

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
CURSO DE BACHARELADO EM DIREITO

LUCIANA REGINA DE MACÊDO FERREIRA

OS FINS DO DIREITO:
VIDA E POLÍTICA NA OBRA DE GIORGIO AGAMBEN

RECIFE

2019

LUCIANA REGINA DE MACÊDO FERREIRA

OS FINS DO DIREITO:

Vida e política na obra de Giorgio Agamben

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Curso de Graduação em Direito da Universidade Federal de Pernambuco, objetivando o atendimento de requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Direito.

Orientadora: Prof. Mariana Pimentel Fischer Pacheco

RECIFE

2019

LUCIANA REGINA DE MACÊDO FERREIRA

OS FINS DO DIREITO:

Vida e política na obra de Giorgio Agamben

DEFESA PÚBLICA em

Recife, ____ de _____ de _____

BANCA EXAMINADORA:

Presidente: Orientadora: Prof. Mariana Pimentel Fischer Pacheco

1º Examinador(a):

2º Examinador(a):

Orientadora: Prof. Mariana Pimentel Fischer Pacheco

2019

AGRADECIMENTOS

Aos nomes mais próximos, entre eles Agamben, que descobrem as imagens de uma vida possível.

RESUMO

As contribuições oferecidas por Giorgio Agamben à filosofia do direito, bem como a diversos campos do pensamento que, para o autor, costumam aparecer interligados através do princípio comum de uma percepção integrada do mundo, são notavelmente amplas e podem, com certo esforço, ser definidas dessa maneira: trata-se de investigar a situação em que se encontra a vida humana perpassada pelo desígnio do poder soberano, de um lado, e a modulação e controle exercidos através da biopolítica, de outro. Indo além, reconhece-se uma articulação essencial entre ambos, que coloca, ainda, relevância decisiva na esfera do discurso e da imagem – glória, aclamação, opinião pública – como aspecto constitutivo do funcionamento dos mecanismos contemporâneos de poder. Agamben não é somente descritivo: a partir dos resultados encontrados, ele busca pensar em uma política futura capaz de desativar dispositivos de dominação e romper o nexo entre violência e direito. Acompanhando suas formulações e as que com elas dialogam, buscar-se-á, neste trabalho, caminhar por seu pensamento e encontrar nele propostas úteis para a reflexão sobre possibilidades da democracia e de uma vida livre.

Palavras-chave: Giorgio Agamben. Direito. Violência. Soberania. Biopolítica.

SUMÁRIO

1.	Introdução: Uma contemporaneidade arqueológica.....	2
2.	Na constelação de Giorgio Agamben.....	5
3.	Os fins do direito inscritos na violência soberana.....	9
4.	A vida abandonada.....	20
5.	Sobrevivências impossíveis?.....	34
6.	Conclusão: a imortalidade das imagens e a política que vem.....	47
7.	Bibliografia.....	55

*Minha asa está pronta para o voo altivo:
se pudesse, voltaria
pois ainda que ficasse tempo vivo
pouca sorte teria*

*Os meus olhos são negros e fundos
e nunca se esvazia o meu olhar
sei muita coisa deste mundo
sei o que venho anunciar*

*Não sou simbólico nem trágico
significo o que sou, é tudo
em vão giras o anel mágico
pois em mim não há sentido¹*

Nada é mais anárquico que o poder. O poder faz praticamente o que quer. E o que o poder quer é completamente arbitrário ou ditado por sua necessidade econômica, que escapa à lógica racional. Detesto-o, sobretudo o poder de hoje.²

¹ SCHOLEM, Gershom. **Saudação do Angelus**, Apud: BENJAMIN, Walter. O anjo da história. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. P. 14.

² PASOLINI, Pier Paolo. Disponível em:

<<http://www.gruppolaico.it/2018/04/06/nulla-e-piu-anarchico-del-potere/>>. Acesso em: 27 de outubro de 2019.

Os fins do direito: vida e política na obra de Giorgio Agamben

1. Introdução: uma contemporaneidade arqueológica

“Nada é tão anárquico quanto a ordem burguesa” – Giorgio Agamben retoma as palavras de Walter Benjamin ao afirmar que a anarquia é a origem de que provém o governo e, simultaneamente, a meta para a qual ele continua se encaminhando³. Rememora também Pasolini, considerando perfeitamente séria a observação de um dos hierarcas do filme *Salò ou os 120 dias de Sodoma*, o Duque: “Nós, fascistas, somos os únicos verdadeiros anarquistas, naturalmente, uma vez que somos mestres do Estado. De fato, a única verdadeira anarquia é a do poder”⁴. *Salò* tem como premissa o sequestro de um grupo de jovens engendrado por quatro membros do fascismo italiano que representam instâncias consagradas de poder – o Bispo, o Duque, o Presidente e, vale notar especialmente, o Magistrado – nos dias finais da Segunda Guerra Mundial, com a intenção de submetê-los, para satisfação própria, a toda espécie de tortura, enfatizando que o espaço em que estão localizados é inescapável e que o mundo exterior não sabe que eles estão ali. Essa formulação aproxima-se a uma temática essencial para Agamben: a vida humana inteiramente abandonada e exposta à violência exercida por um poder que prescinde de justificação racional – um abandono próprio do espaço anômico, em que se esgota qualquer proteção vinculada à noção de cidadania e valor inerente à vida. A vida desqualificada não é tutelada pelo direito porque não existe em sua esfera: sobra apenas a violação livre, constante e impune.

O elo vai além da visão compartilhada acerca da relação entre poder e vida: contemporâneos na Itália da década de sessenta, Agamben e Pasolini foram amigos, de modo que o primeiro, inclusive, aparece como o apóstolo Filipe em *O evangelho segundo São Mateus*. E Pasolini, pela relevância filosófica e literária que se adicionava ao seu fazer cinematográfico, esteve em consonância com a frequente indagação agambeniana sobre o que é o contemporâneo e, precisamente, se os rumos do presente ainda permitem vivenciar experiência; além de debruçar-se, com a urgência determinada de quem acredita em sua

³ AGAMBEN, Giorgio. **The kingdom and the glory: for a theological genealogy of economy and government**. Stanford: Stanford University Press, 2011. P. 64.

⁴ **SALÒ ou os 120 dias de Sodoma**. Direção de Pier Paolo Pasolini. Produção de Alberto Grimaldi, Alberto De Stefanis, Antonio Girasante. França/Itália, 1975, 1h 57min.

construção ou, em um momento posterior, com a desesperança pungente de quem vê a crença transformar-se em uma impossibilidade autoritária, sobre os sentidos da anarquia e o vislumbre de um futuro sem desígnios totalitarizantes. Agamben, ao comentá-los tendo como referência *Salò*, aponta que o poder se constitui capturando em seu interior a anarquia, na forma do caos e da guerra de todos contra todos. Ela só seria pensável, portanto, se conseguíssemos expor e destituir essa outra anarquia – a do poder. Em referência ao pintor e poeta Paul Klee, que distinguia, em suas aulas, o verdadeiro caos, princípio genético do mundo, do caos como antítese da ordem, ele diferencia a “verdadeira anarquia, princípio genético da política, da anarquia como simples antítese da *arché*, em seu duplo significado de princípio e comando”. Trata-se, assim, de reconhecer que a anarquia somente será acessível quando liberta dos dispositivos de poder que precisariam ser desativados por uma potência destituente⁵.

Começam a delinear-se, assim, alguns dos conceitos que percorrem o pensamento de Agamben como fios condutores, em uma presença dinâmica que consegue traçar conexões e réverberos entre política, linguagem, direito, estética e vida: o poder em suas formas de instituição e destituição, a potência, as figuras estabelecidas constantemente em duplicidades que implicam a possibilidade de percorrer pólos antagônicos através do caminho latente costurado entre eles e, principalmente, pensá-los à luz dessa potência destituente para encontrar uma saída, a dissolução do desígnio e do destino. Remete-se a certa passagem do mito de Orfeu reformulado por Adolfo Bioy Casares: “as coisas, como o deus Jano, têm duas faces e o último termo é, em certo sentido, o primeiro”⁶.

Para elucidar os significados dessas colocações ao longo da obra de Agamben, é útil iniciar pelas respostas encontradas à sua indagação sobre a contemporaneidade. Conforme a exposição de Edgardo Castro, a primeira delas é nietzscheana: o contemporâneo estabelece com seu tempo uma relação de inatualidade, aderindo a ele mediante um anacronismo de modo a rejeitar aquilo que sua época vive orgulhosamente. A segunda refere-se a dados da natureza que informam sobre luzes: certas células periféricas da retina, na ausência de luz, tornam-se ativas para fazer com que se enxergue a obscuridade; e a escuridão do céu é composta de luzes que se dirigem até nós, mas não conseguem alcançar-nos, pois a fonte que

⁵AGAMBEN, Giorgio. In: **Pier Paolo Pasolini: resistenze, dissidenze, ibridazioni**. Lo Sguardo – Rivista di Filosofia. N. 19, 2015 (III) - ISSN: 2036-6558 - Edizioni di Storia e Letteratura. P. 20.

⁶CASARES, Adolfo Bioy. **As vésperas de Fausto**. In: Obras completas de Adolfo Bioy Casares: volume 1. 1ª Ed. São Paulo: Globo, 2014. P. 337.

as emite se afasta a uma velocidade superior à sua. Assim, de acordo com Agamben em *O que é o contemporâneo*, sê-lo “significa ser capaz não só de ter fixo o olhar na obscuridade da época, mas também de perceber na obscuridade uma luz que, dirigida até nós, afasta-se infinitamente”. A terceira resposta remete ao método arqueológico tão relevante em seu trabalho e de inspiração foucaultiana: o contemporâneo inscreve-se no próprio tempo percebendo nele as marcas da proveniência⁷.

Falar em Foucault indica tanto uma informação valiosa acerca dos métodos empreendidos por Agamben em suas investigações, quanto sobre sua maneira de comunicar-se com as referências escolhidas e dispô-las na forma de um mapa de referências múltiplas, em que se entrelaçam autores de diferentes correntes e épocas⁸. O autor define seu método como arqueológico e paradigmático, estando muito próximo a Foucault, mas não idêntico a ele. Sua intenção é, diante das dicotomias estruturantes da cultura, ir além das exceções que as têm produzido, não para identificar um estado cronologicamente originário, mas para compreender a situação do presente. A arqueologia, conforme afirmado por Agamben em algumas oportunidades, é a única via de acesso ao presente. Para o autor, a superação da lógica binária ocorre através da transformação de dicotomias em bipolaridades: as oposições consideradas substanciais, ou, dito de outro modo, antinômicas – como a da democracia *versus* totalitarismo – não desaparecem, mas perdem o caráter substancial e intransponível, sendo apresentadas na forma de um campo de forças percorrido por tensões polares que estão presentes em cada um dos pontos, sem que se possa traçar linhas claras de demarcação. O campo de tensão é, assim, a abertura da possibilidade de encontrar uma via de saída⁹. A bipolaridade é capaz de fazer surgir um “terceiro termo, que não é a superação dos anteriores, não é da mesma natureza que eles, mas que os desidentifica e desnaturaliza”¹⁰.

