

## **O HOMO SACER COMO CATEGORIA POLÍTICA: A LEGALIDADE DA MORTE INIMPUTÁVEL**

Tales Araújo Duarte<sup>1</sup>

Ricardo George de Araújo Silva<sup>2</sup>

**RESUMO:** O filósofo italiano Giorgio Agamben se apresenta como um dos grandes nomes do pensamento político contemporâneo, suas investigações em torno de elementos históricos, como o instituto jurídico latino do *homo sacer*, realizadas por meio de uma arqueologia filosófica permitem-nos desnudar como se constituem novos paradigmas políticos na contemporaneidade. O presente artigo tem como objetivo a análise de uma destas dimensões da sacralidade agambeniana: a impunidade da morte do *homo sacer*. Tal condição nos permite perceber numa leitura da realidade como aqueles sujeitos considerados portadores da vida nua, ou seja, a vida matável, podem ser eliminados sem quaisquer embargos, atestando que todo aquele que é marcado pela vida nua do *homo sacer* é a vida exposta à condição de morte inimputável.

Palavras-chave: Giorgio Agamben; soberania; imputabilidade; violência.

## **EL HOMO SACER COMO CATEGORÍA POLÍTICA: LA LEGALIDAD DE LA MUERTE INIMPUTABLE**

**RESUMEN:** El filósofo italiano Giorgio Agamben se presenta como uno de los grandes nombres del pensamiento político contemporáneo, sus indagaciones en torno a elementos históricos, como el instituto jurídico latino del *homo sacer*, realizadas a través de una arqueología filosófica, permiten evidenciar cómo se constituyen nuevos paradigmas en la política contemporánea. Este artículo tiene como objetivo analizar una de estas dimensiones de la sacralidad de Agamben: la impunidad de la muerte del *homo sacer*. Esta condición nos permite percibir en una lectura de la realidad cómo aquellos sujetos considerados portadores de la nuda vida, es decir, de la vida matable, pueden ser eliminados sin embargo alguno, atestiguando que todo aquel que está marcado por la nuda vida del *homo sacer* es vida expuesta a condición de muerte inimputable.

Palabras clave: Giorgio Agamben; soberanía; imputabilidad; violencia.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Membro do Grupo de Pesquisa em Filosofia Política, Ética e Educação (GPEPE – UVA/CNPq). E-mail: [talesduarte.hist@gmail.com](mailto:talesduarte.hist@gmail.com).

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor da graduação e do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Professor do Mestrado Profissional em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Editor da Revista Reflexões de Filosofia. Líder do Grupo de Pesquisa em Filosofia Política, Ética e Educação (GPEPE – UVA/CNPq). E-mail: [ricardogeo11@gmail.com](mailto:ricardogeo11@gmail.com).

## INTRODUÇÃO

O conceito de *homo sacer* é um dos elementos fundamentais para a compreensão da obra filosófica de Giorgio Agamben (1945). A figura enigmática e obscura do *homem sagrado*, que revela-se como um dos institutos mais antigos do Direito Romano arcaico, é-nos apresentada como paradigma biopolítico na segunda parte de sua obra *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua* (AGAMBEN, 2002, p. 79). Esta e outras figuras são trazidas à tona por Agamben através do método definido como arqueologia filosófica, é o próprio Agamben que nomeia os principais elementos de seu programa filosófico como paradigmas (AGAMBEN, 2019, p. 42). E informa que, em suas pesquisas,

o *homo sacer* e o mulçumano, o estado de exceção e o campo de concentração – que certamente são, mesmo que em medida diferente, fenômenos históricos positivos, mas que nelas eram tratados como paradigmas, cuja função era construir e tornar inteligível um contexto histórico-problemático mais amplo (AGAMBEN, 2019, p. 9).

Portanto, são sobre estes dois elementos que queremos nos debruçar: primeiro, a respeito da arqueologia filosófica operada por Agamben, a partir das quais emerge, entre outros princípios, o arcaico instituto romano do *homo sacer*, e, em seguida, sobre a noção de paradigma político constituído pelo autor para esta figura. É mister destacar que aqui o *homo sacer* não representa a simples personificação de um elemento do direito latino vetusto, mas, confia-se como um elemento político originário que torna a vida do *homem sagrado* exposta constantemente ao arbítrio do poder soberano de lançá-la no campo da exceção, podendo esta ser exterminada sem qualquer proteção ou garantias, excluindo o soberano dos efeitos da putabilidade.

Vê-se deste modo que o paradigma da sacralidade e o resgate do instituto jurídico do *homo sacer* latino realizado pela filosofia agambeniana permitem-nos enxergar a materialidade da exceção soberana que recai sobre a vida nua. Ou seja, sobre aquela condição de vida diminuta de direitos, abandonada pelo ordenamento legal ao passo que está incluída nele por meio desta mesma exclusão, e sobre a

qual pode-se agir sem embargos, tornando-se antes disso, uma forma de vida matável.

