

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS  
DEPARTAMENTO DE DIREITO  
CURSO DE GRADUAÇÃO EM DIREITO**

**Carla de Avellar Lopes**

**A VIDA NA METAFÍSICA OCIDENTAL:  
UMA INTERSECÇÃO ENTRE AGAMBEN E NIETZSCHE**

**Florianópolis**

**2015**



CARLA DE AVELLAR LOPES

A VIDA NA METAFÍSICA OCIDENTAL:  
UMA INTERSECÇÃO ENTRE AGAMBEN E NIETZSCHE

Trabalho de Conclusão apresentado ao Curso de Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito à obtenção do título de Bacharel em Direito.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Jeanine Nicolazzi Philippi

Florianópolis

2015





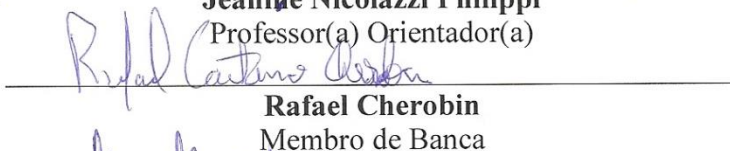
**Universidade Federal de Santa Catarina**  
**Centro de Ciências Jurídicas**  
**COORDENADORIA DO CURSO DE DIREITO**

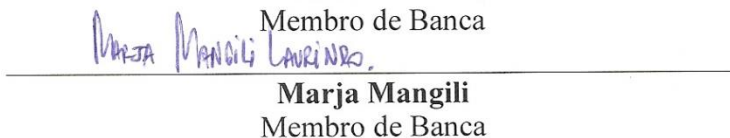
TERMO DE APROVAÇÃO

O presente Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado "**A Vida na Metafísica Ocidental: Uma intersecção entre Agamben e Nietzsche**", elaborado pelo(a) acadêmico(a) **Carla de Avellar Lopes**, defendido em **07/07/2015** e aprovado pela Banca Examinadora composta pelos membros abaixo assinados, obteve aprovação com nota 5.8 (nove, oito), cumprindo o requisito legal previsto no art. 10 da Resolução nº 09/2004/CES/CNE, regulamentado pela Universidade Federal de Santa Catarina, através da Resolução nº 01/CCGD/CCJ/2014.

Florianópolis, 7 de Julho de 2015

  
**Jeanine Nicolazzi Philippi**  
Professor(a) Orientador(a)

  
**Rafael Cherobin**  
Membro de Banca

  
**Marja Mangili**  
Membro de Banca

## **AGRADECIMENTOS**

À professora Jeanine, por sempre mostrar que há outro possível.

Aos petianos e petianas, por nunca desistirem do possível.

À Icléa e ao Carlos, por me ensinarem sobre o amor.

Ao Tibor, por compartilhar comigo o seu amor.

*“Um dia, a humanidade brincar  com o direito, como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-los ao seu uso can nico e, sim, para libert -los definitivamente dele.”*

- Agamben, Estado de Exce o.





## RESUMO

Esta monografia tem como objetivo investigar possíveis relações entre a crítica da modernidade na obra de Friedrich Nietzsche e a teoria do estado de exceção de Giorgio Agamben. O primeiro capítulo desenvolverá a teoria do estado de exceção agambeniana como o paradigma jurídico-político moderno e a sua relação com a vida nua. O segundo capítulo trará a análise de Nietzsche acerca da metafísica ocidental durante a modernidade, buscando nela possíveis fundamentos para a teoria de Agamben. Por último, o terceiro capítulo tratará das semelhanças entre os dois autores, em especial suas investigações sobre as formas de vida modernas.

**Palavras-Chave:** Estado de Exceção. Biopolítica. Modernidade. Metafísica Ocidental. Política.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>1. A TEORIA DO ESTADO DE EXCEÇÃO DE AGAMBEN .....</b>	<b>15</b>
1.1 ANOMIA E VIOLÊNCIA.....	16
1.2 SOBERANIA E VIDA NUA .....	19
<b>2. A ANÁLISE DA MODERNIDADE EM NIETZSCHE.....</b>	<b>23</b>
2.1 AS AMARRAS CRISTÃS DA MODERNIDADE .....	24
2.2 O CONTRATO E A ORIGEM DA JUSTIÇA.....	26
2.3 A TEORIA DAS FORÇAS NO ESTADO DE EXCEÇÃO .....	29
<b>3. A INTERSECÇÃO NA VIDA .....</b>	<b>34</b>
3.1 A VIDA NO TOTALITARISMO MODERNO .....	35
3.2 AS FORMAS DE VIDA NA METAFÍSICA OCIDENTAL.....	37
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>42</b>



## INTRODUÇÃO

O filósofo italiano Giorgio Agamben provou que sua Teoria do Estado de Exceção é uma das mais relevantes teorias para a compreensão da política contemporânea e da relação entre a vida biológica e o Direito. O autor demonstra que apenas se admitirmos que estamos diante da *exceção que vigora como a regra* nos Estados democráticos contemporâneos, será possível pensarmos acerca de uma outra política que não a biopolítica atual.

Sabe-se, todavia, que Friedrich Nietzsche foi o primeiro a afirmar que “os estados de direito não podem senão ser estados de exceção”<sup>1</sup> que gerou os questionamentos que iniciaram esta pesquisa: Qual a influência de Nietzsche na obra de Agamben? Há alguma relação entre a *Genealogia da Moral* de Nietzsche e o *Estado de Exceção* de Agamben? Após iniciado o longo processo de pesquisa, percebe-se que não apenas os autores dialogam profundamente entre si como mutuamente enriquecem as teorias um do outro.

A análise crítica sobre a metafísica ocidental se demonstra essencial para entender tanto a produção teórico-filosófica da modernidade quanto as estruturas do estado e direito modernos. Ao compreender que o advento do iluminismo e a comemoração da morte de deus não foram capazes de romper com a rede de princípios morais judaico-cristãos, tornam-se claras as motivações de uma sociedade que cada vez exige mais dos instrumentos jurídicos as garantias de reconhecimento e segurança de sua própria existência.

O ponto central de intersecção entre os dois autores demonstrou ser a vida. As formas de vida produzidas em um tempo – cujo bem mais precioso parece ser o próprio tempo – de massificação da produção e do consumo, a felicidade migra de objeto com a mesma rapidez do surgimento de novas mercadorias. Ao homem desprovido da noção de tempo tem restado apenas seu retorno à sua condição puramente natural de vida, cujos objetivos se limitam à satisfação das necessidades, aniquilando de vez com seu ser político.

À fome da máquina civilizatória ocidental que subjuga a vida em sua indistinção humano-animal são apresentadas contra-forças: a grande política de Nietzsche e a política que vem de Agamben. Embora não seja possível aprofundar a análise dos mais variados e

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 60

interessantes aspectos dessas duas propostas, a pesquisa não fica prejudicada uma vez que se debruça sobre o passo anterior à formação de novas formas de vida: o rompimento com a forma de vida nua contemporânea.

## CAPÍTULO I:

### A TEORIA DO ESTADO DE EXCEÇÃO DE AGAMBEN

A discussão sobre o estado de exceção normalmente é tratada como uma questão de fato, e não de direito, situando-se mais no terreno da política do que no campo jurídico. Dessa forma, é muito difícil ver nos teóricos do direito público um aprofundamento maior sobre o tema, uma vez que a definição do termo *estado de necessidade* baseia-se na exceção, e não em uma forma jurídica. Explorar os limites entre os campos da política e do direito faz-se indispensável para concluir pelo estado de exceção como instituto fruto de períodos emergenciais – inserindo-o no campo político – ou pela exceção como dispositivo original do direito, por meio da qual é inserida em si a vida através de sua própria suspensão.<sup>2</sup> Este último é o conceito biopolítico de estado de exceção desenvolvido por Giorgio Agamben.

A indefinição do conceito é acompanhada de uma oscilação terminológica. Embora muitos ordenamentos utilizem os termos “estado de sítio” (como as constituições francesa e italiana) ou até mesmo “lei marcial” (na doutrina anglo-saxônica), a escolha terminológica do autor por “estado de exceção”<sup>3</sup> expressa a insuficiência das noções de tais termos, uma vez que o estado de exceção não se assemelha a um direito especial para situações emergenciais e de guerra, mas constitui-se como um conceito limite enquanto suspensão da própria ordem jurídica.

Estamos diante do paradigma de governo dominante no contemporâneo. Os estados de exceção não são a resposta estatal para resolução imediata de conflitos interno extremos, mas a condição permanente dos estados contemporâneos totalitários e democráticos “um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo.”<sup>4</sup> A dimensão do extermínio da vida nua não tem lugar no jurídico, mas na biopolítica.

