

## FICHA DE LEITURA

Subsídio para estudo

Professor Sandro Luiz Bazzanella

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida numa**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002

	<b>Introdução</b>
P. 09 Gregos Zoe = fato de viver Bíos = forma de viver própria de um indivíduo	Os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra <i>vida</i> . Serviam-se de dois termos, semântica e morfológicamente distintos, ainda que reportáveis a um étimo comum: <i>zoe</i> , que exprimia o simples fato de viver comum a todos os seres vivos (animais, homens e deuses) e <i>bíos</i> , que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo.
P.09 Distinções Aristotélicas ( <i>bíos theoreticós</i> ) ( <i>bíos apolausticós</i> ) ( <i>bíos políticos</i> )	(...) Aristóteles, na <i>Ethica nicomachea</i> , distingue a vida contemplativa do filósofo ( <i>bíos theoreticós</i> ) da vida de prazer ( <i>bíos apolausticós</i> ) e da vida política ( <i>bíos políticos</i> ), eles jamais poderiam ter empregado o termo <i>zoe</i> (que, significativamente, em grego carece de plural) pelo simples fato de que para ambos não estava em questão de modo algum a simples vida natural, mas uma vida qualificada.
P. 09	(...) falar de uma <i>zoe politiké</i> dos cidadãos de Atenas não teria feito sentido.
P. 10 Viver = bem	Este (o viver segundo o bem) é o fim supremo seja em comum para todos os homens, seja para cada um separadamente. <b>(Citação)</b>
P. 10 A simples vida natural	A simples vida natural é, porém, excluída, no mundo clássico, da <i>polis</i> propriamente dita e resta firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito do <i>oïkos</i> (Pol. 1252a,26-35)
P. 10 Aristóteles <i>Oikonómos</i> <i>Despótes</i> – <i>reprodução vida</i>	No início de sua <i>Política</i> , Aristóteles usa de todo zelo para distinguir o <i>oikonómos</i> (o chefe de um empreendimento) e o <i>despótes</i> (O chefe de família), que se ocupam da reprodução da vida e da sua subsistência, do político e escarnece daqueles que imaginam que a diferença entre eles seja de quantidade e não de espécie.
P. 10 Vida politicamente qualificada viver bem	(...) a meta da comunidade perfeita, ele o faz justamente opondo o simples fato de viver ( <i>to zên</i> ) à vida politicamente qualificada ( <i>to eu zen</i> ): <i>ginoméne mèn oûn toû zen béneken, oûsia de toû eû zên</i> “nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do viver bem” (...).
P. 10 O homem como <i>politikòn zôon</i> diferença	(...) um celeberrimo trecho da mesma obra define o homem como <i>politikòn zôon</i> (1253 <sup>a</sup> , 4): mas aqui (à parte o fato de que na prosa Ática o verbo <i>biônai</i> não é praticamente usado no presente), político não é um atributo do vivente como tal, mas é uma diferença específica que determina o gênero <i>zôon</i> (...).
P. 11	(...) Foucault, ao final da <i>Vontade de Saber</i> , resume o processo através do

<p>Foucault, ao final da <i>Vontade de Saber</i> Poder estatal, e a política em <i>biopolítica</i></p>	<p>qual, nos limiares da Idade Moderna, a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política se transforma em <i>biopolítica</i>: “Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente.” (Foucault, 1976, p. 127).</p>
<p>P. 11 Foucault passagem do “Estado territorial” ao “Estado de população” importância vida biológica - saúde</p>	<p>(...), os cursos no <i>Collège de France</i> começam a focalizar a passagem do “Estado territorial” ao “Estado de população” e o conseqüente aumento vertiginoso da importância da vida biológica e da saúde da nação como problema do poder soberano, que se transforma então progressivamente em “governo dos homens” (Foucault, 1994, v III, p. 719). “Resulta daí uma espécie de animalização do homem posta em prática através das mais sofisticadas técnicas políticas. (...) possibilidade de proteger a vida de autorizar seu holocausto”.</p>
<p>P. 11 Biopoder</p>	<p>(...) biopoder, que criou para si, por assim dizer através de uma série de tecnologias apropriadas, os “corpos dóceis” de que necessitava.</p>
<p>P. 11 Hannah Arendt Homo Laborans Vida biológica Vida política</p>	<p>(...) Hannah Arendt havia analisado, em <i>The human condition</i>, o processo que leva o <i>homo laborans</i> e, com este, a vida biológica como tal, a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno. Era justamente este primado da vida natural sobre a ação política que Arendt fazia, aliás, remontar a transformação e a decadência do espaço público na sociedade moderna.</p>
<p>P. 12 Hannah Arendt não estabelece conexão com a biopolítica.</p>	<p>(...), em <i>The human condition</i>, a autora curiosamente não estabeleça nenhuma conexão com as penetrantes análises que precedentemente havia dedicado ao poder totalitário (das quais está ausente toda e qualquer perspectiva biopolítica).</p>
<p>P. 12 Foucault e os campos ???</p>	<p>(...) Foucault jamais tenha deslocado a sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do Novecentos.</p>
<p>P. 12 Modernidade. A politização a vida nua.</p>	<p>(...) o ingresso da <i>zoé</i> na esfera da <i>polis</i>, a politização a vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico.</p>
<p>P. 12 Somente em um horizonte biopolítico, de fato, será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna.</p>	<p>Os “enigmas” (Furet, 1985, p. 7) que no nosso século [século XX] propôs à razão histórica e que permanecem atuais (o nazismo é só o mais inquietante entre eles) poderão ser solvidos somente no terreno – a biopolítica – sobre o qual foram intrincados. Somente em um horizonte biopolítico, de fato, será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia etc.), e que se foram progressivamente esfumando a ponto de entrarem hoje numa verdadeira e própria zona de indescernibilidade, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte haviam perdido.</p>
<p><b>P. 12</b></p>	<p>(...) Foucault e Benjamin, interroge tematicamente a relação entre vida</p>

<p><b>Foucault e Benjamin vida nua / política</b></p>	<p>nua e política que governa secretamente as ideologias da modernidade aparentemente mais distantes entre si poderá fazer sair o político de sua ocultação e, ao mesmo tempo, restituir o pensamento à sua vocação prática.</p>
<p><b>P. 13 técnicas políticas Estado - vida tecnologias do eu processo de subjetivação</b></p>	<p>(...), o estudo das <i>técnicas políticas</i> (como a ciência do policiamento) com as quais o Estado assume e integra em sua esfera o cuidado da vida natural do indivíduos; por outro, o estudo das <i>tecnologias do eu</i>, através das quais se realiza o processo de subjetivação que leva o indivíduo a vincular-se à própria identidade e à própria consciência e, conjuntamente, a um poder de controle externo.</p>
<p>P. 13 Foucault construir uma analítica do poder sem o direito</p>	<p>(...) Foucault (...), e sugere “liberar-se do privilégio teórico da soberania” (Foucault, 1976, p. 80), para construir uma analítica do poder que não tome mais como modelo e como código o direito, onde está, então no corpo do poder, a zona de indiferenciação (ou, ao menos, ponto de intersecção) em que técnicas de individualização e procedimentos totalizantes se tocam?</p>
<p><b>P. 14 A pesquisa modelo jurídico- institucional e o modelo biopolítico.</b></p>	<p>A presente pesquisa concerne precisamente este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. O que ela teve de registrar entre os seus prováveis resultados é precisamente que as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano.</p>
<p>P. 14 vida biológica no centro de seus cálculos.</p>	<p>(...). Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que uno o poder à vida nua, reatando assim (...) com o mais imemorial dos <i>arcana imperii</i>.</p>
<p><b>P. 14/15 Definição aristotélica de política Como bem viver Mas também como exclusão.</b></p>	<p>(...) O que deve ser ainda interrogado na definição aristotélica não são somente, como se fez até agora, o sentido, os modos e as possíveis articulações do “viver bem” como <i>télos</i> do político; é necessário, antes de mais, perguntar-se porque a política ocidental se constitui primeiramente através de uma exclusão (que é, na mesma medida, uma implicação) da vida nua. Qual é a relação entre política e vida, se esta se apresenta como aquilo que deve ser incluído através de uma exclusão?</p>
<p>P. 15 Exclusão inclusiva da <i>zoe</i> na <i>polis</i>, política - lugar em que o viver deve se transformar em viver bem.</p>	<p>(...), A fórmula singular “gerada em vista do viver, existente em vista do viver bem” pode ser lida não somente como uma implicação da geração (<i>ginoméne</i>) no (<i>oûsia</i>), mas também como uma exclusão inclusiva (uma <i>exceptio</i>) da <i>zoe</i> na <i>polis</i>, quase como se a política fosse o lugar em que o viver deve se transformar em viver bem, e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua. A vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens.</p>
<p>P. 15 <i>Pólis</i> na passagem da voz à linguagem.</p>	<p>Não é por acaso, então, que num trecho da <i>Política</i> situe o lugar próprio da <i>polis</i> na passagem da voz à linguagem. O nexó entre vida nua e política é o mesmo que a definição metafísica do homem como “vidente que possui a linguagem” busca na articulação entre <i>phoné</i> e <i>logos</i> (...).</p>
<p>P. 16 Política e metafísica</p>	<p>A política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se</p>

<p>Ocidental</p> <p><b>P. 16</b> <b>Dupla categorial fundamental da política ocidental</b> <i>zoe-bíos</i> P. 16 Sacer Sagrado</p> <p><b>P. 16</b> <b>Caracteriza a política moderna</b> <b>Decisivo é</b> <b>Vida nua coincidir</b> <b>Com o espaço político</b></p> <p>P. 17 Vida nua</p> <p>P. 17 Característica moderna em relação a clássica</p> <p>P. 17 Decadência da democracia moderna Tocqueville Debord</p> <p><b>P. 18</b> <b>Democracia</b></p> <p><b>E</b></p> <p><b>Totalitarismo</b></p> <p>P. 18 Articulação entre <i>zoe e bíos</i>, entre voz e linguagem, que deveria recompor a fratura.</p> <p><b>P. 18</b> <b>Biopolítica do totalitarismo</b></p>	<p>realiza a articulação entre o ser vivente e o <i>logos</i>.</p> <p>A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, <i>zoe-bíos</i>, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separar e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva.</p> <p>(...) acepção do termo <i>sacer</i> nos apresenta o enigma de uma figura do sagrado aquém ou além do religioso, que constitui o primeiro paradigma do espaço político do Ocidente.</p> <p>(...) aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da <i>zoe</i> na <i>polis</i>, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, <i>bíos</i> e <i>zoe</i>, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção.</p> <p>(...) o que está em questão é a vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade.</p> <p>Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da <i>zoe</i>, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o <i>bíos</i> da <i>zoe</i>.</p> <p>(...). A decadência da democracia moderna e o seu progressivo convergir com os estados totalitários nas sociedades pós-democráticas espetaculares (que começam a tornar-se evidentes já com Tocqueville e encontraram nas análises de Debord sua sanção final) tem, talvez, sua raiz nesta aporia que marca o seu início e que a cinge em secreta cumplicidade com o seu inimigo mais aguerrido.</p> <p>A tese de uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo (que aqui devemos, mesmo com toda prudência, adiantar) não é, obviamente (como, por outra, aquela de Strauss sobre a secreta convergência entre liberalismo e comunismo quando à meta final), uma tese historiográfica, que autorize a liquidação e o achatamento das enormes diferenças que caracterizam sua história e seu antagonismo (...).</p> <p>A polícia, na execução da tarefa metafísica que a levou a assumir sempre mais a forma de uma biopolítica, não conseguiu construir a articulação entre <i>zoe e bíos</i>, entre voz e linguagem, que deveria recompor a fratura. A vida nua continua presa a ela sob a forma da exceção, isto é, de alguma coisa que é incluída somente através de uma exclusão. Como é possível “politizar” a “doçura natural” da <i>zoe</i>?</p> <p>A biopolítica do totalitarismo moderno de um lado, a sociedade de consumo e do hedonismo de massa de outro constituem certamente, cada uma a seu modo, uma resposta a estas perguntas. Até que todavia uma</p>
---	---

<p><b>moderno o “belo dia” da vida cidadania política</b></p>	<p>política integralmente nova – ou seja, não mais fundada sobre a <i>exceptio</i> da vida – não se apresenta, toda teoria e toda praxe permanecerão aprisionadas em um beco sem saídas, e o “belo dia” da vida só obterá cidadania política através do sangue e da moete ou na perfeita insensatez a que a condena a sociedade do espetáculo.</p>
<p>P. 19 A definição schmittiana da soberania lugar comum</p>	<p>A definição schmittiana da soberania (“<b>soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção</b>”) tornou-se um lugar comum, antes mesmo que se compreendesse o que, nela, estava verdadeiramente em questão, ou seja, nada menos que o conceito-limite da doutrina do Estado e do direito, no qual esta (...) confina com a esfera da vida e se confunde com ela.</p>
<p>P. 19 Sacralidade Da Vida</p>	<p>A este livro, que foi concebido inicialmente como uma resposta à sanguinosa mistificação de uma nova ordem planetária, aconteceu portanto de ter que medir-se com problemas – sendo o primeiro de todos o da sacralidade da vida (...).</p>
<p>P. 23 Paradoxo</p>	<p><b>PARTE 1 – LÓGICA DA SOBERANIA.</b></p> <p><b>1. O PARADOXO DA SOBERANIA.</b></p> <p>O paradoxo da soberania se enuncia: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”.</p>
<p>P.23 Soberano poder legal de suspender a lei</p>	<p>(...) o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei. Isto significa que o paradoxo pode ser formulado também deste modo: “a lei está fora dela mesma”, ou então: “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei”.</p>
<p>P. 24 Ordenamento</p>	<p>→ <b>Nota de Carl Schmitt</b></p> <p>(...). Não existe nenhuma norma que seja aplicável ao caos. Primeiro se deve estabelecer a ordem: só então faz sentido o ordenamento jurídico.</p>
<p><b>P. 24 Todo direito é “direito aplicável a uma situação” Soberano</b></p>	<p>(...). Todo direito é “direito aplicável a uma situação”. O soberano cria e garante a situação como um todo na sua integridade. Ele tem o monopólio da decisão última. Nisso reside a essência da soberania estatal, (...) monopólio da decisão, onde o termo decisão é usado em um sentido geral que deve ser ainda desenvolvido.</p>
<p>P. 24 Regra e Exceção A exceção explica o geral e a si mesma</p>	<p>(...). A exceção é mais interessante do que o caso normal. Este último nada prova, a exceção prova tudo; ela não só confirma a regra: a regra mesma vive só de exceção. (...) Um teólogo protestante que demonstrou de que vital intensidade seria capaz a reflexão ainda no século XIX, disse: “a exceção explica o geral e a si mesma. E se desejamos estudar corretamente o geral, é preciso aplicarmo-nos somente em torno de uma real exceção. Esta traz tudo à luz muito mais claramente do que o próprio geral.</p>
<p>P. 24 Exceção</p>	<p>(...). A exceção ao contrário pensa o geral com enérgica passionalidade (Ibidem, p. 39-41).</p> <p>→ <b>Fim da nota de Carl Schmitt</b></p>

<p>P. 24 Schmitt Kierkegaard Vico</p>	<p>Não é um acaso que Schmitt, com sua definição da exceção, faça referência à obra de um teólogo (que não é outro senão Kierkegaard). Se bem que Vico já houvesse afirmado em termos não muito dissimilares a superioridade da exceção, como “configuração últimas dos fatos” sobre o direito positivo (...).</p>
<p>P. 25 Estado de exceção, “cria e garante a situação”</p>	<p>O soberano, através do estado de exceção, “cria e garante a situação”, da qual o direito tem necessidade para a própria vigência. Mas que coisa é esta “situação”, qual a sua estrutura, a partir do momento em que ela não consiste senão na suspensão da norma?</p>
<p>P. 25 Exceção é uma espécie de exclusão</p>	<p>A exceção é uma espécie da exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma;</p>
<p><b>P. 25</b> <b>Estado de exceção</b> <b>Não é caos</b></p>	<p>A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta. O estado de exceção não é portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão.</p>
<p>P. 25 Deleuze a soberania não reina a não ser</p>	<p>Que o ordenamento jurídico-político tenha a estrutura de uma inclusão daquilo que é, ao mesmo tempo, expulso, tem sido freqüentemente observado. Deleuze pôde assim escrever que “a soberania não reina a não ser sobre aquilo que é capaz de interiorizar” (Deleuze, 1980, p. 445).</p>
<p><b>P. 26</b> <b>A exceção que</b> <b>define a</b> <b>estrutura da</b> <b>soberania</b></p>	<p>A exceção que define a estrutura da soberania é, porém, ainda mais complexa. Aquilo que está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou um internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone.</p>
<p>P. 26 Vigor da lei Relação de exceção</p>	<p>O particular “vigor” da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. Chamemos <i>relação de exceção</i> a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão.</p>
<p>P. 26 Exceção Situação de fato Situação de direito</p>	<p>A situação, que vem a ser criada na exceção, possui, portanto, este particular, o de não poder ser definida nem como uma situação de fato, nem como uma situação de direito, mas institui entre estas um paradoxal limiar de indiferença.</p>
	<p><b>→ Nota Schmitt – O <i>Nomos</i> soberano.</b></p>
<p>P. 27 Estado de exceção e a inclusão do caos</p>	<p>Dado que “não existe nenhuma norma que seja aplicável ao caos”, este deve ser primeiro incluído no ordenamento através da criação de uma zona de indiferença entre externo e interno, caos e situação normal: o estado de exceção.</p>
<p>P. 27 Rel. Jurídica</p>	<p>A relação de exceção exprime assim simplesmente a estrutura originária da relação jurídica.</p>
<p>P. 27 Esta de exceção</p>	<p>Uma das teses da presente investigação é de que o próprio estado de exceção, como estrutura política fundamental, em nosso tempo, emerge</p>