## **ARQUEOLOGIA DA SACRALIDADE E O PARADIGMA POLÍTICO**

É da obra de Michel Foucault que o filósofo italiano resgata o conceito de paradigma, muito embora aquele não o tenha definido em seus textos com a devida precisão. Entretanto, Foucault realiza uma operação onde delinea alguns objetos de sua pesquisa [no caso, os que concernem ao poder] como paradigmas, seu objetivo era de não confundir esses elementos com aqueles que são alvo característico do estudo das disciplinas históricas, portanto, princípios notáveis, fundamentos arcaicos e originários ou constituintes jurídicos e institucionais, dos quais se considera apenas possível apreender a passagem do tempo cronológico e a sua própria transformação neste. Assim sendo, observa Agamben que o método de construção de paradigmas aplicado por Foucault “consiste em descrever os discursos como articulações históricas de um paradigma e seu modo de conceber a análise implica que ele isole e descreva os paradigmas e suas aplicações concretas” (AGAMBEN, 2019, p. 11). Por isso, não se opera uma mera descrição histórica dos componentes, mas se busca individualizá-los, compreendê-los como partes de um processo mais complexo em que a estrutura basilar se desvela pelas unidades individuais e vice-versa.

Desta feita, podemos compreender como essa nova forma de pensar os fenômenos é aplicada por Michel Foucault, que ao debruçar-se sobre o estudo do poder abandona a abordagem tradicional dos modelos jurídicos e institucionais das categorias universais, e passa a analisar as microestruturas, os dispositivos concretos, através dos quais opera de fato o poder (AGAMBEN, 2019, p. 13).

Destaca-se que, para Agamben, a constituição de paradigmas como forma de elaboração científica não é um caso isolado em Foucault, aplicado apenas em algumas de suas obras, mas define-se como um sistema complexo, como um verdadeiro método foucaultiano no seu gesto mais característico. É sobre este alicerce metodológico que o filósofo italiano irá construir a sua percepção do *homo*

*sacer* como elemento político originário e, não apenas como um fragmento arcaico da legislação romana. O paradigma, então, tem a finalística de produzir no interior do arquivo cronológico essas relações de inteligência. Ou seja, essa capacidade de tornar o que é inerte, como um documento que repousa em um grande arquivo e sobre o qual se debruça o historiador, ou ainda, como as ruínas que escava o arqueólogo, vestígios de algo compreensível, removendo-o do campo da inação para lançá-lo sobre uma rede de cesuras de onde emergem suas formas mais concretas de entendimento.

Os estudos em torno do tema da sacralidade que dominaram no século XX as ciências da antropologia, etnografia, psicanálise e filologia, sempre tencionaram a compreensão do sagrado a partir da ambiguidade excludente. No latim, por exemplo, dois termos definem o sagrado: *sacer* e *sanctus*, embora sejam semelhantes quanto à morfologia, implicam em significados bastante diferentes. Será através do termo *sacer* que, segundo Benveniste, operar-se-á de forma mais satisfatória a divisão entre sagrado e profano, bem como o caráter ambíguo da condição do sagrado: “consagrado aos deuses e carregado de uma mácula indelével, augusto e maldito, digno de veneração e despertando horror” (BENVENISTE, 1995, p. 189).

Esta é a perspectiva dominante na obra de Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, e de Freud, *Totem e tabu*. Estudos posteriores como os de Hubert e Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, e de E. Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, abordam também o sacro da perspectiva da ambiguidade, porém em relação ao horror e ao terrível (RUIZ, 2013, p. 333).

Todavia, apesar dos estudos a respeito da sacralidade terem caminhado sempre na direção do seu entendimento como estado de ambiguidade – augusto/maldito, santo/danoso - é basilar destacar uma nova perspectiva levantada por Giorgio Agamben em relação ao paradigma da sacralidade, que seja: a sua relação como *fenômeno jurídico-político* [grifo nosso].

Agamben assevera que todos os estudos supracitados levam apenas em consideração a sacralidade a partir do seu aspecto religioso. Denota-se como liame em todos eles a prevalência da teoria da ambiguidade do sacro. Essa situação acaba por considerar meramente uma única face do prisma da sacralidade como um fenômeno essencialmente religioso, excluindo-se a possibilidade de compreensão dela como um fenômeno jurídico-político, “por isso, todas estas percepções da ambiguidade do sacro não dão conta da verdadeira tensão que perpassa a sacralidade do sintagma *homo sacer*” (RUIZ, 2013, p. 333).