---

<sup>2</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 12

<sup>3</sup> *ibidem*, p. 15

<sup>4</sup> *ibidem*, p. 13

## 1.1 ANOMIA E VIOLÊNCIA

O estado de exceção não é análogo à anarquia, ao caos, condição que precederia a ordem, mas à “situação que resulta da sua suspensão”<sup>5</sup> e por consistir na suspensão da ordem jurídica, parece desprender-se do direito. Uma articulação da teoria do estado de exceção com a ordem jurídica é a principal contribuição de Carl Schmitt a este debate, principalmente nas obras *A Ditadura e Teologia Política*.

A doutrina schmittiana aborda o estado de exceção sob a figura da ditadura, a qual se divide em “ditadura comissária” e “ditadura soberana”. A ditadura comissária é também chamada por alguns teóricos contemporâneos de ditadura constitucional (de uma forma “pseudomórfica”, nas palavras de Agamben), uma vez que “suspende de modo concreto a constituição para defender sua existência,”<sup>6</sup> e explica-se teoricamente na distinção entre a norma e as regras técnicas que presidem sua realização, “normas de realização do direito”: o momento de aplicação da norma é autônomo em relação à vigência da norma e a ditadura comissária consiste em um estado cuja lei permanece em vigor, mas não se aplica.

Por sua vez, a ditadura soberana não se define em apenas suspender a ordem constitucional, mas fundamentalmente possibilita a imposição de uma nova constituição. A relação jurídica na qual se ancora a ditadura soberana é entre poder constituído e poder constituinte: a constituição antiga deixa de existir e uma nova constituição encontra-se presente na forma mínima do poder constituinte, que aplica a norma que não se está formalmente em vigor.

Na *Teologia Política*, Schmitt diferencia norma de sentença para explicar a inscrição do estado de exceção na ordem jurídica. Os dois fundamentos se revelam autônomos, pois o estado de exceção ao suspender a norma, mantém a decisão, não se desvinculando, então, do âmbito jurídico. Assim, a teoria schmittiana do estado de exceção se apresenta como doutrina da soberania: o soberano está fora da ordem jurídica, mas a ela pertence, pois é responsável pela

---

<sup>5</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 24

<sup>6</sup> SCHMITT *apud* AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 55



decisão sobre a suspensão da constituição. O soberano que decide sobre a exceção é, na realidade, por ela definido.<sup>7</sup>

O conceito schmittiano de soberania provém da sua teoria do estado de exceção, e não o contrário, de modo a garantir a relação entre estado de exceção e ordem jurídica.<sup>8</sup> Agamben define o estado de exceção schmittiano como “lugar em que a oposição entre a norma e a sua realização atinge a máxima intensidade”,<sup>9</sup> que diz respeito a uma zona indefinida, onde dentro e fora da ordem não são excludentes, mas indeterminam-se entre si.

A tentativa de Schmitt em inscrever o estado de exceção indiretamente no direito não é suficiente para a teoria agambeniana do estado de exceção. O filósofo italiano repete por diversas vezes que a exceção não é um “estado do direito”, não é uma ditadura (comissária ou soberana), mas um estado *sem* direito, uma zona de anomia onde as leis estão suspensas.<sup>10</sup> O espaço vazio onde se inscreve o estado de exceção parece, entretanto, ser fundamental à existência da ordem jurídica, como se “para se fundar, ela devesse manter-se necessariamente em relação com uma anomia”.<sup>11</sup>

Faz-se necessário lembrar que Schmitt estava diante do Estado da Alemanha nazista, um estado de exceção que nunca foi revogado após sua proclamação em 1933. Assim sendo, ele parte da perspectiva de que a constituição de Weimar deveria ser definitivamente revogada e uma nova constituição instaurada, uma vez que sua teoria sobre a ordem jurídica se fundamenta no estado de exceção como um dispositivo “que visa a tornar a norma aplicável suspendendo, provisoriamente, sua eficácia”.<sup>12</sup> Não havia, então, como aceitar que o estado de exceção pudesse ter se tornado a regra.

Se a teoria schmittiana mostra-se insuficiente para a compreensão do estado de exceção como a regra dos governos temporâneos, Walter Benjamin e sua teoria da violência divina conseguem uma resposta mais satisfatória à zona de anomia. O debate entre esses dois autores é, para Agamben, essencial à política ocidental.

---

<sup>7</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 57

<sup>8</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 54

<sup>9</sup> *ibidem*, p. 58

<sup>10</sup> *ibidem*, p. 79

<sup>11</sup> *idem*

<sup>12</sup> *ibidem*, p. 91

Benjamin busca pensar em uma violência que seja totalmente desprovida de relação com o direito, quer para criá-lo ou mantê-lo, mas que seja capaz de depô-lo. Uma violência denominada *pura*, ou *divina*, que não “governa ou executa”, mas apenas existe e se manifesta. O direito não consegue conceber a existência de tal violência externa a ele, “não porque os fins de tal violência sejam incompatíveis com o direito, mas ‘pelo simples fato de sua existência fora direito’”.<sup>13</sup>

Trata-se do debate sobre a zona de anomia, no qual Benjamin defende uma violência pura e externa ao direito e Schmitt tenta vinculá-la ao contexto jurídico, mesmo que através de sua própria suspensão. “O estado de exceção é o espaço em que ele procura capturar a ideia benjaminiana de uma violência pura e inscrever a anomia no corpo mesmo do *nomos*.”<sup>14</sup> O soberano schmittiano, cujo lugar não é definido – nem interno nem externo ao direito – é consequência direta dessa tentativa de neutralizar a violência e inscrevê-la dentro do contexto jurídico, em busca da relação entre anomia e direito.

A partir de uma contribuição de Benjamin é que se torna possível a compreensão da relação entre a exceção e a soberania. Se o soberano schmittiano é aquele que toma decisões acerca do estado de exceção, Benjamin diz que o soberano é o responsável pela exclusão do estado de exceção. A substituição do “decidir” pelo “excluir” finaliza tanto com a discussão sobre qualquer inclusão da exceção no ordenamento jurídico quanto com a persistência em excluí-la de vez das discussões jurídicas:

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 (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão.<sup>15</sup>

Primordialmente pertence a Benjamin a afirmação de que a exceção se tornou a regra. Quando a violência divina faz desaparecer toda a ficção da ligação entre a violência e o direito, resta apenas uma zona de anomia na qual age a violência sem qualquer vínculo jurídico. Essa zona, o estado de exceção, é marcada por uma força de lei sem lei, que Agamben escreve como força de *lei*, um paradoxo jurídico onde a força de *lei* “aplica desaplicando”, algo descrito como

<sup>13</sup> BENJAMIN *apud* AGAMBEN. *ibidem*, p. 85

<sup>14</sup> *ibidem*, p.86

<sup>15</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 35

uma ficção “por meio da qual o direito busca se atribuir sua própria anomia”,<sup>16</sup> dando a entender que o direito *necessita* capturar uma zona de anomia para se fundar.

Esta zona indefinida entre a lei que permanece em vigor, mas cuja aplicação está suspensa trata-se de uma lacuna. Tal lacuna não se confunde com as lacunas normativas, internas à lei – como carências do texto legal que devem ser reparadas pelo juiz através de analogias, costumes e princípios gerais do direito – pois consiste em uma fratura *no* ordenamento. Essa lacuna entre a lei e sua relação com a realidade, com a possibilidade de sua aplicação, só pode ser preenchida pelo estado de exceção.

O direito em si não possui, portanto, nenhuma existência e seu ser depende da própria vida dos homens, da captura da vida dentro de si através da exclusão. Sem essa captura ele não passa de letra morta: a regra não vive senão na exceção. Inicia-se, então, a investigação sobre o relacionamento entre vida e direito.

## 1.2 SOBERANIA E VIDA NUA

Agamben afirma que todos os conceitos em algum momento deixam de ser imediatamente inteligíveis, tornando-se termos vazios e, por consequência, acabam contendo sentidos contraditórios. São dois os conceitos trabalhados que carregam uma forte ambiguidade e em cuja compreensão encontra-se o problema da origem da soberania: o *bando* e o *homo sacer*.

A relação de exceção é uma relação de bando. É esta a força de ~~lei~~, o ato de aplicar-se desapplicando-se, através do qual o ser vivente banido não é colocado fora do ordenamento – indiferente a lei – mas abandonado por ela: desabrigado na fronteira entre vida e direito, externo e interno. Diz-se, então, que o bando é uma forma limite da relação cujos termos excluem-se e incluem-se ao mesmo tempo, pois consiste na lei que nada prescreve, porém encontra-se em sua máxima potência.