<p>Como estrutura política fundamental</p> <p>P. 27 Estado de exceção Crise do velho nomos da terra.</p>	<p>sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a tornar-se regra. Quando nosso tempo procurou dar uma localização visível permanente a este ilocalizável, o resultado foi o campo de concentração.</p> <p>O campo, como espaço absoluto de exceção, é topologicamente distinto de um simples espaço de reclusão. E é este espaço de exceção, na qual o nexa entre localização e ordenamento é definitivamente rompido, que determinou a crise do velho “<i>nomos</i> da terra”.</p> <p>→ <b>Fim da nota Schmitt – O <i>Nomos</i> soberano.</b></p>
<p><b>P. 28</b> <b>Direito e linguagem</b> <b>Norma e exceção soberana</b> <b>Potência</b></p> <p>P. 28 <i>Exceção soberana</i></p>	<p>Aqui a esfera do direito mostra a sua essencial proximidade com aquela da linguagem. Como uma palavra adquire o poder de denotar, em uma instância de discurso em ato, um segmento da realidade, somente por ela tem sentido até mesmo no próprio não denotar (...), assim a norma pode referir-se ao caso particular somente porque, na exceção soberana, ela vigora como pura potência, na suspensão de toda referencia atual.</p> <p><i>A exceção soberana (como zona de indiferença entre natureza e direito) é a pressuposição da referência jurídica na forma de sua suspensão.</i></p> <p>→ <b>Início da nota</b></p>
<p>P. 28 Hegel e a estrutura da linguagem fora e dentro de si mesma.</p>	<p>Hegel foi o primeiro a compreender em profundidade esta estrutura pressuponente da linguagem, graças à qual ela está, no mesmo tempo, fora e dentro de si mesma, e o imediato (o não-linguístico) se revela como nada além de um pressuposto da linguagem. “O elemento perfeito” – ele escreveu na <i>Fenomenologia do Espírito</i> – “em que a interioridade é tão exterior quanto a exterioridade é interna, é a linguagem”.</p>
<p>P. 29 Linguagem soberano</p>	<p>A linguagem é o soberano que, em permanente estado de exceção, declara que não existe um fora da língua, que ela está sempre além de si mesma.</p> <p>→ <b>Fim da nota</b></p>
<p>P. 29 <i>Exclusão</i></p>	<p>Mas enquanto a exceção é, no sentido em que se viu, uma <i>exclusão inclusiva</i> (que serve, isto é, para incluir o que é expulso) (...).</p>
<p>P. 29 Exemplo de uma exclusão inclusiva Questão lingüística para exemplificar o estado de exceção</p>	<p>Se, fornecendo um exemplo de performativo, pronuncia-se o sintagma: “te amo”, por um lado este não pode ser entendido como em um contexto normal, mas, por outro, para poder fazer o papel de exemplo, deve ser tratado como um enunciado real. O que o exemplo demonstra é seu pertencimento a uma classe, mas, precisamente por isso, no mesmo momento em que exhibe e delimita, o caso exemplar escapa dela (assim, no caso de um sintagma lingüístico, ele <i>mostra</i> o próprio significar e, deste modo, suspende sua significação). Se perguntamos, então se a regra se aplica ao exemplo, a resposta não é fácil, visto que ela se aplica ao exemplo só como caso normal e não, evidentemente, enquanto exemplo.</p>
<p>P. 30 Mecanismo da exceção.</p>	<p>Diverso é o mecanismo da exceção. Enquanto o exemplo é excluído do conjunto na medida em que pertence a ele, a exceção é incluída no caso normal justamente porque não faz parte dele.</p>

<p>P. 31 Teoria dos Conjuntos.</p>	<p>Na teoria dos conjuntos distingue-se pertencimento e inclusão. Tem-se uma inclusão quando um termo é parte de um conjunto, no sentido em que todos os seus elementos são elementos daquele conjunto.</p>
<p>P. 31 Dir-se-á assim, que um termo <i>pertence</i> a uma situação se ele é apresentado e unidade nesta situação.</p>	<p>Dir-se-á assim, que um termo <i>pertence</i> a uma situação se ele é apresentado e contado como unidade nesta situação (nos termos políticos, os indivíduos singulares enquanto pertencem a uma sociedade). Dir-se-á, por sua vez, que um termo está <i>incluído</i> em uma situação, se é representando na metaestrutura (o Estado) em que a estrutura da situação é por sua vez contada como unidade (os indivíduos, enquanto recodificados pelo Estado em classes, por exemplo, como eleitores).</p>
<p><b>P. 32</b> <b>O caráter da pretensão Soberana Exceção.</b></p>	<p>Mas o que define o caráter da pretensão soberana é precisamente que ela se aplica à exceção desaplicando-se, que ela inclui aquilo que está fora dela. A exceção soberana é, então, a figura em que a singularidade é representada como tal, ou seja, enquanto irrepresentável. Aquilo que não pode ser em nenhum caso incluído vem a ser incluído na forma da exceção.</p>
<p>P. 32 <i>Ela é aquilo...</i></p>	<p><i>Ela é aquilo que não pode ser incluído no todo ao qual pertence e não pode pertencer ao conjunto no qual está desde sempre incluído.</i></p>
<p><b>→ Início de nota</b></p>	
<p>P. 32 Exceção Impossibilidade</p>	<p>A exceção exprime justamente esta impossibilidade de um sistema de fazer coincidir a inclusão com o pertencimento, de reduzir a unidade todas as suas partes.</p>
<p><b>P. 32</b> <b>Da linguagem uma palavra tem sempre + sentido</b></p>	<p>Do ponto de vista da linguagem, é possível equiparar a inclusão ao sentido e o pertencimento à denotação. Ao teoria do ponto de excesso corresponderá então o fato de que uma palavra tem sempre mais sentido de quanto possa em ato denotar e que entre sentido e denotação existe uma sobra insuturável.</p>
<p>P. 33 O pensamento do nosso tempo se encontra diante da com a estrutura da exceção</p>	<p>Em qualquer âmbito o pensamento do nosso tempo se encontra confrontado com a estrutura da exceção. A pretensão de soberania da linguagem consistirá então na tentativa de fazer coincidir o sentido com a denotação, de estabelecer entre estes uma zona de indistinção, na qual a língua se mantém em relação com seus <i>denotata</i> abandonando-os, retirando-se deste em uma pura <i>langue</i> (o “estado de exceção” lingüístico).</p>
<p><b>→ Fim da nota</b></p>	
<p>P. 33 Schmitt, a soberania decisão sobre a exceção.</p>	<p>Por isso, em Schmitt, a soberania se apresenta na forma de uma decisão sobre a exceção. (...). O soberano não decide entre lícito e ilícito, mas a 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.</p>
<p>P. 33 Caráter normativo Do direito</p>	<p>O direito tem caráter normativo, é “norma” (no sentido próprio de “esquadro”) não porque comanda e prescreve, mas enquanto deve, antes de mais nada, criar o âmbito da própria referência na vida real, <i>normalizá-la</i>.</p>
<p><b>P. 34</b></p>	<p>A chave desta captura da vida no direito é não a sanção (que não é</p>



<p><b>Captura da vida no direito ser incluída a partir de uma exclusão</b></p>	<p>certamente característica exclusiva da norma jurídica), mas a culpa (não no sentido técnico que este conceito tem no direito penal, mas naquele original que indica um estado, um estar-em-débito: <i>in culpa esse</i>), ou seja, precisamente, o ser incluído através de uma exclusão, o esta em relação com algo do qual se foi excluído ou que não se pode assumir integralmente. <i>A culpa não se refere à transgressão, ou seja, à determinação do lícito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa.</i></p>
<p>P. 34 Fato e direito</p>	<p>A estrutura “soberana” da lei, o seu particular e original “vigor” tem a forma de um estado de exceção, em que fato e direito são indistinguíveis.</p>
<p>P. 34 Figura limite da vida.</p>	<p>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.</p>
<p><b>P. 34 A vida condição existência do Direito</b></p>	<p>O direito “não possui por si nenhuma existência, mas o seu ser é a própria vida dos homens”. A decisão soberana traça e de tanto em tanto renova este limiar de indiferença entre o externo e o interno, exclusão e inclusão, <i>nómos e phýsis</i>, em que a vida é originariamente excepcionada no direito.</p>
<p><b>P. 35 Exceção estrutura da soberania</b> Direito se refere à vida.</p>	<p>Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Klesen): ela é a estrutura originária da qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão.</p>
<p><b>P. 36 A relação de exceção é uma relação de bando</b></p>	<p>A relação de exceção é uma relação de <i>bando</i>. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é <i>abandonado</i> por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem. Dele não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento (...).</p>
<p><b>P. 36 A relação originária da lei com a vida</b></p>	<p>(...) o paradoxo da soberania pode assumir a forma: “não existe um fora da lei”. <i>A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono. A potência insuperável do nómos, a suma originária “força de lei”, é que ele mantém a vida em bando abandonando-a.</i></p>
<p><b>2. NÓMOS BASILEÚS</b></p>	
<p>P. 37 Soberania da Lei</p>	<p>(...), a soberania da lei se situa, de fato, em uma dimensão tão obscura e ambígua, que justamente a propósito disto se pôde falar com razão de uma “enigma” (...).</p>
<p>P. 37 Violência e justiça</p>	<p>(...), para os Gregos, <i>Bía</i> e <i>Díke</i>, violência e justiça. <i>Nómos</i> é o poder que opera “com mão mais forte” a união paradoxal destes dois opostos.</p>
<p><b>P. 38 Píndaro</b> – e este é o nó que ela deixa como herança ao pensamento</p>	<p>Enquanto, em Hesíodo, todavia, o <i>nómos</i> é o poder que divide violência e direito, mundo ferino e mundo humano, e, Sólon, a “conexão” de <i>Bía</i> e <i>Díke</i> não contém ambigüidade nem ironia, em Píndaro – e este é o nó que ela deixa como herança ao pensamento político ocidental, e que faz dele, em certo sentido, o primeiro grande pensador da soberania – <i>nómos</i></p>

<p>político ocidental</p>	<p><i>soberano é o princípio que, conjugando direito e violência, arrica-os na indistinção.</i></p>
<p>P. 38 Fragmento pindárico sobre o <i>nómos</i> <i>basileus</i></p>	<p>(...) o fragmento pindárico sobre o <i>nómos basileus</i> contém o paradigma oculto que orienta toda sucessiva definição da soberania: o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência traspassa em direito e o direito em violência.</p>
<p>P. 39 O <i>nómos</i> puro imediatismo uma força jurídica</p>	<p>→ <b>Início de nota</b></p> <p>O <i>nómos</i> em sentido originário é, ao contrário, o puro imediatismo de uma força jurídica (<i>Rechtskraft</i>) não mediada pela lei: ele é um evento histórico constituinte, um ato de legitimidade, a qual unicamente torna em geral sensata a legalidade da nova lei.” (Schmitt, 1974, p. 63</p>
<p><b>P. 41</b> <b>Tratado do</b> <b>problema da relação</b> <b>entre <i>phisis</i> e <i>nómos</i></b> <b>no</b> <b>livro X das <i>Leis</i></b></p>	<p>→ <b>Fim da nota</b></p> <p>Todo o tratado do problema da relação entre <i>phisis</i> e <i>nómos</i> no livro X das <i>Leis</i> se destina a desmontar a construção sofisticada da oposição, como também a tese da anterioridade da natureza em relação à lei. Ele neutraliza a ambas afirmando a originalidade da alma e de “tudo aquilo que pertence ao gênero da alma” (intelecto, <i>tékhne</i> e <i>nómos</i>) em relação aos corpos e aos elementos “que erroneamente dizemos ser por natureza” (892b).</p>
<p><b>P. 41</b> Platão a lei deve reinar sobre os homens e não os homens sobre a lei</p>	<p>Quando Platão (e, com ele, todos os representantes daquilo que Leo Strauss chama de “direito natural clássico”) diz que “a lei deve reinar sobre os homens e não os homens sobre a lei”, não pretende, portanto, afirmar a soberania da lei sobre a natureza, mas, ao contrário, apenas seu caráter “natural”, ao seja, não violento.</p>
<p><b>P. 41</b> <b>Sofística contra o</b> <b><i>nómos</i> em favor da</b> <b>natureza... Hobbes</b> <b>estado de natureza</b> <b>base da concepção</b> <b>de soberania.</b></p>	<p>É o próprio sentido desta contraposição, que haveria de ter uma descendência tão tenaz na cultura política do Ocidente, que deve aqui ser considerado de maneira nova. A polêmica sofisticada contra o <i>nómos</i> em favor da natureza (que se desenvolve em tons sempre mais vivos no correr do século IV) pode ser considerada como a premissa necessária da oposição entre estado de natureza e <i>commonwealth</i>, que Hobbes coloca à base de sua concepção da soberania.</p>
<p>P. 41 Em Hobbes, o estado de natureza sobrevive na pessoa do soberano.</p>	<p>É importante notar, de fato, que em Hobbes, o estado de natureza sobrevive na pessoa do soberano, que é o único a conservar o seu natural <i>ius contra omnes</i>. A soberania se apresenta, então, como um englobamento do estado de natureza na sociedade, ou, se quisermos, como um limiar de indiferença entre natureza e cultura, entre violência e lei, e esta própria indistinção constitui a específica violência soberana.</p>
<p><b>P. 42</b> <b>Hobbes e</b> <b>estado</b> <b>de natureza.</b></p>	<p>(...), como sublinhou Strauss, Hobbes era perfeitamente consciente de que o estado de natureza não devia ser considerado necessariamente como uma época real, e sim, sobretudo, como um princípio interno ao Estado, que se revela no momento em que se o considera “como se fosse dissolvido”.</p>
<p>P. 42 Vida O núcleo mais íntimo</p>	<p>A exterioridade – o direito de natureza e o princípio de conservação da própria vida – é na verdade o núcleo mais íntimo do sistema político, do qual este vive no mesmo sentido em que, segundo Schmitt, a regra vive da</p>

<p>do sistema político</p> <p>P. 43 O <i>nómos</i> é conexo o estado de natureza e com o estado de exceção</p> <p>P. 43 O estado de exceção Complexo.</p> <p>P. 44 O estado de exceção coincide com o ordenamento normal.</p> <p>P. 47 Paradoxo da Soberania.</p> <p>P. 47 Poderes constituídos No Estado. Ordem constitucional Poderes constituintes Fora do Estado.</p> <p><b>P. 47 Hoje é consenso e tendência contemporânea geral de regular tudo mediante normas.</b></p> <p>P. 51 Distinção entre Poder constituinte e pode soberano O poder constituinte Negri Praxe livre e Poder Soberano.</p>	<p>exceção.</p> <p>Enquanto soberano, o <i>nómos</i> é necessariamente conexo tanto com o estado de natureza quanto com o estado de exceção. Este último (com sua necessária indistinção de Bia Dike) não lhe é simplesmente externo, mas, mesmo na sua clara delimitação, é implicado nele como momento em todos os sentidos fundamental.</p> <p>O estado de exceção, logo não é tanto uma suspensão espaço-temporal quanto uma figura topológica complexa, em que não só a exceção e a regra, mas até mesmo o estado de natureza e o direito, o fora e o dentro transitam um pelo outro.</p> <p>O que ocorre e ainda está ocorrendo sob nossos olhos é que o espaço “juridicamente vazio” do estado de exceção (e que a lei vigora na figura – ou seja, etimologicamente, na <i>ficção</i> – da sua dissolução, e no qual podia portanto acontecer tudo aquilo que o soberano julgava de fato necessário) irrompeu de seus confins espaço-temporais e, esparramando-se para fora deles, tende agora por toda parte a coincidir com o ordenamento normal, no qual tudo se torna assim novamente possível.</p> <p><b>3. POTÊNCIA E DIREITO</b></p> <p>Talvez em nenhuma parte o paradoxo da soberania se mostre tão à luz como no problema do poder constituinte e de sua relação com o poder constituído.</p> <p>Os poderes constituídos existem somente <i>no</i> Estado: inseparáveis de uma ordem constitucional preestabelecida, eles necessitam de uma moldura estatal da qual manifestam a realidade. O poder constituinte, ao contrário, situa-se <i>fora</i> do Estado; não lhe deve nada, existe sem ele, é a fonte cujo uso que se faz de sua corrente não pode jamais exaurir”. (Burdeau, 1984, p. 173).</p> <p>Contra a tese que afirma o caráter originário e irreduzível do poder constituinte, que não pode ser de modo algum condicionado e constringido por um ordenamento jurídico determinado e se mantém necessariamente externo a todo poder constituído, encontra hoje sempre maior consenso (no âmbito da tendência contemporânea mais geral de regular tudo mediante normas) a tese contrária, que desejaria reduzir o poder constituinte ao poder de revisão previsto na constituição.</p> <p><b>→ Início de nota</b></p> <p>O problema da distinção entre poder constituinte e pode soberano é, certamente, essencial; mas que o poder constituinte não promane da ordem constituída nem se limite a instituí-la, e que ele seja, por outro lado, praxe livre, não significa ainda nada quanto à sua alteridade em relação ao poder soberano. Se a nossa análise da estrutura original da soberania como <i>bando</i> e abandono é exata, estes atributos pertencem, de fato, também ao poder soberano e Negri, na sua ampla análise da fenomenologia histórica do poder constituinte, não pode encontrar em parte alguma o critério que permite isolá-lo do poder soberano.</p>
---	---

