder soberano, ainda que sagrada, é duplamente capturada e submetida a um constante poder de vida e morte. Na busca pela contribuição dessa categoria para se refletir o neoliberalismo enquanto governamentalidade observei que a política neoliberal submete os indivíduos sob a sua égide ao mesmo padrão de dupla exceção e sujeição a um poder de matabilidade, tal como a da vida nua.

Portanto, a partir dessa categoria filosófica do pensamento de Agamben, e por intermédio da teoria de Brown e seu cidadão sacrificial, pude identificar que essa relação de exceção está presente no modo como o neoliberalismo funciona na contemporaneidade. Nesse sentido, a investigação de Agamben nos informa que essa condição de vida nua e essa relação



de exceção que inclui pela exclusão, é o modo como a política e as relações jurídico-institucionais se dão na contemporaneidade.

Se é assim que funcionam as relações políticas, jurídicas e, como vimos, econômicas, não haveria modos de os indivíduos escaparem disso? Colocando em outras palavras, é possível resistirmos à essa condição de vida nua? Há alguma maneira de desativar essa máquina político-jurídica e econômica que insiste em transformar os indivíduos em vida nua passíveis de morte? Não é possível que essa vida nua rompa com a funcionalidade da inclusão exclusiva do neoliberalismo?

Esse é um ponto que tem suscitado alguns debates sobre a teoria agambeniana. Relembro aqui especialmente o posicionamento de Yara Frateschi a respeito dos textos publicados pelo filósofo sobre a pandemia. Criticando o pensamento de Agamben e seu posicionamento a respeito da pandemia da COVID-19, Frateschi (2020, *online*) questiona se as categorias do pensamento de Agamben realmente são úteis para se refletir os problemas político-sociais da atualidade, se elas são realmente emancipadoras.

Na opinião de Frateschi, parece que não, especialmente pelo fato dela entender que Agamben visualiza a sociedade “quase invariavelmente como um bloco unívoco, inerte, passivo, composta por sujeitos dessubjetivados” (FRATESCHI, 2020, *online*). A partir dessa afirmação da autora, surgem algumas reflexões. Afinal, a condição de vida nua atribuída aos indivíduos significa que essas vidas são inertes, passivas, sem poder de agência ou resistência? Agamben oferece saídas para a condição político-jurídica que detecta estarmos submetidos?

Ainda que tais questionamentos tenham como pano de fundo a categoria desenvolvida nesta dissertação e a condição que identifiquei ser a de nós, indivíduos, não apenas em relação com o direito, mas também com a governamentalidade neoliberal, não tenho a pretensão de dar essas respostas. Isso porque, essa reflexão exigiria um aprofundamento em demais conceitos da teoria agambeniana que não foram possíveis de ser desenvolvidos nesta dissertação, o que não impede que uma pesquisa futura seja construída partindo desse ponto de se pensar em como resistir à condição de vida nua.

Diante da impossibilidade dessas respostas, por hora, me ateno a levantar a seguinte hipótese, de que Agamben não permanece apenas no campo da elaboração das críticas e construção de análises sobre o estado atual de coisas em que se encontra a política como costumam enfatizar, ele também propõe saídas para essa situação. Em outras palavras, Agamben identifica em seu projeto *homo sacer* não somente o modo como a política e o direito

na contemporaneidade se relacionam a vida, o soberano e a vida política tendo como elo a vida nua, ele também vê alternativas de fuga para essa relação identificada.

Alguns conceitos da sua teoria que se conectam com esse viés de alternativas são o de inoperosidade, uso, forma-de-vida e profanação. Como pontuei acima, não tenho aqui a pretensão de buscar as respostas para a fuga da condição de vida nua que o autor fornece através desses conceitos, porém, diante da pesquisa aqui desenvolvida e das respostas obtidas a partir do meu objetivo central, acredito ser interessante e importante demonstrar brevemente que o pensamento de Agamben não se fecha na crítica pela crítica sem apresentar alternativas.

Como bem afirma o filósofo, “é a partir destes terrenos incertos e sem-nome, destas ásperas zonas de indiferença, que deverão ser pensadas as vias e modos de uma nova política” (AGAMBEN, 2010, p. 181). Portanto, o pensamento de Agamben propõe saídas. Uma outra questão seria saber se, diante da complexidade da nossa sociedade e do contexto de aplicação da teoria, elas são saídas viáveis. Mas isso, como enfatizei, pode ser melhor aproveitado em uma outra pesquisa.