O filósofo italiano endossa que nenhuma pretensa ambivalência do sacro poderia explicar de forma satisfatória a condição jurídico-política da figura do *homo sacer*. Dimensão originária essa seja recoberta por um mitologema científico, que não apenas em si nada pode explicar, mas que é ele próprio carente de explicação” (AGAMBEN, 2002, p. 88). Agamben propõe então a seguinte forma de compreensão: a partir do entendimento da sacralidade da vida do *homo sacer*, caracterizá-la por meio da exceção, ou seja, pela situação de exclusão inclusiva a qual a vida sacra é submetida, retirando-a da existência do mundo do Direito e a lançando em uma condição de anomia, uma vida posta para fora do Direito. O estado de exceção que captura a vida do *homo sacer* é uma exceção bipolar, que, ao passo que sanciona a inclusão da sua existência no ordenamento, abandona-a a exclusão da morte inimputável. O *homo sacer* agambeniano não é aquele da teoria da ambivalência, mas o que nasce no e, do estado de exceção, como elemento jurídico-político,

uma significação política original pela qual a vida humana é capturada na forma soberana. A pessoa declarada *sacer* era legalmente excluída do direito da *polis* e da *civitas*. Não era condenada, nem à morte, nem ao sacrifício, mas abandonada de qualquer direito, e, como consequência, exposta a toda violência (RUIZ, 2013, p. 334).

Neste sentido a filosofia paradigmática de Giorgio Agamben representa um salto na forma de cognição destas figuras. O paradigma da sacralidade, peça essencial de sua construção filosófica, não se inscreve mais a partir das

compreensões de uma ambiguidade excludente ou como uma manifestação histórica atada ao tempo cronológico, como manifestação dos povos humanos no seu processo de desenvolvimento desde a antiguidade mais remota até a contemporaneidade, de acordo com o modelo que se tinha feito na Antropologia e na Historiografia do século XX. Todavia, a sacralidade aflora na obra agambeniana como uma relação de perpétua continuidade indissociável que está para além do tempo histórico, ou seja, não como elementos que são bivalentes, excludentes, mas perpetuamente complementares. O paradigma da sacralidade e o *homo sacer* não são apenas meios de decodificação da realidade através de um parâmetro temporal que permita definir sua *arché* através de fenômenos cronológicos, mas como arqueologias que, ao emergirem, tornam inteligíveis os sistemas intrincados que as compõem e que estão subjacentes à própria constituição do tempo histórico. Logo, não é uma narrativa do passado de modo puro e simplificado que atue em busca da sua origem, mas revela-se, antes de tudo, como um processo de entendimento do seu próprio fim.

## **O HOMO SACER COMO ELEMENTO POLÍTICO**

Harold Bennett, no estudo *Sacer Esto*, publicado em 1930, adverte que este instituto constitui-se como “a primeira pena do direito penal romano” (BENNETT, 1930, p. 5 e AGAMBEN, 2002, p. 79). Logo, a presença do *sacer* nas legislações latinas é longínqua e podemos encontrar diversos exemplos da sua manifestação: como no registro de Verrius Flaccus, gramático da Era Augusta, que a registra como aquela infringida ao que removesse ou desrespeitasse as marcas de fronteira, bem como ao patrono que agisse de forma traiçoeira contra seu cliente; outros autores consideram que a pena *sacer esto* já figurava no *cippus* arcaico do Fórum romano, podendo tanto ser interpretado como penalidade imputada ao que violasse a legislação, tanto quanto, contra quem violasse a sacralidade daquele lugar; Tito Lívio registra que na República romana a penalidade *sacer* caberia ao que conspirasse contra o governo; por fim, as *Leges Valeriae Horatiae*, de 449 a. C., determinava que esta atingiria qualquer homem que tenha violado a sacralidade do cargo dos Tribunos da Plebe (*sacrosanctitas*) (BENNETT, 1930, p. 5-6).

Todavia, é a definição mais clássica do *homo sacer* aquela que guarda em si uma condição de profunda obscuridade, inclusive não sendo unânime seu entendimento entre os especialistas, em vista dos elementos fragmentários que temos desta. Referimo-nos àquela aceção dada por Sextus Pompeius Festus, gramático romano que viveu por volta do século II da Era Cristã na antiga Gália, em Narbo Martius. Festus nos apresenta em sua obra *De verborum significatu* uma definição do que seria o inextricável *homo sacer*. É no verbete *sacer mons*, onde faz referência ao Monte Sagrado, que o gramático também se reporta ao homem considerado sacro pelo povo (*populus*) por plebiscito, e afirma que esse pode ser morto por qualquer cidadão sem que lhe seja imputado o crime de homicídio:

At homo sacer is est, quem populus iudicauit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed, qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cauetur, si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit. Ex quo quibus homo malus at que improbus sacer appellari solet (AGAMBEN, 2002, p. 79)<sup>3</sup>.