<p><b>P. 51</b> <b>Poder</b> <b>constituente</b> <b>além de conceito</b> <b>político é</b> <b>ontológico.</b></p>	<p>O interesse do livro de Negri reside, sobretudo, na perspectiva última que ele abre, ao mostrar como o poder constituinte, uma vez pensado em toda a sua radicalidade, cesse de ser um conceito político em sentido estrito e se apresente necessariamente como uma categoria da ontologia. O problema do poder constituinte se torna então aquele da <b>“constituição da potência”</b> (...). (Grifo nosso)</p>
<p><b>P. 51</b> <b>Ontologia.</b></p>	<p>O problema se desloca, assim, da filosofia política à filosofia primeira (ou, se quisermos, a política é restituída à sua condição ontológica).</p>
<p><b>P. 52</b> <b>Aristóteles, por um</b> <b>lado, a potência</b> <b>precede o ato e o</b> <b>condiciona e,</b> <b>por outro,</b> <b>parece permanecer</b> <b>essencialmente</b> <b>subordinada a ele.</b></p>	<p><b>No pensamento de Aristóteles, de fato, por um lado, a potência precede o ato e o condiciona e, por outro, parece permanecer essencialmente subordinada a ele. Contra os megáricos, que (como aqueles políticos hodiernos que querem reduzir todo o poder constituinte a poder constituído) afirmam que a potência só existe no ato (<i>energê mónon dýnasthai</i>), Aristóteles trata, contudo, de reafirmar sempre a existência autônoma da potência, o fato para ele evidente de que o tocador de cítara mantém intacta a sua potência de tocar mesmo quando não toca, e o arquiteto a sua potência de construir mesmo quando não constrói.</b></p>
<p><b>P. 52</b> <b>Livro <i>Theta da,</i></b> <b>A potência não</b> <b>como mera</b> <b>possibilidade lógica,</b> <b>mas os modos</b> <b>efetivos</b> <b>de sua</b> <b>existência.</b> <b>Potência têm</b> <b>consistência própria</b> <b>Não passar ao ato</b> <b>Potência do não</b></p>	<p>(...) livro <i>Theta da Metafísica</i> não é, em outras palavras, a potência como mera possibilidade lógica, mas os modos efetivos de sua existência. Por isso, para que, digamos, a potência não esvaneça a cada vez imediatamente no ato, mas tenha uma consistência própria, é preciso que ela possa até mesmo <i>não</i> passar ao ato, que seja constitutivamente <i>potência de não</i> (fazer ou ser), ou, como Aristóteles diz, que ela seja também <i>impotência</i> (<i>adynamía</i>). Aristóteles, enuncia com decisão este princípio – que é, num cento sentido, eixo sobre o qual gira toda sua teoria da <i>dýnamis</i> – em sua fórmula lapidar: “toda potência é <i>importência</i> do mesmo e em relação ao mesmo (<i>toû autoû kai katà tò auto dýnamis adynamía: Met. 1046<sup>a</sup>, 32</i>). Ou, ainda mais explicitamente: “O que é potente pode tanto ser como não ser, posto que o mesmo é potente tanto de ser quanto de não ser (<i>tò dynatòn endéketai eînai kai me eînai</i>).” <i>Meta. 1050b,10</i>).</p>
<p><b>P. 53</b> <b>A potência não</b> <b>pode</b> <b>passar</b> <b>ao ato.</b></p>	<p>A potência que existe é precisamente esta potência que pode não passar ao ato (Avicena – fiel, nisto, à intenção aristotélica – chama-a “potência perfeita” e a exemplifica na figura de um escriba no momento em que não escreve). Ela se mantém em relação com o ato na forma de sua suspensão, <i>pode</i> o ato podendo não realizá-lo, <i>pode soberanamente</i> a própria potência.</p>
<p><b>P. 53</b> <b>Mas como pensar, a</b> <b>passagem ao ato?</b></p>	<p>Mas como pensar, nesta perspectiva, a passagem ao ato? Se toda potência (de ser ou fazer) é também, originariamente, potência de não (ser ou fazer), como será possível o realizar-se de um ato?</p>
<p><b>P. 53</b> <b>A resposta de</b> <b>Aristóteles</b> <b>Potente é aquilo...</b> <b>Não ser...</b></p>	<p>A resposta de Aristóteles está contida em uma definição que constitui uma das contribuições mais argutas do seu gênio filosófico e, como tal, foi freqüentemente mal-entendida: <b>é potente aquilo, para o qual quando se realiza o ato do qual se disse ter a potência, nada será de potente não ser.</b>” (Grifo nosso).</p>
<p><b>P. 53</b> <b>O potente pode</b> <b>passar ao ato</b></p>	<p>O potente pode passar ao ato somente no ponto em que depõe a sua potência de não ser (a sua <i>adynamía</i>). Esta deposição da impotência não significa a sua destruição, mas é, ao contrário, a sua realização, o voltar-se</p>

**somente no ponto em que depõe a sua potência de não ser**  
**Deposição da impotência é sua realização, retorno à potência.**

**P. 54**  
**Potência Paradigma da Soberania**  
**Bando soberano.**

**P. 54**  
**Ato soberano**

**P. 54**  
**Potência e ato aspectos do processo de autoformação soberana do ser.**  
**Potência pura e ato puro.**

P. 55  
Estado soberano  
Ideologia da Potência  
Poder.

**P. 55**  
**Poder político e ontologia.**

**P. 55**  
Nietzsche o eterno retorno – soberania.

P. 55  
Heidegger.

**P. 55**  
**Melville**  
**O escritor Barteby.**

P. 57

da potência sobre si mesma para doar-se a si mesma. Em um texto do *De anima* (417b, 2-16), em que Aristóteles exprime talvez de modo mais acabado a natureza da perfeita potência, ele descreve a passagem ao ato (no caso das *technai* e dos saberes humanos, que é o mesmo que está no centro do livro *Theta da Metafísica*) não como uma alteração ou uma destruição da potência no ato, mas como um conservar-se e um “doar-se a si mesma” da potência (...).

Descrevendo deste modo a natureza mais autêntica da potência, Aristóteles legou, na realidade, à filosofia ocidental o paradigma da soberania. Dado que, a estrutura da potência, que se mantém em relação com o ato precisamente através de seu poder não ser, corresponde aquela do *bando* soberano, que aplica-se à exceção desapplicando-se.

E soberano é aquele ato que se realiza simplesmente retirando a própria potência de não ser, deixando-se ser, doando a si.

(...) potência e ato não são mais que dois aspectos do processo de autoformação soberana do ser. A soberania é sempre dúplice, porque o ser se auto-suspende mantendo-se, como potência, em relação de *bando* (ou abandono) consigo, para realizar-se então como ato absoluto (que não pressupõe, digamos, nada mais do que a própria potência). No limite, potência pura e ato puro são indiscerníveis, e esta zona de indistinção é, justamente, o soberano (...).

→ **Início de nota**

A inerência de um princípio de potência a toda definição da soberania já foi notada. Mairet observou, neste sentido, que o estado soberano se baseia sobre uma “ideologia da potência”, que consiste no “reconduzir à unidade os dois elementos de todo poder... o princípio da potência e a forma de seu exercício (Mairet, 1978, p. 289).

(...) a raiz ontológica de todo poder político (potência e ato são, para Aristóteles, sobretudo categorias da ontologia, dois modos “em que o ser se diz”).

No último Nietzsche, o eterno retorno do mesmo configura uma impossibilidade de distinguir entre potência e ato, assim como o *Amor fati* uma impossibilidade de distinguir a contingência da necessidade.

Igualmente em Heidegger, no abandono e na *Ereignis*, parece que o próprio ser é dispensado e deposto de toda soberania.

**Mas a objeção talvez mais forte contra o princípio de soberania está contida em uma personagem de Melville, o escritor Barteby, que, com o seu “preferiria não”, resiste a todas possibilidades de decidir entre potência de não.**

→ **Fim de nota**

**4 FORMA DE LEI**

E Cacciari sublinha ainda com mais decisão que o poder da Lei está

<p>Cacciari o poder da Lei impossibilidade como entrar no aberto?</p>	<p>precisamente na impossibilidade de entrar no já aberto, de atingir o lugar em que já se está: Como podemos esperar ‘abrir’ se a porta já está aberta? Como podemos esperar entrar-o-aberto? No aberto se está, as coisas se dão, não se entra... Podemos entrar somente lá onde podemos abrir. O já-aberto imobiliza... O camponês não pode entrar, porque entrar é ontologicamente impossível no já aberto. (Cacciari, 1985, p. 69)</p>
<p>P. 57 A lenda kafkiana expõe a forma pura da lei mais força no ponto em que não prescreve mias nada. A lei aplica-se desaplicando-se</p>	<p>Vista sob esta perspectiva, a lenda kafkiana expõe a forma pura da lei, em que ela se afirma com mais força justamente no ponto em que não prescreve mais nada, ou seja, como puro <i>bando</i>. O camponês é entregue à potência da lei, porque esta não exige nada dele, não lhe impõe nada além da própria abertura. Segundo o esquema da exceção soberana, a lei aplica-se desaplicando-se, o mantém em seu <i>bando</i> abandonando-o fora de si. A porta aberta, que é destinada somente a ele, o inclui excluindo-o e o exclui incluindo-o.</p>
<p>P. 58 <b>Linguagem e bando.</b></p>	<p>→ <b>Início de nota</b></p> <p><b>De modo análogo, também a linguagem mantém o homem em seu <i>bando</i>, porque, enquanto falante, ele já entrou desde sempre nela sem que pudesse dar-se conta.</b></p>
<p>P. 58 <b>Linguagem Figura de um Irrelato.</b></p>	<p>Como forma pura da relação, de fato, a linguagem (como o <i>bando</i> soberano) pressupõe de antemão a si mesma na figura de um irrelato, e não é possível entrar em relação ou sair da relação com o que pertence à forma mesma da relação.</p>
<p>P. 59 <b>Vigência sem significado- lei que vigora, mas não significa?</b></p>	<p>→ <b>Fim de nota</b></p> <p><i>Vigência sem significado (Geltung ohne Bedeutung):</i> nada melhor do que está fórmula, com a qual Scholem caracteriza o estado da lei no romance de Kafka, define o <i>bando</i> do qual o nosso tempo não consegue encontrar saída. Qual é, de fato, a estrutura do <i>bando</i> soberano, senão aquela de uma lei que <i>vigora</i>, mas não <i>significa</i>?</p>
<p>P. 59 “Ponto zero” Abandono</p>	<p>Por toda parte sobre a terra os homens vivem hoje sob o <i>bando</i> de uma lei e de uma tradição que se mantém unicamente como “ponto zero” do seu conteúdo, incluindo-os em uma pura relação de abandono.</p>
<p>P. 59 <b>Todas as sociedades e todas as culturas em uma crise legitimidade. A lei pura nada da Revel.</b></p>	<p><b>Todas as sociedades e todas as culturas (não importa se democráticas ou totalitárias, conservadoras ou progressistas) entraram hoje em uma crise de legitimidade, em que a lei (significando com este termo o inteiro texto da tradição no seu aspecto regulador, quer se trate da <i>Torah</i> hebraica ou da <i>Shariah</i> islâmica, do dogma cristão ou do <i>nómos</i> profano) vigora como pura “nada da Revelação”.</b></p>
<p>P. 59 Kant a forma pura da lei “vigência sem significado.</p>	<p>É em Kant que a forma pura da lei como “vigência sem significado” aparece pela primeira vez na modernidade. aquilo que na <i>Crítica da Razão Prática</i> ele chama de “simples forma da lei” (...) é, de fato, uma lei reduzida ao ponto zero de seu significado e que, todavia, vigora como tal.</p>
<p>P. 59 A riqueza da ética</p>	<p>O limite, e ao mesmo tempo a riqueza da ética kantiana esta justamente em ter deixado vigorar como princípio vazio a forma da lei. A esta vigência</p>

<p>kantiana esta em ter deixado vigorar princípio vazio a forma da lei</p>	<p>sem significado na esfera da ética, corresponde, na do conhecimento, o objeto transcendental. O objeto transcendental na é, de fato, um objeto real, mas uma “pura idéia da relação” (...), que exprime apenas o ser em relação do pensamento com um pensado absolutamente indeterminado.</p>
<p><b>P. 60</b> <b>Kant chama de “respeito” esta condição de quem se encontra vivendo sob uma lei que vigora sem significar. A própria lei....</b></p>	<p>Kant chama de “respeito” (<i>Achtung</i>, atenção reverencial) a esta condição de quem se encontra vivendo sob uma lei que vigora sem significar, sem, portanto, prescrever nem vetar nenhum fim determinado (“a motivação que um homem pode ter antes que um certo fim lhe tenha sido proposto não pode manifestamente ser outra senão a própria lei através do respeito que ela inspira, sem determinar quais objetivos se possa ter ou alcançar obedecendo a ela.). Dado que a lei, em relação ao elemento formal do livre-arbítrio, é a única coisa que resta, uma vez que eliminou a matéria do livre arbítrio.”</p>
<p><b>P. 60</b> <b>É assombroso que Kant tenha descrito com quase dois séculos se tornaria familiar nas sociedades totalit.</b></p>	<p>É assombroso que Kant tenha descrito deste modo, com quase dois séculos de antecedência e nos termos de um sublime “sentimento moral”, uma condição que, a partir da Primeira Guerra Mundial, se tornaria familiar nas sociedades de massa e nos grandes estados totalitários do nosso tempo. <b>Dado que a vida sob uma lei que vigora sem significar assemelha-se à vida no estado de exceção, na qual o gesto mais inocente ou o menor esquecimento podem ter as conseqüências mais extremas.</b></p>
<p><b>P. 60</b> <b>Caráter puramente formal da lei moral Funda. Para Kant.</b></p>	<p><b>Assim como o caráter puramente formal da lei moral fundamenta para Kant a sua pretensão universal de aplicação prática em qualquer circunstância, do mesmo modo, na aldeia kafkiana, a potência vazia da lei vigora a tal ponto que se torna indiscernível da vida.</b></p>
<p>P. 61 Distinguir a lei e a vida.</p>	<p>Se, conforme nossas análises precedentes vemos na <b>impossibilidade de distinguir a lei e a vida</b> – ou seja, na vida tal como é vivida na aldeia ao pé do castelo – <b>o caráter essencial do estado de exceção</b>. (Grifo nosso).</p>
<p><b>P. 62</b> <b>No estado de exceção efetivo Lei que indetermina em vida.</b></p>	<p>No estado de exceção efetivo, à lei que se indetermina em vida contrapõe-se, em vez disso, uma vida que, com um gesto simétrico mais inverso, se transforma integralmente em lei, a impenetrabilidade de uma escritura que, tornada indecifrável, se apresenta então como vida, corresponde a absoluta inteligibilidade de uma vida totalmente reduzida a escritura.</p>
<p><b>P. 63</b> <b>Messias e o problema da lei.</b></p>	<p>(...) <b>o Messias</b> é a figura com a qual grandes religiões monoteístas procuraram solucionar <b>o problema da lei</b> que a sua vinda significa, tanto no judaísmo quanto no cristianismo ou no islã xiita, o cumprimento e a construção integral da lei. (Grifo nosso).</p>
<p>P. 65 Paradoxo do estado de exceção Impossível distinção</p>	<p>→ <b>Início da nota</b></p> <p>Um dos paradoxos do estado de exceção quer que, nele, seja impossível distinguir da transgressão da lei e a sua execução, de modo que o que está de acordo com a norma e o que a viola coincidem, nele sem resíduos (que passeia após o toque de recolher não está transgredindo a lei mais do que o soldado que, eventualmente, o mate a esteja executando).</p>
<p><b>P. 65</b> <b>Messianismo e</b></p>	<p><b>Do ponto de vista político-jurídico, o messianismo é, portanto, uma teoria do estado de exceção; só que quem o proclama não é a</b></p>