Por hora, falarei brevemente sobre dois desses conceitos que identifico se aproximam da temática desenvolvida nesta dissertação envolvendo vida nua e neoliberalismo, são os conceitos de forma-de-vida e profanação. Demonstrei ao longo desta dissertação que Agamben identifica a vida nua como o produto e fundamento da política e que esta vida, incluída por exclusão nessa relação, é submetida a um constante poder de morte. Esse processo de fundação do poder político observado pelo filósofo ocasiona sempre “a separação de uma esfera da vida nua no contexto das formas de vida” (AGAMBEN, 2017d, p. 14; 2017c, p. 234).

Isso significa que, em termos agambenianos, a vida nua é uma vida separada da sua forma. Se assim o é, a ideia de forma-de-vida no pensamento de Agamben surge como o oposto da vida nua, uma espécie de antídoto. Como afirma Castro (2013, p. 195), a forma-de-vida é a categoria inversa e, ao mesmo tempo, simétrica à vida nua. Portanto, seria ela que contribuiria para a desativação dessa condição de vida separada da sua forma. Ao final de *Homo Sacer: poder soberano e a vida nua*, Agamben é categórico em afirmar que é da própria vida nua que poderemos encontrar a potência desativadora dessa condição.

Como isso seria possível é o que leva Agamben a escrever um livro próprio a respeito do tema, *Altíssima Pobreza* (2011). De modo breve, o filósofo objetiva nessa obra refletir sobre a possibilidade de se “construir uma forma-de-vida, ou seja, uma vida que se vincule tão

estritamente a sua forma a ponto de ser inseparável dela” (AGAMBEN, 2014, p. 09).<sup>71</sup> Partindo da análise das experiências monásticas, Agamben propõe uma saída para a vida nua a partir dos valores, ética e características inspirados na forma de vida dos franciscanos.

Nesta obra, Agamben investiga a comunidade monástica franciscana especialmente pela sua característica mais singular, a de ter implementado uma tentativa “de se realizar uma vida e uma prática humanas absolutamente fora das determinações do direito” (AGAMBEN, 2014, p. 116). Uma forma de viver que rompe com a captura violenta da vida pelo direito justamente por instituir como regra a forma-de-vida e não o fundamento jurídico violento que pressupõe o direito. Isto é, um modo de romper com a relação de exceção, a inclusão-exclusiva, a transformação da vida em vida nua.

Como demonstra Agamben, os franciscanos seguiam um modelo de vida totalmente desconectado do direito, especialmente pela renúncia ao direito de propriedade e a defesa do livre uso dos bens.<sup>72</sup> Era uma forma de viver que se baseava na ideia de uso comum das coisas. Portanto, partindo desse modelo de vida franciscana que vive em renúncia ao direito é que Agamben vê na forma de vida franciscana um exemplo de ruptura com o diagnóstico do estado de exceção permanente e, especialmente, com a relação de exceção que liga vida e soberano através da vida nua.

Em outros termos, “Agamben vê a forma de vida franciscana como um modelo, um exemplo, de como seria possível livrar-se do dispositivo biopolítico do direito pela profanação do estado de exceção permanente do soberano, que captura a vida por exclusão” (MARTINS, 2020, p. 36). Diante dessas características do paradigma da forma-de-vida franciscana, podemos refletir sobre as saídas que ela nos fornece para a condição de vida nua sob a égide da governamentalidade neoliberal que identificamos nesta dissertação.

A partir da elaboração desse conceito de forma-de-vida Agamben aponta para a necessidade de pensarmos maneiras de romper com esse estado de coisas a que somos

---

<sup>71</sup> Por isso a grafia na obra do filósofo é hifenizada, “forma-de-vida”, para representar essa possibilidade de se ter uma vida inseparável da sua forma e que não é capaz de ser capturada pela violência do direito.