Acerca do paradigma, apresentado como o método foucaultiano em seu gesto mais característico¹¹, trata-se de um fenômeno particular que, valendo para todos os casos do mesmo gênero, constrói um conjunto problemático mais vasto e neutraliza a falsa dicotomia

⁷CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. P. 105.

⁸ Idem. *Ibidem*. P. 107.

⁹ **Entrevista com Giorgio Agamben**. Revista do Departamento de Psicologia - UFF, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006. P. 132.

¹⁰ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 110.

¹¹ AGAMBEN, Giorgio. **Signatura Rerum: sobre el método**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009. P. 22.

entre universal e particular¹². O conhecimento demarca um percurso realizado de singularidade a singularidade, o que implica uma forma nem indutiva, nem dedutiva, mas analógica: o termo grego para paradigma significa, precisamente, exemplo – e esse exemplo, por assim sê-lo, torna-se um modelo. Dessa forma, “o panóptico, o grande parto, a confissão e o cuidado de si, em Foucault, o *homo sacer*, o muçulmano, o estado de exceção e o campo de concentração, em Agamben, são paradigmas”¹³.

Tais paradigmas, cujos significados conduzem os sentidos deste trabalho à luz dos entrecruzamentos e esforços de tornar convergentes dissonâncias para obter delas algo que não é visto de imediato – de modo a ser construído à luz de um método semelhante ao do filósofo que o inspira –, remetem a uma arqueologia da potência, que auxilia na busca de categorias com as quais pensar por meio de novas maneiras que ultrapassem aquelas preexistentes¹⁴. Pensar na política que vem e na filosofia que vem através de lentes – ou melhor, lupas ou binóculos – arqueológicas que fazem ver melhor o presente é o que faz de Giorgio Agamben um contemporâneo. E é preciso dizer, de antemão, que as ideias de potência-de-não – um tema central de seu trabalho que será aqui apresentado através do eixo da sobrevivência – ou de potência destituente não incorporam uma postura rígida de negatividade ou carregam os pressupostos de uma ausência absoluta: pensar o ser humano sem remetê-lo a um destino biológico nem uma vocação histórica e sem, por isso, consigná-lo ao nada será a tarefa da filosofia e da política que vêm¹⁵.

2. Na constelação de Giorgio Agamben

É interessante, mas não precisamente surpreendente, pensar que boa parte dessas temáticas e termos que serão apresentados alicerçam-se no direito, levando em consideração a cronologia do pensamento agambeniano – seus primeiros livros podem ser vistos como leituras da modernidade, iniciando-se com a questão da arte e da estética e, através dela, conduzindo à ética e à política; momento em que se delineiam suas afinidades, seu vocabulário e problemas que serão enfrentados¹⁶. Através dos trabalhos que constituem a série

¹² **Entrevista com Giorgio Agamben.** Revista do Departamento de Psicologia - UFF, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006. P. 133.

¹³ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência.** Op. Cit. P. 112-114.

¹⁴ Idem. Ibidem. P. 106.

¹⁵ Idem. Ibidem. P. 32.

¹⁶ Idem. Ibidem. P. 5.

Homo Sacer, cujo tema central é também a grande questão recorrente em Agamben – a relação entre a política e a vida¹⁷ –, desenvolve-se uma longa investigação que conecta temas como lei, soberania, biopolítica, governo e, precisamente, a vida submetida ao governo, construção que pode ser centralizada na imagem do estado de exceção. Segundo o autor, se um livro abriga algo como um centro que permanece escondido, sendo o processo de escrita uma forma de aproximar-se dele, de encontrá-lo ou mesmo de evitar tal centro, esse núcleo problemático seria, em sua obra *Estado de exceção (Homo Sacer II)*, a relação entre anomia e direito, que ele consolida como o elemento constitutivo da ordem jurídica. Assim, seu objetivo é o de analisar a duplicidade no cerne da natureza do direito, a ambiguidade essencial que faz a ordem jurídica parecer “sempre dentro e fora de si mesma, simultaneamente vida e norma, fato e direito”. O estado de exceção faz emergir aos olhos esse caráter ambivalente, enquanto mantém unidos os aspectos contraditórios do sistema jurídico. Institui, assim, o nexo entre violência e direito, ao mesmo tempo em que, ao assumir sua forma “efetiva”, dá forma à possibilidade de romper com esse nexo¹⁸ – noção que dialoga profundamente com a concepção acerca de violência e norma elaborada por Walter Benjamin.

A formação inicial de Agamben é jurídica: estudou direito e aproximou-se da filosofia na Universidade de Roma¹⁹, tendo escrito uma tese não publicada, em filosofia do direito, acerca do pensamento político de Simone Weil, relativamente desconhecida na Itália da época – 1965. Impressionou Agamben a crítica por ela realizada sobre as noções de personalidade e lei em *A pessoa e o sagrado*, levando-o a apontar que sua própria crítica do direito, nunca abandonada desde a publicação do primeiro volume de *Homo Sacer*, tenha, talvez, suas raízes fincadas no ensaio de Weil²⁰. Prossegue seus estudos em aproximação a Heidegger: em 1966 e 1968, participa dos seminários por ele ditados em Le Thor, no sul da França, sobre Heráclito e Hegel. Agamben recorda, em *Ideia da prosa*, tais imagens: o seminário ambientado em um jardim sombreado por grandes árvores, ou, fora do povoado, em um refúgio perdido em meio a oliveiras²¹; ou as refeições compartilhadas em que perguntava as questões que lhe interessavam – se ele havia lido Kafka, se conhecia Benjamin. E afirma que o encontro com

¹⁷ Idem. Ibidem. P. 37.

¹⁸ **Entrevista com Giorgio Agamben.** Revista do Departamento de Psicologia - UFF, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006. P. 133-134.

¹⁹ Disponível em: <<https://egs.edu/faculty/giorgio-agamben/>>. Acesso em: 11 de outubro de 2019.

²⁰ AGAMBEN, Giorgio. Disponível em:

<<http://jert.org/religioustheory/2017/02/06/philosophy-as-interdisciplinary-intensity-an-interview-with-giorgio-agamben-antonio-gnolioido-govrin/>>. Acesso em: 11 de outubro de 2019.

²¹ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência.** Op. Cit. P. 33.

Heidegger, igualmente ao com Benjamin, dá-se de maneira nunca finalizada, como influência contínua – ambos são definidos como eventos muito grandes para que aconteçam de uma só vez: permanentes²². Vai mais longe ao considerar incalculável o débito que possui com Benjamin: sem ele, suas incursões em campos tão diversos como teologia e direito, política e literatura, não teriam sido possíveis. Além de tradutor da obra de Benjamin para o italiano, ele descobriu seus manuscritos por duas vezes; primeiro em Roma, na casa de um amigo da juventude do primeiro, depois na Biblioteca Nacional de Paris – o que Agamben atribui ao fato de que “quando alguém persegue um autor tão intensamente, produzem-se fenômenos que parecem quase mágicos, mas que são apenas o resultado dessa intimidade”²³.

As temáticas de Agamben afiguram-se melhor quando se visualiza sua rede de influências e aproximações: há Foucault, como já mencionado; a simultaneidade entre Heidegger e Benjamin em que, segundo o autor, o pensamento do último tenha talvez funcionado como um antídoto ao do primeiro; Aby Warburg, essencial para sua relação com o domínio da estética, tendo Agamben estudado no amplo ponto de observação que é a Biblioteca Warburg, descrita por ele como uma coleção de documentos acerca da psicologia da expressão humana destinada a realizar um diagnóstico do homem ocidental²⁴; Carl Schmitt, que aparece relativamente tarde e suscita dele o comentário de que, se sua intenção era trabalhar com direito política, era essencial a presença de Schmitt – como um inimigo, sobretudo, embora a antinomia amigo-inimigo fosse uma das teses schmittianas que ele desejasse pôr em questão²⁵; Aristóteles, essencial para sua reflexão sobre a potência; Hannah Arendt, a quem um jovem Agamben escreve uma carta, em 1970, agradecendo-a por apontar, no espaço entre passado e futuro, a direção segundo a qual ele e outros sentiam a urgência de trabalhar, relatando como a descoberta de seus livros representou uma experiência decisiva em sua vida²⁶.

As imagens fragmentárias são preciosas para a tentativa de compreensão – jamais concluída, uma vez que a investigação sobre o visível e conhecido tem a limitação

²² AGAMBEN, Giorgio. Disponível em:

<<http://jert.org/religioustheory/2017/02/06/philosophy-as-interdisciplinary-intensity-an-interview-with-giorgio-agamben-antonio-gnolioido-govrin/>>. Acesso em: 11 de outubro de 2019.

²³ Idem. Ibidem.

²⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Aby Warburg and the nameless science**. In: _____. *Potentialities*. Stanford: Stanford University Press, 1999. P. 89-103. P. 91-93.

²⁵ **Entrevista com Giorgio Agamben**. Revista do Departamento de Psicologia - UFF, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006. P. 132.

²⁶ Disponível em: <<http://www.critical-theory.com/wp-content/uploads/2013/06/agamben-arendt-letter.jpg>>. Acesso em: 11 de outubro de 2019.

constitutiva de não poder alcançar o universo da potência e o do não-dito – de uma pessoa que perpassa, ou deixa-se perpassar, por tantas imagens e espaços. Se definições totalizantes e mais ou menos planas são desde o princípio insuficientes, talvez haja mais a ser encontrado ao pensar no Agamben que relembra as pequenas narrativas e impressões que concebem uma imagem de passado que se comunica em um código muito particular com o presente – ao pensar em suas narrativas paradigmáticas. Ele retorna, por exemplo, a 1964, ano de *O evangelho segundo São Mateus*, para contar sobre a velocidade das filmagens – Pasolini quase nunca repetia uma cena – e como todos falavam e se movimentavam como queriam. Acredita que esse tenha sido a obra que o cineasta filmou com maior naturalidade, um filme que jamais buscou ser realista. E a única pausa mais longa aconteceu por culpa do próprio Agamben: na cena da última ceia, ele se vê diante de uma mesa com enormes pães fermentados e precisa “lembrar a Pier Paolo que, na Páscoa Judaica, o pão deveria ser sem fermento”²⁷.