<p>estado de exceção</p> <p><b>P. 65</b> <b>Jean-Luc Nancy</b> Pensou com rigor a experiência da Lei Do abandono</p>	<p><b>autoridade vigente, mas o Messias que subverte seu poder.</b></p> <p>→ <b>Fim da nota</b></p> <p><b>Jean-Luc Nancy</b> é o filósofo que pensou com mais rigor a experiência da Lei que está implícita na vigência sem significado. Em um texto extremamente denso, ele identifica a sua estrutura ontológica como abandono e procura conseqüentemente pensar não apenas o nosso tempo, mas toda a história do Ocidente como “tempo de abandono”.</p>
<p>P. 66 O abandono É constrangimento a comparecer absolutamente diante da lei na sua totalidade.</p>	<p>→ <b>Início da nota</b></p> <p>O abandono não constitui uma intimação a comparecer sob esta ou aquela imputação de lei. É constrangimento a comparecer absolutamente diante da lei, diante da lei como tal na sua totalidade. Do mesmo modo, ser banido não significa estar submetido a uma certa disposição de lei, mas estar submetido à lei como um todo. Entregue ao absoluto da lei, o banido é também abandonado fora de qualquer jurisdição... O abandono respeita a lei, não pode fazer de outro modo. (Nancy, 1983, p. 149-150).</p>
<p><b>P. 66</b> <b>A soberania é precisamente esta “lei além da lei Pensarmos além da lei.</b></p>	<p>→ <b>Fim da nota</b></p> <p><b>A soberania é, de fato, precisamente esta “lei além da lei à qual somos abandonados”</b>, ou seja, o poder autopressuponente do <i>nómos</i>, e somente se conseguirmos pensar o ser do abandono além de toda idéia de lei (ainda que seja na forma vazia de uma vigência sem significado), poder-se-á dizer que saímos do paradoxo da soberania em direção a uma política livre de todo <i>bando</i>. (Grifo nosso)</p>
<p>P. 66 Indiscernibilidade.</p>	<p>(...) a forma vazia da relação não mais uma lei, e sim uma zona de indiscernibilidade entre lei e vida, ou seja, um estado de exceção.</p>
<p>P. 67 <i>Ser abandonado.</i></p>	<p>(...) <i>o ser não é aqui outro senão o ser abandonado e remetido a si mesmo do ente</i>, o ser não é senão o <i>bando</i> do ente (...).</p>
<p><b>P. 67</b> <b>Ser abandono, dissimulação.</b></p>	<p>→ <b>Início da nota</b></p> <p>(...) que o ser abandone o ente significa: o ser se dissimula no ser manifesto do ente. E o próprio ser é determinado essencialmente como esta dissimular-se subtraindo-se...</p>
<p>P. 67 Abandono da lei e niilismo Experiência do...</p>	<p>→ <b>Fim da nota</b></p> <p>Ler esta relação como vigência sem significado, ou seja, como o ser abandonado <i>a</i> e <i>por</i> uma lei que não prescreve nada além de si mesma, significa permanecer dentro do niilismo, ou seja, não levar ao extremo a experiência do abandono.</p>
<p>P. 67 Fim da história Estado universal</p>	<p>→ <b>Início da nota</b></p> <p>As teses kojévianas sobre o fim da história e sobre a conseqüente instauração de um Estado universal homogêneo apresentam muitas analogias com a situação epocal que descrevemos como vigência sem</p>



<p>Situação Epocal</p> <p><b>P. 68</b> <b>Lei que vigora sem significar.</b></p> <p><b>P. 68</b> <b>Fim da história</b> <b>Fim do Estado.</b></p> <p><b>P. 68</b> <b>Kojève</b> <b>Fm da história</b> <b>Fim do homem</b> <b>Retorno animal.</b></p>	<p>significado (...).</p> <p>O que é, na verdade, um Estado que sobrevive à história, uma soberania estatal que se mantém além do atingimento de seu <i>télos</i> histórico senão uma lei que vigora sem significar?</p> <p><b>À altura da tarefa estaria hoje somente um pensamento capaz de pensar simultaneamente o fim do Estado e o fim da história e de mobilizar um contra o outro.</b></p> <p>Na nota anexada à segunda edição de sua <i>Introduction</i>, Kojève adota um distanciamento da tese enunciada na primeira edição, segundo a qual o fim da história coincide simplesmente com o retorno do homem ao animal, com seu desaparecimento como homem em sentido próprio (isto é, como sujeito da ação negadora).</p> <p>→ <b>Fim da nota</b></p> <p><b>LIMIAR</b></p>
<p><b>P. 71</b> <b>Benjamin - violência e direito.</b></p>	<p>Haver exposto, sem reservas, o nexa irreduzível que une violência e direito faz da <i>Crítica</i> benjaminiana a premissa necessária, e ainda hoje insuperada, de todo estudo sobre a soberania.</p>
<p>P. 72 Estado de exceção conserva o direito Superando-o.</p>	<p>A raiz da ambigüidade da violência divina deve, talvez, ser buscada justamente nesta ausência. Com toda evidência, de fato, a violência que é exercida no estado de exceção não conserva nem simplesmente põe o direito, mas o conserva superando-o e o põe excetuando-se dele.</p>
<p><b>P. 72</b> <b>Benjamin Violência Indistinguível exceção e regra.</b></p>	<p>A violência, que Benjamin define divina, situa-se, em vez disto, em uma zona na qual não é mais possível distinguir entre exceção e regra. Ela está, para a violência soberana, na mesma razão em que, na oitava tese, o estado de exceção efetivo esta para aquele virtual.</p>
<p>P. 73 Benjamin Violência e Direito Vida nua Viol. Jurídica</p>	<p>Por isto não é por acaso que <b>Benjamin</b>, ao invés de definir a violência divina, num desdobramento aparentemente brusco prefira concentrar-se sobre <b>o portador do nexa entre violência e direito</b>, que ele chama de <b>“vida nua”</b> (...). A análise desta figura, cuja função decisiva na economia do ensaio permaneceu até agora impensada, estabelece um nexa essencial entre a vida nua e a violência jurídica. (Grifo nosso)</p>
<p>P. 74 Vida nua</p>	<p>A vida nua”, quase como se uma cumplicidade secreta fluísse entre a sacralidade da vida e o poder do direito.</p>
<p><b>P. 74</b> <b>O princípio do caráter sagrado da vida</b> <b>Os Gregos não tinham conceito.</b></p>	<p><b>É justamente esta origem que começaremos por indagar. O princípio do caráter sagrado da vida se tornou para nós tão familiar que parecemos esquecer que a Grécia Clássica, à qual devemos a maior parte de nossos conceitos ético-políticos, não somente ignorava este princípio, mas não possuía um termo que exprimisse em toda a sua complexidade a esfera semântica que nós indicamos com o único termo “vida”.</b></p>
<p><b>P. 74</b></p>	<p>(...); o grego homérico, aliás, não conhece nem ao menos um termo</p>

<p><b>Para os gregos vida é pluralidade de forças A morte é a unidade.</b></p> <p>P. 80 <i>homo sacer</i> não pode ser objeto de sacrifício, de um <i>sacrificium</i>, está sob posse dos deuses ínferos Pode ser morto por qualquer um.</p> <p><b>P. 81</b> <i>impunidade da sua morte e o veto....</i></p> <p>P. 81 A vida do <i>homo sacer</i>.</p> <p><b>P. 85</b> <b>Ambigüidade do sacro.</b></p> <p><b>P. 85</b> <b>Durkheim e o sacro.</b></p> <p>P. 85 Horror no respeito religioso.</p> <p>P. 86 Para Durkheim Existem duas espécies de sagrado, o fasto e o nefasto.</p>	<p>para designar o corpo vivente. O termo <i>soma</i>, que, em épocas sucessivas, se apresenta como um bom equivalente do nosso “corpo” significa na origem somente “cadáver”, quase como se a vida em si, que se resolve para os gregos em uma pluralidade de aspectos e de elementos, se apresentasse como unidade somente após a morte.</p> <p style="text-align: center;"><b>PARTE 2</b> <b>HOMO SACER</b></p> <p><b>1. HOMO SACER</b></p> <p>(...) (“o <i>homo sacer</i>” – escreve kerény – “não pode ser objeto de sacrifício, de um <i>sacrificium</i>, por nenhuma outra razão além desta, muito simples: aquilo que é <i>sacer</i> já está sob posse dos deuses, e é originariamente e de modo particular propriedade dos deuses ínferos, portanto não há necessidade de torná-los tal como um nova ação:”: Kerény, 1951, p. 76), não se entende, porém, de modo algum, por que o <i>homo sacer</i> possa ser morto por qualquer um sem que se manche de sacrilégio (daí a incongruente explicação de Macróbio, segundo a qual, visto que as almas dos <i>homines sacri</i> eram <i>diis debitae</i>, procurava-se mandá-las ao céu mais rápido possível).</p> <p>(...) os dois traços característicos cuja justaposição constitui, justamente, na definição de Festo, a especificidade do <i>homo sacer</i>: <i>a impunidade da sua morte e o veto de sacrifício</i>.</p> <p>O que é, então a vida do <i>homo sacer</i>, se ela se situa no cruzamento entre uma matabilidade e uma insacribilidade, fora tanto do direito humano quanto daquele divino?</p> <p><b>2. A AMBIVALÊNCIA DO SACRO</b></p> <p>A análise do <i>bando</i> – assemelhado ao tabu – é desde o início determinante na gênese da doutrina da ambigüidade do sacro: a ambigüidade do primeiro, que exclui incluindo implica aquela do segundo.</p> <p>Em 1912, o tio de Mauss, Emile Durkheim publicou as <i>Formes élémentaires de l'avie religieuse</i>, no qual um inteiro capítulo é dedicado à ambigüidade da noção de sacro”</p> <p>→ <b>Início de nota</b></p> <p>Existe, na verdade, algo de horror no respeito religioso, sobretudo quando é muito intenso, e o temor que inspiram as potências malignas não é geralmente desprovido de algum caráter reverencial.</p> <p>Existem duas espécies de sagrado, o fasto e o nefasto; e não somente entre as duas formas opostas não existe solução de continuidade, mas um mesmo objeto pode passar de uma a outra sem alterara sua natureza. Como o puro se faz o impuro e vice-versa: a ambigüidade do sacro consiste na possibilidade desta transmutação. (Durkheim, 1912, p. 446-448).</p> <p>→ <b>Fim de nota</b></p>
---	--

<p>P. 86 Psicologização da experiência religiosa Rudolf Otto E o sagrado.</p>	<p>Nessas páginas já está em obra aquele processo de psicologização da experiência religiosa (a “repugnância” e o “horror” com que a burguesia européia culta trai o seu desconforto ante o fato religioso) que chegará ao seu remate alguns anos depois no âmbito da teologia marburguesa com a obra de R. Otto sobre o sagrado (1917).</p>
<p><b>P. 86</b> <b>Neologismo</b> <b><i>numinoso</i></b> <b>Cientificidade?</b></p>	<p>Que o religioso pertença integralmente à esfera da emoção psicológica, que ele tenha essencialmente a ver com calafrios e arrepios, eis as trivialidades que o neologismo <i>numinoso</i> deve revestir de uma aparência de cientificidade.</p>
<p>P. 86 Freud <i>Totem e tabu</i> Teoria Ambivalência.</p>	<p>Quando alguns anos depois, Freud empreende a composição de <i>Totem e tabu</i>, o terreno estava, portanto, suficientemente preparado. Todavia é somente com esse livro que uma genuína teoria geral da ambivalência vem à luz, sobre bases não apenas antropológicas e psicológicas mas também lingüísticas.</p>
<p>P. 88 A vida dos conceitos Inteligibilidade.</p>	<p>(...) na vida dos conceitos, há um momento em que eles perdem a sua inteligibilidade imediata e, como todo termo vazio, podem carregar-se de sentidos contraditórios.</p>
<p>P. 88 Categoria religiosa genérica do sacro e o fenômeno político- jurídico.</p>	<p>Nenhuma pretensa ambivalência da categoria religiosa genérica do sacro pode explicar o fenômeno político-jurídico ao qual se refere a mais antiga acepção do termo <i>sacer</i>, ao contrário, só uma atenta e prejudicial delimitação das respectivas esferas do político e do religioso pode permitir compreender a história de sua trama e de suas complexas relações.</p>
<p><b>3 A VIDA SACRA</b></p>	
<p>P. 89 Estrutura da Sacratio 1) Impunidade 2) Exclusão.</p>	<p>A estrutura da <i>sacratio</i> resultam, tanto nas fontes como segundo o parecer unânime dos estudiosos, da conjunção de dois aspectos: a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício. Primeiramente, o <i>impune occidi</i> configura uma exceção dos <i>ius humanum</i>, porquanto suspende a aplicação da lei sobre homicídio atribuída a Numa (<i>si quis hominem liberum dolo sciens morti duit, parricidas esto</i>).</p>
<p>P. 89 As formas mais antigas de execução capital ritos de purificação para distinguir a matança do <i>homo</i> <i>sacer</i>.</p>	<p>As formas mais antigas de execução capital de que temos notícia a (terrível <i>poena cullei</i>, na qual o condenado, com a cabeça coberta por uma pele de lobo, era encerrado em um saco com serpentes, um cão e um galo, e jogado n'água; ou defenestração da <i>Rupe Tarpea</i>) são, na realidade, antes ritos de purificação que penas de morte no sentido moderno: o <i>neque faz este um immolari</i> serviria justamente para distinguir a matança do <i>homo sacer</i> das purificações rituais e excluiria decididamente a <i>sacratio</i> do âmbito religioso em sentido próprio.</p>
<p>P. 89 <i>Homo sacer</i>.</p>	<p>(...) no caso do <i>homo sacer</i> uma pessoa é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina.</p>
<p>P. 90 Violência sem sacrilégio.</p>	<p>(...), a licitude da matança implicava que a violência feita contra ele não constituía sacrilégio, como no caso da <i>res sacrae</i> (<i>cum cetera sacra violari nefast sit, hominem sacrum ius fuerit occidi</i>).</p>

<p>P. 90 Vida sacra Insacrificável.</p>	<p>(...) o <i>homo sacer</i> pertence ao Deus na forma da insacrificabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. <i>A vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra.</i></p>
<p>P. 90 Limite do agir Decisão soberana Limite ao agir</p>	<p>Nós já encontramos uma esfera-limite do agir humano que se mantém unicamente em uma relação de exceção. Esta esfera é a da decisão soberana, que suspende a lei no estado de exceção e assim implica nele a vida nua.</p>
<p>P. 91 Espaço político da <b>soberania</b> <b>Dupla exceção</b> <b>Profano religioso</b> <b>Religioso profano.</b></p>	<p>O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, como uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. <i>Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera.</i> (Grifo nosso)</p>
<p>P. 91 Capturado no bando soberano Vida humana matável e insacrificável.</p>	<p>Aquilo que é capturado no <i>bando</i> soberano é uma vida humana matável e insacrificável: o <i>homo sacer</i>. Se chamamos vida nua ou vida sacra a esta vida que constitui o conteúdo primeiro do poder soberano, dispomos ainda de um princípio de resposta para o quesito benjaminiano acerca da “origem do dogma da sacralidade da vida”.</p>
<p><b>P. 91</b> <b>A vida sujeita à um</b> <b>poder de</b> <b>Morte e</b> <b>Abandono.</b></p>	<p><b>A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono.</b></p>
<p>P. 92 Soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são <i>homines sacri e</i> <i>Homo sacer.</i></p>	<p>Aqui a analogia estrutural entre exceção soberana e <i>sacratio</i> mostra todo o seu sentido. Nos dois limites extremos do ordenamento, soberano e <i>homo sacer</i> apresentam duas figuras simétricas, que têm a mesma estrutura e são correlatas, no sentido de que <b>soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente <i>homines sacri</i> e <i>homo sacer</i> é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos.</b></p>
<p><b>P. 92</b> <b>Exceção do direito</b> <b>humano quanto</b> <b>divino.</b></p>	<p>Ambos comunicam na figura de um agir que, excepcionando-se tanto do direito humano quando do divino, tanto do <i>nómos</i> quanto da <i>phisis</i>, delimita, porém, em certo sentido, o primeiro espaço político em sentido próprio, distinto tanto do âmbito religioso quanto do profano.</p>
<p>P. 92 Sacralidade forma original da vida nua na ordem Jurídico-política.</p>	<p>Se a nossa hipótese está correta, a sacralidade é, sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma <i>homo sacer</i> nomeia algo como uma relação “política” originária, ou seja, a vida enquanto na exclusão inclusiva, serve como referente à decisão soberana.</p>
<p>P. 92 Sacra é a vida presa a exceção soberana.</p>	<p>Sacra a vida é apenas na medida em que está presa à exceção soberana, e ter tomado um fenômeno jurídico-político (a insacrificável matabilidade do <i>homo sacer</i>) por um fenômeno genuinamente religioso é a raiz dos equívocos que marcam no nosso tempo tanto os estudos sobre o sacro como aqueles sobre a soberania.</p> <p><b>→ Início de nota</b></p>