<sup>72</sup> Esse debate perpassa pela Querela da Pobreza, no século XIV, quando Guilherme de Ockham defendeu os frades franciscanos das acusações do Papa João XXII de que os franciscanos viviam em ilegalidade pelo uso indevido daquilo de que eles não eram proprietários. A defesa de Ockham ressaltou a impossibilidade dos franciscanos serem proprietários de bens. A própria vida franciscana é a vida de renúncia à propriedade, como dito anteriormente. Se assim o é, o que propôs Ockham à época foi a defesa do uso de fato das coisas. Como explica Martins (2020, p. 34), “o objetivo de Ockham era mostrar que o uso de um bem sem dono, abandonado ou simplesmente sem impeditivos legais por norma jurídica positiva (*jus fori*), não levaria à conclusão de que os Frades menores estariam se apropriando de bens” ou incorrendo em ilegalidades. Sob a alegação de que os franciscanos teriam “licença de uso” dos bens, Ockham defendeu que “sempre que não houvesse impeditivos de *jus fori* [...] e uma vez estando em estado de necessidade, os Frades menores não poderiam renunciar ao direito natural de usar estes bens, ao mesmo tempo que poderiam renunciar ao direito positivo” (MARTINS, 2020, p. 34).

submetidos politicamente na contemporaneidade. Sendo mais específica, quando Agamben ressalta que é a forma-de-vida franciscana, aquela que enaltece a vida em comum e a abdicação do direito de propriedade, ele parece nos sinalizar para uma crítica ao estado atual de organização da nossa sociedade no capitalismo que, bem sabemos, preza pela acumulação de bens e serviços na mão de poucos, em detrimento da exploração de muitos outros.

O neoliberalismo sendo uma manifestação do capitalismo é contemplado por essa crítica e tentativa de ruptura. Como vimos, a vida nua no neoliberalismo – que identificamos através do cidadão sacrificial de Brown – é aquela explorada e marginalizada em prol da manutenção do funcionamento dessa governamentalidade que preza, essencialmente, o alcance de sua instabilidade econômica. Instabilidade esta que reflete diretamente na organização social, existem grupos de pessoas específicas que são diretamente contempladas e beneficiadas pela manutenção e desenvolvimento desta governamentalidade.

Portanto, pensar a forma-de-vida como algo que poderia vir a romper com essa estrutura inclusiva-exclusiva é algo que a teoria de Agamben nos propõe. Ela pertence àquilo que o autor reiteradamente em suas obras costuma se referir a partir das expressões “política que vem”, “direito que vem”. De modo que esse devir é um devir modificador da estrutura tal como ela tem se apresentado atualmente, com mudanças necessárias para romper com essa relação de exceção que o filósofo detecta ser a *arché* da vivência político-jurídica atual.

Outro conceito presente no pensamento do filósofo e que se conecta com essa finalidade de romper com a estrutura excludente da política e do direito na contemporaneidade é a ideia de profanação. Como abordado no primeiro capítulo desta dissertação, Agamben (2009b, p. 40) entende a ideia de dispositivos de modo abrangente, incluindo qualquer coisa com a capacidade de capturar, orientar, determinar, controlar os gestos, desejos, condutas e opiniões dos indivíduos.

Dessa maneira, para romper com esse processo de subjetivação, o filósofo propõe que a estratégia adotada contra esses dispositivos não deve ser simples a ponto de “liberar o que foi capturado e separado por meio dos dispositivos e restituí-los a um possível uso comum” (AGAMBEN, 2009b, p. 44), o que se deve é profanar os dispositivos. Nas palavras do autor, “a profanação é o contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício tinha separado e dividido” (AGAMBEN, 2009b, p. 45).

Nesse caso, o ato de profanação é aquele que visa dessacralizar aquilo que o dispositivo sacralizou. Como afirma Martins (2020, p. 36) refletindo sobre o tema, “se assim como a religião o dispositivo nos produz, capturando nossa liberdade, nossa potência de vida,

redirecionando-a ao bem pela ação administrativa de quem governa a providência, tornando-nos ‘sacros’, resta então fazer o movimento contrário: o da profanação”.

Como vimos, a vida nua é a vida considerada sagrada, é o fundamento da relação político-jurídica atual, e que, ainda assim, é submetida a um poder de morte constante, a uma relação de *abandono*, de inclusão-exclusiva. Assim também o é a vida do cidadão sacrificial que, conforme identificado nesta pesquisa, é um exemplo da vida nua sob a governamentalidade neoliberal.