Um retrato em fragmentos é um mosaico: para Walter Benjamin, há um genuíno parentesco entre a escrita filosófica e essa técnica de construção de imagens, fragmentária e traçada através da aproximação de singularidades – nota-se o mesmo campo em que os paradigmas de Agamben se comunicam, o que é relevante para entender a natureza da semelhança entre as temáticas e métodos dos dois autores²⁸. O singular que se move pelo tempo e forma conexões através de seus espelhos, reflexos, revérberos – trata-se do trabalho paradigmático e arqueológico – guarda uma imensa potência discursiva, algo que tanto Benjamin quanto Agamben compreenderam bem. Essa estrutura alicerça-se – ou melhor, condensa-se para tornar-se nítida, porém ainda móvel – no caráter experimental da linguagem²⁹: para Benjamin, a força reside na improvisação e todo golpe decisivo é desferido com a mão esquerda³⁰. Essas são as bases das constelações benjaminianas, que se relacionam com as estrelas como as ideias se relacionam com as coisas³¹. A linguagem articula, então, arquivos de semelhanças e correspondências, e é lida através de duas dimensões: a semiótica e a

²⁷ AGAMBEN, Giorgio. Disponível em:

<<http://jcr.org/religioustheory/2017/02/06/philosophy-as-interdisciplinary-intensity-an-interview-with-giorgio-agamben-antonio-gnolioido-govrin/>>. Acesso em: 11 de outubro de 2019.

²⁸ BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. 2º Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. P. 17.

²⁹ BENJAMIN, Walter. **A doutrina das semelhanças**. In: _____. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura. 8º Ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. P. 119.

³⁰ BENJAMIN, Walter. **Porcelanas da China**. In: _____. Obras escolhidas II: Rua de mão única. 1º Ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. P. 15.

³¹ BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Op. Cit. P. 22.

mágica³². As constelações implicam, ainda, o dinamismo de um percurso, de um traçado que adquire certa liberdade ao prescindir da linearidade: o conhecimento amplia-se ao abraçar mais tempos e sentidos, tornar-se mais retorno, mais potência. Mais de cinquenta anos após existir como o jovem estudante de direito que corrigia os pães da ceia de *O evangelho segundo São Mateus*, Giorgio Agamben, ao ser perguntado sobre o que indicaria como sua nota biográfica no presente, responde: “contempla aquilo que pode e aquilo que não pode fazer. [...] Conhecer os próprios limites significa conhecer a medida da própria potência e da própria impotência”³³.

3. Os fins do direito inscritos na violência soberana

Ao tratar sobre a instituição do nexa entre violência e direito, Agamben, conforme apresentado, encontra inspiração em um comentário precedente acerca do estado de exceção – o de Benjamin, na Tese VIII de *Sobre o conceito da História*:

“A tradição dos oprimidos ensina-nos que o “estado de exceção” em que vivemos é a regra. Temos que chegar a um conceito de história que corresponda a essa ideia. Só então se perfilará diante dos nossos olhos, como nossa tarefa, a necessidade de provocar o verdadeiro estado de exceção; e assim a nossa posição na luta contra o fascismo melhorará. A hipótese de ele se afirmar reside em grande parte no fato de os seus opositores o verem como uma norma histórica, em nome do progresso. O espanto por as coisas a que assistimos “ainda” poderem ser assim no século vinte não é um espanto filosófico. Ele não está no início de um processo de conhecimento, a não ser o de que a ideia de história de onde provém não é sustentável.”³⁴

O processo que conduz à definição da figura do estado de exceção, norteado pela necessidade de investigar um caminho que se abra em perspectivas para a ruptura desse nexa, é descortinado por Agamben não apenas como centro do ordenamento jurídico e da forma de o direito incidir sobre o mundo – um alicerce de governo e de manejo da vida por um poder soberano –, mas também como a chave para desativação desse poder e, pode-se dizer, uma forma de saída para a vida e reconfiguração do atual domínio exercido sobre ela, cuja definição tem como fonte a distinção entre formas de violência empreendida por Benjamin e o conceito de soberania estruturado por Carl Schmitt – mais precisamente, o diálogo entre ambos.

³² BENJAMIN, Walter. *A doutrina das semelhanças*. Op. Cit. P. 121.

³³ AGAMBEN, Giorgio. Disponível em:

<<https://lavrapalavra.com/2018/04/24/o-verdadeiro-karma-do-ocidente/>>. Acesso em: 7 de outubro de 2019.

³⁴ BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito da História*. In: _____. O anjo da história. Op. Cit. P. 13.

Para melhor explicitar como esses significados se apresentam na obra do autor, aponta-se, de antemão, que o estado de exceção, cuja definição habitual costuma ser a medida última a ser tomada diante de grave ameaça contra a ordem constitucional, é entendido por Giorgio Agamben não como um fim ou objetivo em si mesmo, estando inscrito em um conjunto maior: o das tecnologias de governo³⁵. A criação de um estado de emergência permanente configura-se como uma das práticas políticas dos estados democráticos contemporâneos que é frequentemente justificada através do discurso de suposta defesa da democracia³⁶. A exceção como medida plenamente absorvida pela estrutura governamental, não mais necessitando da expressa revogação de liberdades democráticas para que se concretize, ou seja, integralmente conciliável com o arquétipo formal do Estado Democrático de Direito³⁷, tem seus rumos contemporâneos convergentes às dinâmicas de funcionamento regidas e ditadas pelo capitalismo, de modo que, em escala global, a classificação entre centro e periferia permanece essencial para a identificação dos espaços em que a exceção se materializa e torna-se permanente de maneira mais contundente na forma de exclusão social, devido à “constante negativa de aplicação de direitos e garantias fundamentais, nos aspectos políticos e econômicos, para a maioria da população”³⁸. Assim, em atenção às características que historicamente permeiam o cenário socioeconômico brasileiro, por exemplo, é útil a atualização que Gilberto Bercovici realiza com bases na forma de estado de exceção teorizada por Agamben: a periferia do capitalismo está submetida a um estado de exceção econômico permanente, decorrência do êxito na substituição da ditadura política pela ditadura econômica dos mercados, que se contrapõe à normalidade do centro. Os Estados periféricos são marcados pelo convívio dos poderes constitucionais com o decisionismo de emergência para salvar os mercados; e soberania popular é progressivamente reduzida enquanto o direito interno subordina-se às necessidades do capital financeiro – limitam-se os direitos da população em geral para garantir que passem incólumes a propriedade privada e a acumulação capitalista, transformando a razão de Estado em razão de mercado³⁹.

³⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer II, 1. Estado de exceção**. São Paulo : Boitempo, 2004. P. 3.

³⁶ Idem. Ibidem. P. 13; 32-33.

³⁷ BELLO, Enzo; BERCOVICI, Gilberto; LIMA, Martonio. **O fim das ilusões constitucionais de 1988?**. Rev. Direito e Práxis, Rio de Janeiro, Vol. 10, N.03, 2019, P. 1769-1811. DOI: 10.1590/2179-8966/2018/37470| ISSN: 2179-8966. P. 1797.

³⁸ Idem. Ibidem. P. 1798.

³⁹ BERCOVICI, Gilberto. **O estado de exceção econômico e a periferia do capitalismo**. Impactum – Coimbra University Press: 2005. Disponível em: <URI:http://hdl.handle.net/10316.2/24875>. Acesso em 19 de agosto de 2019. P. 1-2; 4-5.

É através da atribuição de permanência à figura do estado de exceção, bem como de sua adjetivação como o alicerce da ordem jurídica, que as contribuições da teorização de Carl Schmitt se elucidam e pavimentam o caminho a uma das chaves para o pensamento de Agamben: a reflexão sobre o poder soberano. Segundo Schmitt, soberano é aquele que decide sobre a exceção⁴⁰; para isso, precisa estar fora do ordenamento jurídico, ao mesmo tempo em que sua inserção ancora o estado de exceção na ordem – essa duplicidade de caráter denota a verdadeira natureza da lei⁴¹ e exprime a estrutura originária da relação jurídica⁴². A definição schmittiana conduz à postulação do problema da realização formal do direito como sendo completamente convergente à situação de exceção, que representa a essência da questão da manutenção da ordem política e do Estado – a ordem que repousa sobre uma decisão, e não sobre uma norma. Se o soberano decide sobre a situação em que a ordem jurídica será vigente, a soberania duplamente afirma e nega a ordem⁴³. Essa relação implica um paradoxo constitutivo, que joga luz sobre a estruturação e finalidade do direito enquanto, consequentemente, demonstra a falha inescapável dos modelos tradicionais de racionalidade jurídica e suas correntes de justificação:

“Qual é, na realidade, o paradoxo da soberania? Se o soberano é, segundo a definição de Carl Schmitt, aquele que tem o poder legítimo de proclamar o estado de exceção e de suspender, de tal modo, a validade do ordenamento jurídico, o paradoxo do soberano se pode enunciar então desta forma: “o soberano está, ao mesmo tempo, fora e dentro do ordenamento”. A precisão “ao mesmo tempo” não é supérflua: “o soberano, na verdade, tendo o poder *legítimo* de suspender a validade da lei, *se coloca legitimamente fora dela*. Por isso, o paradoxo da soberania se pode também formular deste modo: “a lei está fora de si mesma, está fora da lei; ou: eu, o soberano, que estou fora-da-lei, declaro que não há fora da lei”. Este paradoxo é muito antigo e, se se observa atentamente, está explícito no mesmo oxímoro em que se encontra a expressão; o sujeito soberano. O *sujeito* (isto é, aquilo que etimologicamente está sob) é *soberano* (é, por isso, aquilo que está sobre). E talvez o termo sujeito (em conformidade à ambiguidade da raiz indo-europeia da qual derivam as duas proposições latinas de sentido oposto *super* e *sub*) não tem outro significado que este paradoxo, este ficar lá onde este não está.”⁴⁴

⁴⁰ SCHMITT, Carl. **Teología política**. Barcelona: Trotta, 2009. P. 13.

⁴¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. 1º Ed. Belo Horizonte: UFMG, 2007. P. 33

⁴² Idem. Ibidem. P. 27.

⁴³ BERCOVICI, Gilberto. **A expansão do estado de exceção: da garantia da Constituição à garantia do capitalismo**. Impactum – Coimbra University Press: 2014. Disponível em: <URI:http://hdl.handle.net/10316.2/39819>. Acesso em 19 de agosto de 2019. P. 3.

⁴⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Bataille e o Paradoxo da Soberania**. Ilha de Santa Catarina: 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/download/12583/11750>. Acesso em 16 de Junho de 2019. P. 92-93.