<p>P. 93 Significado do termo sacer Uma vida absolutamente matável Excede a esfera do Direito e do sacrifício</p>	<p>Considere-se a esfera de significado do termo <i>sacer</i>, tal qual resulta de nossa análise. Ele não contém nem um significado contraditório no sentido de Abel, nem uma genérica ambivalência, no sentido de Durkheim; ele indica, antes, uma vida absolutamente matável, objeto de uma violência que excede tanta a esfera do direito quanto a do sacrifício. Esta dupla subtração abra, entre o profano e o religioso, e além destes, uma zona de indistinção, cujo significado procuramos justamente definir.</p>
<p>P. 95 Foucault Poder soberano.</p>	<p>4. <b>VITAE NECISQUE POTESTAS</b></p> <p>“Por longo tempo um dos privilégios característicos do poder soberano foi o direito de vida e de morte”. Esta afirmação de Foucault no final de <i>A vontade de saber</i> (Foucault, 1976, p. 119).</p>
<p><b>P. 95</b> <b>Na história do direito</b> <b>“direito de vida e de morte”</b> <b><i>vitae necisque potestas.</i></b></p>	<p>(...); a primeira vez, porém, que, na história do direito, deparamos com a expressão “direito de vida e de morte”, é na fórmula <i>vitae necisque potestas</i>, que não designa de modo algum o poder soberano, mas o incondicional poder do <i>pater</i> sobre os filhos homens. No direito romano, <i>vita</i> não é um conceito jurídico, mas indica, como no uso latino comum, o simples fato de viver ou um modo particular de vida (o latim reúne em um único termo os significados tanto de <i>zoe</i> como de <i>bios</i>).</p>
<p>P. 96 <b><i>vitae necisque potestas</i></b> Modelo do poder político Vida exposta...</p>	<p>Enquanto estes poderes concernem ambos à jurisdição do chefe de família e permanecem, portanto, de algum modo no âmbito da <i>domus</i>, a <i>vitae necisque potestas</i> investe ao nascer todo cidadão varão livre e parece assim definir o próprio modelo do poder político em geral, <i>não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário.</i></p>
<p>P. 96 Mito genealógico do poder soberano <i>Imperium</i> do magistrado Vida matável.</p>	<p>O que a fonte nos apresenta é, portanto, uma espécie de mito genealógico do poder soberano: o <i>imperium</i> do magistrado nada mais é a que <i>vitae necisque potestas</i> do pai estendida em relação a todos os cidadãos. Não se podia dizer de modo mais claro que o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através de sua própria matabilidade.</p>
<p><b>P. 98</b> <b>Vida política</b> Sujeição a um poder de morte.</p>	<p>Tudo acontece como se os cidadãos varões devessem pagar a sua participação na vida política com uma incondicional sujeição a uma poder de morte, e a vida pudesse entrar na cidade somente na dupla exceção da matabilidade e da insacrificabilidade.</p>
<p>P. 98 Bíos e zoé Vida sacra.</p>	<p>Nem <i>bíos</i> político nem <i>zoe</i> natural, a vida sacra é zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se um ao outro, estes se constituem mutuamente.</p>
<p><b>P. 98</b> <b>Vida humana politizada poder incondicionado de morte. Vínculo soberano.</b></p>	<p>(...) e a vida humana se politiza somente através do abandono a um poder incondicionado de morte. Mais originário que o vínculo da norma positiva ou do pacto social é o vínculo soberano, que é, porém, na verdade somente uma dissolução; e aquilo que esta dissolução implica e produz – a vida nua, que habita a terra de ninguém entre a casa e a cidade – é, do ponto de vista da soberania, o elemento político originário.</p>

<b>5. CORPO SOBERANO E CORPO SACRO</b>	
<p><b>P. 100</b> <b>Teoria política de Schmitt Poder Soberano.</b> <b>Os dois corpos do rei Bodin Soberania.</b></p>	<p>O fato é que, enquanto a teologia política evocada por Schmitt focalizava essencialmente um estudo do caráter absoluto do poder soberano, <i>Os dois corpos do rei</i> se ocupa, em vez disso, exclusivamente do outro e mais inócuo aspecto que, definição de Bodin, caracteriza a soberania (<i>puissance absolute et perpétuelle</i>), ou seja, a sua natureza perpétua, pela qual a <i>dignitas</i> real sobrevive à pessoa física de seu portador. (<i>lê roi ne meurt jamais</i>).</p>
<p>P. 100 Teologia política cristã.</p>	<p>(...), a doutrina dos dois corpos do rei deve-se considerar germinada a partir do pensamento teológico cristão e coloca-se portanto como uma pedra miliar da teologia política cristã.</p>
<p>P. 101 Funeral dos Imperadores romanos dois corpos.</p>	<p>(...) na apoteose dos imperadores romanos. Também aqui, depois que o soberano estava morto, a sua <i>imago</i> de cera “tratada como um doente jazia sobre o leito; matronas e senadores estavam alinhados de ambos os lados, os médicos fingiam apalpar o pulso da effigie e prestar-lhe cuidados, até que, depois de sete dias, a imagem morria”.</p>
<p>P. 101 Dignidade Real.</p>	<p>(...) o ritual fúnebre francês e, em todo caso, era certo que a presença da effigie devia ser relacionada, ainda uma vez com a perpetuidade da dignidade real, que “não morre jamais”.</p>
<p>P. 104 Homo sacer Nem profano Nem Sagrado.</p>	<p>Em um estudo exemplar, Schilling observou que, se o devoto sobrevivente é excluído tanto do mundo profano quanto do sagrado, “isto ocorre porque este homem é <i>sacer</i>. Ele não pode em nenhum caso ser restituído ao mundo profano porque foi justamente graças ao seu voto que toda a comunidade pôde escapar à ira dos deuses (Schilling, 1971, p. 956)</p>
<p>P. 105 Conseqüências da morte Liberar um ser vago ameaçador.</p>	<p>A primeira conseqüência da morte é, de fato, a de liberar um ser vago e ameaçador (a <i>larva</i> dos latinos, a <i>psykhé</i>, o <i>éidolon</i> ou o <i>phásma</i> dos gregos), que remonta com a aparência do defunto aos lugares que ele freqüentou e não pertence propriamente nem ao mundo dos vivos e nem ao dos mortos.</p>
<p>P. 106 Colosso complexa relação ente o mundo dos vivos e dos mortos.</p>	<p>O colosso não é, portanto, um simples substituto do cadáver. Antes, porém, no sistema complexo que regula no mundo clássico as relações entre vivos e mortos, ele representa, analogamente ao cadáver, mas de modo mais imediato e geral, aquela parte da pessoa viva que é destinada à morte e que, ocupando ameaçadoramente o limiar entre os dois mundos, deve ser separada do contexto normal dos vivos.</p>
<p>P. 106 Homo sacer Nem vivo Nem morto Matável Porém Insacrificável Sem sacrifício.</p>	<p>Se voltamos então a observar sob esta perspectiva a visão do <i>homo sacer</i>, é possível assemelhar a sua condição àquela de um devoto sobrevivente, para o qual não seja mais possível nenhuma expiação vicária, nem substituição alguma por um colosso. O próprio corpo do <i>homo sacer</i>, na sua matável insacrificabilidade, é o penhor vivo de sua sujeição a um poder de morte, que não é porém o cumprimento de uma voto, mas absoluta e incondicionada. A vida sacra é vida consagrada sem nenhum sacrifício possível e além de qualquer cumprimento.</p>
<p>P. 107</p>	<p>Enquanto encarna na sua pessoa os elementos que são normalmente</p>

<p>Homo sacer Estátua viva.</p>	<p>distintos da morte, o <i>homo sacer</i> é, por assim dizer, uma estátua viva, o duplo ou o colosso de si mesmo.</p>
<p><b>P. 107</b> <b>Vida sacra</b> <b>Caráter político.</b></p>	<p>Decisivo é, porém, que esta vida sacra tenha desde o início um caráter eminentemente político e exiba uma ligação essencial com o terreno sobre o qual se funda o poder soberano.</p>
<p><b>P. 107</b> <b>Homo sacer</b> <b>Incompatível</b> <b>com o mundo</b> <b>humano.</b></p>	<p>O que reúne o devoto sobrevivente, o <i>homo sacer</i> e o soberano em um único paradigma, é que nos encontramos sempre diante de uma vida nua que foi separada de seu contexto e, sobrevivendo por assim dizer à morte é, por isto, incompatível com o mundo humano. A vida sacra não pode de modo algum habitar a cidade dos homens (...).</p>
<p><b>P. 107</b> <b>Vida nua exposta a</b> <b>morte.</b></p>	<p>(...), no <i>homo sacer</i>, enfim, nos encontramos diante de uma vida nua residual e irreduzível, que deve ser excluída e exposta à morte como tal, sem que nenhum rito e nenhum sacrifício possam resgatá-la.</p>
<p>P. 108 Colosso imperador O excedente da vida sacra do imperador através da imagem caráter absoluto e não humano da soberania.</p>	<p>(...), do colosso do imperador; mas, justamente por isso, ele não pode representar simplesmente (como julgavam Kantorowicz e Giesey) a continuidade do poder soberano, mas também e antes de tudo o excedente da vida sacra do imperador que, através da imagem, é isolada e elevada aos céus no ritual romano, ou transmitida ao sucessor no rito inglês e francês. Mas, com isto, o sentido da metáfora do corpo político volta-se, de símbolo da perpetuidade da <i>dignitas</i> a cifra do caráter absoluto e não humano da soberania.</p>
<p>P. 109 Assassinato do Homo sacer.</p>	<p>Um primeiro e imediato confronto é oferecido pela sensação que castiga o assassinato do soberano, sabemos que o assassinato do <i>homo sacer</i> não constitui homicídio (<i>parricidi non demnatur</i>).</p>
<p><b>P. 109</b> <b>constituições</b> <b>modernas e o chefe</b> <b>de Estado.</b></p>	<p>Ainda nas constituições modernas, num traço secularizado da insuscetibilidade da vida do soberano sobrevive no princípio segundo o qual o chefe de Estado não pode ser submetido a um processo judiciário ordinário.</p>
<p><b>6. O BANDO E O LOBO</b></p>	
<p>P. 111 O caráter do <i>sacer esse</i> mostra que ele não nasceu no solo de uma ordem jurídica constituída.</p>	<p>“Todo o caráter do <i>sacer esse</i> mostra que ele não nasceu no solo de uma ordem jurídica constituída, mas remonta em vez disso ao período da vida pré-social. Ele é um fragmento da vida primitiva dos povos indo-europeus... A antigüidade germânica e escandinava nos oferecem, além de qualquer dúvida, um irmão do <i>homo sacer</i> no bandido e no fora-de-lei (<i>wargus, vargr</i>, o lobo, e, no sentido religioso, o lobo sagrado, <i>vargr y veum</i>)...</p>
<p><b>P. 112</b> <b>Bandido e o</b> <b>homem sacro</b> <b>habitam</b> <b>um espaço de</b> <b>indiferença.</b></p>	<p>A vida do bandido – como aquela do homem sacro – não é um pedaço de natureza ferina sem alguma relação com o direito e a cidade; é, em vez disso, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a <i>phýsis</i> e o <i>nómos</i>, a exclusão e a inclusão: <i>loup garou</i>, lobisomem, ou seja, <i>nem homem nem fera</i>, que habita paradoxalmente ambos os mundos pertencer a nenhuma.</p>
<p><b>P. 112</b></p>	<p>Hobbes funda a soberania através da remissão ao <i>homo hominis lupus</i>, no</p>

<p><b>Hobbes soberania</b> <i>Homo hominis lupus</i> <b>Lobisomen</b> <b>Indistinção humano e ferino.</b></p>	<p>lobo é necessário saber distinguir um eco do <i>wargus</i> e do <i>caput lupinum</i> das leis de Eduardo o Confessor: não simplesmente <i>besta fera</i> e vida natural, mas, sobretudo zona de indistinção entre humano e ferino, lobisomen, homem que se transforma em lobo e lobo que torna-se homem: vale dizer, banido, <i>homo sacer</i>.</p>
<p><b>P. 112</b> <b>O estado de natureza</b> <b>Hobbes não é uma condição pré-jurídica</b> <b>Indiferente ao direito da cidade.</b> <b>Lupificação.</b></p>	<p>O estado de natureza hobbesiano não é uma condição pré-jurídica totalmente indiferente ao direito da cidade, mas a exceção e o limiar que o constitui e o habitat; ele não é tanto uma guerra de todos contra todos, quanto, mais extamente, uma condição em que cada um é para o outro vida nua e <i>homo sacer</i>, cada um é, portanto, <i>wargus gerit caput lupinum</i>. E esta lupificação do homem e humanização do lobo é possível a cada instante no estado de exceção, na <i>dissolutio civitas</i>.</p>
<p>P. 113 Soberania política vida nua.</p>	<p>Contrariamente ao que nós modernos estamos habituados a representar-nos como espaço da política em termos de direitos do cidadão, de livro-arbítrio e de contrato social, do ponto de vista da soberania, <i>autenticamente política é somente vida nua</i>.</p>
<p><b>P. 113</b> <b>Hobbes</b> <b>Ao abandonar o próprio direito conferir ao soberano o poder de usá-lo para além dos limites da lei natural.</b></p>	<p>“Este fundamento” – escreve Hobbes – “daquele direito de punir que é exercitado em todo estado, pois que os súditos não deram este direito ao soberano, mas apenas, ao abandonar os próprios, deram-lhe o poder de usar o seu modo que ele considerasse oportuno para a preservação de todos; de modo que o direito não foi <i>dado</i>, mas <i>deixado</i> a ele, e somente a ele, e – excluindo os limites fixados pela lei natural – de um modo tão completo, como no puro estado de natureza e de guerra de cada um contra o próprio vizinho” (HOBBS, 1991, P. 214).</p>
<p>P. 113 Violência soberana.</p>	<p>A violência soberana não é, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado.</p>
<p></p>	<p>→ <b>Início de nota</b></p>
<p>P. 114 Lobisomen e estado de exceção.</p>	<p>A transformação em lobisomen corresponde perfeitamente ao estado de exceção, por toda a duração do qual (necessariamente limitada) a cidade se dissolve, e os homens entram em uma zona de indistinção com as feras.</p>
<p>P. 115 Tirano e homem lobo República Platão.</p>	<p>A proximidade entre tirano e homem-lobo é encontrada até mesmo na <i>República</i> platônica (565 d), onde a transformação do protetor em tirano é comparada ao mito arcádico de Zeus Liceo (...).</p>
<p></p>	<p>→ <b>Fim da nota</b></p>
<p>P. 115 Reler o mito de fundação da cidade moderna Hobbes a Rousseau.</p>	<p>É chegado, portanto, o momento de reler desde o princípio todo o mito de fundação da cidade moderna, de Hobbes a Rousseau. <b>O estado de natureza é, na verdade, um estado de exceção</b>, em que a cidade se apresenta por um instante (que é, ao mesmo tempo, intervalo cronológico e átimo intemporal) <i>tanquam dissoluta</i>.</p>
<p>P. 115 A fundação é continuamente Operante decisão</p>	<p>A fundação não é, portanto, um evento que se cumpre de uma vez por todas <i>in illo tempore</i>, mas é continuamente operante no estado civil na forma da decisão soberana. Esta, por outro lado, refere-se <i>imediatamente</i> à vida (e não à livre vontade) dos cidadãos, que surge, assim, como o</p>



soberana.	elemento político originário, o <i>Urphänomenon</i> da política (...).
P. 115 Vida nua Homo sacer Indiferença.	(...) mas esta vida não é simplesmente a vida natural reprodutiva, a <i>zoe</i> dos gregos, nem o <i>bíos</i> , uma forma de vida qualificada; é sobretudo, a vida nua do <i>homo sacere</i> e do <i>wargus</i> , zona de indiferença e de trânsito contínuo entre o homem e a fera, a natureza e a cultura.
P. 115 O relacionamento jurídico-político é o bando – vida nua e poder soberano.	Por isso a tese, enunciada em um plano lógico-formal no final da primeira parte, segundo a qual o relacionamento jurídico-político é o <i>bando</i> , não é apenas uma tese sobre a estrutura formal da soberania, mas tem caráter substancial, porque o que o <i>bando</i> mantém unidos são justamente a vida nua e o poder soberano.
<b>P. 116</b> <b>Indiscernibilidade</b> <b>Nómos e</b> <b>Physis.</b>	Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre <i>nómos</i> e <i>phýsis</i> , na qual o liame estatal, tendo a forma do <i>bando</i> , é também de sempre não-estatalidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como <i>nómos</i> e estado de exceção.
P. 116 Bando Abandono Ambigüidade Inclusão/exclusão.	A relação de abandono é, de fato, tão ambígua, que nada é mais difícil do que desligar-se dele. O <i>bando</i> é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com o irrelato pressuposto. O que foi posto em <i>bando</i> é remetido à própria separação e, juntamente excluído e incluso, dispensado e, simultaneamente, capturado.
P. 117 Estrutura de bando Relações Políticas Espaços públicos Cidade banimento vida Sacra.	É esta estrutura de <i>bando</i> que devemos aprender a reconhecer nas relações políticas e nos espaços públicos em que ainda vivemos. <i>Mais íntimo que toda interioridade e mais externo que toda a estraneidade é, na cidade, o banimento da vida sacra</i> . Ela é o <i>nómos</i> soberano que condiciona todas as outras normas, a espacialização originária que torna possível e governa toda localização e toda territorialização.
	<b>LIMIAR</b>
P. 119	(...) o elemento político originário é a vida sacra (...).
P. 119 Vida.	(...), o impulso que leva a modernidade a fazer da vida enquanto tal a aposta em jogo nas lutas políticas (...).
P. 119 O corpo político do homem sacro.	O corpo político do homem sacro, absolutamente matável e absolutamente insacrificável, que se inscreve na lógica de exceção, pelo prestígio do corpo sacrificial, definido em vez disso pela lógica da transgressão.
P. 120 Jean-Luc Nancy e Bataille.	É mérito de Jean-Luc Nancy ter mostrado a ambigüidade do pensamento de Bataille sobre o sacrifício e ter afirmado com força, contra toda tentação sacrificial, o conceito de uma “existência insacrificável”.
P. 120 Biopolítica.	(...) o conceito de “insacrificável” é insuficiente para decifrar a violência que está em questão na biopolítica moderna.
P. 120 Modernidade e a sacralidade da Vida.	Na modernidade, o princípio da sacralidade da vida se viu, assim, completamente emancipado da ideologia sacrificial, e o significado do termo sacro na nossa cultura dá continuidade à história semântica do <i>homo sacer</i> e não à do sacrifício (...).