---

<sup>16</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 61

*A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono. A potência insuperável do nómos, a sua originária 'força de lei', é que ele mantém a vida em seu bando abandonando-a.*<sup>17</sup>

Uma vida existente sob uma lei em vigor, mas vazia de conteúdo – que nada diz – é o mesmo que uma vida submetida ao estado de exceção. A regra da vida contemporânea é sua submissão ao bando de uma lei sem conteúdo, no qual sua inclusão se dá através de uma relação de abandono. A figura que melhor exemplifica essa relação é a Josef K., personagem kafkiano do *Processo*<sup>18</sup> cuja lei e cujo próprio corpo coincidem com o processo – ambos são o processo.<sup>19</sup> Agamben ressalta a fala do padre que resume a natureza do tribunal como análoga a esta relação de abandono: “O tribunal não quer nada de ti. Te acolhe quando vens, te deixa ir quando te vais”.<sup>20</sup>

A vida nua apreendida no bando aparece primeiramente na história através do *homo sacer*, a figura de direito romano cuja vida é sagrada, pertencente ao mundo dos deuses. Sua ambiguidade consiste em sua condição *dupla* de exceção: uma figura que se encontra fora tanto do *ius divinum* quanto do *ius humanum*. Observa-se que quando se trata de sacralizar um objeto, ele passa do mundo dos homens ao divino, deixando de ser profano. Entretanto, quando se trata do *homo sacer*, ao sair do mundo dos homens a pessoa vai para em um limbo, “é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina”.<sup>21</sup>

O homem sacro encontra-se, então, preso à violência a qual é submetido: por ser excluído do direito dos homens, sua vida é matável e sua morte insancionável, qualquer um pode o matar sem que seja considerado homicídio; por ser também excluído do direito divino, ele não pode servir como sacrifício uma vez que já é sagrado. Sua condição de exceção funda-se na sua exclusão através de sua inclusão: ele pertence aos deuses na sua insacrificabilidade e é incluído na comunidade humana na sua matabilidade.

Agamben, entretanto, alerta:

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

<sup>17</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 35

<sup>18</sup> KAFKA *apud* AGAMBEN, AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 55

<sup>19</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 28

<sup>20</sup> KAFKA *apud* AGAMBEN, AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 56

<sup>21</sup> *ibidem*, p. 83

*sacer*; 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. Em todo caso é importante que a dimensão jurídico-política originária que se expõe no *homo sacer* não seja recoberta por um mitologema científico que não apenas em si nada pode explicar, mas que é ele próprio carente de explicação.<sup>22</sup>

Tal ambivalência da sacralidade só pode ser realmente compreendida se relacionada com a ambivalência da condição soberana.

A condição de exceção do homem sacro abre uma esfera do agir humano análoga a da decisão soberana – que suspende a lei e insere a vida nua no estado de exceção. Explica-se a origem da soberania fundada nas figuras do *homo sacer* e do *bando*. Enquanto a esfera soberana é aquela onde se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar o sacrifício, o *homo sacer* é a vida matável e insacrificável que é capturada nesta esfera. “Aquilo que é capturado no *bando* soberano é uma vida humana matável e insacrificável: o *homo sacer*”.<sup>23</sup>

Compreende-se desta maneira a vida sacra como originária da relação de exclusão, através da qual se constituiu a dimensão política. A origem da soberania é a produção de vida nua: são figuras simétricas que se encontram nos dois limites do ordenamento, delimitando entre si o primeiro espaço político, pois distinto tanto da esfera religiosa quanto da profana e tanto da ordem jurídica quanto da ordem natural: “[...] soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos”.<sup>24</sup>

A estrutura do bando não se limita, entretanto, apenas a uma tese quanto a origem da soberania. Ele é o relacionamento jurídico-político originário, um espaço substancial em cuja estrutura a vida nua é presa, rompendo com toda ideia de início da violência soberana através de um pacto ou contrato. Agamben consegue demonstrar que o mito do contrato social “condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do poder soberano e, ao mesmo tempo, tornou-a construtivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não estatal”.<sup>25</sup> O erro da modernidade consiste na representação do espaço da política através do livre-arbítrio em se firmar um contrato social, quando na

<sup>22</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 82

<sup>23</sup> *ibidem*, p. 85

<sup>24</sup> *ibidem*, p. 86

<sup>25</sup> *ibidem*, p. 109

verdade a política consiste, sob o ponto de vista da soberania, apenas na violência sobre a vida nua.

O reconhecimento da estrutura do bando nas relações políticas e nos espaços públicos faz-se necessário pois, se para a biopolítica foucaultiana é a partir da modernidade que a vida se torna centro da política estatal, Agamben demonstra que todo homem contemporâneo se apresenta como *homo sacer* devido à relação que o bando organiza desde a *origem* do poder soberano. No entanto, é na modernidade, mais especificamente no pós-primeira guerra, que o estado de exceção se torna a regra, se apresentando continuamente não apenas nos estados totalitários, mas principalmente nas democracias liberais que tanto se orgulham de garantirem ao homem sua liberdade. O atrelamento da vida nua com a política tornou-se tão íntimo que deixou de ser caráter exclusivamente dos estados totalitários, não sendo fácil diferenciá-los das democracias atuais. Agamben explica:

É como se, a partir de um certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam liberar-se.<sup>26</sup>

Assim, quando tratamos do controle estatal sobre a vida, não apenas as democracias cada vez mais se confundem com o totalitarismo como as diferenças entre direita e esquerda também se tornam menos perceptíveis.<sup>27</sup> Ao passo que o homem contemporâneo exige cada vez mais do estado instrumentos que garantam sua vida como cidadão livre e seguro, as consequências da multiplicação destes dispositivos se apresentam inversas aos seus anseios. Ele se encontra aprisionado em uma única forma de vida permitida e impossibilitado de tomar para si sua própria existência e singularidade.

Para compreender a relação entre a multiplicação dos dispositivos jurídicos de apreensão da vida e o pós-guerra, é necessário primeiro aprofundarmos a análise sobre a Modernidade. É em Friedrich Nietzsche que encontramos uma extensa investigação crítica desse período marcado pelo advento dos estados e direitos monistas, e pela substituição de deus pelo homem como o centro da produção científica e política.

---

<sup>26</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 118

<sup>27</sup> *ibidem*. p. 119

## CAPÍTULO 2:

### A ANÁLISE DA MODERNIDADE EM NIETZSCHE

Em 1887 Nietzsche publica sua principal obra aqui trabalhada, cujo título original traduz-se em *Genealogia da Moral, uma Polêmica*. O texto dá corpo aos trabalhos iniciados em *Assim falava Zarathustra*, marco do terceiro momento de toda a filosofia do autor, no qual após a superação do pessimismo romântico e do positivismo cético Nietzsche adentra o período de reconstrução e afirmação da vida. São suas teorias das forças e do eterno retorno as principais para entender as motivações da afirmação “os estados de direito não podem senão ser *estados de exceção*”.<sup>28</sup>

A genealogia da moral de Nietzsche é em essência uma crítica à metafísica ocidental e aos filósofos modernos que comemoram a morte de deus, mas cujas teorias não rompem com as amarras cristãs pré-iluministas: Kant, Düring e Schopenhauer são apenas alguns dos filósofos duramente atacados pela transvaloração nietzschiana dos valores.

A denúncia da metafísica ocidental inicia-se pelas suas origens socrático-platônicas, uma vez que conferem à dinâmica vital uma *forma de vida* pautada a verdade do ser. A concepção dualista do universo de Platão, mundo das ideias e mundo terreno, estabelece uma oposição de valores que origina o binarismo entre Bem e Mal, alma e corpo. Formas puras opostas às cópias imperfeitas. A existência de uma verdade do ser, externamente determinada, era o pressuposto de toda a organização da sociedade grega ateniense clássica, onde cidadãos e escravos ocupava diferentes castas por terem essências de vida distintas.

Entende-se por vida a noção que socialmente e linguisticamente construímos do que é a vida. É o que o esforço humano em constituir uma forma de vida na história civilizatória diz o que é a vida. Em última instância, aquilo que se define por vida revela-se como uma *forma de vida*. A partir disso, o questionamento dos valores morais basilares dessa civilização foi passo primordial para o desenvolvimento do pensamento nietzschiano. Sua filosofia

---

<sup>28</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 60

antimetafísica é precedida, portanto, da recusa da verdade como adequação, como descoberta, hipótese fundamental à genealogia da moral.

## 2.1 AS AMARRAS CRISTÃS DA MODERNIDADE

Diferentemente do que pregam os historiadores da moral, a origem do conceito “bom” não provém de um juízo utilitarista, de que boas seriam as ações não egoístas, consideradas assim por aqueles aos quais eram úteis: “o juízo ‘bom’ não provém daqueles aos quais se fez o bem!”<sup>29</sup> Todas as origens etimológicas para a palavra “bom”, nas mais diversas línguas, designam os conceitos de nobre e aristocrático: bom é o “espiritualmente bem-nascido”. Apesar de sua dimensão hierárquica, o bom também designa um traço de caráter, onde nobres não são apenas conhecidos como superiores por sua posição econômica, mas também por serem dotados de “espírito bom”. Os significados distintos para o mesmo termo são reflexo de toda carga de valoração moral que a casta da nobreza carrega, extrapolando a dimensão social e influenciando diretamente na construção do julgamento moral sobre seus representantes.