Trata-se, aqui, de voltar a atenção à ideia de suspensão sendo perfeitamente abrangida pelo direito, prejudicando a distinção entre o que está dentro e fora dele; ou melhor, revelando sua verdadeira configuração indistinta em que a norma se aplica à exceção desaplicando-se⁴⁵. Ao definir a exceção como o dispositivo que entrelaça o direito e a vida, Agamben refere-se a Schmitt na conceituação de soberania articulada por meio dessa figura do soberano como quem guarda o poder de decidir acerca do estado de exceção, da aplicação ou desaplicação da lei, o que pressupõe que a norma tem como referência a normalidade e, diante da situação caótica ou definida como incontrolável através dos mecanismos comuns, o direito abriga em si a possibilidade de ausentar-se sem, por isso, abdicar de seu caráter de comando: o soberano cria e garante a situação necessária à vigência do direito. A própria definição do que é a regra, assim, dialoga intimamente com sua exceção, seu “suposto oposto” – a exceção não se subtrai à regra, é esta que, ao suspender-se, abre espaço à exceção e só assim se constrói enquanto regra, consolidando suas características ao diferenciar-se daquilo que não é. Tal relação contínua com uma exterioridade é a forma com que o direito refere-se à vida e a inclui em si através de sua própria suspensão – a forma de inclusão que só ocorre através de sua exclusão. O estado de exceção advém diretamente de um elemento formal especificamente jurídico – a decisão – e esse é o ponto vinculante que articula exceção e teoria da soberania. Se o soberano é aquele que pode decidir sobre o estado de exceção, ou seja, sobre a suspensão da norma, ele está situado fora da ordem jurídica; entretanto, ao ser o responsável pela efetivação dessa suspensão, ele está, simultaneamente, incluído – assim é elaborada a imagem agambeniana da exclusão-inclusiva⁴⁶.

O paradoxo da soberania também aparece na problemática que perpassa a teoria jurídica acerca da relação entre poder constituinte e poder constituído, podendo o primeiro aparecer como transcendendo a ordem jurídica ou estando nela incluído – ou, em outra compreensão, ambos os poderes se stando inseridos em uma problemática de equivalência. Dentro do pensamento de Agamben, existe um paralelismo entre essa relação e a da potência com o ato; de modo que o poder constituinte que não se dilui integralmente no poder constituído equivale à potência que não se esgota por meio de sua transformação em ato. Segundo Aristóteles, referência principal para a conceituação agambeniana de potência, essa é a potência-de-não e, igualmente, a impotência (*adynamía*). Tal categoria, que pode ser

⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 25.

⁴⁶ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 39-40; 54.

chamada “de potência-de-não, de impotência, de potência pura ou perfeita”, possui importância decisiva em todo o pensamento de Agamben⁴⁷. Outro dado central acerca dessa relação entre poderes – particularmente, relacionado a essa equivalência que leva ao dissipar de limites próprio a uma zona de indistinção em que se encontra uma vida que está submetida à violência soberana, sendo objeto da relação desta com o direito – é o fato de tal distinção remeter diretamente à concepção de violência empreendida por Benjamin em *Sobre a crítica do poder como violência* (“*Zur Kritik der Gewalt*” – a polissemia do termo *Gewalt* mostra de início o alcance que ele buscava abarcar, visto que pode ser simultaneamente traduzido como poder e como violência⁴⁸): trata-se da violência dividida entre aquela que põe e aquela que mantém o direito⁴⁹. Antes de chegar ao problema de sua relação com a vida, aspecto trabalhado por Agamben e alinhado ao paradoxo da soberania, é necessário aproximar-se à crítica benjaminiana do poder, constituída através de suas relações com o direito e a justiça. A presença do poder no âmbito do direito positivo se dá, para Benjamin, na forma de um dado ao longo da história em que reside sua justificação e legitimidade: sua distinção característica é, portanto, a violência historicamente reconhecida, ou sancionada, e a não sancionada⁵⁰. Tal ideia conduz à descoberta de um caráter legislador potencialmente entrelaçado a certas formas de violência e poder – Benjamin percebe a violência de guerra (“forma primordial e arquetípica”) e o instituto da greve (que pode instaurar e modificar relações jurídicas) como formas de exercício da violência cuja finalidade, quando atingida, reverbera em uma alteração na realidade precedente⁵¹ –, cuja função, nas mãos de pessoas individuais, configura um perigo de subversão da ordem estabelecida:

“Talvez tenhamos de dar atenção à surpreendente possibilidade de o interesse do Direito pela monopolização do poder em face da pessoa individual não se explicar pela intenção de garantir os fins do Direito, mas antes o próprio Direito. Trata-se da possibilidade de o poder, quando não cai sob a alçada do respectivo Direito, o ameaçar, não pelos fins que possa ter em vista, mas pela sua simples existência fora do âmbito do direito.”⁵²

A apropriação da violência por parte do direito está a um passo de seu uso autorreferente, regido pelo intento de preservá-lo através da máquina estatal que o opera –

⁴⁷ Idem. *Ibidem*. P. 41-42.

⁴⁸ BENJAMIN, Walter. *Sobre a crítica do poder como violência*. In: _____. O anjo da história. Op. Cit. P. 57.

⁴⁹ CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência*. Op. Cit. P. 39-40; 54.

⁵⁰ BENJAMIN, Walter. *Sobre a crítica do poder como violência*. Op. Cit. P. 59-62.

⁵¹ Idem. *Ibidem*. P. 65-66.

⁵² Idem. *Ibidem*. P. 63.

uma autopreservação realizada através de violência legitimada. Benjamin demonstra que o uso da violência se caracteriza pela duplicidade de fins – perceber a necessidade de um reconhecimento histórico para atribuir ou não legitimidade a determinado uso da violência, o que pode ser aferido através da obediência pacífica ou não a seu comando, termina por diferenciar as finalidades da violência ao subordiná-las à forma como são socialmente recebidas: os fins que prescindem de reconhecimento são chamados de fins naturais, enquanto os demais são os fins de Direito⁵³. Contudo, essa separação passa a adquirir uma simultaneidade decorrente da atuação de forças relativas ao poder de comando estatal: existe, no militarismo, uma “compulsão ao uso generalizado da violência para atingir os fins do Estado”, em que o uso simples para fins naturais converte-se no uso como meio para fins jurídicos – no caso, Benjamin se refere à lei do serviço militar obrigatório. Se os fins naturais remetem a uma função instituidora do direito, que não se comunica com uma necessidade prévia de reconhecimento histórico e, como mencionado, pode ser entendida como paralela ao poder constituinte, os fins jurídicos, para o autor, refletem-se na função que mantém o direito, estando aberto o espaço para a manutenção da violência legitimada nas mãos do poder constituído⁵⁴. Alicerçar-se em um reconhecimento precedente implica não só passado, mas também futuro: essa formulação revela o interesse do Direito (sempre referido em maiúscula por Benjamin, como um poder centralizado, específico, de nome próprio) na “apresentação e manutenção de uma ordem dependente do destino”. E a resistência, portanto, é impotente se não questiona “o próprio corpo da ordem jurídica, mas apenas leis ou costumes jurídicos isolados”, que o direito protege com seu poder segundo o qual “só existe um destino e que precisamente o estado de coisas vigente e o elemento ameaçador pertencem irrevogavelmente à sua ordem”. O poder marcado pela violência destinada à proteção de fins jurídicos, que tende a preservar e manter o direito, é um poder ameaçador⁵⁵. É a conversão da ameaça em ato final, ou seja, o domínio soberano sobre a vida, que demarca a inserção desta dentro dos desígnios do direito – em uma leitura atualizada, observa-se desde a disposição da vida por ação de governo até seu padecimento decorrente de ausências completas:

“Se a violência, uma violência coroada pelo destino, constitui a sua origem, por outro lado não é difícil supor que no poder extremo – o poder sobre a vida e a morte que se manifesta na ordem jurídica – as origens do “poder-como-violência” interferem de forma significativa na ordem vigente, manifestando-se nela de forma terrível. [...] Na aplicação do poder sobre a vida e a morte, mais do que em qualquer

⁵³ Idem. Ibidem. P. 62.

⁵⁴ Idem. Ibidem. P. 66.

⁵⁵ Idem. Ibidem. P. 67.

outra aplicação da lei, é o próprio direito que se fortalece. Mas é aí que, ao mesmo tempo, se anuncia algo de podre no reino do Direito, especialmente para sensibilidades mais refinadas, que se sabem muito distantes de situações nas quais o destino tenderia a mostrar-se em toda a sua majestade para fazer cumprir a lei. Mas o entendimento precisa se aproximar o mais possível dessas situações, se quiser pôr termo à crítica do poder que institui e daquele que mantém o Direito”⁵⁶.

A função do poder como violência, assim, bifurca-se em sua instituição do que é o direito e na preservação deste, de modo que o caráter violento está impresso na finalidade inaugural e na finalidade mantenedora, de permanência. A instituição do direito é a instituição de um poder político, que sempre é um “ato de manifestação direta da violência”⁵⁷. Para Benjamin, por fim, essas duas formas de poder-violência estão intrincadas de maneira muito mais antinatural do que no exemplo do direito como disposição sobre a vida – a pena de morte sendo sua figura mais extremada – em outra instituição estatal moderna: a polícia. Trata-se de um poder destinado à consecução de fins jurídicos, que possui, no entanto, amplos limites para instituir e realizar os próprios fins, através da legitimidade conferida pelo agir em nome destes fins jurídicos – embora as ações resultantes não necessariamente correspondam àquilo que a legislação professa. Provavelmente, em razão dessa característica, a imagem da polícia informa muito mais sobre o funcionamento estatal e a incidência da norma sobre o mundo através de sua descontinuidade e desvio do que de sua correspondência às funções que o direito lhe coloca: Benjamin fala, no contexto alemão de seu tempo, da liberdade conferida à política para decretar medidas; todavia, diante do contexto atual brasileiro, é impossível não pensar na atuação policial em todas as áreas de exceção amparadas e aparentemente neutralizadas pela regra, em que a vida é seletivamente colocada à disposição de uma violência que, uma vez sendo seus agentes legitimados pelo direito, trabalhando em nome de um Estado que abriga a suspensão conveniente da ordem jurídica de acordo com os espaços em que transita, é absorvida na forma de dado estatístico ou lamento esquecível direcionado à opinião pública – em suma, em nada se altera a imagem construída de vigência imperturbável de um Estado Democrático de Direito que modula os discursos institucionais. O caráter infame da polícia reside, para Benjamin, “no fato de nela não se verificar a separação entre o poder que institui e o que mantém o direito. Ao primeiro pede-se a legitimação pela vitória, o segundo está sujeito à limitação de não poder postular novos fins para si próprio”. No poder policial, essas duas condições não se realizam. Ele institui o direito através das ações em seu

⁵⁶ Idem. Ibidem. P. 68.

⁵⁷ Idem. Ibidem. P. 77.

nome que frequentemente o extrapolam e mantêm o direito por se colocar à disposição de fins jurídicos – a afirmação de que estes convergiriam integralmente aos fins reais do poder policial é absolutamente falsa; ao menos, como se constata, quando o objeto em análise é a finalidade jurídica formal entendida socialmente como garantia de paz e ordem.