Dessa maneira, para escapar dessa condição de vida nua que carrega o caráter da sacralidade consigo, é preciso encontrar meios de se fazer o movimento contrário. Esse movimento é justamente o da profanação. Agamben faz um chamado para que na política futura se reflita em modos de lidar com esses dispositivos para desativá-los efetivamente, um dos meios é o exercício da profanação.

Nos termos em que discuti ao longo desta dissertação, para que os indivíduos na política contemporânea, submetidos ao funcionamento do neoliberalismo, encontrem modos de resistir a esses processos de subjetivação que tais dispositivos promovem, é importante encontrar meios de profanar o caráter sagrado do sujeito neoliberal, ou como também podemos chamar, da vida nua, do cidadão sacrificial.

Nesse sentido, aqui expus duas sinalizações de saídas, ou modos de resistência, que a teoria de Agamben propõe para a ruptura com a situação político-jurídica que ele identifica estarmos vivendo. Portanto, afirmar que a teoria do filósofo não nos apresenta possibilidades de fuga dessa condição é um erro. Por outro lado, cabe a nós elaborarmos o exercício de refletir a respeito dessas saídas propostas, será que elas são viáveis e praticáveis? Como disse inicialmente, não tenho as respostas para essas questões e não me propus a encontrar as soluções para esses problemas, apenas desejei mostrar que a teoria do filósofo não se apresenta como um caminho sem saídas. Elas existem, resta sabermos como, e se possível, colocá-las em prática.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação, consideramos como objeto de estudo os conceitos de vida nua e *homo sacer*, do pensamento de Giorgio Agamben, para identificar as suas contribuições para a discussão a respeito do neoliberalismo enquanto governamentalidade. Para tanto, nosso ponto de partida foi a realização de uma exposição acerca do método arqueológico-paradigmático que Agamben adota em suas pesquisas, para entender como se dá a construção da teoria do filósofo e, conseqüentemente, de seus conceitos. O objetivo do primeiro capítulo foi apresentar os principais conceitos e categorias do pensamento agambeniano, especialmente os conceitos de vida nua, *homo sacer*, relação de exceção, poder soberano e *oikonomia*.

O intuito deste capítulo, além de explicar os conceitos do pensamento do filósofo, era demonstrar o modo como eles se articulam na formulação da análise que Agamben faz sobre a condição político-jurídica da contemporaneidade. Vimos que o conceito de vida nua está atrelado ao do paradoxo da soberania e no modo como esta se relaciona com a vida através daquilo que o filósofo chama de relação de exceção. Incluindo por exclusão essa vida que se apresenta como o fundamento da política.

Além disso, ficou demonstrada a importância do paradigma do *homo sacer* para a exemplificação da categoria vida nua. Enquanto o exemplo histórico da funcionalidade dessa relação de exceção que produz a vida nua, o *homo sacer* é o indivíduo sagrado que é constantemente submetido a um poder de morte, tal como a vida nua. Vimos também que esses conceitos estão intimamente articulados com o de estado de exceção e como este pode ser justificado e implementado a partir das mais diversas justificativas, inclusive as econômicas.

Ao final do primeiro capítulo, apresentamos a aproximação do pensamento de Agamben com o debate a respeito da governamentalidade neoliberal a partir do seu conceito de *oikonomia* enquanto governo dos homens. E vimos que, apesar de situar seu pensamento no mesmo sentido da investigação foucaultiana sobre a governamentalidade neoliberal, Agamben não faz nenhuma menção ao termo ou sentido de neoliberalismo em sua teoria. De modo que esse ponto foi o que nos impulsionou para a necessidade de buscar um conceito de neoliberalismo a ser adotado na presente pesquisa.

Assim, no segundo capítulo nosso objetivo foi encontrar um sentido de neoliberalismo e fizemos isso a partir das investigações de Michel Foucault sobre a governamentalidade neoliberal. Para tanto, inicialmente neste capítulo introduzimos o debate a respeito da biopolítica no pensamento foucaultiano, porque, como enfatizado, Agamben situa a sua teoria

nos caminhos das reflexões biopolíticas iniciadas por Michel Foucault. Portanto, para que se esclarecesse que sentido era esse, bem como para que fosse possível encontrar um conceito de neoliberalismo que estivesse alinhado a essas pretensões biopolíticas, traçamos esse caminho até atingirmos as formulações de Foucault sobre a governamentalidade neoliberal.