A bondade de caráter do homem nobre legitima-se no tratamento com seus semelhantes, com os quais comporta-se como um ser compreensivo e companheiro. Suas virtudes, entretanto, limitam-se aos amigos, para os quais só há bondade, pois ao voltar seu olhar ao externo, aos estranhos, o homem nobre se revela uma “ave de rapina”, um predador que nega-lhes espaço em sua esfera de valores morais<sup>30</sup>.

Em oposição e paralelo a esta primeira ordem, encontra-se o plebeu, homem simples e comum, habitante do lugar mais baixo na estrutura social, convertendo-se, por fim, em “ruim”<sup>31</sup>. O exemplo utilizado por Nietzsche que melhor exemplifica essa relação é do termo alemão *schlecht*, quase idêntico a *schlicht*. O primeiro significa “ruim” e o segundo “simples”.<sup>32</sup>

Essencial esclarecer que a oposição entre “bom” e “ruim” só existe a partir da condição ativa da moral nobre, que afirma a si mesma enquanto boa, conferindo a tudo com o que não se

---

<sup>29</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 16.

<sup>30</sup> *ibidem*. p. 29

<sup>31</sup> *ibidem*. p. 18

<sup>32</sup> *idem*.



identifica a qualidade de ruim. São juízos que só importam em sua coexistência paralela e antinômica: não há que se falar em bom se não há o ruim. Enquanto a moral nobre “nasce de um triunfante Sim a si mesma”, a moral escrava é reativa, pois parte de uma negação de si, “diz Não a um ‘fora’, um ‘outro’, um ‘não-eu’ – e *este* Não é seu ato criador”.<sup>33</sup> Sua ação é em essência uma reação.

O contrário sucede no modo de valoração nobre: ele age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão – seu conceito negativo, o ‘baixo’, ‘comum’, ‘ruim’, é apenas uma imagem de contraste, pálida e posterior, em relação ao conceito básico, positivo, inteiramente perpassado de vida e paixão, ‘nós, os nobres, nós, os bons, os belos, os felizes!’<sup>34</sup>

Mesmo partindo de uma reação aquilo que é “bom”, a moral escrava concebe como sua categoria originária o “ruim”, gerando o que Nietzsche chama de ressentimento, pois a estes seres é negada a verdadeira reação, a reação dos atos. À moral escrava resta apenas o sentimento de vingança contra a opressão dos senhores, e quando o povo judeu aponta para os nobres e poderosos chamando-os de cruéis, promove uma radical inversão de valores. A transvaloração judaica colocou a nobreza como má, insaciável (a ave de rapina), e afirmou a plebe como sinônimo de bondade – composta por miseráveis e feios, porém humildes e abençoados.<sup>35</sup> A moral escrava dos homens comuns prevaleceu sobre os senhores e o mundo se cristianizou, não por benevolência (como creem os cristãos) mas pela vontade de poder inerente à condição e existência humana.

A noção metafísica socrático-platônica de uma verdade do ser adquire uma dimensão teleológica da existência com a incorporação dos valores judaicos-cristãos. Quando absorvida pelos valores civilizatórios ocidentais, a moral cristã, que se sustenta nessa dualidade entre bom e mau, promove o enfraquecimento do espírito, devido à necessidade do homem de constante busca de certezas e fuga da dor, rebaixando-o em seus impulsos criativos. Para o cristianismo a verdadeira alegria encontra-se no além do túmulo, crença que resulta na aniquilação de toda a potência de vida e negação das forças terrenas, do mundo imanente.<sup>36</sup>

Tais pressupostos judaico-cristãos são secularizados na modernidade, quando o homem, em busca de consolo ao espírito diante da inevitável morte de Deus, ergue novas instituições – Estado, Ciência, Direito – visando controlar as contingências às quais a vida

---

<sup>33</sup> *ibidem.* p. 26

<sup>34</sup> *idem.*

<sup>35</sup> *ibidem.* p. 23

<sup>36</sup> *ibidem.* p. 36

revela submissão. Assim, o nascimento do Estado moderno está viciado por preceitos morais que ainda tentam a restrição de potencialidades humanas, violentando os homens pela aniquilação de sua individualidade e criatividade. “Ou seja, uma estrutura nacional que menospreza outras possibilidades de entendimento do mundo”.<sup>37</sup>

## 2.2 O CONTRATO E A ORIGEM DA JUSTIÇA

É através da sua genealogia da moral que Nietzsche explicita a superação do niilismo e aponta o caminho para o desenvolvimento do homem através da compreensão do caráter afirmativo da vida. Para tal, faz-se necessária a crítica aos filósofos modernos que, mesmo após a morte de deus e ao advento do antropocentrismo, não romperam com os ideais ascéticos no desenvolver de suas teorias, cujos alicerces são os valores judaico-cristãos. À moral moderna persiste a negação da vida, a abstenção dos prazeres mundanos, a reprodução do ressentimento.

Ressentimento e culpa são a “má-consciência”, o desaprovar de si mesmo gerado pelo amansamento do homem em sociedade. Os instintos que não são exteriorizados se voltam contra o homem, gerando sofrimento do homem *consigo*. Todo este processo é denominado por Nietzsche de *moralidade de costume*, onde o homem é trabalhado em si próprio, uniformizado e tornado confiável através da submissão e obediência às normas impostas pelos costumes de uma comunidade, a camisa de força da sociedade. Tal processo foi uma ruptura, uma coerção contra a qual não há luta, pois “a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência”.<sup>38</sup>

O incansável trabalho da moralidade dos costumes sobre o homem o dociliza e domestica, torna-o confiável. A moralidade dos costumes é, porém, processo – um meio para atingir um fim maior, que para o autor é o desenvolvimento do *indivíduo soberano*,<sup>39</sup> um

---

<sup>37</sup> BEZZANELA, Sandro Luiz. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo, SP: LiberArs, 2013. p. 173.

<sup>38</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 69

<sup>39</sup> *ibidem*. p. 45

homem supramoral<sup>40</sup> e autônomo, capaz de vontade própria, liberado da moralidade do costume. Por ser dotado de livre-arbítrio, lhe é permitido o ato de fazer promessas, e esta se torna sua medida de valor: “olhando para os outros a partir de si, ele honra ou despreza; e tão necessariamente quanto honra os seus iguais, os fortes e confiáveis (os que podem prometer) [...]; do mesmo modo ele reservará seu pontapé para os débeis dodivanas que prometem quando não podiam fazê-lo [...]”.<sup>41</sup>

Se o ressentimento é desfavorável à vida, se a culpa, a “má-consciência” aniquilam as potencialidades do homem, o esquecimento, por outro lado, é uma força favorável à vida: não é uma força inercial passiva, mas ativa e inibidora, “positiva no mais rigoroso sentido”, graças a qual se é possível haver sossego na ordem psíquica. O homem é um animal que necessita esquecer, é uma questão de saúde, pois apenas assim uma consciência é capaz de abrir espaço para o novo.<sup>42</sup>

Ao ser apto ao esquecimento, o homem desenvolve seu oposto, o momento em que escolhe suspender o esquecimento, criando a faculdade da memória. A memória relaciona-se com a promessa, o instante em que se escolhe lembrar-se, um “não-mais-querer-livrar-se” da palavra proferida, que se transmuta em ato de promessa. “Esta é a longa história da origem da responsabilidade”.<sup>43</sup>

Embora Nietzsche atribua a origem da moral cristã à crença platônica na razão pura e no bem em si, é na pré-história da humanidade que nasce a consciência, em uma forma bem rudimentar de direito pessoal: as relações contratuais. Inclusive o conceito moral de culpa se relaciona intimamente com o conceito material de dívida (relação que será melhor explorada posteriormente neste trabalho). A capacidade do homem de realizar promessas é fundamental às relações contratuais, e esta teria sido a “tarefa paradoxal” a ser realizada pelo homem: ser capaz de prometer, indo contra a força bestial do esquecimento, tornando-se um animal provido de consciência moral.

---

<sup>40</sup> O indivíduo soberano não se confunde com o homem livre primitivo, anterior à vida em sociedade, que não foi submetido ao cerco dos costumes e tradições e é, portanto, imoral. Sobre isso, ver NIETZSCHE, Friedrich, *Aurora*, § 9.