O poder policial é, então, amorfo, como “uma imagem fantasmagórica intangível e onipresente na vida dos Estados civilizados” – seja por vigilância constante, seja através de uma presença massiva e da seleção das vidas sob ataque – e representa a maior degeneração imaginável do poder⁵⁸. A temática da polícia é retomada por Agamben, de maneira semelhante, para afastá-la da figura enganosa de função meramente administrativa de execução da lei, e configurá-la como o espaço em que se demonstra com maior nitidez o intercâmbio constitutivo entre violência e direito que caracteriza a figura do soberano⁵⁹. A resposta que ele encontra nesse texto para referir-se ao questionamento sobre como romper o nexos entre violência e direito está no centro do objetivo de Benjamin ao delinear sua crítica do poder como violência – a crítica é definida, finalmente, como a filosofia de sua história; filosofia porque “só a ideia de seu desfecho possibilita o enquadramento crítico, diferenciado e decisivo das suas balizas temporais”. Todo poder destinado a manter o direito tende a enfraquecer-se com o tempo, enfraquecendo também seu poder instituinte enquanto se ocupa em oprimir os poderes contrários e inimigos – forma-se um ciclo em que novos poderes vencem o anterior instituinte e formam um novo direito, novamente predestinado à decadência. Para Benjamin, as novas épocas históricas deverão fundamentar-se na ruptura desse ciclo dominado por formas míticas de direito (o domínio do mito é colocado pelo autor como associado à ideia de destino e, assim, em referência às violências que fundam e mantêm o direito) e no desmembramento do poder do Estado. Para isso, ele conduz seu trabalho à formulação de uma espécie natural e intrinsecamente disruptiva de violência, uma violência cuja pureza o faz caracterizá-la como não violenta, que ele chama de divina, sendo um meio e jamais um fim⁶⁰. Apresenta-se diretamente a distinção para explicitar os sentidos que essas terminologias possuem para o autor:

“Do mesmo modo que, em todos os domínios, ao mito se opõe Deus, assim também ao poder mítico se opõe o divino. Este é, de fato, o oposto do primeiro em todos os aspectos. Se o poder mítico é instituinte de um Direito, o divino tende a destruir esse Direito; se aquele impõe limites, este destrói todos os limites; se o poder mítico arrasta consigo, a um tempo, culpa e expiação, o divino absolve; se

⁵⁸ Idem. Ibidem. P. 68-69.

⁵⁹ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P.50.

⁶⁰ BENJAMIN, Walter. **Sobre a crítica do poder como violência**. Op. Cit. P. 81.

aquele é ameaçador, este é aniquilador; se um é sangrento, o outro é letal sem ser sangrento. Podemos confrontar com a lenda de Níobe, enquanto exemplo desse outro poder, o juízo divino sobre o bando de Corah. Esse juízo se abate sobre privilegiados, Levitas, atinge-os sem aviso prévio, sem ameaça, castigando e não hesitando em aniquilá-los. Mas, ao mesmo tempo, ao aniquilar absolve da culpa, e não se pode negar uma profunda relação entre o caráter não sangrento e a absolvição patentes nesse poder. O sangue, de fato, é símbolo da vida nua. O desencadeamento do poder judicial remete – de um modo que não podemos desenvolver aqui – para a culpa inerente à vida nua e natural que entrega o ser humano inocente e feliz à expiação, que o liberta da sua culpa – absolvendo também o culpado, não de uma culpa, mas do Direito. No âmbito da vida nua cessa a dominação do Direito sobre os vivos. O poder mítico é, em si e para si, poder sangrento sobre a vida nua, enquanto o poder divino, tomando como referência o vivo, é puro poder sobre a vida. O primeiro exige sacrifícios, o segundo, acolhe-os”⁶¹.

Benjamin, ao apresentar o conceito de vida nua ou mera vida (variantes de acordo com a tradução), adianta uma temática que, muitas décadas depois, seria de importância decisiva para a estruturação do olhar de Agamben sobre a articulação entre vida e soberania. E conclui sua *Crítica* com uma nova classificação que abriga uma possibilidade à destituição do destino e do poder como violência, uma abertura: é desprezível todo poder mítico, o poder instituinte do direito, chamado de aquele que permite ao homem determinar (*schaltende Gewalt*); bem como o poder que mantém o direito, chamado de poder administrado (*verwaltete Gewalt*). Ao poder divino, “que é insígnia e selo, mas nunca meio para a execução sagrada de uma pena”, ele chama de o poder que dispõe (*waltende Gewalt*)⁶². Retornando ao rompimento do elo entre violência e direito, trata-se novamente, para Agamben, de uma abertura de perspectivas direcionada à imaginação (que, para ele, configura por si só uma práxis): primeiro, pavimenta-se o caminho para pensar uma ação humana sem relação alguma com o direito, a violência pura ou revolucionária benjaminiana ou o “uso” das coisas e corpos que se desassocia da forma de um direito; a segunda perspectiva ocorre através de “um direito sem nenhuma relação com a vida – o direito não aplicado, mas somente estudado”, que Benjamin afirmava ser a porta da justiça⁶³.

Agamben percebe, ademais, a possibilidade de compreender a doutrina da soberania de Schmitt como uma resposta à conceituação benjaminiana sobre violência instituidora e conservadora do direito, o que simboliza a convergência que enseja a articulação que ele realiza para definir o estado de exceção. Se, por um lado, o estado de exceção é o instrumento de que Schmitt se vale para capturar a ideia da violência pura, fora e para além de qualquer

⁶¹ Idem. Ibidem. P. 79.

⁶² Idem. Ibidem. P. 82.

⁶³ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 133-134.

direito, e inscrever a anomia no domínio do direito, por outro, de maneira complementar, “os conceitos de decisão soberana e violência soberana (que substituem a distinção entre poder constituinte e poder constituído) buscam fazer frente ao conceito benjaminiano de violência pura”. Essa simultânea proximidade e contrariedade nas disposições dos dois autores engendra o enfoque no conceito de decisão necessário para a colocar corretamente a questão do estado de exceção – contudo, Benjamin descobre o indecível (“desencorajante experiência da indecidibilidade de princípio de todos os problemas jurídicos”⁶⁴), enquanto Schmitt eleva essa categoria ao fundar a decisão soberana na “impossibilidade de determinar com clareza quando se trata ou não de um estado de necessidade”⁶⁵ – decidir sobre o estado de exceção, assim, implica constitutivamente seu suposto contrário: decidir sobre o direito em vigência sobre a normalidade e, portanto, tê-lo sob controle absoluto. Se a exceção aparece como uma ausência de lei integrada ao âmbito da lei – aplicação desaplicada – é possível perceber como o debate estabelecido entre Benjamin e Schmitt refere-se, em seu cerne, “à possibilidade ou não de manter a relação entre anomia e direito”. Diante dessa constatação, Agamben pergunta-se qual seria o significado do vocábulo “pura” na violência pura de Benjamin. As reflexões lançadas em *Sobre a crítica do poder como violência* levam-no a entendê-loa como uma condição, uma característica relacional que se refere ao direito, não significando a pureza uma espécie de propriedade inerente a violência ou que se constate através de uma análise exclusivamente nela centrada. *Meios sem fim*, conforme intitulado um dos livros de Agamben: nunca é um meio para, mas sim um meio desprovido de fim e, por isso, puro, materializado na manifestação propriamente dita e aferido apenas através dela. A violência pura reside somente em sua manifestação, “não governa nem executa, simplesmente se manifesta, como na cólera”. Remete-se novamente à imagem benjaminiana do direito que já não mais é aplicado, mas apenas estudado, ou ao “novo direito” lido por Foucault como “liberado de toda relação com a disciplina e a soberania”. Agamben aponta que o problema enfrentado por Benjamin é árduo aos moldes daquele estabelecido “no cristianismo primitivo por Paulo (a respeito da situação da lei no tempo messiânico) e pelos marxistas (em relação com a situação do direito em uma sociedade sem classes)”. O direito que não se aplica e só se estuda conduz a uma justiça integralmente inapropriável e injuridificável⁶⁶.

⁶⁴ BENJAMIN, Walter. *Sobre a crítica do poder como violência*. Op. Cit. P. 75.

⁶⁵ CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência*. Op. Cit. P. 58-59.

⁶⁶ Idem. *Ibidem*. P. 60.

As formulações apresentadas até aqui resultam em algumas conclusões que Agamben extrai acerca da definição do estado de exceção: não se trata de uma ditadura constitucional ou inconstitucional, mas de uma zona de anomia esvaziada de todo direito que é novamente abarcada pela ordem jurídica através do ato de decretar (decidir) o estado de necessidade ou a restauração de uma ideia de estado original de poderes totais. Também não se trata da proposta schmittiana de atrelar a exceção à ordem jurídica por meio da distinção entre “normas do direito e normas de atuação do direito, entre poder constituído e poder constituinte”; e as ações que se dão sob a égide do estado de exceção não são “nem transgressivas, nem executivas, nem legislativas”; situando-se em um espaço e caráter de alegalidade em vez de ilegalidade, em um não lugar a respeito do direito⁶⁷.

Outra conclusão que se depreende dessa reflexão é o fato de que, à luz do paradoxo da soberania, vê-se espalhar, ao longo do século XX, outro fenômeno paradoxal denominado “guerra civil legal” que se instaura através do estado de exceção e configura a imagem significativa da atuação contemporânea totalizante de um poder soberano. Há, nesse sentido, grande contundência na afirmação de Agamben acerca da existência de uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo⁶⁸. Se o Terceiro Reich, instituído a partir do Decreto para a proteção do povo e do Estado, que suspendia as garantias pessoais da constituição de Weimar, resultou em um estado de exceção que durou doze anos, o estabelecimento de estados de exceção permanentes converteu-se, desde então, “em uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, em um paradigma de governo na política contemporânea”. A exceção, assim, converte-se em um instrumento cujo intento é uma prática gerencial, com um intento salvífico que repetidamente se adapta a situações concretas⁶⁹. Conforme complementado por Bercovici, o estatuto alcançado pela exceção na contemporaneidade confere o verdadeiro fundamento, na visão agambeniana, ao rompimento com o antigo *nómos* da Terra (trata-se da definição originalmente grega que se refere à crença compartilhada, à lei, ao costume e à convenção⁷⁰), que leva à ruína o arcabouço de limitações recíprocas que aparentemente rege o sistema internacional de Estados. O que ocorreu, e ainda está em curso, é a irrupção do estado de exceção que se expande para além de seus limites e

⁶⁷ Idem. Ibidem. P. 55.

⁶⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 19.

⁶⁹ AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a glória: uma genealogia teológica do governo e da economia**. São Paulo: Boitempo, 2011. P. 64.