Feito isso, introduzimos as críticas de Foucault ao neoliberalismo desenvolvidas em seu curso *Nascimento da biopolítica* (1978-1979). Vimos que, a partir das formulações foucaultianas, o neoliberalismo pode ser compreendido como uma arte de governar que, dentre algumas de suas características, transforma o mercado em um lugar de produção de verdade, verdade esta que se torna guia das práticas de governo adotadas. Além disso, esta governamentalidade se caracteriza por estabelecer uma lógica de funcionalidade em que a conduta dos indivíduos é conduzida em prol dos benefícios do governo, há o incentivo pela disseminação da forma empresa na sociedade (tanto no modo como os indivíduos se veem, quanto no modo como o próprio Estado se vê). Portanto, no segundo capítulo da dissertação, conseguimos alcançar um conceito de neoliberalismo para ser adotado na pesquisa e auxiliar as nossas análises.

No terceiro e último capítulo, nós buscamos responder à problemática e a concretizar os objetivos deste trabalho. Dando continuidade aos nossos propósitos de pesquisa, identificamos que apenas o conceito de neoliberalismo adotado e desenvolvido no capítulo segundo não seria suficiente para proporcionar a relação entre os conceitos de vida nua e *homo sacer* e o tema do neoliberalismo. Então, tratamos sobre o modo como Adam Kotsko, estudioso de Agamben, introduz o pensamento do filósofo no debate e demonstra haver relações do pensamento dele e do tema a partir de outras teorias, como a de Wendy Brown.

A partir disso, por estar o pensamento da autora situado na crítica foucaultiana ao neoliberalismo, a adotada nesta dissertação, e especialmente por ter percebido pontos de aproximação entre sua obra e a de Agamben, optamos por considerá-la a interlocutora com a teoria que melhor se encaixava com os nossos propósitos investigativos. Após a exposição da crítica de Wendy Brown ao neoliberalismo, percebemos que o conceito de cidadão sacrificial elaborado por ela, especialmente a sua característica de sacralidade ressaltado pela autora, o aproximava da teoria agambeniana.

A partir da observação de Brown de que o neoliberalismo impõe aos indivíduos a necessidade de realizar sacrifícios - nome que a autora dá para as consequências de eliminação ou minimização de direitos e garantias dos cidadãos - e de como eles são considerados peça central para a manutenção da governamentalidade neoliberal, ao mesmo tempo em que são os

mais afetados, identificamos nessa lógica a funcionalidade descrita por Agamben como “relação de exceção”. Assim, desses desdobramentos do modo como Brown vê a relação do neoliberalismo com os indivíduos, bem como de perceber que os cidadãos são vistos como figuras sagradas, mas suscetíveis de um poder de descarte e abandono, vimos que a categoria vida nua parecia estar descrita, ainda que sem intenção, pela teoria da autora em um contexto do neoliberalismo.

Dessa maneira, partindo das conexões observadas entre a teoria de Brown, especialmente com o sacrifício do cidadão sacrificial, e a categoria vida nua e *homo sacer*, chegamos às seguintes conclusões:

1) Os conceitos de vida nua e *homo sacer*, do pensamento de Agamben, contribuem e lançam luzes para o debate acerca do neoliberalismo. Todavia, essa contribuição é melhor desenvolvida se houver a interlocução da teoria do filósofo com outras teorias que tratam a respeito do neoliberalismo, como a de Michel Foucault e Wendy Brown;

2) A crítica de Wendy Brown à governamentalidade neoliberal, especialmente a sua perspectiva de entender que o neoliberalismo tem como característica o sacrifício dos indivíduos e a sua formulação da ideia de cidadão sacrificial, se conecta diretamente com os conceitos de vida nua e *homo sacer*;