<sup>41</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 45

<sup>42</sup> *ibidem*. p. 43

<sup>43</sup> *ibidem*. p. 44

A origem da culpa se dá na relação entre credor e devedor, considerada pelo autor como a mais antiga relação pessoal e a primeira em que uma pessoa é confrontada e medida perante a outra.<sup>44</sup> Foi a partir desse rudimentar direito pessoal que os sentimentos de troca, débito, obrigação e compensação foram deslocados aos “complexos sociais” de comparar, medir e calcular um poder a outro. Dessa forma que nasce o primeiro estágio da moral da justiça, como bondade à toda equidade: “Nesse primeiro estágio, justiça é a boa vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de ‘entender-se’ mediante um compromisso – e, com relação aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si”.<sup>45</sup>

É preciso construir uma memória aos que realizam o contrato – pois a promessa pressupõe a memória – e o modo histórico de se gravar algo na memória de alguém é através da dor. Historicamente, sempre que o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória houve o castigo, o martírio, sacrifício e sangue. Esse processo de punição física presente no ideal ascético da moral cristã como forma de fixar ideias tornando-as onipresentes e inesquecíveis na vida do homem.<sup>46</sup>

Durante o mais largo período da história humana, *não* se castigou porque se responsabilizava o delinquente por seu ato, ou seja, *não* pelo pressuposto de que apenas o culpado devia ser castigado – e sim como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou; mas mantida em certos limites, e modificada pela ideia de que qualquer dano encontra seu *equivalente* e pode ser realmente compensado, mesmo que seja com a *dor* do seu causador.<sup>47</sup>

A imagem de uma equivalência entre dano e dor é facilmente visualizada na relação entre credor e devedor, uma vez que para firmar o contrato o credor podia castigar o corpo do devedor insolvente em proporção equivalente à dívida, como ocorria na Lei das Doze Tábuas. Tudo se resume, enfim, em uma compensação que significa crueldade, e na satisfação íntima do credor em deter poder sobre o inferior, participando de um “direito dos senhores” de desprezo aos mais fracos.

Extrai-se também das relações contratuais a noção de criminoso: aquele que quebra o contrato, que não cumpre com a palavra, o devedor que atenta contra seu credor. Ao romper

---

<sup>44</sup> *ibidem*. p. 54

<sup>45</sup> *ibidem*. p. 55

<sup>46</sup> Em meio à sua dissertação sobre o histórico de crueldade do homem, Nietzsche faz uma ressalva para deixar claro que não está incentivando o niilismo: “Com tais pensamentos, diga-se de passagem, não pretendo em absoluto fornecer água para os moinhos dissonantes e ragentes dos nossos pessimistas da vida; pelo contrário, deve ser expressamente notado que naquela época, quando a humanidade não se envergonhava ainda de sua crueldade, a vida na terra era mais contente que agora, que existem pessimistas.” *ibidem*. p. 51

<sup>47</sup> *ibidem*. p. 48

com a confiança do credor, o criminoso é privado de benefícios inerentes à vida em comunidade, como a proteção, o cuidado e a paz. “A ira do credor prejudicado, a comunidade, o devolve ao estado selvagem e fora da lei do qual ele foi até então protegido: afasta-o de si – toda espécie de hostilidade poderá então se abater sobre ele”.<sup>48</sup> Nietzsche então completa seu pensamento sobre os castigos, quando equivocadamente a vingança é sacralizada sob o nome de justiça:

O ‘castigo’, nesse nível dos costumes, é simplesmente a cópia, *mimus* [reprodução] do comportamento normal perante o inimigo odiado, desarmado, prostrado, que perdeu não só qualquer direito e proteção, mas também qualquer esperança e graça; ou seja, é o direito de guerra e a celebração do *Vae victis!* [ai dos vencidos!] em toda a sua dureza e crueldade – o que explica por que a própria guerra (incluindo o sacrifício ritual guerreiro) forneceu todas as *formas* sob as quais o castigo aparece na história.<sup>49</sup>

A intensidade do direito penal de uma comunidade relaciona-se com o grau de consciência e poder da comunidade: quanto mais enfraquecida a comunidade, os castigos se manifestam com mais severidade. Baseado nessa premissa, Nietzsche afirma que o credor mais rico é sempre o mais humano, e acredita na possibilidade de uma sociedade com tamanha consciência de poder e riqueza que se permite ao luxo de não punir seus ofensores. Dessa forma, conclui que a justiça cuja origem está no axioma de que tudo tem seu preço, tudo pode ser pago, acaba por não castigar os insolventes, *suprimindo a si mesma*. “A autossupressão da justiça: sabemos com que belo nome ela se apresenta – graça; ela permanece, como é óbvio, privilégio do poderoso, ou melhor, o seu ‘além do direito’”.<sup>50</sup>

### 2.3 A TEORIA DAS FORÇAS NO ESTADO DE EXCEÇÃO

A concepção de vida nietzschiana consiste na plenitude de forças, no combate entre as forças fisiológicas que agem em uma multiplicidade de impulsos e perspectivas. Essas forças emanam da vontade de poder enquanto estratégia de sobrevivência<sup>51</sup>, e são um constante jogo de criação e destruição. “Onde encontrei vida, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade do senhor. [...]. Onde há vida, também há vontade: mas não

<sup>48</sup> *ibidem*. p. 56

<sup>49</sup> *idem*.

<sup>50</sup> *ibidem*. p. 57

<sup>51</sup> BEZZANELA, Sandro Luiz. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo, SP: LiberArs, 2013. p. 39

vontade de vida, senão – é o que te ensino – vontade de poder”.<sup>52</sup> Assim, vida é potência criadora.

Essencial ressaltar alguns pontos sobre a teoria de forças. Primeiramente que o reconhecimento da vida enquanto jogo de forças não implica a atribuição de uma essência para a vida, um sentido ou fim definido externamente. Contudo, o mundo é composto de algo, de matéria e energia que não são criadas ou consumidas, mas transformadas pela constante dinâmica do conjunto de forças que o compõem. Esta é a forma que o autor rompe com o espiritualismo cristão e a busca por uma verdade, pois não é um poder cósmico que define a vida e atribui-lhe finalidade, mas sim suas próprias forças que através da vontade de poder recriam a si mesmas. Assim, não há como se falar em um mundo do Ser na obra nietzschiana, mas sim em uma ontologia caracterizada pela dinâmica do devir.<sup>53</sup>

Em segundo lugar, deve-se perceber que conceber a vida como uma dinâmica de forças é atribuí-la um caráter afirmativo, de ação constante. A teoria é, portanto, fundamental à superação ao niilismo, que em sua essência é um movimento antipositivo e reativo.

Nietzsche, ao postular a vontade de poder como perspectiva definidora da vida, não a apresenta como uma condição contemplativa a ser assumida pelo ser humano de modo passivo, mas, ao contrário, exige-lhe uma postura ativa, o que pode significar dizer que viver ativamente é se desafiar constantemente a afirmar a singularidade que compõe sua existência<sup>54</sup>

Também é fundamental compreender que a dinâmica da vontade de poder baseia-se em uma estratégia de sobrevivência e não em uma vontade de domínio sobre demais forças. “O constante combate entre as quantidades de força não visa à derrota, ao domínio e à subjugação das forças antagônicas, mas visa à sua potencialização como condição de criação, destruição e recriação de si mesmo”.<sup>55</sup> Explica-se, assim, a censura ao castigo em nome de justiça, a crueldade do credor em subjugar o devedor por sua condição “ordinária”.

Nietzsche critica a afirmação de Eugen Dühring de que a origem da justiça se dá no terreno reativo, do ressentimento.<sup>56</sup> A justiça é uma posição positiva, em sua concepção ativa.

<sup>52</sup> NIETZSCHE, Friedrich. Assim falou Zaratustra. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 127

<sup>53</sup> A ousadia em falar de uma possível ontologia nietzschiana é primeira dos professores Sandro Bazzanela e Selvino Assmann, fazendo a ressalva de que Nietzsche não objetivou, em momento algum, definir uma forma do ser no tempo e espaço.

<sup>54</sup> BEZZANELA, Sandro Luiz. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo, SP: LiberArs, 2013. p. 72

<sup>55</sup> *ibidem*. p. 67

<sup>56</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 58

O direito e a justiça são tidos pelo autor como representações da luta contra os sentimentos reativos: o poder mais forte através do direito põe um fim ao ressentimento dos mais fracos, retirando de suas mãos a vingança, elevando à categoria de norma as atitudes danosas e substituindo, assim, a vingança pelo combate aos inimigos sancionado pelo Estado. Mas em última instância, o principal combate ao ressentimento se dá através da instituição da lei.

A instituição da lei pelo soberano nada mais é do que a declaração do que aos seus olhos é permitido e proibido. Instituir a lei é a forma de frear a vingança pessoal, pois tornar ilegais os atos arbitrários dos indivíduos modifica o julgamento sobre ofensa e dano causados, tornando-a mais impessoal. Embora de forma mais lenta e complicada, inclusive a perspectiva daquele pessoalmente prejudicado pelo ato arbitrário afasta-se do sentimento vingativo quando a conduta é classificada como ilegal.