⁷⁰ GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995, P. 58.

espalha-se por toda parte, coincidindo com o ordenamento normal – a zona de indistinção – e, por isso, tornando tudo possível. O estado de exceção torna-se, desta forma, uma estrutura jurídico-política permanente que dilui a concepção formal e discursiva do Estado Democrático de Direito e anuncia o novo *nómos* da Terra, que tenderá a se espalhar por todo o planeta⁷¹:

“O estado de exceção é o dispositivo que deve, em última instância, articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nómos*, vida e direito, *auctoritas* e *potestas*. Ele se baseia na ficção essencial pela qual a anomia — sob a forma da *auctoritas*, da lei viva ou da força-de-lei — ainda está em relação com a ordem jurídica e o poder de suspender a norma está em contato direto com a vida. Enquanto os dois elementos permanecem ligados, mas conceitualmente, temporalmente e subjetivamente distintos — como na Roma republicana, na contraposição entre Senado e povo, ou na Europa medieval, na contraposição entre poder espiritual e poder temporal —, sua dialética — embora fundada sobre uma ficção — pode, entretanto, funcionar de algum modo. Mas, quando tendem a coincidir numa só pessoa, quando o estado de exceção em que eles se ligam e se indeterminam torna-se a regra, então o sistema jurídico-político transforma-se em uma máquina letal.⁷²”

4. A vida abandonada

Através da expressão *bloß Leben* (que abrange, conforme a afirmação sobre as traduções variantes, os significados de mera vida ou vida nua), Benjamin contempla a vida submetida à violência soberana. Tanto essa conceituação quanto o caráter sacro atribuído a essa forma de vida são reaproveitados por Agamben através da recorrência do paradigma que intitula sua série mais conhecida de obras e representa a convergência a que várias de suas referências e teorizações se destinam: o *homo sacer*. Dirige-se tamanha atenção a essa figura em razão de, para o autor, tratar-se da primeira afirmação histórica da sacralidade da vida humana; uma vida da qual se dispõe sem necessidade de celebrar sacrifícios e sem que perpetrar sua morte configure homicídio – e nenhuma das explicações oferecidas ao fenômeno havia tido êxito em abarcar a duplicidade inerente a esse Homem Sagrado: tanto insacrificável quanto integralmente exposto à morte⁷³. Trata-se de uma categoria própria do direito romano arcaico: uma espécie de condenação por delito que implicava, como pena, o estar exposto à morte sem ser poder ser alvo de assassinato (sem que este, se realizado, configurasse crime),

⁷¹ BERCOVICI, Gilberto. **O estado de exceção económico e a periferia do capitalismo**. Impactum – Coimbra University Press: 2005. Disponível em: <URI:http://hdl.handle.net/10316.2/24875>. Acesso em 19 de agosto de 2019. P. 9.

⁷² AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer II, 1. Estado de exceção**. Op. Cit. P. 130-131.

⁷³ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 58-59. P. 42-43.

mas cujo alvo também não poderia ser objeto de sacrifício aos deuses. Essa vida, assim, simboliza a esfera da soberania por representar uma vida matável e insacrificável, integralmente capturada e à disposição da violência soberana⁷⁴: criam-se os contornos de uma vida existente e excluída da política⁷⁵. A questão sacrificial pode ser elucidada quando se compreende o “insacrificável” como aquele que não poderia passar pelo rito comum de punição. Um novo paradoxo é revelado ao adicionar-se a ausência de punição àquele que o executasse, pois o *homo sacer* tornava-se destinado a uma forma anômala de pena, deixando em aberto a questão relativa à proibição do sacrifício: o *homo sacer* é impuro e rejeitado pelos deuses, ou ele se torna propriedade divina, e por isso não pode ser sacrificado? A resposta encontrada por Agamben reside na chamada vida sacra vivida pelo *homo sacer*: se a ideia original de consagração transporta seu objeto do direito humano para o direito divino, do profano ao sagrado, a vida sacra é o resultado da expulsão da esfera do direito humano sem que esta signifique a passagem à esfera do direito divino – esta vida, então, não está sob a proteção de jurisdição alguma, pois a violência infligida contra ela não constitui sacrilégio e nem crime, não profana um objeto sacro. A vida insacrificável e, todavia, não protegida contra a morte, incluída na comunidade na forma de matabilidade, é a vida sacra⁷⁶.

Trata-se de uma existência que permanece em curso, que ainda vive, mas é separada através do signo da exclusão, do banimento, não sendo objeto de mais nada além dos desígnios livres da violência soberana: uma forma íntegra e absoluta de desproteção. A vida sacra equipara-se ao conceito de vida nua, e ambos são apresentados por Agamben na forma da não pertença suportada pela figura do banido; por isso, Agamben retoma uma indicação de Jean-Luc Nancy (“entregue ao absoluto da lei, o banido é também abandonado fora de qualquer jurisdição. O abandono respeita a lei, não pode fazer de outro modo”⁷⁷) para dar o nome de *bando* à relação de soberania, sendo o termo tanto referente à vida excluída da comunidade, quanto à distinta marca que identifica o soberano⁷⁸:

“Torna-se assim compreensível a ambiguidade semântica, já anteriormente registrada, pela qual *in bando*, *a bandono* significam originalmente em italiano tanto “à mercê de...” quanto “a seu talento, livremente” (como na expressão *correre a bandono*), e bandido significa tanto “excluído, banido” quanto “aberto a todos, livre” (como em *mensa bandita* e *a redina bandita*). O *bando* é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois pólos da exceção soberana: a

⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 91.

⁷⁵ Idem. Ibidem. P. 173.

⁷⁶ Idem. Ibidem. P. 90-91.

⁷⁷ NANCY, Jean-Luc. **L'impératif catégorique**. Paris, 1983. P. 149-150. Apud: AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 66.

⁷⁸ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P.40.

vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano. Somente por isso pode significar tanto a insígnia da soberania [...] quanto a expulsão da comunidade.⁷⁹

A produção da vida nua é, portanto, o préstimo original da soberania, e a sacralidade da vida, cujo sentido é atualmente marcado pela tentativa de ser interpretado como um direito humano fundamental, orientado pela definição de um suposto valor intrínseco à vida humana, exprime, em oposição, justamente a vida sujeita ao poder de morte, “sua irreparável exposição na relação de abandono”⁸⁰. Essa exposição localiza a vida que a sofre no espaço de uma zona indistinta, que remonta o conceito de exclusão inclusiva característico da figura do soberano: o abandonado é ligado a seu bando através da exclusão, pois, apesar de ser feito “externo” a ele, sua identidade ainda evoca a do bando e é a ele condicionada por ser aquela do “banido”, que passa a estar à mercê de quem o excluiu. Essa submissão nega liberdade ao abandonado, enquanto o impede de pertencer a qualquer espaço constituído, restando-lhe a indeterminação. A vida nua ou sacra é a vida natural enquanto objeto da relação política de soberania, ou seja, a vida abandonada⁸¹; e a vida natural submissa e excluída é a chave para empreender a conexão agambeniana entre soberania e biopolítica, quando esta última, para o autor, tem como característica essencial a sua necessidade de “redefinir continuamente, na vida, o limiar que articula e separa aquilo que está dentro daquilo que está fora”⁸². Através dessa relação, são criadas e definidas as formas de vida afastadas das garantias professadas pelo direito, aquelas que, mesmo formalmente incluídas, têm sua experiência marcada pela submissão ao jugo impune da violência, e, por outro lado, outras que são destituídas do caráter historicamente entendido como “humano” por meio de ações engendradas para tanto, regidas pelas razões de Estado que preenchem o conteúdo e operam suas razões de direito – como se pode aferir pela análise de experiências totalitárias ou por formas diversas de hierarquização da vida.

A partir da introdução do conceito foucaultiano de biopoder, pode-se dizer que a investigação realizada por Agamben em *Homo Sacer* pode ser resumida em três teses: a ideia de bando constitui a relação política original; a função do poder soberano é a produção da vida nua; o paradigma biopolítico do Ocidente não é a cidade, mas sim o campo de concentração⁸³. Para a compreensão desta última, é necessário, inicialmente, deter-se sobre a

⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 118.

⁸⁰ Idem. Ibidem. P. 92.

⁸¹ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 45.

⁸² AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 138-139.

⁸³ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 49.

conceituação de estado de exceção permanente e ilocalizável; depois, voltar a atenção à leitura realizada por Agamben em relação aos sentidos de uma biopolítica que integra o poder soberano e é tão antiga quanto ele, leitura baseada principalmente em uma ampliação das concepções de Michel Foucault e Hannah Arendt.

Na forma arquetípica preceituada por Carl Schmitt, o estado de exceção, embora ilocalizável enquanto ideia ou premissa, era o princípio de toda localização jurídica, por ser o único instituto capaz de abrir o espaço em que a fixação de um determinado ordenamento e território se torna, pela primeira vez, possível. Para Agamben, o nexó entre localização e ordenamento, que, segundo Schmitt, constituiria o *nómos* da terra, adquire descrição ainda mais complexa ao abrigar em seu anterior uma ambiguidade fundamental, “uma zona ilocalizável de indiferença ou exceção que, em última análise, acaba necessariamente por agir contra ele como um princípio de deslocamento infinito”. A tese de que a exceção é a estrutura política fundamental do tempo atual e, por isso, emerge continuamente ao primeiro plano e tende a tornar-se regra implica perceber que, quando este tempo procurou “dar uma localização visível permanente a este ilocalizável, o resultado foi o campo de concentração”, um estado de exceção desejado e permanente, além do temporário teorizado por Schmitt – é este o paradigma adequado a representar a estrutura originária do *nómos*, em vez do cárcere, como se poderia pensar⁸⁴. Transformar o ilocalizável em localizável significa a realização de um estado de exceção desejado, permanente, alicerce das razões de Estado⁸⁵, que, ao constituir-se como o campo que pode aparecer em diferentes espaços e contextos políticos de acordo com os desígnios do poder soberano, em decorrência de tais características, representa a apropriação pelo poder da pura vida sem qualquer mediação no mais absoluto espaço biopolítico⁸⁶.

Ao atingir esse ponto no percurso que, inicialmente, conduz à interpretação da noção de soberania em termos de bando e, em seguida, à vida que é objeto do bando na forma de vida sagrada, ou seja, abandonada⁸⁷, torna-se necessário traçar um panorama acerca do que é o biopoder que também é poder soberano, investigar as construções teóricas que Agamben revisita para realizar a articulação entre os dois conceitos que, previamente, apareceram dissociados. Em Foucault, a passagem do poder ao biopoder – da soberania à biopolítica – é

⁸⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 27.

⁸⁵ Idem. Ibidem. P. 177

⁸⁶ Idem. Ibidem. P. 178.