O *homo sacer* é, para Giorgio Agamben, um “conceito-limite do ordenamento social romano”, que por esta condição não pode ser explicado dentro da dicotomia entre o *ius divinum* e o *ius humanum*, - o direito dos homens e o direito religioso – mas, deve-se lançar luzes sobre os seus limites de forma recíproca (AGAMBEN, 2002, p. 81). Já num sentido jurídico, o jusfilósofo Rudolf Von Jhering define o *homo sacer* como

aquele que vivia em estado de proscricção religiosa e civil. Sujeito a vingança da divindade, a quem havia ultrajado com a sua má ação (*sacer*), e excluído, por consequência da comunidade humana, era privado de todos os seus bens em proveito dos deuses, podendo até ser morto pelo primeiro que assim o quisesse (JHERING, 1943, p. 201).

---

<sup>3</sup> “Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro” (tradução da nota 18 em AGAMBEN, 2002, p. 196).

Tornar-se *sacer* consistia no mais alto grau de humilhação e perseguição que se podia existir no direito romano arcaico. O *sacer* não era apenas um inimigo para os homens, mas era um proscrito para os deuses e, conseqüentemente, estava fora de qualquer proteção do *ius humanum* e do *ius divinum*. O *homo sacer* era, antes de tudo, jurídica e socialmente um objeto de maldição, carregando uma ameaça constante, era tomado como “um ser nocivo, a quem se arremessava da comunidade dos homens às bestas feras, evitado por todos, podendo julgar-se feliz se se encontra com alguém que não considerasse, como ato meritório, tirar-lhe a vida” (JHERING, 1943, p. 202).

A partir destes elementos, Agamben busca afastar-se da compreensão dicotômica do sagrado como uma ambigüidade originária, fundamentada na concepção etnológica de *tabu*, bem como propõe interpretar a *sacratio* como uma estrutura política originária, através do *homo sacer*. Assim, o filósofo iluminaria estes aspectos, compreendendo a *sacratio* em um estágio anterior à própria distinção entre sacro e profano, jurídico e religioso.

O sentido da sacralidade como maldição do *homo sacer* postula colocar a vida em um limiar vazio em que se conectam o *ius divinum* e o *ius humanum*. Um limiar de anomia em que a vida humana se torna mera *vida nua*, pura vida natural. Agamben teria percebido, no dispositivo da sacralidade amaldiçoadora, um vínculo biopolítico originário do direito com a vida humana, que a condena à exceção por decreto soberano (RUIZ, 2013, p. 341).

A *sacratio*, estrutura definidora do *homo sacer*, é a geradora da condição de vida nua. É fundamental destacar: se a *consecratio*, o ato de consagrar, é o de fazer o bem passar do domínio do *ius humanum*, ou seja, do mundo dos homens para o *ius divinum*, o domínio dos deuses, então, o elemento paradoxal reside justamente em que “no caso do *homo sacer* uma pessoa é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina” (AGAMBEN, 2002, p. 89).

## **MATABILIDADE E IMPUNIDADE: A VIDA SACRA**

É a já citada definição de Festus que guarda a estrutura da *sacratio* ao sancionar: “*neque fas est eum immolari, sed, qui occidit, parricidi non damnatur* - não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio”. Assim sendo, podemos extrair dois excertos que são o suporte próprio da *sacratio*, como a pouco exposto, tendo, deste modo, peças definidoras da condição paradoxal do *homo sacer*. Vejamo-las: a) *neque fas est eum immolari*: sustenta a condição de exclusão do *homo sacer* dos ritos do sacrifício instituído, portanto, aquele julgado *sacer* não pode ser imolado, logo, estaria excluído do escudo do *ius divinum*. A pena de morte é, antes de tudo, um rito de expiação do que necessariamente é uma execução, como pensado mais modernamente. Assim, o sacrifício que era vedado ao *sacer* em virtude de sua transgressão não poderia ser reparado pela imolação. Por isso, não há sacrilégio no assassinato do *homo sacer*, já que o rito de imolação não pode ser realizado com este em virtude de sua exclusão irremediável; b) *sed, qui occidit, parricidi non damnatur*: fundamenta o *impune occidi*, ou seja, a possibilidade de matar sem cometer homicídio espelha a imputabilidade daquele que atua contra o *homo sacer*. Ao analisar a construção do verbete de Festus, Agamben destaca que a própria possibilidade de imputabilidade do homicídio do *homo sacer* constitui-se uma exceção, posto que aquele que é acusado pode opor exceção ao juízo alegando justamente a sacralidade da vítima. O *homo sacer*, assim, não goza qualquer condição de proteção pelo *ius humanum*, já que sua morte não se constitui homicídio.