Mesmo sabendo que legal e justo são categorias distintas e que não necessariamente coexistem, Nietzsche as utiliza não como sinônimos, mas como equivalentes. Aos olhos do soberano, tudo o que é permitido é justo. Afirma-se, então, que sem a instituição da lei falar de justo e injusto em si carece de sentido, principalmente porque a vida baseia-se na destruição e na violência, “não podendo sequer ser concebida sem esse caráter”.<sup>57</sup>

Exigir da força que *não* se expresse como força, que *não* seja um querer-dominar, um querer-vencer, um querer-subjugar, uma sede de inimigos, resistência e triunfos, é tão absurdo quanto exigir da fraqueza que se expresse como força.<sup>58</sup>

Logo em seguida, chegamos ao pensamento central do autor para este capítulo. Parte-se, então, da vida biológica concebida enquanto força ativa, positiva, fundada na destruição e reconstrução, para afirmar que não há como um estado de direito ser outro que não o estado de exceção. Vejamos na íntegra a passagem:

É preciso mesmo admitir algo ainda mais grave: que, do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser *estados de exceção*, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar *maiores* unidades de poder. Uma ordem de direito concebida como geral e soberana, não como um meio *contra* toda luta, mais ou menos segundo o clichê comunista de Dühring, de que toda vontade deve considerar toda outra vontade como igual, seria um princípio *hostil à vida*, uma ordem destruidora e desagregadora do homem, um atentado ao futuro do homem, um sinal de cansaço, um caminho sinuoso para o nada.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> *ibidem.* p. 60

<sup>58</sup> *ibidem.* p. 32

<sup>59</sup> *ibidem.* p. 60

Enquanto adversário da modernidade e de todos seus princípios, Nietzsche não exclui da crítica o Estado Moderno, por ser nada mais que a secularização da moral cristã. O projeto civilizatório moderno foi posto em prática a custo da promoção de dor e sofrimentos humanos: a potencialização da racionalidade e da cientificidade implicou na administração e o sufocamento das manifestações vitais. As *formas de vida* produzidas no contexto moderno são marcadas pelo niilismo, traço constitutivo da metafísica ocidental, que se fez presente aproveitando-se da morte de deus para reafirmar a moral e seus padrões de valoração da vida, desencadeando o cerceamento das potências vitais.

Faz parte do projeto genealógico de Nietzsche investigar a decadência da vida na variedade de suas formas. O combate de forças é constitutivo da vida e tentativas de docilização desse processo são um desserviço ao homem. Um estado de direito enquanto uma ordem “geral e soberana” entra em choque com uma vida cujo fundamento é o conflito, o embate da vontade de potência. Ordena uma lógica totalitária reguladora do homem, eliminando o residual diferente.

Paradoxalmente, a única forma do homem desfrutar da liberdade em sociedade é através da concessão de direitos, em especial o direito de vingança. Não é acertado, então, afirmar que Nietzsche seria um defensor do fim do Estado, um anarquista (a estes, inclusive, são desferidas sérias críticas). A filosofia nietzschiana consiste na observação e análise da história, portanto o Estado, enquanto manifestação da racionalidade de um tempo, também está fadado à contingência, à transitoriedade do tempo, e outras formas de ordenamento político e jurídico podem ser criadas.

É certo que em essência essa é uma crítica específica ao Estado Moderno, contudo podemos afirmar que há uma defesa pelo autor daquilo que ele nomeou “estado de exceção”? Um estado de direito que restrinja apenas as vontades de vida que visam o poder e a subjugação, é um estado que não impede todas as lutas como equivalentes, que permite o jogo de forças – e age como meio para a criação de novas forças –, e não deixa de ser, em última instância, um estado de exceção.

Este excerto da Genealogia da Moral é limitado em si mesmo. Nenhuma outra menção a um *estado de exceção* é feita as obras do autor. Contudo, o que se pode concluir de sua análise é que da mesma maneira que as formas de vida da modernidade são submetidas às críticas, há a defesa de uma outra forma de vida, que respeite a dinâmica de conflito entre as forças, que



não aniquile as individualidades do homem, que aposte em seu caráter ativo que a reinventa a cada momento, inserida em sua condição trágica contingencial.

Tanto Nietzsche quanto Agamben possuem julgamentos duros acerca dos estados de direito modernos e, principalmente, da metafísica ocidental. Mas isso por si só não significa que haja qualquer influência do filósofo alemão na teoria agambeniana do estado de exceção, mas apenas que seus pensamentos convergem em algumas análises.

O inegável ponto de intersecção entre os dois autores, todavia, é a vida. Ambos trabalham com a crítica ao movimento de apreensão e docilização da vida pelo direito e estado modernos, seja através da sua redução à vida nua ou da restrição da sua vontade de poder. Torna-se essencial, portanto, explorar como se relacionam suas teorias a partir das formas de vida no contemporâneo.

## CAPÍTULO 3:

### A INTERSECÇÃO NA VIDA

Foram os professores Sandro Luiz Bazzanela e Selvino José Assmann os responsáveis por um extenso projeto de articulação entre o pensamento de Nietzsche e Agamben. No livro *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*, os dois autores demonstram que, apesar da aproximação entre os filósofos na crítica à modernidade, o ponto de culminante de convergência é quanto aos custos vitais que a filosofia da história onerou à dinâmica vital humana. Ambos os filósofos lamentam a repressão aos impulsos vitais, a disseminação da mediocridade informativa e a homogeneização dos costumes.

Na modernidade é nítido o processo de secularização da teologia da história, uma vez que não conseguiu romper com pressupostos judaico-cristãos apesar da comemoração da morte de deus, do advento da ciência, e do antropocentrismo. Esse paradoxo demonstra que a modernidade jamais foi moderna<sup>60</sup>, pois segue uma linha de continuidade com a idade medieval, uma vez que continuou a produzir teorias que não foram capazes de extinguir a incessante busca pela crença em um mundo perfeito, vazio de disputas e violência, um mundo que alguns chamam de paraíso.

A crítica à metafísica ocidental em Nietzsche inicia-se na antiga Grécia, onde os pressupostos socrático-platônicos conferem à dinâmica vital uma forma de vida baseada na vontade do ser, perdurando pela Idade Média acrescida dos valores cristãos que foram secularizados na modernidade, mas ainda basilares de todas as suas instâncias, como a ciência, o estado, e o direito. A análise de Agamben converge com a de Nietzsche quando comprova que toda a trajetória da civilização ocidental é marcada pela biopolítica: é anterior à modernidade a apreensão política da vida, uma vez que tanto o *homo sacer* quanto o *bando* são figuras do direito romano. Contudo, é durante a modernidade que a biopolítica adquire a centralidade nos aparelhos jurídicos-estatais, e o *campo* é exemplo mais extremo de apreensão da vida, além de exercício soberano do poder de vida e morte, que se constitui e se alastra como estrutura política.

---

<sup>60</sup> BEZZANELA, Sandro Luiz. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo, SP: LiberArs, 2013, p.106

### 3.1 A VIDA NO TOTALITARISMO MODERNO

A primeira manifestação do campo na história<sup>61</sup> é identificada por historiadores nos *campos de concentraciones* criados pelos espanhóis em 1896 durante a guerra da independência cubana, e posteriormente, no início do século XX, na Inglaterra os campos empilharam os boêres. Em ambas as situações, os campos surgem ligados aos estados de exceção, e não dentro de um direito ordinário. Na Alemanha, a Constituição de Weimar previa expressamente em seu art. 48 a possibilidade de suspensão de direitos fundamentais em casos de ameaças à perturbação da ordem e segurança pública<sup>62</sup> a ponto dos governos alemães proclamarem o estado de exceção por diversas vezes antes mesmo da tomada do poder pelo regime nazista.

Com o advento do nazismo, os direitos fundamentais foram suspensos por 12 anos, mas no Decreto para Proteção do Povo e do Estado<sup>63</sup> não havia a expressão “estado de exceção”. Porém o que se observa é não ser necessária a menção do termo, uma vez que o estado de exceção deixa de ser “uma situação externa e provisória de perigo factício e tende a confundir-se com a própria norma”.<sup>64</sup> Deixa de ser possível distinguir a exceção da regra, uma vez que toda a vida está propensa à exceção e todo e qualquer ato do poder público é autorizado.

Verifica-se, então, que o campo guarda uma íntima relação com o estado de exceção. Uma relação que assombra ao constatar que o campo, na prática, consiste em um espaço físico que é excluído do ordenamento jurídico sem, entretanto, deixar de ser parte do território. Nele fica muito claro o *status* do ser vivente que é capturado fora, “incluído através da sua própria exclusão”.<sup>65</sup>

O campo é, digamos, a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado *normalmente*. O soberano não se limita mais a decidir sobre a exceção, como estava no espírito da constituição de Weimar, com base no reconhecimento de uma dada situação factícia (o perigo para a segurança pública): exibindo a nu a íntima estrutura de *bando* que caracteriza o seu poder, ele agora produz a situação de fato como consequência da decisão sobre a exceção.<sup>66</sup>

<sup>61</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010., p. 162

<sup>62</sup> *ibidem*, p. 163

<sup>63</sup> *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*

<sup>64</sup> *ibidem*, p. 164

<sup>65</sup> *ibidem*, p. 166

<sup>66</sup> *idem*

Ao passo que as pessoas submetidas ao campo foram reduzidas completamente à condição de vida nua, o campo é o culminante absoluto do espaço da biopolítica.<sup>67</sup> Nele, encontramos a vida que não merece viver,<sup>68</sup> uma figura que autoriza a eutanásia, por exemplo, mas que se estende a terceiros cuja vida não possui valor<sup>69</sup> e pode ser finalizada sem que se configure como homicídio. O campo configurou-se, então, como o espaço de extermínio autorizado, onde a biopolítica converte-se em *tanatopolítica*<sup>70</sup>: a decisão sobre a vida se torna a decisão sobre a morte dos indivíduos.