<p><b>P. 121</b> <b>Contemporaneidade</b> <b>vida exposta à</b> <b>violência.</b></p>	<p>O que temos hoje diante dos olhos é, de fato uma vida exposta como tal a uma violência sem precedentes nas formas mais profanas e banais. O nosso tempo é aquele em que um <i>week-end</i> de feriado produz mais vítimas nas auto-estradas da Europa do que uma campanha bélica (...).</p>
<p>P. 121 O hebreu sob o nazismo nova soberania biopolítica.</p>	<p>O hebreu sob o nazismo é o referente negativo privilegiado da nova soberania biopolítica e, como tal, um caso flagrante de <i>homo sacer</i>, no sentido de vida matável e insacrificável. O seu assassinato não constitui, portanto, como veremos, nem uma execução capital, nem um sacrifício, mas apenas a realização de uma mera “matabilidade” que é inerente à condição de hebreu como tal.</p>
<p>P. 121 Biopolítica.</p>	<p>A dimensão na qual o extermínio teve lugar não é nem a religião nem o direito, mas a biopolítica.</p>
<p><b>PARTE 3</b></p>	
<p><b>O CAMPO COMO PARADIGMA BIOPOLÍTICO DO MODERNO</b></p>	
<p><b>1 A POLITIZAÇÃO DA VIDA</b></p>	
<p>P. 125 Foucault Biopolítica Vida e poder.</p>	<p>(...) Michel Foucault começou a orientar sempre com maior insistência as suas pesquisas para aquilo que definia como <i>bio-política</i>, ou seja, a crescente implicação da vida natural do homem nos mecanismos e nos cálculos do poder.</p>
<p>P. 125 Hannah Arendt e a biopolítica.</p>	<p>Por outro lado, se as penetrantes indagações que Hannah Arendt dedicou no segundo pós-guerra à estrutura dos Estados totalitários têm um limite, este é justamente a falta de qualquer perspectiva biopolítica.</p>
<p><b>P. 126</b> <b>Hannah Arendt</b> <b>O totalitarismo</b> <b>a dominação total do</b> <b>homem</b> <b>Campos Concent.</b></p>	<p>(...) (“O totalitarismo” – ela escreve em um <i>Projeto de pesquisa sobre os campos de concentração</i> que permaneceu infelizmente sem seguimento – “tem como objetivo último, a dominação total do homem. Os campos de concentração são laboratórios para experimentação do domínio total, porque, a natureza humana sendo o que é, este fim não pode ser atingido senão nas condições extremas de um inferno construído pelo homem” (...).</p>
<p><b>P. 126</b> <b>Política em</b> <b>Biopolítica.</b></p>	<p><b>Somente porque em nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica, ela pôde constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária.</b></p>
<p>P. 126 Vida e política Política e vida.</p>	<p>À vida nua e aos seus <i>avatar</i> no moderno (a vida biológica, a sexualidade etc.) é inerente uma opacidade que é impossível esclarecer sem que se tome consciência do seu caráter político.</p>
<p>P. 126 Karl Löwith politização da vida Democr. e Totalit.</p>	<p>Foi Karl Löwith o primeiro a definir como “politização da vida” o caráter fundamental da política dos Estados totalitários e, justamente, a observar, a deste ponto de vista, a curiosa relação de contigüidade entre democracia e totalitarismo (...).</p>
<p>P. 127 Reivindicação da vida</p>	<p>O fato é que uma mesma reivindicação da vida nua conduz, nas democracias burguesas, a uma <b>primazia do privado sobre o público e das</b></p>

<p>nua conduz, nas democracias burguesas, a uma primazia do privado sobre o público liberdades individuais sobre os deveres coletivos.</p>	<p><b>liberdades individuais sobre os deveres coletivos</b>, e torna-se, ao contrário, nos Estados totalitários, o critério político decisivo e o local por excelência das decisões soberanas. E apenas porque a vida biológica, com a suas necessidades, tornara-se por toda parte o fato politicamente decisivo, é possível compreender a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no nosso século [século XX] as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados totalitários converter-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares. (Grifo nosso)</p>
<p><b>P. 128</b> <b>Indistinções políticas tradicionais perdem inteligibilidade Indeterminação.</b></p>	<p><b>As distinções políticas tradicionais (como aquelas entre direita e esquerda, liberalismo e totalitarismo, privado e público) perdem sua clareza e sua inteligibilidade, entrando em uma zona de indeterminação logo que o seu referente fundamental tenha se tornado a vida nua.</b></p>
<p>P. 128 Afirmção da biopolítica e estado de exceção.</p>	<p>No mesmo passo em que se afirma a biopolítica, assistiu-se, de fato, a um deslocamento e a um progressivo alargamento, para além dos limites do estado de exceção, da decisão sobre a vida numa na qual consistia a soberania.</p>
<p><b>P. 129</b> <b>Campo, como puro absoluto espaço Paradigma. Biopolítico.</b></p>	<p><b>Nesta perspectiva, o campo, como puro absoluto e insuperado espaço biopolítico (e enquanto tal fundado unicamente sobre o estado de exceção), surgirá como o paradigma oculto do espaço político na modernidade, do qual deveremos aprender a reconhecer as metamorfoses e os travestimentos.</b></p>
<p><b>P. 129/130</b> <b>Liberdades antiga medieval e as democracias modernas Corpus é o sujeito da política.</b></p>	<p>Nada melhor do que está fórmula nos permite mensurar a diferença entre as liberdades antiga e medieval e aquela que se encontra na base da democracia moderna: não o homem livre, com suas prerrogativas e os seus estatutos, e nem ao menos simplesmente <i>homo</i>, mas <i>corpus</i> é o novo sujeito da política, e a democracia moderna nasce propriamente como reivindicação e exposição deste “corpo”: <i>habeas corpus ad subjiciendum</i>, deverás ter um corpo para mostrar.</p>
<p>P. 130 Nascente democrac. européia no centro de sua luta com o absolutismo a <i>zoe</i>, a vida nua em seu anonimato.</p>	<p>Que justamente o <i>habeas corpus</i>, entre os vários procedimentos jurisdicionais voltadas à proteção da liberdade individual, recebesse forma de lei e se tornasse, assim inseparável da história da democracia ocidental, seguramente deve-se a circunstâncias acidentais; mas é também certo que, deste modo, a nascente democracia européia colocava no centro de sua luta com o absolutismo não <i>bíos</i>, a vida qualificada de cidadão, mas <i>zoe</i>, a vida nua em sue anonimato, apanhada, como tal, no <i>bando</i> soberano (...).</p>
<p><b>P. 130</b> <b>Contradição da democracia moderna Homo sacer Vida nua.</b></p>	<p><b>(...), o corpo do <i>homo sacer</i>, é mais uma vez uma vida nua. Esta é a força e, ao mesmo tempo, a íntima contradição da democracia moderna: ela não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo do conflito político.</b></p>
<p><b>P. 130</b> <b>Corpus</b></p>	<p>Corpus é um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais.</p>
<p>P. 131 Leviatã e</p>	<p>A grande metáfora do <i>Leviatã</i>, cujo corpo é formado por todos os corpos dos indivíduos, deve ser lida sob esta luz. São os corpos absolutamente</p>

<p>os corpos matáveis.</p> <p>P. 133 Hannah Arendt Estado-nação Refugiados e o fim dos direitos do homem.</p> <p>P. 133 Estado-nação Direitos do homem Desprovidos tutela.</p> <p>P. 133 Burke e os direitos do homem</p> <p><b>P. 134 Declarações de direitos como proclamações gratuitas...</b></p> <p><b>P. 134 Vida nua como portadora direito.</b></p> <p><b>P. 134 Vida natural modernidade e biopolítica.</b></p> <p>P. 135 Nação =Nascimento</p> <p><b>P. 135 Declarações de direitos – Soberania Nacional.</b></p> <p>P. 135 O princípio da natividade e o princípio soberania.</p> <p><b>P. 135 Vocação “nacional” biopolítica do Estado moderno homem sujeito</b></p>	<p>matáveis dos súditos que formam o novo político do Ocidente.</p> <p><b>2 OS DIREITOS DO HOMEM E A BIOPOLITICA</b></p> <p>Hannah Arendt intitulou o quinto capítulo do seu livro sobre o imperialismo, dedicado ao problema dos refugiados, “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”. (...). O paradoxo do qual Hannah Arendt aqui parte é que a figura – o refugiado – que deveria encarnar por excelência o homem dos direitos, assinala em vez disso a crise radical desse conceito.</p> <p>No sistema do Estado-nação, os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem mostram-se desprovidos de qualquer tutela e de qualquer realidade no mesmo instante em que não seja possível configurá-lo como direitos dos cidadãos de um Estado.</p> <p>A <i>boutade</i> de Burke, segundo a qual aos direitos inalienáveis do homem ele preferia de longe os seus “direitos de inglês” (<i>Rights of na englishman</i>), adquire, nesta perspectiva, uma insuspeita profunda.</p> <p>Mas é chegada o momento de cessar de ver as declarações de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos, que tendem (na verdade sem muito sucesso) a vincular o legislador ao respeito pelos princípios éticos eternos, para então considerá-las de acordo com aquela que é a sua função histórica real na formação do moderno Estado-nação.</p> <p><b>Um simples exame do texto da declaração de 1789 mostra, de fato, que é justamente a vida nua natural, ou seja, o puro fato do nascimento, a apresentar-se aqui como fonte e portador do direito.</b></p> <p>Por outro lado, porém, a vida natural que, inaugurando a biopolítica da modernidade, é assim posta à base do ordenamento, dissipa-se imediatamente na figura do cidadão, no qual os direitos são “conservados” (...).</p> <p>A nação, que etimologicamente deriva de <i>nascere</i>, fecha assim o círculo aberto pelo nascimento do homem.</p> <p>As declarações dos direitos devem então ser vistas como o local em que se efetua a passagem da soberania régia de origem divina à soberania nacional. Elas asseguram a <i>exceptio</i> da vida na nova ordem estatal que deverá suceder a à derrocada do <i>ancien regime</i>.</p> <p>O princípio da natividade e o princípio de soberania, separados no antigo regime (onde o nascimento dava lugar somente ao <i>sujet</i>, ao súdito), unem-se agora irrevogavelmente no corpo do “sujeito soberano” para constituir o fundamento do novo Estado-nação.</p> <p><b>Não é possível compreender o desenvolvimento e a vocação “nacional” e biopolítica do Estado moderno nos século XIX e XX, se esquecemos que em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimentos que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido como tal pelo</b></p>
--	--

<p><b>político livre.</b></p> <p>P. 135 Nazismo e facismo Decisão soberana.</p> <p><b>P. 136</b> <b>Cidadania</b> <b>ela nomeia</b> <b>o novo</b> <b>estatuto da vida</b> <b>Soberania.</b></p> <p>P. 137 Fascismo e Nazismo redefinição das relações homem e cidadão.</p> <p>P. 137 Características essenciais da biopolítica moderna.</p> <p><b>P. 138</b> <b>Politização</b> <b>da vida</b> <b>Fronteira</b> <b>entre</b> <b>vida e morte.</b></p> <p>P. 138 Refugiados e a crise do Estado-nação A crise da soberania política.</p> <p>P. 139 Nascimento-nação perda do poder de auto-regulação.</p> <p>P. 140 Refugiados como fenômenos de massa Direitos do homem Incapazes de resolver o problema.</p> <p><b>P. 140</b> <b>Separação</b></p>	<p><b>princípio de soberania.</b></p> <p>(...), o fascismo e o nazismo, dois movimentos biopolíticos em sentido próprio, que fazem portanto da vida natural o local por excelência da decisão soberana.</p> <p><b>A cidadania não identifica agora simplesmente uma genérica sujeição à autoridade real ou a um determinado sistema de leis, nem encarna simplesmente (...) o novo princípio igualitário: ela nomeia o novo estatuto da vida como origem e fundamento da soberania e identifica, portanto, literalmente, nas palavras de Lanjuinais à convenção, <i>lês membres du souverain</i>.</b></p> <p>Fascismo e Nazismo são, antes de tudo, uma redefinição das relações entre o homem e o cidadão e, por mais que isto possa parecer paradoxal, eles se tornam plenamente inteligíveis somente se situados sobre o pano de fundo biopolítico inaugurado pela soberania nacional e pelas declarações dos direitos.</p> <p>Uma das características essenciais da biopolítica moderna (que chegará, nosso século [século XX], à exasperação) é sua necessidade de redefinir continuamente, na vida, o limitar que articula e separa aquilo que está dentro daquilo que esta fora.</p> <p>Na <i>zoe</i>, que as declarações politizam, devem ser novamente definidas as articulações e os limiares que permitirão isolar uma vida sacra. E quando, como tem já acontecido hoje, a vida natural for integralmente incluída na <i>polis</i>, este limiares irão se deslocar, como veremos, além das sombrias fronteiras que separam a vida da morte, para aí identificarem um novo morto vivente, um novo homem sacro.</p> <p>(...) representam, no ordenamento do Estado-nação moderno, um elemento tão inquietante, é antes de tudo porque, rompendo a continuidade entre homem e cidadão, entre <i>nascimento</i> e <i>nacionalidade</i>, eles põem em crise a ficção originária da soberania moderna. Exibindo à luz o resíduo entre nascimento e nação, o refugiado faz surgir por um átimo na cena política aquela vida nua que constitui seu secreto pressuposto.</p> <p>Este dois fenômenos, de resto intimamente correlatos, mostram que o nexa nascimento-nação, sobre o qual a declaração de 1789 havia fundado a nova soberania nacional, havia então perdido o seu automatismo e o seu poder auto-regulação.</p> <p>O essencial, em todo caso, é que, toda vez que os refugiados não representam mais casos individuais, mas, como acontece hoje mais e mais freqüentemente, um fenômeno de massa, tanto estas organizações quanto os Estados individuais, malgrado as solenes evocações dos direitos "sagrados e inalienáveis" do homem, demonstraram-se absolutamente incapazes não só de resolver o problema, mas até de simplesmente encará-lo de modo adequado.</p> <p><b>A separação entre humanitário e político, que estamos hoje vivendo, é a fase extrema do descolamento entre os direitos do homem e os</b></p>
---	---