Se isto é verdadeiro, a *sacratio* configura uma dupla exceção, tanto do *ius humanum* quanto do *ius divinum*, tanto do âmbito religioso como do âmbito profano. A estrutura topológica, que esta dupla exceção desenha, é aquela de uma dúplice exclusão e de uma dúplice captura, que apresenta mais do que uma simples analogia com a estrutura da exceção soberana. [...] Assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence a Deus na forma da insacrificabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. *A vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra.* (AGAMBEN, 2002, p. 90) [grifos do autor].

A respeito da disposição da dupla exclusão da *sacratio* explica ainda Natalia Taccetta:

La estructura de la *sacratio* tiene dos características: la impunidad [*impunitas*: falta de castigo] de matar y la exclusión del sacrificio. Es decir, se suspende la atribución de homicidio y se constituye la exceptio que podría alegar el responsable de la muerte y que exime toda forma de muerte ritual. No se trata de una *consecratio*, pues no se hace pasar algo del terreno humano al divino, sino que queda fuera de la jurisdicción profana sin pasar a la jurisdicción divina. Sin ser consagración ni sacrilégio, la *sacratio* es una double excepción, dado queda fuera de toda forma del derecho (TACCETTA, 2011, p. 88).

Em suma, aquele que é considerado *homo sacer* é o portador da *vida nua*, ou seja, uma vida matável. O fato de carregar sobre si uma pena capital, irremediável, permite que qualquer cidadão do *populus* possa agir contra o *sacer* sem sofrer os efeitos da culpa do assassinato, nem mesmo cometer sacrilégio em tocar o que é impuro, pois a condição de insacrificabilidade impede o rito. Desde modo, o *homo sacer* é portador de uma dupla condição essencial: *carrega a matabilidade e é privado da sacrificabilidade* [grifos nossos].

O espaço que se abre com a constituição da *sacratio* é uma zona de indeterminação onde é lançado o *homo sacer*, uma zona anômica. Neste campo de indistinções ocorre a subtração dos elementos essenciais que sustêm o direito humano e o direito divino. De um lado, o rito sacrificial que garante a restauração e a purificação do condenado, e, concomitantemente, a impossibilidade de defesa jurídica pelo direito humano que o abandona ao império da morte pela mão do poder soberano. O que se tem, deste modo, é a constituição na *sacratio* de uma nova esfera do agir humano, essencialmente soberana, no sentido que desempenha sem as condições determinadas no direito e no rito. Logo, um campo que existe e opera unicamente por meio da exceção soberana. O *homo sacer*, isto posto, habita “uma esfera-limite do agir humano, que se mantém unicamente em uma relação de exceção” (AGAMBEN, 2002, p. 90).

O conceito de *vida sacra* é primordial para a compreensão do estado de exceção soberana que encerra a vida do *homo sacer*. “A vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa em todos os âmbitos as formas de vida de sua coesão em uma forma-de-vida” (AGAMBEN, 2017, p. 16). É dos escritos de Walter Benjamin que emergirá essa definição, quando o filósofo alemão, ao discorrer sobre a relação de direito e violência, formula a ideia de um nexos primitivo entre os dois, que põe como elemento essencial o princípio de sacralidade da vida humana. Benjamin parte da tese de que aquele que é considerado vida sacra, na verdade é o portador da *vida nua*, a mera vida que carrega sobre si a marca indelével da culpabilidade.

O desencadeamento da violência do direito remete – o que não se pode mostrar aqui de maneira mais detalhada – à culpa inerente à mera vida natural, culpa que entrega o vivente, de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele ‘expia’ sua culpa – livrando também o culpado, não da culpa, mas do direito. Pois com a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente (BENJAMIN, 2013, p. 151).

Benjamin utiliza-se do vocábulo *bloß Leben*, em que o adjetivo *bloss* pode ser traduzido como “simples”, “comum”, “mero”. Destaca-se, ainda, que a expressão pode indicar “nu” como sinônimo de estar despido ou descoberto. Portanto, a *vida nua* é aquela mera vida, uma vida comum ou qualquer. O filósofo alemão não chegou a desenvolver em plenitude os aspectos que demarcam a condição da *vida nua*. Todavia, Agamben toma para si a tarefa de decodificar essa concepção benjaminiana, articulando-a com as compreensões da tradição aristotélica, de forma a pensá-la como aquela que é capturada pela zoé, ou seja, uma mera vida biológica que pode ser destruída e aniquilada sem qualquer justificativa, por isso, uma vida matável.<sup>4</sup> É essa a articulação entre a teoria benjaminiana do conceito de vida nua e