Hannah Arendt demonstra que o horror do o campo se torna mais inacreditável quando percebemos que ele não possui utilidade econômica alguma:

A incredibilidade dos horrores é intimamente ligada à inutilidade econômica. Os nazistas levaram essa inutilidade ao ponto de franca antiutilidade quando, em meio à guerra e a despeito da escassez de material rolante e de construções, edificaram enormes e dispendiosas fábricas de extermínio e transportaram milhões de pessoas de um lado para o outro. Aos olhos de um mundo estritamente utilitário, a evidente contradição entre esses atos e a conveniência militar dava a todo o sistema a aparência de louca irrealidade.<sup>71</sup>

Embora a vida nua seja visível de forma muito clara no campo, no contemporâneo ela coincide com todo homem. O estado de exceção é um ordenamento sem localização e o campo é uma localização sem ordenamento que se desloca.<sup>72</sup> O limite do campo se estendeu na história do Ocidente a ponto de abarcar toda a vida humana. “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”.<sup>73</sup>

A sacralidade é uma linha de fuga ainda presente na política contemporânea, que, como tal, desloca-se em direção a zonas cada vez mais vastas e obscuras, até coincidir com a própria vida biológica dos cidadãos. Se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*.<sup>74</sup>

A exceção não é, portanto, exclusividade de estados totalitários. Democracias liberais também têm a prática de criação de estados de exceção permanentes. Assim, admitir que cada

---

<sup>67</sup> *ibidem*, p. 167

<sup>68</sup> *ibidem*, p. 133

<sup>69</sup> *ibidem*, p. 134

<sup>70</sup> *idem*

<sup>71</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo: Anti-Semitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 495

<sup>72</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer, o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 171

<sup>73</sup> *ibidem*, p. 135

<sup>74</sup> *ibidem*, p. 113

vez mais democracia e totalitarismo possuem uma íntima solidariedade, ou pelo menos uma relação de continuidade quanto à politização da vida,<sup>75</sup> é passo inicial para que possamos nos orientar “diante das novas realidades [...], desobstruindo o campo em direção àquela nova política que ainda resta em grande parte inventar”.<sup>76</sup>

### 3.2 AS FORMAS DE VIDA NA METAFÍSICA OCIDENTAL

As estratégias das civilizações ocidentais visando a domesticação da vida são incisivamente criticadas por Nietzsche pois subjagam as potencialidades dos homens e reprimem os impulsos vitais da vida se realizar “na plenitude de forças”. Aliado ao aniquilamento da vontade de vida, a perpetuação dos valores judaico-cristãos insere o homem moderno na condição de rebanho, massa pacífica que espera que lhe apontem o caminho rumo a salvação.<sup>77</sup>

O projeto filosófico de Nietzsche é marcado, então, por implicações vitais: a vida e as formas que adquirem são centrais às suas preocupações. Assim, é em defesa de uma vida capaz de se apresentar na multiplicidade de possibilidades da sua manifestação que ele inicia o combate ao niilismo, à culpa e a todas as demais forças contrárias à vida.

Em *O que resta de Auschwitz*, Agamben cita diretamente o autor alemão. As referências começam a surgir quando o filósofo italiano denuncia a íntima relação entre o direito e os valores judaico-cristãos:

Um dos equívocos mais comuns – e não só a propósito do campo – é a tácita confusão entre categorias éticas e categorias jurídicas (ou, pior ainda, entre categorias jurídicas e categorias teológicas: uma nova teodiceia). Quase todas as categorias de que nos servimos em matéria moral ou religiosa são, de algum modo, contaminadas com o direito: culpa, responsabilidade, inocência, julgamento, absolvição...<sup>78</sup>

Mais adiante, Agamben demonstra que o conceito de responsabilidade está “irremediavelmente contaminado com o direito”.<sup>79</sup> Assim como em Nietzsche, aqui também

---

<sup>75</sup> *ibidem*, p. 126

<sup>76</sup> *ibidem*, p. 18

<sup>77</sup> BEZZANELA, Sandro Luiz. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo, SP: LiberArs, 2013, p. 40

<sup>78</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 28

<sup>79</sup> *ibidem*, p. 30

tanto responsabilidade quanto culpa tem origem jurídica, e não ética, pois exprimem aspectos de imputabilidade jurídica, tendo sido posteriormente transferidos para outras áreas para além do direito<sup>80</sup>. Em comentários sobre escritos de Primo Levi<sup>81</sup>, há a descoberta de uma zona de irresponsabilidade em Auschwitz, onde oprimido e opressor se confundem no que Levi chama de “longa cadeia de conjunção entre vítimas e algozes”<sup>82</sup>, um ponto de fusão entre o bem e o mal. Segue a explicação:

Trata-se, portanto, de uma zona de irresponsabilidade e de ‘*impotentia judicandi*’, que não se situa *além* do bem e do mal, mas está, por assim dizer, *aquém* dos mesmos. Por meio de um gesto simetricamente oposto ao de Nietzsche, Levy deslocou a ética para *aquém* do lugar onde estamos acostumados a pensá-la. E, sem que consigamos dizer por que motivo, percebemos que esse *aquém* é mais importante do que qualquer *além*, que o sub-homem deve interessar-nos bem mais do que o super-homem.<sup>83</sup>

A alfinetada no além do homem de Nietzsche se justifica no fato de que Agamben vê como mais necessário, na contemporaneidade, o olhar analítico para a vida nua apreendida nos mecanismos de poder. Talvez seja essa a maior contribuição do italiano para a crítica a modernidade: atentar para a sacralidade da vida na política para que possamos profaná-la. Após a secularização da modernidade, faz-se necessária a profanação do mundo, ou seja, devolver para o mundo dos homens aquilo que historicamente vem sendo retirado deles e colocado em uma esfera inalcançável do sacro.<sup>84</sup>

Enquanto a secularização traz para o plano da imanência, do mundo humanamente concebido e articulado, conceitos, ideias e formas de agir, ancorada em pressupostos transcendentais, sacralizados mas mantendo na dimensão secular as estruturas de poder em sua forma originária sacra, a profanação implica na neutralização daquilo que foi profanado.<sup>85</sup>

O que está em jogo para Agamben é a abertura do espaço para a realização da política, retirando do seu centro a vida sacra para que seja possível o rompimento com a biopolítica. Essa se dará ao desativarmos o dispositivo que insere a vida no direito através do estado de exceção: a soberania.<sup>86</sup>

<sup>80</sup> *ibidem.* p.31

<sup>81</sup> Químico judeu italiano que ficou por onze meses em Auschwitz até ser libertado pelo exército vermelho e escreveu sobre sua história no campo de concentração.

<sup>82</sup> LEVY *apud* AGAMBEN, *ibidem* p. 30

<sup>83</sup> *ibidem.* p. 31

<sup>84</sup> BEZZANELA, Sandro Luiz. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben.* São Paulo, SP: LiberArs, 2013. p. 113

<sup>85</sup> *idem*

<sup>86</sup> ESTADO DE EXCEÇÃO, p. 133

A manifestação contemporânea da apreensão da vida pelo poder soberano se apresenta como um paradoxo. O homem exige cada vez mais institutos jurídico-políticos estatais que lhe prometam “garantias de reconhecimento institucional” e segurança para que ele possa sentir-se livre.<sup>87</sup> Todavia, a multiplicação desses dispositivos garantidores de segurança vital gera efeito oposto ao desejado, uma vez que acabam inibindo a possibilidade de existência de outras formas de vida que não as permitidas, e extinguindo com a vida qualificada na esfera pública:

“A segurança, o sentido e a finalidade no uso e no consumo privado, autofágico da própria vida, sob a égide de um tempo cronologicamente estruturado, na efemeridade da única dimensão temporal válida, o presente fugidio, adaptado e adequado às sensações e impressões que se multiplicam diante dos indivíduos articulados em torno de uma sociedade de controle e normatizadora das experiências vitais disponíveis ao consumo, impossibilitam tomar a vida como experiência temporal em sua singularidade, articulada no âmbito do espaço público, no encontro das pluralidades, justificando assim a condição humana, a vida qualificada.”<sup>88</sup>

Aliado a este controle normatizador, o cotidiano no qual o homem está inserido, marcado pela efemeridade do tempo e das relações humanas, alimenta seu sentimento de necessidade da busca pelo sentido e finalidade de sua existência<sup>89</sup>. Percebe-se que em Agamben também é visível a crítica aos valores cristãos que até hoje cultivam a ideia de uma promessa de superação de um mundo de dores, substituindo-o por uma nova ordem carregada de paz e felicidade.