3) Através dos conceitos de vida nua e *homo sacer*, em relação com o conceito de sacrifício e cidadão sacrificial de Brown, identificamos que o neoliberalismo funciona a partir do que Agamben chama de “relação de exceção”. Isto é, assim como a relação de soberania identificada por Agamben, no neoliberalismo a governamentalidade se relaciona com a vida através da inclusão-exclusiva da vida nua, colocando-a em sua relação de *abandono*, submetida a um constante poder de morte;

4) O cidadão sacrificial, assim como a vida nua, é considerado um indivíduo sagrado para o neoliberalismo, indispensável para o funcionamento da governamentalidade e que, incluído por exclusão nessa lógica, está sempre suscetível a um poder de abandono e matabilidade absoluta. Portanto, identificamos que o cidadão sacrificial de Brown pode ser considerado um paradigma, um exemplo da vida nua dentro do neoliberalismo, assim como o *homo sacer* também o é com relação à soberania.

5) Apesar de auxiliar na compreensão do funcionamento do neoliberalismo, o conceito de vida nua possui limitações, especialmente pela sua formulação teórica de desconsiderar níveis de opressão e violência que os diversos grupos da sociedade estão submetidos. Ao não levar isso em consideração, a análise do neoliberalismo sob essa perspectiva, sem as devidas



complementações pelo viés de gênero, classe, raça, sexualidade, etc., as análises se tornam limitadas. Pensar sobre as diferentes opressões a que essa vida nua está submetida é, portanto, algo que a teoria de Agamben não faz.

6) Por fim, vimos que Agamben não é apenas o filósofo que se preocupa com a identificação do estado de coisas jurídico-político que estamos submetidos, ele também propõe alternativas, saídas para que essa condição de violência da máquina biopolítica seja realizada a partir dos conceitos de forma-de-vida e profanação.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. A crise infindável como instrumento de poder: uma conversa com Giorgio Agamben. Entrevista concedida à Dirk Schümer. Trad. Artur Renzo. **Blog da Boitempo**. São Paulo, 17 mar. 2013, 2013b. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2013/07/17/a-crise-infindavel-como-instrumento-de-poder-uma-conversa-com-giorgio-agamben/>. Acesso em: 04 out. 2021.
- AGAMBEN, Giorgio. A democracia é um conceito ambíguo. Entrevista concedida à Anastasia Giamali e Dimosthenis Papadatos-Anagnostopulos. Trad. Selvino J. Assmann. **Blog da Boitempo**, São Paulo, 04 set. 2014. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2014/07/04/agamben-a-democracia-e-umconceito-ambiguo/>. Acesso em: 09 ago. 2021.
- AGAMBEN, Giorgio. A política da profanação. Entrevista concedida à Vladimir Safatle. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 18 set. 2005. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1809200505.htm>. Acesso em: 30 set. 2021.
- AGAMBEN, Giorgio. **Autoritrato nello studio**. Milão: Nottetempo, 2017a [ebook] [174] p.
- AGAMBEN, Giorgio. Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro! Entrevista concedida à Peppe Salvà. Trad. Selvino J. Assmann. **IHU-Unisinos**, 30 ago. 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>. Acesso em: 04 out. 2021.
- AGAMBEN, Giorgio. Entrevista com Giorgio Agamben por Flávia Costa. Trad. Susana Scramim. **Revista do Departamento de Psicologia - UFF**, v. 18 - n. 1, Jan./Jun., p. 131-136, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-80232006000100011>. Acesso em: 09 ago. 2021.
- AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção** [Homo Sacer II, I]. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004a.
- AGAMBEN, Giorgio. Exemplo. In: AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a. p. 17-19.
- AGAMBEN, Giorgio. Forma-de-vida. In: AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2017d, p. 13-21.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua [Homo Sacer I]. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. Notas sobre a política. In: AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2017b. p. 101-108.
- AGAMBEN, Giorgio. O que é o contemporâneo? In: AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, Sc: Argos, 2009a. p. 55-73.

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? In: AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, Sc: Argos, 2009b. p. 25-54.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha [Homo Sacer III]. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo [Homo Sacer II, 2]. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos** [Homo Sacer IV, 2]. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017c.

AGAMBEN, Giorgio. Prefácio. In: MELANDRI, Enzo. **La linea e il circolo**: studio logico-filosofico sull'analogia. Roma: Quodlibet, 2004b. p. XI-XXXV.

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

ARENDT, Hannah. O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem. In: ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad.: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 300-338.