---

<sup>4</sup> Em conformidade com as terminações do grego para definir a vida, o vocábulo zoé implicava ao simples viver, que é comumente compartilhado pelos seres vivos de forma geral, como os animais, as plantas e os deuses. Por seu turno, o termo *bíos* indica o viver próprio do homem em um grupo, o modo próprio de viver do homem em comunidade, em sociedade. Portanto, estes dois léxicos correspondem a condições distintas do viver, segundo os gregos, conquanto: aquele viver que é correlato ao da vida comum, da simples existência biológica, e, em oposição deste, o que é próprio da vida qualificada, portanto, a vida política (AGAMBEN, 2002, p. 9).

a sua relação com a política, a partir das indistinções entre *bíos* e *zoé*, de que Agamben vai se apropriar para realizar a análise deste elemento fundacional da biopolítica contemporânea, marcada pela introdução da política e do direito no campo da vida natural (*uma politização da zoé*).

A ideia de sacralidade da vida no mundo ocidental é considerada por Benjamin como um último resquício da debilidade errante de procurar no sagrado aquilo que a sociedade perdeu e que é cosmologicamente impenetrável. Agamben considera suspeito para Benjamin aquele que “é dito sagrado é, segundo o antigo pensamento mítico, o portador assinalado da culpa: a mera vida”, e o filósofo alemão impele justamente a questionar esse dogma da sacralidade e a sua origem. Embora no mundo ocidental ele tenha se transformado em algo tão comum, especialmente quando pensamos em um prisma de direitos que busquem a tutela da vida. Pelo contrário, as sociedades que realizavam os atos de sacrifício marcavam a introdução das vítimas numa outra esfera de domínio, fossem animais ou homens. Isto se operava por meio de um rito, apartando aquela vida sacra do uso comum e a dignificando-o em oposição ao contexto profano. “Tanto mais sagrado é o homem (ou também aquela vida nele que existe idêntica a terrena, na morte e na continuação da vida), tanto menos o são os seus estados, a sua vida corpórea, vulnerável a outros homens” (BENJAMIN, 2013, p. 154).

É o estado de exceção soberana, como o poder de vida e morte que se manifesta sobre a existência do *homo sacer*, que pode ser eliminada sem sacrifício e sem a putabilidade do homicídio.

O estado de exceção, sobre o qual o soberano decide todas as vezes, é precisamente aquele no qual a vida nua, que, na situação normal, aparece reunida às múltiplas formas de vida social, é colocada explicitamente em questão como fundamento último do poder político. O sujeito último, que se trata de excetuar e, ao mesmo tempo, de incluir na cidade, é sempre a vida nua (AGAMBEN, 2017, p. 15).

Logo, a vida sacra personifica uma existência desprovida de qualquer proteção ou direitos, através da qual o ser vivente é posto em um processo de



exclusão inclusiva. Ou seja, a sua inserção em uma zona gris, um espaço indistinto, onde está incluída como forma de viver, mas paradoxalmente sofre como consequência disto uma ação de exclusão como vida não qualificada, como vida matável. Destarte, o pensador italiano reflete a condição da politização da vida nua como a condição medular da política ocidental e assevera: “a dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela do amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão” (AGAMBEN, 2002, p. 16).

Ao passo em que o homem se afasta da *zoé* pela ação política e pela sua manifestação como ser da linguagem no campo da *pólis*, essa mesma inclusão no espaço político mantém com ele uma condição de exclusão em que se manifesta a situação de matabilidade, que é própria daquele que carrega a marca da vida nua, da vida sacra, ou seja, o *homo sacer*: matável e insacrificável.

É especialmente a partir das reflexões foucaultianas a respeito do conceito de biopolítica que todo esse arranjo da vida nua como estado de politização da *zoé* pensado por Giorgio Agamben pode ser mais bem compreendido. Do mesmo modo, o homem moderno no Ocidente passa a se ver “como uma espécie viva num mundo vivo”, numa relação direta entre o biológico e o político. Será o dispositivo biopolítico, segundo Michel Foucault, que irá colocar em funcionamento a máquina política do Ocidente: “uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico” (FOUCAULT, 2010, p. 201).

A vida, enquanto manifestação biológica, é perpassada por dispositivos de gestão que visam seu governo dentro de paradigmas que, embora se manifestem pela ação política, objetivam especialmente atingir os aspectos biológicos da existência humana. As preocupações, como aquelas de “ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo” (FOUCAULT, 2020, p. 154). Para Agamben, através deste fenômeno de inserção da *zoé* no corpo da *pólis* “a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos

cálculos do poder estatal, e a política se transforma em uma biopolítica” (AGAMBEN, 2002, p. 11).