<p><b>humanitário e pol.</b></p> <p>P. 140 Refugiados Vida sacra Matável e insacrificável.</p> <p>P. 140 O humanitário separado do político Campo – exceção.</p>	<p><b>direitos do cidadão.</b></p> <p>É suficiente um olhar sobre as recentes campanhas publicitárias para arrecadação de fundos para os refugiados de Ruanda, para dar-se conta de que a vida humana é aqui considerada (e existem aí certamente boas razões para isto) exclusivamente como vida sacra, ou seja, matável e insacrificável, e somente como tal feita objeto de ajuda e proteção.</p> <p>O humanitário separado do político não pode senão reproduzir o isolamento da vida sacra sobre o qual se baseia a soberania, e o campo, isto é, o espaço puro da exceção, é o paradigma biopolítico para o qual ele não consegue encontrar solução.</p>
<p><b>P. 141</b> <b>O refugiado</b> <b>conceito-limite</b> <b>crise radical as</b> <b>categorias</b> <b>fundamentais do</b> <b>Estado-nação</b> <b>nascimento-nação.</b></p>	<p><b>O refugiado deve ser considerado por aquilo que é, ou seja, nada menos que um conceito-limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, do nexó nascimento-nação àquele homem-cidadão, e permite assim desobstruir o campo para uma renovação categorial atualmente inadiável, em vista de uma política em que a vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos.</b></p> <p>→ Início de nota</p>
<p><b>P. 141</b> <b>A atualidade de</b> <b>Sade – significado</b> <b>político da vida</b> <b>fisiológica.</b></p>	<p><b>A atualidade de Sade não consiste tanto em haver renunciado o primado impolítico da sexualidade no nosso impolítico tempo; ao contrário, a sua modernidade está em ter exposto de modo incomparável o significado absolutamente político (isto é, “biopolítico”) da sexualidade e da própria vida fisiológica.</b></p> <p><b>2. VIDA QUE NÃO MERECE VIVER</b></p>
<p>P. 143 Autorização para aniquilamento da vida indigna.</p>	<p>Em 1920, Félix Meiner, já então um dos mais sérios editores alemães de ciências filosóficas, publicou uma <i>plaque</i> cinza-azulada que levava o título: <i>Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens</i> (A autorização do aniquilamento da vida indigna de ser vivida).</p>
<p><b>P. 144</b> <b>Estrutura Biopolítica</b> <b>Da Modernidade</b> <b>Valor da vida.</b></p> <p>P. 144 Vidas humanas que perderam a tal ponto a qualidade de bem jurídico?</p>	<p><b>A estrutura biopolítica fundamental da modernidade – a decisão sobre o valor (ou sobre o desvalor) da vida como tal – encontra, então, a sua primeira articulação jurídica em um bem-intencionado <i>pamphlet</i> a favor de eutanásia.</b></p> <p>A solução do problema depende na verdade, segundo Binding, da resposta que se dá à pergunta: “existem vidas humanas que perderam a tal ponto a qualidade de bem jurídico, que a sua continuidade, tanto para o portador da vida como para a sociedade, perdeu permanentemente todo o valor?”</p> <p>→ Início de nota</p>
<p>P. 145 Quão irresponsavelmente nós costumamos tratar as</p>	<p>Quem se coloca esta pergunta (prosegue Binding) se dá conta com amargura de quão irresponsavelmente nós costumamos tratar as vidas mais cheias de valor (<i>wertvollsten Leben</i>) e repletas da maior vontade e força vital, e com quantos – freqüentemente de todo inúteis – cuidados, com quanta paciência e energia nos aplicamos em vez disso a manter em</p>

<p>vidas mais cheias de valor e força vital.</p>	<p>existência vidas não mais dignas de serem vividas, até que a própria natureza, muitas vezes com cruel demora, tolhe sua possibilidade de continuar.</p>
<p><b>P. 146</b> <b>Á soberania do homem vivente sobre a sua vida.</b></p>	<p>→ <b>Fim de nota</b></p>
<p><b>P. 146</b> <b>Á soberania do homem vivente sobre a sua vida.</b></p>	<p><b>Mais interessante, em nossa perspectiva, é o fato de que à soberania do homem vivente sobre a sua vida corresponda imediatamente a fixação de um limiar além do qual a vida cessa de ter valor jurídico e pode, portanto, ser morta sem que se cometa homicídio.</b></p>
<p>P. 146 Nova categoria jurídica de "vida sem valor.</p>	<p>A nova categoria jurídica de "vida sem valor" (ou "indigna de ser vivida") corresponde ponto por ponto, ainda que em uma direção pelo menos aparentemente diversa, à vida nua do <i>homo sacere</i> é suscetível de ser estendida bem além dos limites imaginados por Binding.</p>
<p><b>P. 146</b> <b>Politização da vida, define que vida é politicamente relevante e que vida é sacra.</b></p>	<p>Toda "politização" da vida (como está implícita, no fundo, na soberania do indivíduo sobre a sua própria existência) implicasse necessariamente uma nova decisão sobre o limiar além do qual a vida cessa de ser politicamente relevante, é então somente "vida sacra" e, como tal, pode ser impunemente eliminada. Toda sociedade fixa este limite, toda sociedade — mesmo a mais moderna — decide quais sejam os seus "homems sacros".</p>
<p><b>P. 146</b> <b>Vida nua.</b></p>	<p><b>A vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente.</b></p>
<p>P. 148 Vocação biopolítica do estado nacional-socialista.</p>	<p>Não resta outra explicação além daquela segundo a qual, sob a aparência de um problema humanitário, no programa estivesse em questão o exercício, no horizonte da nova vocação biopolítica do estado nacional-socialista, do poder soberano de decidir sobre a vida nua.</p>
<p><b>P. 149</b> <b>Biopolítica Moderna Tanatopolítica.</b></p>	<p>Mas, na perspectiva da biopolítica moderna, ela se coloca sobretudo na intersecção entre a decisão soberana sobre a vida matável e a tarefa assumida de zelar pelo corpo biológico da nação, e assinala o ponto em que a biopolítica converte-se necessariamente em tanatopolítica.</p>
<p>P. 149 Vida-valor Política e desvalor. Na biopolítica moderna, soberano decide sobre o valor e desvalor da vida.</p>	<p>Não só, como sugere Schmitt, quando a vida torna-se o valor político supremo coloca-se aí também o problema de seu desvalor; na verdade, tudo se desenrola como se nesta decisão estivesse em jogo a consistência última do poder soberano. Na biopolítica moderna, soberano é aquele que decide sobre o valor ou sobre o desvalor da vida enquanto tal. A vida, que, com as declarações dos direitos, tinha sido investida como tal do princípio de soberania, torna-se agora ela mesma o local de uma decisão soberana.</p>
<p><b>P. 149</b> <b>Eutanásia é um problema moderno.</b></p>	<p><b>E por isto o problema da eutanásia é um problema peculiarmente moderno, que o nazismo como primeiro Estado radicalmente biopolítico, não podia deixar de colocar;</b></p>
<p>P. 150 Medicina e política.</p>	<p>O fato é que o Reich nacional-socialista assinala o momento em que a integração entre medicina e política, que é uma das características essenciais da política moderna, começa a assumir a sua forma consumada.</p> <p><b>4 “POLÍTICA, OU SEJA, O DAR FORMA À VIDA DE UM POVO”</b></p>

<p>P. 152 Nacional Socialismo Patrimônio Vivente Primeiro plano.</p>	<p>A grande novidade do nacional-socialismo consiste, segundo Reiter, no fato de que é este patrimônio vivente que passa agora ao primeiro plano nos interesses e nos cálculos do Reich e torna-se a base de uma nova política, que começa antes de tudo por estabelecer "o balanço dos valores vivos de um povo" (Ibidem. p. 34) e se propõe a assumir os cuidados do "corpo biológico da nação" (Ibidem. p. 51):</p> <p>→ <b>Início de nota</b></p>
<p>P. 152 Síntese lógica da biologia e da economia. Política...</p>	<p>Estamos nos aproximando de uma síntese lógica da biologia e da economia... a política deverá ser <i>capaz</i> de realizar de modo sempre mais rigoroso esta síntese, que está hoje ainda em seus inícios, mas que permite já reconhecer como um fato inelutável a interdependência destas duas forças. (Ibidem. p. 48).</p>
<p>P. 152 Médicos e valores humanos.</p>	<p>Como o economista e o comerciante são responsáveis pela economia dos valores materiais, assim o médico é responsável pela economia dos valores humanos...</p> <p>→ <b>Fim de nota</b></p>
<p>P. 152 Eugenética.</p>	<p>Os princípios desta nova biopolítica são ditados pela eugenetica, compreendida como a ciência da hereditariedade genética de um povo.</p>
<p>P. 153 Nazismo utilizar – distorcer para seus fins ciências sociais e biológicas.</p>	<p>É importante observar que, contrariamente a um difundido preconceito, o nazismo não se limitou simplesmente a utilizar e a distorcer para seus próprios fins políticos os conceitos científicos de que necessitava; o relacionamento entre ideologia nacional-socialista e o desenvolvimento das ciências sociais e biológicas do tempo, em particular o da genética, é mais íntimo e complexo e, simultaneamente, mais inquietante.</p>
<p>P. 153 Critérios Políticos.</p>	<p>O fato novo é, porém, que estes conceitos não são tratados como critérios externos (mesmo que vinculantes) de uma decisão política: eles são, sobretudo, como tais, imediatamente políticos.</p>
<p><b>P. 154</b> <b>III Reich</b> <b>Biopolítica</b> <b>"tutela da vida"</b> <b>Ciência.</b></p>	<p>O termo racismo (se entende-se por raça um conceito estritamente biológico) não é, portanto, a qualificação mais correta para a biopolítica do terceiro Reich: esta se move, antes, em um horizonte em que a "tutela da vida" herdada da ciência do policiamento setecentista se absolutiza, fundindo-se com preocupações de ordem propriamente eugenética.</p>
<p><b>P. 154</b> <b>III Reich a</b> <b>polícia torna-se</b> <b>política – luta contra</b> <b>o inimigo.</b></p>	<p>Não se compreende a biopolítica nacional-socialista (e, com ela, boa parte da política moderna, mesmo fora do terceiro Reich), se não se entende que ela implica o desaparecimento da distinção entre os dois termos: <i>a polícia</i> torna-se então <i>política</i>, e a tutela da vida coincide com a luta contra o inimigo.</p>
<p>P. 154 Extermínio dos hebreus polícia e política.</p>	<p>Somente nesta perspectiva adquire todo o seu sentido o extermínio dos hebreus, em que polícia e política, motivos eugenéticos e motivos ideológicos, tutela da saúde e luta contra o inimigo tornam-se absolutamente indiscerníveis.</p> <p>→ <b>Início de nota</b></p>



<p>P. 154 Ato político serve a vida do povo.</p>	<p>"O novo Estado não conhece outro dever além do cumprimento das condições necessárias à conservação do povo." Estas palavras do <i>Führer</i> significam que todo ato político do Estado nacional-socialista serve a vida do povo...</p>
<p><b>P. 155</b> <b>biopolítica moderna</b></p>	<p><b><i>A novidade da biopolítica moderna é, na verdade, que o dado biológico seja, como tal, imediatamente biopolítico e vice-versa.</i></b></p>
<p><b>P. 155</b> <b>A vida sujeito-objeto da Política estatal.</b></p>	<p>A vida que, com as declarações dos direitos humanos tinha-se tornado o fundamento da soberania, torna-se agora o sujeito-objeto da política estatal (que se apresenta, portanto, sempre mais como "polícia"); mas somente um Estado fundado sobre a própria vida da nação podia identificar como sua vocação dominante a formação e tutela do "corpo popular".</p>
<p>P. 155 Tarefa política.</p>	<p>Daí a aparente contradição pela qual um <i>dado natural</i> tende a apresentar-se como uma <i>tarefa política</i>, "A herança biológica"</p>
<p><b>P. 155</b> <b>Tarefa política herança natural.</b></p>	<p>Nada melhor que este tornar-se tarefa política da própria herança natural exprime o paradoxo da biopolítica nazista e a necessidade, à qual esta se encontra presa, de submeter a vida mesma a uma incessante mobilização.</p>
<p><b>P. 155</b> <b>Vida e política, divididos na Origem...</b></p>	<p><b>Quando vida e política, divididos na origem e articulados entre si através da terra de ninguém do estado de exceção, na qual habita a vida nua, tende a identificar-se, então toda a vida torna-se sacra e toda a política torna-se exceção.</b></p>
<p><b>P. 158</b> <b>Lévinas</b> <b>Texto de 1934</b> <b>Compreensão do nazismo.</b></p>	<p>Foi Lévinas, em texto de 1934, que representa talvez ainda hoje a contribuição mais preciosa para uma compreensão do nacional-socialismo (Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérime), a colocar pela primeira vez a ênfase sobre a analogia entre esta nova determinação da filosofia implícita no Hitlerismo.</p>
<p>P. 158 Filosofia hitleriana Segundo Lévinas espírito e corpo...</p>	<p>(...), a filosofia hitleriana (nisto semelhante ao marxismo) baseia-se em vez disso, segundo Lévinas, em um assumir incondicionado e sem reservas da situação histórica, física e material, considerada como coesão indissolúvel de espírito e corpo, natureza e cultura.</p>
<p>P. 159 Mal-elementar e filosofia ocidental.</p>	<p>(...), o nazismo como "mal elementar", tem a sua condição de possibilidade na própria filosofia ocidental e, em particular, na ontologia heideggeriana (...).</p>
<p>P. 159 Heidegger O erro do nacional-socialismo.</p>	<p>O erro do nacional-socialismo, que traiu a sua "verdade interna", consistiria então, na perspectiva de Heidegger, em ter transformado a experiência da vida factícia em um "valor" biológico (daí o desprezo com que Heidegger se refere várias vezes ao biologismo de Rosenberg).</p>
<p>P. 160 O homem não é um vivente que deve</p>	<p>O homem não é um vivente que deve abolir-se ou transcender-se para tornar-se humano, não é uma dualidade de espírito e corpo, natureza e política, vida e <i>logos</i>, mas situa-se resolutamente na indiferenciação de</p>

<p>abolir-se ou transcender-se para tornar-se humano, não é uma dualidade <i>Dasein</i>.</p>	<p>tudo isto. O homem não é mais o animal "antropóforo", que deve transcender-se para dar lugar ao ser humano: o seu ser factício já contém o movimento que, se captado, o constitui como <i>Dasein</i> e, portanto, como ser político (<i>"Polis</i> significa o lugar, o <i>Da</i>, onde e tal como o <i>Dasein</i> é enquanto histórico": Ibidem. p. 117).</p>
<p>P. 160 O nazismo decisão constante sobre o valor da vida. Tanatopolítica.</p>	<p>O nazismo fará da vida nua do <i>homo sacer</i>, determinada em clave biológica e eugenética, o local de uma decisão incessante sobre o valor e sobre o desvalor, onde a biopolítica converte-se continuamente em tanatopolítica, e o campo torna-se conseqüentemente o espaço político <i>kath' exokhén</i>.</p>
<p>P. 160 Em Heidegger o <i>Dasein</i> - em seu ser, o seu próprio.</p>	<p>Em Heidegger, ao contrário, o <i>homo sacer</i>, para o qual em cada ato coloca-se sempre em questão a sua própria vida, torna-se o <i>Dasein</i>, "pelo qual compromete-se, em seu ser, o seu próprio ser", unidade inseparável de ser e modos, sujeito e qualidade, vida e mundo.</p>
<p><b>P. 160</b> <b>Estado de exceção sem poder.</b></p>	<p><b>No estado de exceção transformado em regra, a vida do <i>homo sacer</i>, que era a contraparte do poder soberano, converte-se numa existência sobre a qual o poder parece não ter mais nenhum alcance.</b></p>
<p></p>	<p>→ Fim da nota</p>
<p></p>	<p><b>5. VP</b></p>
<p>P. 166 Democr. e ciência?</p>	<p>(...) como era possível que experimentos em certa medida análogos pudessem ter sido conduzidos em um país democrático?</p>
<p>P. 166 Resposta Possível: Privados de quase todos os direitos biologicamente ainda vivos - zona-limite. Vida e morte.</p>	<p>A única resposta possível é a de que tenha sido decisiva, em ambos os casos, a particular condição das VP (condenados à morte ou detentos em um campo, o ingresso no qual significava a definitiva exclusão da comunidade política). Justamente porque privados de quase todos os direitos e expectativas que costumamos atribuir à existência humana e, todavia, biologicamente ainda vivos, eles vinham a situar-se em uma zona-limite entre a vida e a morte, entre o interno e o externo, na qual não eram mais que vida nua.</p>
<p>P. 166</p>	<p>(...) uma vida que pode ser morta sem que se cometa homicídio.</p>
<p>P. 166 Corpo humano desligado de seu estatuto Político.</p>	<p>(...) o corpo humano é desligado de seu estatuto político normal e, em estado de exceção, é abandonado às mais extremas peripécias, onde o experimento, como um rito de expiação, pode restituí-lo à vida (graça ou indulto da pena são, é bom recordar, manifestações do poder soberano de vida e de morte) ou entregá-lo definitivamente à morte à qual já pertence.</p>
<p></p>	<p><b>6. POLITIZAR A MORTE</b></p>
<p><b>P. 168</b> <b>Redefinição da morte.</b></p>	<p>Mollaret e Goulon logo deram-se conta de que o interesse do <i>coma dépassé</i> ia bem além do problema técnico-científico da reanimação: em jogo estava nada mais nada menos do que a redefinição da morte.</p>
<p>P. 168</p>	<p>O além-coma tornava caducos justamente estes dois antiquíssimos critérios</p>