ARISTÓTELES. Analíticos anteriores. In: ARISTÓTELES. **Órganon**: categorias, da interpretação, analíticos anteriores, analíticos posteriores, tópicos, refutações sofísticas (Clássicos Edipro). Trad. Edson Bini. 2. ed. Bauru: Edipro, 2010. p. 111-199.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura [Obras escolhidas, vol.1]. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

BERCOVICI, Gilberto. **Constituição e Estado de exceção permanente**: atualidade de Weimar. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

BROWN, Wendy. **Cidadania sacrificial**: Neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade. Trad. de Juliane Bianchi Leão. São Paulo: Zazie Edições, 2018.

BROWN, Wendy. **Undoing the demos**: neoliberalism's stealth revolution. New York: Zone Books, 2015.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

CASTRO, Edgardo. **Introdução à Foucault**. Trad. de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CASTRO, Edgardo. Nuevo derecho, estatalidad, gubernamentalidad. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, [S.L.], v. 108, p. 41-62, jan. 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.9732/p.0034-7191.2014v108p41>. Acesso em: 30 set. 2021.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Historia de la gubernamentalidad**: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaios sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

DICKINSON, Colby. O método arqueológico no pensamento contemporâneo. **Reflexão**, vol. 43, n. 2, jul./dez., p. 173-187, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.24220/2447-6803v43n2a4271>. Acesso em: 30 ago. 2021.

DUARTE, André de Macedo. Rer Foucault à luz de Butler: repensar a Biopolítica e o Dispositivo da Sexualidade. **DoisPontos**, v. 14, n. 1, nov. 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5380/dp.v14i1.56552>. Acesso em: 01 fev. 2022.

ESPOSITO, Roberto. **Bíos**: biopolítica e filosofia. Trad. de M. Freitas da Costa. Lisboa: edições 70, 2010.

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

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, Michel. Direito de morte e poder sobre a vida. In: FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 13. ed. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. e A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999a, p. 125-149.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

FOUCAULT, Michel. O nascimento da medicina social. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 13. ed. Trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998, p. 79-98.

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

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: curso no Collège de France (1978-1979). Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia, a história [1971]. In: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos**: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento, vol. II. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000, p. 260-281.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir**. Trad. Raquel Ramalheite. 41. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

FRATESCHI, Yara. **Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia**. Blog da Boitempo. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/>. Acesso em: 3 set. 2021.

GOMES, Ana Suelen Tossige. Exceção e estado de exceção no pensamento de Giorgio Agamben. **Profanações**, v. 5, n. 2, p. 48-61, 11 dez. 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.24302/prof.v5i2.1906>. Acesso em: 02 set. 2021.

GOMES, Ana Suelen Tossige. **O Direito no estado de exceção efetivo**. Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito, [151] f., 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/BUBD-AYRPHT>. Acesso em: 03 set. 2021.

GOMES, Ana Suelen Tossige; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. O estado de exceção no Brasil republicano. **Revista Direito e Práxis**, [S.L.], v. 8, n. 3, p. 1760-1787, jul. 2017. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2179-8966/2017/21373>. Acesso em: 04 out. 2021.

HARTEMANN, Gabby; MORAES, Irislane Pereira de. Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. **VESTÍGIOS – Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica**, vol. 12, n. 2, Jul./Dez., p. 10-34, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.31239/vtg.v12i2.12196>. Acesso em: 28 ago. 2021.

HAYEK, Friedrich. Extracts from an interview with Friedrich von Hayek (El Mercurio, Chile, 1981). Trad. Adrián Ravier. **Punto de Vista Económico**, 21 dez. 2016. Disponível em: <https://puntodevistaeconomico.com/2016/12/21/extracts-from-an-interview-with-friedrich-von-hayek-el-mercurio-chile-1981/>. Acesso em: 04 out. 2021.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. **Sobre o sacrifício**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

ITAPARICA, André. Introdução. In: NIETZSCHE, F. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida**: segunda consideração extemporânea. Trad. André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2014, p. 09-25.

KANT, Immanuel. **Os progressos da metafísica**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

KOTSKO, Adam. **Neoliberalism's demons: on the political theology of late capital**. Stanford/California: Stanford University Press, 2018.