É justamente a captura desta vida pela zoé que leva a uma politização do biológico ao “ingresso da zoé na esfera da *pólis*, a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico” (AGAMBEN, 2002, p. 12).

Diferentemente daquilo que na Idade Clássica pensou Aristóteles sobre uma vida qualificada, a *bíos*, o que a Modernidade fez foi inserir a vida política no campo da zoé. Portanto, estamos diante daquilo que Hannah Arendt definiu como o “triunfo do *animal laborans*”, em *A condição humana*. À vista disso, mais um dos indícios da ascensão da vida biológica ao domínio do político.

A modernidade, portanto, através dos dispositivos biopolíticos tornou a vida humana uma expressão da mera vida matável, ou seja, uma vida nua, exposta diretamente à violência dos atos do poder soberano que opera sobre a zoé por meio da transformação do ser vivente em uma simples existência biológica, que encontra-se segundo as intenções da governamentalidade biopolítica. A politização da zoé e a criação da vida nua implicam não só na destruição do espaço político como na relativização da própria existência do ser vivente. A vida nua, aquela que pode ser eliminada, “não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente” (AGAMBEN, 2002, p. 146).

Como visto, a *sacratio* se estrutura sobre dois elementos essenciais, que sejam: a impunidade da matança (*impune occidi*) e a exclusão do sacrifício (*neque faz est eum immolari*). Logo, temos a dupla exclusão que recai sobre a vida sacra: a) a privação do *homo sacer* das garantias do *ius humanum*, pois, lhe é retirada a guarida das leis que o preservam da ameaça da morte inimizável e; b) a do *ius divinum*, removendo-lhe a possibilidade da execução através dos ritos sagrados, conseqüentemente, outorgando-lhe um aniquilamento da dignidade e cidadania,

haja vista, o desprovimento ritual indicar a sua posição inferior àquela do cidadão, como um homem de status reduzido (AGAMBEN, 2002, p. 89).

Ao sentenciar pela fórmula da *sacratio o impune occidi* a vida humana capturada por ela torna-se portadora da marca da imputabilidade – a possibilidade de matar o *homo sacer* sem cometer homicídio -, ou seja, a ação violenta despendida contra o homem sagrado não está passível das proteções que garantem a tutela judiciária. A situação legal do homicídio do *homo sacer* é mitigada pela própria condição do ser *sacer*. Note-se que a definição formulada por Festus Pompeius (*qui occidit, paricidi non damnatur*) configura uma sentença de verdadeira *exceptio* em sentido próprio e técnico: o parecer legal que possa ser movido contra aquele que assassinou o *homo sacer* tem em seu próprio ímpeto eficaz uma condição suspensiva e excludente: “o assassino chamado em juízo poderia opor à acusação, invocando a sacralidade da vítima” (AGAMBEN, 2002, p. 89).

Consequentemente a oposição que levanta em juízo o acusado da morte do homem sagrado é, senão, a oposição à própria condição da vida nua que carrega o sentenciado com a pena *sacer esto*: não pode o direito ocupar-se de punir este que cometeu um ato contra aquele, haja vista, sequer lhe estar assegurado o amparo legal. Antes disso, a vida sacra está em completa exposição à possibilidade de sofrer as sevícias do poder soberano sem que seja este responsabilizado pelos atos que vier a realizar.

Conforme Agamben indica, a sentença que determina a imposição da pena *sacer esto* e transforma a existência do *homo sacer* em vida nua torna-se a chave da imputabilidade do assassinato dele, tendo em consideração ser o elemento mitigador da sanção que recairia sobre seu algoz. Ao passo que a pena *sacer esto* condena o *homo sacer* ela já torna inacusável aquele que venha lhe tirar a vida. Pois, aquele que se move contra o homem sagrado o faz mediante a justificativa eliminatória da pena de agir pelo bem comum e pela preservação da comunidade, frente a ameaça que o *sacer* representa. Se a existência do *homo sacer* se dá pela

sua inclusão na ordem do poder soberano, que o constitui portador da marca da sacralidade, da vida nua, igualmente se dá a sua exclusão e abandono à mesma autoridade, que tem como máxima consequência a exposição da sua vida ao poder de morte sem condenação: *impunitas*.