<p>Novos Critérios de constatação da Morte.</p>	<p>de constatação da morte e, abrindo uma terra de ninguém entre o coma e o falecimento, obrigava a identificar novos critérios e a fixar novas definições.</p>
<p>P. 168 Hora da morte.</p>	<p>(...) as fronteiras últimas da vida e, ainda mais além, até a determinação de um direito de fixar a hora da morte legal" (Ibidem. p. 4.).</p>
<p><b>P. 169</b> <b>Novos critérios do óbito e</b> Inaugurou o conceito de "morte cerebral".</p>	<p>Em 1968, o relatório de uma comissão especial da universidade de Harvard (<i>The ad hoc Committee of the Harvard medical school</i>) fixou os novos critérios do óbito e inaugurou o conceito de "morte cerebral" (<i>brain death</i>), que deveria, a partir daquele momento, impor-se progressivamente (ainda que não sem vivas polêmicas) na comunidade científica internacional, até penetrar nas legislações de muitos Estados americanos e europeus.</p>
<p>P. 169 Que o conceito "morte", longe de ter-se tornado mais exato.</p>	<p>Não é possível, porém, furtar-se à impressão de que a inteira discussão esteja envolvida em contradições lógicas inextricáveis e que o conceito "morte", longe de ter-se tornado mais exato, oscile de um pólo a outro na maior indeterminação, descrevendo um círculo vicioso diria-se mesmo exemplar.</p>
<p>P. 170 Flutuação da morte na zona de sombra.</p>	<p>Esta flutuação da morte na zona de sombra além do coma reflete-se também em uma análoga oscilação entre medicina e direito, entre decisão médica e decisão legal.</p>
<p>P. 170 Morte.</p>	<p>A morte torna-se, deste modo, um epifenômeno da tecnologia do transplante.</p>
<p><b>P. 171</b> <b>Vida e morte conceitos políticos.</b></p>	<p><b>Vida e morte não são propriamente conceitos científicos, mas conceitos políticos, que, enquanto tais, adquirem um significado preciso somente através de uma decisão.</b></p>
<p>P. 171 A sala de reanimação delimita um espaço de exceção.</p>	<p>A sala de reanimação onde flutuam entre a vida e a morte o <i>néomort</i>, o além-comatoso e o <i>faux vivant</i> delimita um espaço de exceção no qual surge, em estado puro, uma vida nua pela primeira vez integralmente controlada pelo homem e pela sua tecnologia. (...). uma vida que pode ser morta sem que se cometa homicídio (...).</p>
<p>P. 172 Estado e a intervenção para justificar e decidir o momento da morte.</p>	<p>Não admira, portanto, que, entre os partidários mais inflamados da morte cerebral e da biopolítica moderna, encontre-se quem invoca a intervenção do Estado, a fim de que, decidindo o momento da morte, seja consentido intervir sem obstáculos sobre o "falso vivo" na sala de reanimação. (...). Os organismos pertencem ao poder público: nacionaliza-se o corpo</p>
<p><b>7. O CAMPO COMO NÓMOS DO MODERNO</b></p>	<p><b>7. O CAMPO COMO NÓMOS DO MODERNO</b></p>
<p>P. 173 O campo local onde se realizou a mais absoluta condição inumana.</p>	<p>O que aconteceu nos campos supera de tal modo o conceito jurídico de crime, que amiúde tem-se deixado simplesmente de considerar a específica estrutura jurídico-política na qual aqueles eventos se produziram. O campo é apenas o local onde se realizou a mais absoluta <i>conditio inhumana</i> que se tenha dado sobre a terra:</p>
<p><b>P. 173</b> <b>O que é um campo</b></p>	<p>(...) o que é um campo, qual a sua estrutura jurídico-política, por que semelhantes eventos aí puderam ter lugar? (...). Como a matriz oculta, o</p>

<p><b>É o nómos.</b></p> <p>P. 173 Campos e Estado de exceção.</p> <p>P. 174 Primeiros campos de concentração na Alemanha não é obra do regime nazista – Mas sim de governos social-democráticos. Comunistas Refugiados.</p> <p>P. 175 Nazistas e praxe consolidada pelos governos precedentes.</p> <p><b>P. 175 Exceção e norma.</b></p> <p>P. 175 Nexo constitutivo entre estado de exceção e campo de concentração.</p> <p>P. 176 Carl Schmitt O <i>Führer</i> Fonte imediata do direito o comando do Führer.</p> <p>P. 176 Campo, território Fora do ordenamento jurídico.</p> <p>P. 177 Campo inaugura Paradigma Jurídico-político.</p>	<p><i>nómos</i> do espaço político em que ainda vivemos.</p> <p>Os campos nascem, portanto, não do direito ordinário (e menos ainda, como se poderia inclusive crer, de uma transformação e um desenvolvimento do direito carcerário), mas do estado de exceção e da lei marcial.</p> <p>E bom não esquecer que os primeiros campos de concentração na Alemanha não foram obra do regime nazista, e sim dos governos social-democráticos que, em 1923, após a proclamação do estado de exceção, não apenas internaram com base na <i>Schutzhaft</i> milhares de militantes comunistas, mas criaram também em Cottbus-Síelow um <i>Konzentrationslager für Ausländer</i> que hospedava sobretudo refugiados hebreus orientais e que pode, portanto, ser considerado o primeiro campo para os hebreus do nosso século [século XX] (mesmo que, obviamente, não se tratasse de um campo de extermínio).</p> <p>Quando os nazistas tomaram o poder e, em 28 de fevereiro de 1933, emanaram o <i>Verordnung zum Schutz von Volk und Staat</i>, que suspendia por tempo indeterminado os artigos da constituição que concerniam à liberdade pessoal, à liberdade de expressão e de reunião, à inviolabilidade do domicílio e ao sigilo postal e telefônico, eles não faziam mais, neste sentido, do que seguir uma praxe consolidada pelos governos precedentes.</p> <p><b><i>O estado de exceção cessa, assim, de ser referido a uma situação externa e provisória de perigo factício e tende a confundir-se com a própria norma.</i></b></p> <p>Este nexo constitutivo entre estado de exceção e campo de concentração dificilmente poderia ser superestimado, em uma correia compreensão da natureza do campo. A "proteção" da liberdade que está em questão na <i>Schutzhaft</i> é, ironicamente, proteção contra a suspensão da lei que caracteriza a emergência. A novidade é que, agora, este instituto é desligado do estado de exceção no qual se baseava e deixado em vigor na situação normal.</p> <p>Segundo as novas concepções dos juristas nacional-socialistas (na primeira linha entre eles, Carl Schmitt), que indicavam como fonte primária e imediata do direito o comando do <i>Führer</i>, a <i>Schutzhaft</i> não tinha, de resto, nenhuma necessidade de um fundamento jurídico nas instituições e nas leis vigentes, mas era "um efeito imediato da revolução nacional-socialista" (Ibidem. p. 27).</p> <p>É preciso refletir sobre o estatuto paradoxal do campo enquanto espaço de exceção: ele é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo.</p> <p>Na medida em que o estado de exceção é, de fato, "desejado", ele inaugura um novo paradigma jurídico-político, no qual a norma torna-se indiscernível da exceção. O campo é, digamos, a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado <i>normalmente</i>.</p>
--	---

<p>P. 177 <i>O campo é um híbrido de direito Indiscerníveis.</i></p>	<p>(...), neste sentido, qualquer questionamento sobre a legalidade ou ilegalidade daquilo que nele sucede é simplesmente desprovido de sentido. <i>O campo é um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis.</i></p>
<p>P. 177 Estrutura jurídico política dos campos.</p>	<p>Se não se compreende esta particular estrutura jurídico-política dos campos, cuja vocação é justamente a de realizar estavelmente a exceção, o incrível que aconteceu dentro deles permanece totalmente ininteligível.</p>
<p>P. 178 Campo é o espaço absoluto da Biopolítica.</p>	<p>(...) os seus habitantes foram despojados de todo estatuto político e reduzidos integralmente a vida nua, o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação.</p>
<p><b>P. 178</b> <b>Indagar quais procedimentos jurídicos dispositivos políticos permitiram a privação.</b></p>	<p>(...); mais honesto e sobretudo mais útil seria indagar atentamente quais procedimentos jurídicos e quais dispositivos políticos permitiram que seres humanos fosse tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas, até o ponto em que cometer contra eles qualquer ato não mais se apresentasse como delito (a esta altura, o fato, tudo tinha-se tornado verdadeiramente possível).</p>
<p>P. 179 Zona onde as distinções entre vida e política e fato e direito...</p>	<p>O juiz o funcionário, não se orientam mais pela norma ou por uma situação de fato, mas, vinculando-se unicamente à própria comunidade de raça com o povo alemão e o <i>Führer</i>, movem-se em uma zona na qual as distinções entre vida e política e entre questão de fato questão de direito não têm mais, literalmente, sentido algum.</p>
<p><b>P. 180</b> <b>Novidade do Nazismo: O führer é uma lei vivente</b> <b>Produção do direito e sua aplicação momentos indistinguíveis.</b></p>	<p>A radical novidade implícita nesta concepção não foi suficientemente observada pelos historiadores do direito. Não somente a lei que emana do <i>Führer</i> não é definível nem como regra nem como exceção, nem como direito nem como fato; mais: nela (como Benjamin havia compreendido projetando a teoria schmittiana da soberania sobre o monarca barroco, no qual "o gesto da execução" torna-se constitutivo e que, devendo decidir sobre a exceção, encontra-se na impossibilidade de tomar uma decisão: Benjamin. In: <i>GS</i>, v. I, p. 249-250) normatização e execução, produção do direito e sua aplicação não são mais, de modo algum, momentos distinguíveis.</p>
<p><b>P. 180</b> <b>Real Presença.</b></p>	<p>Este é o significado último da tese schmittiana segundo a qual o princípio da <i>Führung</i> "é um conceito do imediato presente e da real presença" (Schmitt, 1933, p. 226);</p>
<p><b>P. 180</b></p>	<p>A política é agora literalmente a decisão do impolítico (isto é, da vida nua).</p>
<p>P. 181 Essência do campo consiste na materialização do estado de exceção Espaço da vida nua.</p>	<p>Se isto é verdadeiro, se a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e na conseqüente criação de um espaço em que a vida nua e a norma entram em um limiar de indistinção, deveremos admitir, então, que nos encontramos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada uma tal estrutura, independentemente da natureza dos crimes que aí são cometidos e qualquer que seja a sua denominação ou topografia específica</p>

<p>P. 181 Espaço no qual o ordenamento normal é suspenso, se cometam ou não atrocidades não depende do direito.</p>	<p>Em todos estes casos, um local aparentemente anódino (como, por exemplo, o Hotel Arcades, em Roissy) delimita na realidade um espaço no qual o ordenamento normal é de fato suspenso, e que aí se cometam ou não atrocidades não depende do direito, mas somente da civilidade e do senso ético da polícia que age provisoriamente como soberana (por exemplo, nos quatro dias em que os estrangeiros podem ser retidos nas <i>zone d'attente</i>, antes da intervenção da autoridade judiciária).</p>
<p>P. 181 Espaço político da modernidade.</p>	<p>O nascimento do campo em nosso tempo surge então, nesta perspectiva, como um evento que marca de modo decisivo o próprio espaço político da modernidade.</p>
<p>P. 181 Estado....</p>	<p>(...), entra em crise duradoura, e o Estado decide assumir diretamente entre as próprias funções os cuidados da vida biológica da nação.</p>
<p><b>P. 182</b> <b>O campo é o novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento jurídico. Máquina. Letal.</b></p>	<p>(...) o campo é o novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento — ou, antes, o sinal da impossibilidade do sistema de funcionar sem transformar-se em uma máquina letal. É significativo que os campos surjam juntamente com as novas leis sobre cidadania e sobre a desnacionalização dos cidadãos (não apenas as leis de Nuremberg sobre a cidadania do Reich, mas também as leis sobre a desnacionalização dos cidadãos emanadas por quase todos os Estados europeus, entre 1915 e 1933).</p>
<p>P. 182 O estado de exceção agora é Estável.</p>	<p>O estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento, torna-se agora uma nova e estável disposição espacial, na qual habita aquela vida nua que, em proporção crescente, não pode mais ser inscrita no ordenamento.</p>
<p>P. 182 Ordenamento sem localização.</p>	<p>A um ordenamento sem localização (o estado de exceção, no qual a lei é suspensa) corresponde agora uma localização sem ordenamento (o campo, como espaço permanente de exceção).</p>
<p><b>P. 182</b> <b>O campo é a matriz oculta da política.</b></p>	<p><b>O campo como localização deslocante é a matriz oculta da política em que ainda vivemos, que devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses, nas <i>zones d'attente</i> de nossos aeroportos bem como em certas periferias de nossas cidades.</b></p>
<p><b>P. 183</b> <b>Novo nómos.</b></p>	<p><b>O campo, que agora se estabeleceu firmemente em seu interior é o novo nómos biopolítico do planeta.</b></p>
<p></p>	<p>→ <b>Início de nota</b></p>
<p>P. 184 Povo como corpo político integral, de outro, o subconjunto povo multiplicidade fragmentária de corpos excluídos.</p>	<p>Tudo advém, portanto, como se aquilo a que chamamos povo fosse, na realidade, não um sujeito unitário, mas uma oscilação dialética entre dois pólos opostos: de um lado, o conjunto Povo como corpo político integral, de outro, o subconjunto povo como multiplicidade fragmentária de corpos carentes e excluídos; lá, uma inclusão que se pretende sem resíduos, aqui, uma exclusão que se sabe sem esperança; em um extremo, o estado total dos cidadãos integrados e soberanos, no outro, a escória<sup>31</sup> — corte dos milagres ou campo — cios miseráveis, dos oprimidos, dos vencidos.</p>
<p>P. 184 Povo.</p>	<p>(...), povo é um conceito polar que indica um duplo movimento e uma complexa relação entre os dois extremos.</p>

<p>P. 184 "Povo" fratura biopolítica.</p>	<p>(...) "povo" (...) a estrutura política original: vida nua (povo) e existência política (Povo), exclusão e inclusão, <i>zoe e bíos</i>. O "povo" carrega, assim, desde sempre, em si, a fratura biopolítica fundamental.</p>
<p>P. 184 Fonte de toda identidade.</p>	<p>Ele é aquilo que já é desde sempre, e que deve, todavia, realizar-se; é a fonte pura de toda identidade, e deve, porém, continuamente redefinir-se e purificar-se através da exclusão, da língua, do sangue, do território.</p>
<p>P. 185 Roma cisão interna do povo era juridicamente <i>populus</i> e <i>plebs</i>, Revolução Francesa Depositário da soberania.</p>	<p>Em Roma, a cisão interna do povo era sancionada juridicamente pela clara divisão entre <i>populus</i> e <i>plebs</i>, que tinham cada um instituições próprias e magistrados próprios, assim como, na Idade Média, a distinção entre <i>popolo minuto</i> e <i>popolo grasso</i><sup>2</sup> correspondia a uma precisa articulação de diversas artes e ofícios; mas quando, a partir da Revolução Francesa, o Povo torna-se o depositário único da soberania, o povo se transforma em uma presença embaraçosa, e miséria e exclusão surgem pela primeira vez como um escândalo em todos os sentidos intolerável.</p>
	<p style="text-align: center;">→ <b>Fim de nota</b></p> <p><b>LIMIAR</b></p>
<p>P. 187</p> <p>1) Bando</p> <p>2) Vida nua</p> <p>3) O campo</p>	<p>Três teses emergiram como conclusões provisórias, no curso desta pesquisa:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1) A relação política originária é o bando (o estado de exceção como zona de indistinção entre externo e interno, exclusão e inclusão).</li> <li>2) O rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, <i>zoe e bíos</i>.</li> <li>3) O campo, e não a cidade, é hoje o paradigma biopolítico do ocidente.</li> </ol>
<p>P. 188 Ser puro Vida nua.</p>	<p>Ser puro, vida nua – o que está contido nestes dois conceitos, para tanto a metafísica como a política ocidental encontrem nestes e comente nestes e somente nestes o seu fundamento e o seu sentido?</p>
<p><b>P. 188</b> <b>Destino histórico-político do Ocidente significado político do ser puro enigma da ontologia.</b></p>	<p><b>E, no entanto, justamente estes conceitos vazios e indeterminados parecem custodiar firmemente as chaves do destino histórico-político do Ocidente; e talvez, somente se soubermos decifrar o significado político do ser puro poderemos conceber a vida nua que exprime a nossa sujeição ao poder político, assim como, inversamente, somente se tivermos compreendido as implicações teóricas da vida nua poderemos solucionar o enigma da ontologia.</b></p>
<p>P. 191 Hölderlin</p>	<p>(...) Hölderlin, segundo a qual "no limite extremo da dor não subsiste nada além das condições de tempo e espaço".</p>
<p><b>P. 193</b> <b>Tentativa de repensar o espaço político no Ocidente.</b></p>	<p>Toda tentativa de repensar o espaço político do Ocidente deve partir da clara consciência de que a distinção clássica entre <i>zoe e bíos</i>, entre vida privada e existência política, entre homem como simples vivente, que tem seu lugar na casa, e o homem como sujeito político, que tem seu lugar na cidade, nós não sabemos mais nada.</p>

<b>P. 193 Foucault Vida e Política.</b>	<b>E nós não somos apenas, nas palavras de Foucault, animais em cuja política está em questão suas vidas de seres viventes, mas também, inversamente, cidadãos em cujo corpo natural está em questão a sua própria política.</b>
---	--

FIM