KOTSKO, Adam. Oikonomia trinitária na obra de Giorgio Agamben. **Ihu Online: Revista do Instituto Humanitas Unisinos**. São Leopoldo, RS, p. 0-1. 22 maio 2017. Disponível em: [ihuonline.unisinos.br/artigo/6876-oikonomia-trinitaria-enquanto-paradigma-da-maquina-governamental](http://ihuonline.unisinos.br/artigo/6876-oikonomia-trinitaria-enquanto-paradigma-da-maquina-governamental). Acesso em: 08 out. 2021.

KUHN, Thomas. Posfácio. In: KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. Trad. Paulo Aukar a partir do texto original publicado em KUHN, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3 ed., Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996. Santa Maria: versão do tradutor, 2018, p.146-175.

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

LEMKE, Thomas. **Foucault, governamentalidade e crítica**. Trad. de Mario Antunes Marino e Eduardo Altheman Camargo Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2017.

LEMKE, Thomas. 'The birth of bio-politics': Michel Foucault's lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality. **Economy and Society**, v. 30, n. 2, mai. 2001, p. 190–207. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/03085140120042271>. Acesso em: 27 fev. 2022.

MARTINS, Ricardo Evandro Santos. Dispositivo, profanação e o direito que vem: compreender o conceito de dispositivo para, em seguida, profaná-lo. **Bemdito Jor**. Fortaleza, 02 out. 2021. Sociedade, n.p. Disponível em: <https://bemditojor.com/dispositivo-profanacao-e-o-direito-que-vem/>. Acesso em: 06 out. 2021.

MARTINS, Ricardo Evandro Santos. **Seis ensaios sobre Agamben**: calúnia, colonialidade e pandemia [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2020. Disponível em: <https://www.editorafi.org/091ensaios>. Acesso em: 01 jul. 2022.

MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Louis Bonaparte**. 4. ed. São Paulo: Centauro, 2006. Trad. Silvio Donizete Chagas.

MELANDRI, Enzo. **La linea e il circolo: studio logico-filosofico sull' analogia**. Roma: Quodlibet, 2004.

MURRAY, Alex. Archaeology. In: MURRAY, Alex e WHYTE, Jessica (Org.). **The Agamben Dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p. 24-25.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben. 2010. 194 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010. Disponível em: [http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/280810/1/Nascimento\\_DanielArruda\\_D.pdf](http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/280810/1/Nascimento_DanielArruda_D.pdf). Acesso em: 15 set. 2021.

NIETZSCHE, F. **Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida**: segunda consideração extemporânea. Trad. André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2014.

PFISTER, Mariana. **Oikonomia trinitária na obra de Giorgio Agamben**: entre o reino e a glória, opus dei e altíssima pobreza. 2019. 138 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), CCHSA – Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2019. Disponível em: <http://tede.bibliotecadigital.puc-campinas.edu.br:8080/jspui/handle/tede/1279>. Acesso em: 05 out. 2021.

PINHO, Isabela Ferreira de. O mistério de "Kore": por uma política da singularidade de Giorgio Agamben a Jacques Lacan. **Revista Garrafa**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 50, p. 119-131, out./dez. 2019. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/garrafa/article/view/30946>. Acesso em: 27 set. 2021.

RUIZ, Castor M.M. Bartolomé. A opinião pública nas democracias espetaculares conexões (im)pertinentes da governamentalidade biopolítica de Foucault e os dispositivos aclamatórios

da soberania em Agamben. **Kriterion**: Revista de Filosofia, [S.L.], v. 61, n. 146, p. 293-318, ago. 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0100-512x2020n14602cbr>. Acesso em: 04 out. 2021.

SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Trad. Francisca Javier Conde e Jorge Navarro Pérez. Madri: Editorial Trotta, 2009.

SENELLART, Michel. Situação do curso. In: FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: curso no Collège de France (1978-1979). Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b, p. 441-446.

SIMÕES, Paloma Sá Souza; MARTINS, Ricardo Evandro Santos. Espaços de tortura da ditadura como campo biopolítico. **Profanações**, [S.L.], v. 8, p. 43-65, 11 fev. 2021. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.24302/prof.v8.3305>. Acesso em: 04 out. 2021.