E aqui retornamos ao que há muito já fora posto por Walter Benjamin: a constituição do estado de exceção como regra torna a impunidade da morte do *sacer* uma condição do cotidiano. Benjamin, reporta a essa situação na exposição das suas teses *Sobre o conceito de história*, mais precisamente na Tese VIII: “A tradição dos oprimidos ensina-nos que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é a regra” (BENJAMIN, 2020, p. 13). Para o filósofo italiano, a exceção converteu-se muito mais em uma técnica de governo do que em uma medida de excepcionalidade, tornando o estado de exceção o paradigma de uma nova ordem jurídico-política. E atesta, que mesmo estas medidas excepcionais sendo compatíveis com o que versam as constituições democráticas, e seu uso seja teoricamente provisório, o exercício sistemático destas medidas pode levar ao processo de liquidação da democracia (AGAMBEN, 2004, p. 18). “As medidas excepcionais, que se justificam como sendo para a defesa da constituição democrática, são aquelas que levam à sua ruína” (AGAMBEN, 2004, p. 20).

Portanto, é a impossibilidade concreta de definir o excepcional que torna o dispositivo da exceção uma ameaça, uma forma – sem forma – de captura da vida ao arbítrio da decisão soberana. E o *homo sacer*, como elemento capturado pela exceção soberana, constitui-se do paradigma político onde a vida torna-se exposta ao arbítrio da morte, é a decisão soberana que permite matar sem cometer homicídio.

## CONCLUSÕES

Portanto, temos evidenciado um dos elementos essenciais que nos permitem compreender o *homo sacer* não apenas como elemento do direito latino que Agamben escava e nos apresenta em sua filosofia, mas que se ergue como paradigma político contemporâneo: a *impunitas*. Isto é, a condição de escusar o

soberano, ou aqueles que agem como soberanos, contra o *homo sacer* através da alegação do *impune occidi*. A vida do *homo sacer* como vida nua é aquela existência em permanente estado de abandono, como zoé, vida não qualificada, que pode ser impunemente exterminada. Na contemporaneidade, especialmente nesta era biopolítica, e porque não dizer no campo da congruência necropolítica, o fundamento da impunidade no extermínio da vida nua impõe-se como paradigma e forma de racionalidade política.

Duas sentenças nos permitem realizar essa constatação de acordo com a *sacratio*, como dispositivo gerador da vida nua do *homo sacer* são: a) a hipótese da imputabilidade da morte do *homo sacer* - excluído do *ius humanum* – pela qual é retirada a culpa daquele que age contra este. O *impune occidi*, a impunidade da matança é justificada pela própria condição da sacralidade que carrega aquele marcado com a sentença *sacer esto*. Os homens que agem como soberanos contra o *homo sacer* o fazem em vista da sua já antecipada exclusão do *ius humanum*. O assassinato do *sacer* não é o *parricidium*, pois a morte dele, não se fundamenta na intencionalidade – mas na necessidade – e este não constitui-se de um homem livre, um cidadão, mas alguém que já está abandonado para os homens e para o direito, uma marca de natureza ferina; b) a impossibilidade de sua execução conforme os ritos, que no nosso mundo contemporâneo não é mais o do machado sagrado, mas da ordem judiciária, o *neque faz est eum imolari*. A privação imposta que cerceia as garantias do devido processo legal, atesta a condição de abandono da vida sacra pelo poder soberano. Seja antes da execução sumária, quando a vida do *homo sacer* desprotegida é capturada pelo bando soberano, e após esta captura quando é executado sem sentença e sem as garantias judiciárias do processo legal e da sentença penal, não obstante é executado de acordo com os critérios definidos por aqueles que contra ele atuam de forma irresponsável, soberana.

Assim sendo, temos confirmada a sentença agambeniana de que o espaço da soberania é senão a mesma zona de indiferença onde se materializa a vida sacra através do estado de exceção, pois: “Soberana é a esfera na qual se pode matar

*sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (AGAMBEN, 2002, p. 91).*

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **Signatura rerum: sobre o método**. São Paulo: Boitempo, 2019.

\_\_\_\_\_. **Meios sem fim: notas sobre a política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.

\_\_\_\_\_. **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BENNETT, Harold. **Sacer esto**, *In* Transactions and Proceedings of the American Philological Association 61, p. 5-18. 1930.

BEVENISTE, Émile. **O vocabulário das instituições indo-europeias**. Tradução: Denise Bottmann. Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1995.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). 2º Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. 10º Edição. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020.

JHERING, Rudolf Von. **O espírito do direito romano nas fases de seu desenvolvimento**. Vol 1. Rio de Janeiro: Alba Editora, 1943.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. **A condição de Homo Sacer. O Direito e a Arqueologia do Sagrado um Diálogo com Giorgio Agamben**. Revista Portuguesa de Filosofia, 2013, v. 69, 2. Aletheia – Associação Científica e Cultural.



Criar Educação, Criciúma, v. 12, nº1, jan/jul 2023.– PPGE – UNESC – ISSN 2317-2452

TACCETTA, Natália. **Agamben y lo político**. 1º Ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.

Recebido Setembro 2022

Aprovado Março 2023.