As reflexões de Agamben quanto à modernidade relacionam-se diretamente com sua concepção de tempo. Combate-se a crença no progresso através do desenvolvimento tecnológico, típica de uma época marcada pela centralidade da razão e da ciência, que levaria a humanidade em sentido à perfeição política, social e econômica. Esse mundo é marcado pela efemeridade do tempo e pelo contínuo consumo e descarte tanto de objetos quanto de relações humanas. Em decorrência dessa condição, a sociedade contemporânea busca ser o que não é: homogeneizada e desprovida de conflitos de classe, raça e gênero.

Historicamente o tempo é um dispositivo em relação à organização vital, e as formas de vida criadas estão diretamente relacionadas com as concepções de tempo de cada período histórico. O tempo moderno é efêmero, um vazio de eventos cotidianos<sup>90</sup> aos quais os homens são submetidos, gerando a impressão “de participar intensamente da vida, promovendo o

<sup>87</sup> BEZZANELA, Sandro Luiz. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo, SP: LiberArs, 2013. p. 115

<sup>88</sup> *ibidem*, p. 115

<sup>89</sup> *ibidem*, p. 135

<sup>90</sup> *idem*

sentimento de querer sempre mais viver, na medida em que este viver mais está vinculado à ideia de que algo sempre escapa”.<sup>91</sup> Assim, a concepção de “aproveitar a vida” baseia-se em consumir todas as efemeridades que se pode, ou buscar longevidade a todo custo, ignorando que a morte é condição da vida que pode auxiliar na compreensão de sua existência mundo.

A divisão do tempo em passado, presente, e futuro na ocidentalidade, gera a crença em um movimento teleológico de busca da realização de vida no além-túmulo. É uma herança cristã que submeteu o homem à ausência de finalidade, que revela seu ápice na produção da vida nua que pode ser disciplinada e controlada através da produção de ciência e de tecnologias.<sup>92</sup> A modernidade é marcada por uma explosão de violência que potencializa a produção e o descarte não apenas de mercadorias, mas de vidas, tendo no campo seu limite extremo.

Hannah Arendt demonstra que a explosão da violência foi potencializada pela racionalidade científica cujo advento se deu no início da modernidade, mas cuja lógica se estende até hoje. Essa racionalidade é responsável pela destruição do “poder de agir dos homens no mundo”, extinguindo qualquer possibilidade de política. “O desenvolvimento técnico dos implementos da violência alcançou agora o ponto em que nenhum objetivo político poderia presumivelmente corresponder ao seu potencial de destruição ou justificar seu uso efetivo no conflito armado”.<sup>93</sup>

Diante das constantes manifestações de violência no contemporâneo, Zygmunt Bauman<sup>94</sup> diz que o tempo “apresenta-se como manifestação da violência que opera no estado de exceção como fim em si mesmo”<sup>95</sup>. Agamben complementa dizendo que a produção de vida nua em escala global é necessária para alimentar a dinâmica da economia, e esta se tornou um fim em si mesma.<sup>96</sup>

O posicionamento crítico de Nietzsche e Agamben acerca das formas biopolíticas ocidentais os levou a questionar sobre formas de vida que possam ainda ser constituídas. Nietzsche apresenta a grande política, consistente na concepção de mundo e de vida como vontade de poder.<sup>97</sup> À grande política compete a mudança, garantindo as condições

---

<sup>91</sup> *ibidem*, p. 136

<sup>92</sup> *idem*

<sup>93</sup> ARENDT *apud* BAZZANELA, *ibidem*. p. 137

<sup>94</sup> Sociólogo Polonês vítima de perseguições antisemitas

<sup>95</sup> BAUMAN *apud* BAZZANELA, *ibidem*. P. 138

<sup>96</sup> *idem*

<sup>97</sup> *ibidem*, p. 174



indispensáveis para a criação de espíritos livres, críticos, artísticos que possam ver a vida sob outras perspectivas, abrindo caminho para o “advento do além do homem”.<sup>98</sup> Para Agamben, o contramovimento que visa interromper a máquina da estrutura civilizatória ocidental é a política que vem,<sup>99</sup> propondo a produção de uma forma de vida que vem e uma outra representação do tempo, que experimente o aqui e o agora “com o próprio mundo, com a vida em sua multiplicidade de possibilidades potenciais”.<sup>100</sup>

Seja a grande política de Nietzsche ou a política que vem de Agamben, o passo primordial é a necessidade de interrupção de todo o mecanismo jurídico, político, governamental e econômico que produz vida nua incessantemente:

Paralisar a máquina antropológica e os dispositivos significa paralisar a incessante produção de vida nua, que consome a energia e a carne da humanidade na incessante marcha do progresso, nas promessas de realização de um mundo de facilidades técnicas e garantirem a felicidade dos consumidores.<sup>101</sup>

Embora a produção do estado de exceção seja hoje permanente, o rompimento com a vida nua, porém, se torna possível na medida em que é o estado de exceção que mantém a relação entre violência e direito e entre norma e vida, quanto na verdade *não existe entre eles nenhuma ligação substancial*.

Ao lado do movimento que busca, a todo custo, mantê-los em relação, há um contramovimento que, operando em sentido inverso no direito e na vida, tenta, a cada vez, separar o que foi artificial e violentamente ligado. No campo de tensões da nossa cultura, agem, portanto, duas forças opostas: uma que institui e que põe e outra que desativa e depõe. O estado de exceção constitui o ponto da maior tensão dessas forças e, ao mesmo tempo, aquele que, coincidindo com a regra, ameaça hoje torná-las indiscerníveis. Viver sob o estado de exceção significa fazer a experiência dessas duas possibilidades e entretanto, separando a cada vez as duas forças, tentar, incessantemente, interromper o funcionamento da máquina que está levando o Ocidente para a guerra civil mundial.<sup>102</sup>

A necessidade de cessar com a soberania se torna imediata, uma vez que é ela o dispositivo que mantém a vida presa em constante submissão ao estado de exceção. Assim, se as duas figuras paralelas que mantém entre si o espaço vazio de anomia são o soberano e o *homo sacer*, o caminho para romper com a produção de vida nua parece ser a criação de um novo direito, ausente a soberania, como condição de resistência da própria vida.

---

<sup>98</sup> *ibidem*, p. 195

<sup>99</sup> *ibidem*, p. 181

<sup>100</sup> *ibidem*, p. 153

<sup>101</sup> *ibidem*, p. 151

<sup>102</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 132

## CONCLUSÃO

Esta monografia teve como objetivo articular as obras de Nietzsche e Agamben buscando possíveis influências nietzschianas na Teoria do Estado de Exceção de Agamben. Assim, no primeiro capítulo se trabalhou a teoria agambeniana, buscando desenvolver seu conceito de estado de exceção que insere em si a vida através da sua exclusão.

No segundo capítulo, foi aprofundada a análise crítica da metafísica moderna em Nietzsche foi o caminho necessário para melhor compreensão da vida nua contemporânea, e a diversidade de formas pelas quais ela é produzida. Confessa-se que já era presumido que a análise crítica da metafísica ocidental em Nietzsche pudesse ser de extrema importância para o aprofundamento da pesquisa acerca da exceção no contemporâneo. Contudo, encontrar a vida como o ponto de intersecção do pensamento dos dois autores estava além das expectativas. Talvez, por este motivo, o título do trabalho tenha demorado a ser descoberto por esta autora.

O terceiro capítulo, por fim, trabalhou com as formas de vida no contemporâneo, cujo extremo configura-se no campo, e com a proposta de Agamben de rompimento com a soberania. Mesmo que o Direito até então não tenha se apresentado sem a figura do soberano, não parece ser um problema para o autor, uma vez que ele defende que não seria possível retornar a um estado de direito, uma vez que esse se apresenta como uma ficção, e que estão em jogo os conceitos de “estado” e de “direito”.<sup>103</sup>

A impossibilidade de aprofundar nesta monografia as provocações sentidas durante a pesquisa é, embora frustrante, desafiador. Ambos os filósofos ensinaram a esta autora que a necessidade de repensar a política contemporânea faz-se imediata, e apenas com um novo olhar sobre a vida é que o homem poderá atingir sua emancipação.

---

<sup>103</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004. p. 131

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2004

\_\_\_\_\_. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010

\_\_\_\_\_. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**. São Paulo: Boitempo, 2008

ARENDRT, Hannah. **Origens do Totalitarismo: Anti-Semitismo, Imperialismo, Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012

BAZZANELA, Sandro Luiz. **A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben**. São Paulo: LiberArs, 2013

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009