⁸⁷ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 46.

colocada na forma de substituição, em que a segunda aparece como marco da modernidade; de “fazer morrer e deixar viver”, o poder passaria a “fazer viver e deixar morrer”⁸⁸. A soberania foucaultiana assume um caráter territorial, um exercício atrelado ao domínio estabelecido no período medieval centralizado na terra e no que nela se produz, e é marcada pelo poder do soberano sobre a vida e a morte, sendo essa capacidade uma “velha potência de morte”⁸⁹ que é a imagem da identidade soberana: o soberano assim o é porque possui em absoluto o poder de fazer morrer. Os conceitos de biopolítica e biopoder aparecem enquanto processo posterior caracterizado principalmente pela mudança de postura e funções assumidas pelo Estado: a partir da formação dos Estados nacionais modernos, iniciou-se o movimento em que a política passou a encarregar-se e ter como interesse central, através de seus mecanismos, da vida biológica dos indivíduos e populações; no mesmo sentido, Hannah Arendt demonstra, em *A condição humana*, como a vida biológica passava a ocupar progressivamente o centro da vida política⁹⁰. Demarca-se de maneira intensificada no século XIX, pela primeira vez, um processo cuja articulação se amplia continuamente desde então: os dispositivos estatais têm como objeto a vida humana em acepção direta e pura, o que representa uma “estatização do biológico”⁹¹ engendrada através do controle sistematizado de processos referentes a nascimento, mortalidade, longevidade, entre outros. O poder disciplinar exercido tendo como alvo o corpo e as regulações da população, assim, “constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida”⁹².

O ponto de intersecção entre os conceitos apresentados pode ser compreendido através da produção de vida nua que marca o *campo* como máximo espaço biopolítico e, ao mesmo tempo, espaço absoluto de realização do poder soberano – para Agamben, a biopolítica é, pelo menos, tão antiga quanto a exceção soberana⁹³. A articulação realizada para apresentar esse pressuposto de simultaneidade se inicia através do comentário sobre dois termos do grego clássico que podem ser traduzidos como “vida”: *zoé* e *bíos*. O primeiro se refere ao “simples fato de viver, comum a todos os viventes”, enquanto o segundo fala sobre uma vida politicamente qualificada, a “forma de viver própria de um indivíduo ou de um grupo”. Como

⁸⁸ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I. A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal; 1999. P. 181.

⁸⁹ Idem. *Ibidem*. P. 131.

⁹⁰ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 38.

⁹¹ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. 4°. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. P. 286

⁹² FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I. A vontade de saber**. Op. Cit. P. 131.

⁹³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 17.

já havia feito Hannah Arendt, Agamben aponta que esses termos eram distinguidos e separados em termos de espaço pelos gregos entre, respectivamente, a casa e a cidade. A caracterização da vida nua acontece quando o poder soberano inscreve a *zoé* em seus dispositivos: a modernidade tem como característica central a politização desta⁹⁴. Como afirmava Foucault:

“O que se poderia chamar de “limiar da modernidade biológica” de uma sociedade se situa no momento em que a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas. O Homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão”⁹⁵

A mudança empreendida por Agamben consiste em colocar que a produção da biopolítica consiste em um traço originário do poder soberano, um vínculo secreto que é reconduzido à luz através da estruturação do Estado moderno⁹⁶. Há, em lugar da substituição, a mesma antiguidade. A intenção de Agamben ao utilizar-se desses conceitos retrabalhando sua cronologia reside em sua observação de aspectos lacunares que surgem da interação dessas teorias e que, dessa forma, terminam por constituir a tarefa que ele busca enfrentar em *Homo Sacer*: abre-se um espaço sem resposta, segundo o autor, em razão de Arendt ter deixado de vincular as reflexões de *A condição humana* à sua análise sobre a ascensão totalitária no século XX, bem como por Foucault não ter abarcado em seus objetos de investigação os campos de concentração e extermínio, nem ter interrogado “o centro comum no qual se cruzam as técnicas políticas com as tecnologias do eu da Modernidade”. Nesse sentido, o percurso realizado por Agamben ao dialogar com essas duas referências envolve retomar as investigações de ambas “enfrentando o núcleo comum no qual se cruzam as técnicas políticas e as formas de subjetivação”, o que leva a “analisar a relação entre biopolítica e soberania, o modo em que a vida nua está inscrita nos dispositivos do poder soberano”, descortinando, por fim, a constatação de que a politização da *zoé* é cronologicamente coincidente à existência da soberania e não configura uma novidade moderna⁹⁷. Afirma Agamben:

“A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou ao menos integrada; no sentido que o que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si mesma antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal converta-se em um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal. O decisivo é,

⁹⁴ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 28.

⁹⁵ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I. A vontade de saber**. Op. Cit. P. 134.

⁹⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 15.

⁹⁷ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 38-39.

antes, que, simultaneamente ao processo pelo qual a exceção converte-se por todos os lados na regra, o espaço da vida nua, situado na origem à margem do ordenamento, coincide progressivamente com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção.”⁹⁸

A estrutura do bando, anteriormente referida, define o elo que mantém unidos o poder soberano e a vida nua. Ter essa relação em mente auxilia na compreensão de que, embora frequentemente colocado como análogo de maneira exata à *zoé*, o termo “vida nua” não representa uma equivalência precisa à vida biológica e não qualificada politicamente por si só; vida nua ou sacra é, na realidade, a vida natural como interesse e objeto manejado pelos desígnios de poder, ou seja, “presa como tal no bando soberano”⁹⁹. Evidencia-se, assim, a duplicidade funcional da biopolítica: ou ela produz subjetividade, ou produz morte; ou transforma o sujeito em seu objeto ou o objetiviza em caráter absoluto¹⁰⁰. E essa vida que, embora permaneça viva, existe sem nenhum direito ou garantia decorrente de sua condição de humano vivente, é própria e confinada ao espaço permanente de exceção, o campo; correspondente, segundo Agamben, à ideia de um *volkloser Raum*, um espaço sem povo: conceito um dia formulado por Hitler em uma reunião secreta acontecida no ano de 1937, referindo-se à Europa centro-oriental, que carrega em si a significação inaugural de um conceito biopolítico extremo¹⁰¹. Essa caracterização resulta na imagem de uma zona de indistinção que pode ter espaço territorialmente determinado, convertendo-se em campo, sempre que essa estrutura é materializada, “independentemente da natureza dos crimes ali cometidos e qualquer que seja sua denominação ou topografia específica”¹⁰²; ou pode, ainda, relacionar-se com a vida abandonada em acepção geral, invisibilizada e marginalizada, exposta à violência e inserida no espaço do poder estatal, objeto de seus cálculos e mecanismos, enquanto é juridicamente desprotegida e não tutelada.

O paradigma do campo de concentração, alicerçado principalmente na experiência perpetrada em Auschwitz, funciona como um relato contundente – esforçando-se para visualizar os verdadeiros alcances do campo e seus contínuos revérberos políticos – acerca da absolutização do poder de modulação sobre a vida entrecruzada com a absolutização do poder de fazer morrer. Essa articulação enquanto máquina de morte atinge o auge de seus defeitos

⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 16.

⁹⁹ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 45.

¹⁰⁰ ESPOSITO, Roberto. **Bios: biopolítica e filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2010. P. 55.

¹⁰¹ AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**. São Paulo: Boitempo, 2008. P. 91.

¹⁰² AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 171.

ao criar a figura do intestemunhável, da sobrevivência inteiramente destituída do que se compreendia como atributo ou qualidade humana, cuja degradação só poderia ter como estágio seguinte o perecimento. Trata-se do *muçulmano*, termo utilizado pelos prisioneiros em Auschwitz e, em atenção ao seu original *Muselmann*, muito possivelmente derivado de *muslin*, significando “aquele que se submete incondicionalmente à vontade de Deus” – é interessante notar uma recorrência, pois, conforme observa Agamben, prisioneiros de outros campos utilizavam terminologias diferentes para exprimir o mesmo conceito: *Gamel* (gamela), *Kretiner* (idiotas), *Krüppel* (aleijados), *Schwimmer* (quem fica boiando fingindo-se de morto), *müde Scheichs* (imbecis)¹⁰³. O muçulmano era o prisioneiro sem esperança alguma, semelhante ao cadáver que ainda vivia, em situação de degradação física tamanha que perdia qualquer capacidade de comunicação, reação ou consciência, atingindo uma espécie de ponto sem retorno e sendo abandonado até mesmo por seus companheiros, experimentando a autêntica desumanização em vida – no pouco tempo que esta haveria de durar. Agamben descreve a imagem que preenche de significado o uso do termo muçulmano através de uma analogia à deterioração causada pela desnutrição progressiva vivenciada no campo de concentração:

“No que diz respeito aos sintomas da desnutrição, devemos distinguir duas fases. A primeira caracteriza-se pelo emagrecimento, pela astenia muscular e pela progressiva perda de energia nos movimentos. Nesse estágio, o organismo ainda não está profundamente danificado. Para além da lentidão nos movimentos e da perda de forças, os doentes não mostram outros sintomas. Com exceção de uma certa excitabilidade e de uma típica irritabilidade, nem sequer se manifestam alterações de caráter psíquico. Era difícil perceber o momento da passagem de uma fase para outra. Para alguns isso acontecia de maneira lenta e gradual, para outros, muito rapidamente. Podia-se calcular que a segunda fase começava mais ou menos quando o indivíduo faminto havia perdido um terço do seu peso normal. Quando continuava a emagrecer, a expressão do rosto também mudava. O olhar tornava-se opaco e o rosto assumia uma expressão de indiferença, mecânica e triste. Os olhos ficavam cobertos por um véu, as órbitas, profundamente cavadas. A pele tomava um colorido cinza-pálido, tornava-se sutil, dura, parecida com papel e começava a descamar-se. Era muito sensível a qualquer tipo de infecção e contágio, especialmente à sarna. Os cabelos eriçavam-se, tornavam-se opacos e se rompiam facilmente. A cabeça se encompridava, as maçãs do rosto e as órbitas ficavam bem evidenciadas. O doente respirava lentamente, falava baixo e com grande fadiga. Dependendo do estado de desnutrição, apareciam edemas grandes ou pequenos. Manifestavam-se inicialmente nas pálpebras e nos pés e apareciam em pontos diferentes de acordo com as horas do dia. Pela manhã, após o repouso noturno, sobretudo eram visíveis no rosto. À tarde, por sua vez, nos pés e na parte inferior e superior da perna. Estar em pé fazia com que os líquidos se acumulassem na parte inferior do corpo. À medida que o estado de desnutrição aumentava, os edemas se difundiam, sobretudo no caso de quem devia ficar em pé por muitas horas, inicialmente na parte inferior das pernas, depois nas coxas, nas nádegas, nos testículos e até mesmo no abdômen. Aos inchaços se

¹⁰³ AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**. Op. Cit. P. 52.

acrescentava muitas vezes a diarreia, que frequentemente podia preceder o desenvolvimento dos edemas. Nessa fase, os doentes tornavam-se indiferentes a tudo que acontecia ao seu redor. Eles se autoexcluíam de qualquer relação com o seu ambiente. Quando ainda eram capazes de se mover, isso se dava em câmera lenta, sem que dobrassem os joelhos. Dado que sua temperatura baixava normalmente até abaixo dos 36 graus, tremiam de frio. Observando de longe um grupo de enfermos, tinha-se a impressão de que fossem árabes em oração. Dessa imagem derivou a definição usada normalmente em Auschwitz para indicar os que estavam morrendo de desnutrição: muçulmanos”.¹⁰⁴

Auschwitz representa uma ofensa específica ao arcabouço ético que se construiu histórica e juridicamente – ao menos, àquele que foi discursivamente estabelecido como critério para aferir o conteúdo moralmente aceito de ações e posturas – em relação ao valor inerente à vida, à concepção de que a dignidade humana, após ter solidificado determinado patamar civilizatório, estaria garantida: o campo de concentração não empreendia a morte, empreendia a produção de cadáveres dos “não-homens cujo falecimento foi rebaixado à produção em série”. O horror de Auschwitz é, portanto, a degradação da morte¹⁰⁵.

Agamben afirma, acerca dos constantes paradigmas formulados e utilizados em seu trabalho, que o muçulmano em Auschwitz, o *homo sacer* e o estado de exceção são a cifra para a compreensão da biopolítica contemporânea¹⁰⁶. A produção sistematizada da morte que caracteriza o funcionamento e as intenções que permeiam o campo, designada como produção de cadáveres, faz surgir a última substância biopolítica isolável; além, só existe a câmara de gás. As cesuras biopolíticas são uma paulatina degradação posta em curso, cujo significado latente é a percepção de que toda vida selecionada sob algum critério exclusivamente decidido pelo poder soberano é um objeto passível de sofrê-las: o não-ariano transforma-se em judeu, o judeu em deportado, o deportado em internado, até que as retiradas e rebaixamentos alcancem seu último estágio ao reduzir o humano ao muçulmano¹⁰⁷ – a vida que, apropriada e submetida à estrutura de exceção transformada em campo e, por isso, contínua, pode ser incessantemente cindida, desarticulada e rearticulada¹⁰⁸; até atingir esse rompimento definitivo e incontornável e penetrar em “um umbral em que já não é possível estabelecer cesuras”¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Idem. Ibidem. P. 50-51.

¹⁰⁵ Idem. Ibidem. P. 78.

¹⁰⁶ **Entrevista com Giorgio Agamben.** Revista do Departamento de Psicologia - UFF, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006. P. 133

¹⁰⁷ AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III).** Op. Cit. P. 90.

¹⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. **L'Aperto: l'uomo e l'animale.** Torino: Bollati Boringhieri, 2002. P. 21.

¹⁰⁹ AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III).** Op. Cit. P. 90.

Embora Agamben analise pormenorizadamente a concepção eugênica do nazismo e as práticas nela alicerçadas, sua intenção não é propriamente fornecer uma espécie de fenomenologia dos campos de concentração e extermínio; trata-se, na verdade, da descrição de sua estrutura jurídico-política que faz emergir à luz a “matriz oculta da política contemporânea”¹¹⁰. A porta que potencialmente leva à concretização de quaisquer cesuras biopolíticas, sejam elas decorrentes da atuação ou da ausência do Estado, produtoras da redução do acesso a direitos ou da absoluta desumanização confinada ao campo, é aberta a partir da possibilidade de os Estados definirem e redefinirem os critérios que preenchem as categorias de homem e de cidadão, que se referem à participação política e à constituição do que é um sujeito de direito, colocadas em uma separação necessária que consegue demonstrar o que está em jogo na questão dos direitos humanos. Segundo Agamben, dois fenômenos próprios do século XX devem ser lidos através dessa perspectiva: os refugiados, aqueles que perderam ou nunca foram inseridos em determinada estrutura de direitos de cidadania, e a “separação entre o humanitário, cujo objeto é a vida desprovida de cidadania, e o político”¹¹¹. Além disso, essas figuras convergem quando identificadas através do eixo comum do campo, considerando que os primeiros campos construídos na Europa tinham como objetivo funcionar como espaço de controle para refugiados, sendo a sucessão na forma de campos de concentração e extermínio uma “filiação perfeitamente real”. Agamben nota que uma das poucas regras que foram efetivamente seguidas pelos nazistas ao longo da Solução Final era a de que os judeus e ciganos apenas poderiam ser enviados aos campos de extermínio após terem sido completamente desnacionalizados. A cidadania é, assim, traço constitutivo do que é ser um sujeito de direito e estar protegido por determinado ordenamento, não estar, portanto, passível de sofrer todo tipo de violência articulada por determinado poder cuja característica essencial é a impunidade, o ser inexistente para qualquer direito. Eis aí uma problemática intensamente explorada por Agamben em relação à proteção jurídica professada pelos direitos humanos: quando os direitos deixam de ser vinculados à existência formal enquanto cidadão, sobrando apenas o homem desnacionalizado, este se torna realmente sacro de acordo com o sentido posto pelo direito romano arcaico – entregue à morte. Diante da condição intrinsecamente provisória doutrinariamente inscrita no estatuto do refugiado, que deveria ser substituída quando possível pela naturalização ou repatriação, a interpretação agambeniana

¹¹⁰ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 49.

¹¹¹ Idem. *Ibidem*. P. 46-47.

estabelece-se no sentido de que “um estatuto estável do homem em si mesmo é inconcebível no direito do Estado-nação”¹¹².

A reflexão proposta em *Meios sem fim* é, nesse sentido, uma associação da proteção de direitos à noção de cidadania tendo como influência principal a teorização de Hannah Arendt acerca do tema: segundo a autora, a suposta inalienabilidade dos Direitos do Homem mostra-se falha a partir do momento em que surgem pessoas que não são cidadãs de algum Estado soberano, mesmo nos países que os colocam como fundamento de suas constituições¹¹³. Ainda segundo a autora, trata-se de pensar a condição de refugiado e de apátrida que cessa de querer assimilar-se a uma nova identidade nacional como o paradigma de uma nova consciência histórica: “os refugiados expulsos de país em país representam a vanguarda de seus povos”. O declínio da ideia de Estado-Nação é acompanhado do declínio das categorias jurídico-políticas tradicionais e, para Agamben, isso torna o refugiado “a única figura do povo pensável” nos tempos atuais, a única categoria que guarda em si o vislumbre da comunidade política que vem, enquanto não se consolidam os passos que levarão à dissolução do Estado-Nação e de sua soberania – o desejo de uma construção filosófica como um trabalho absolutamente novo implica pensá-la à luz dessa figura e reconfigurá-la através das imagens que rompem as classificações políticas habituais¹¹⁴.

A tutela prometida em nome dos direitos humanos passa a ser insuficiente para lidar com o fenômeno dos refugiados quando este atinge proporções de massa, processo que tem seu início no fim da primeira guerra mundial – em pouco tempo, mudam-se de seus países 1.500.000 russos brancos, 700.000 armênios, 500.000 búlgaros, 1.000.000 de gregos, centenas de milhares de alemães, húngaros e romenos¹¹⁵ – e, atualmente, atinge novas proporções diante dos deslocamentos à Europa de grandes contingentes de refugiados, principalmente do Oriente Médio e África do Norte, e da rigidez que marca a política de recebimento que vários países passaram a adotar: a ideia de rejeitado, separado e exposto à morte ganha novos adjetivos atrelados às imagens de embarcações irregulares e superlotadas que tentam, sem sucesso, entrar no continente europeu, impedidas pelas legislações nacionais e frequentemente resultando na morte de seus ocupantes no mar. Pode-se perceber as dimensões dessa postura

¹¹² AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: Notas sobre a política**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. P. 28-30.

¹¹³ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. P. 399.

¹¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: Notas sobre a política**. Op. Cit. P. 25-26.

¹¹⁵ Idem. Ibidem. P. 26.

utilizando como exemplo o país natal de Agamben: em junho de 2019, o parlamento italiano aprovou uma lei que previa multa de até 50 mil euros para embarcações que resgatassem imigrantes e refugiados no Mar Mediterrâneo. Em maio, especialistas em direitos humanos das Nações Unidas escreveram à Itália em contrariedade ao projeto interpretado como uma tentativa de criminalizar as operações de busca e salvamento empreendidas por organizações humanitárias – boa parte delas, inclusive, já não têm condições de operar na Itália após o governo ter fechado os portos e intensificado investigações¹¹⁶. Em 2014, aproximadamente 170.000 pessoas chegaram à Itália em embarcações geralmente perigosas e controladas por traficantes de pessoas; no final do mesmo ano, o país e a União Europeia decidiram encerrar a operação humanitária da marinha italiana Mare Nostrum, que havia resgatado mais de 166.000 pessoas em apenas um ano. No ano seguinte, aproximadamente 1.700 refugiados e migrantes haviam morrido por afogamento¹¹⁷. Em agosto de 2019, a Câmara italiana autorizou o aumento da referida multa para embarcações privadas que realizassem o resgate de refugiados e não respeitassem a proibição de entrada em áreas territoriais para até 1 milhão de euros, além de determinar a imediata apreensão dos barcos multados. A medida foi alvo de críticas por parte da Agência da ONU para Refugiados (ACNUR), cujo porta-voz reafirmou o papel inestimável das ONGs em salvar vidas de refugiados que tentam a travessia à Europa, de modo que a ação humanitária jamais deveria ser criminalizada ou estigmatizada¹¹⁸.

Se a ação de organizações orientadas pelo fomento dos direitos humanos e proteção à vida é constantemente coibida pelas legislações nacionais – ou seja, por soberanias –, é possível perceber um revérbero contínuo da leitura de Agamben acerca do nítido desamparo em que se encontra a vida dissociada da cidadania: quando o fenômeno do refugiado se espalha, ampliando-se em decorrência de diversos conflitos e situações de vulnerabilidade, tanto as organizações quanto os Estados, mesmo diante da constante invocação dos direitos inalienáveis do homem, falham em resolver o problema e o enfrentam de maneira singularmente errada, deixando-o nas mãos da polícia e das organizações humanitárias. O

¹¹⁶ Disponível em:

<<https://oglobo.globo.com/mundo/italia-vai-multar-barcos-que-resgataram-refugiados-no-mar-23734603>>. Acesso em: 23 de outubro de 2019.

¹¹⁷ Disponível em:

<<https://anistia.org.br/sete-perguntas-sobre-os-refugiados-e-migrantes-que-estao-morrendo-mediterraneo/>>. Acesso em: 23 de outubro de 2019.

¹¹⁸ Disponível em:

<<https://nacoesunidas.org/onu-critica-multa-de-e1-milhao-para-barcos-que-resgataram-migrantes-no-mediterraneo/>>. Acesso em: 23 de outubro de 2019.

refugiado passa, assim, a representar uma situação paradoxal, em que a suposta encarnação por excelência dos direitos do homem é a marca de sua crise radical, inexecutáveis quando deixam de poder ser caracterizados como direitos do cidadão de determinado Estado. Esse paradoxo, prossegue Agamben, é lido na ambiguidade que intitula a Declaração de 1789: *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, “em que não é claro se os dois termos nomeiam duas realidades distintas, ou formam, ao revés, uma díade na qual o primeiro termo é, em verdade, sempre, e desde logo, conteúdo do segundo”¹¹⁹. A garantia de direitos está, na prática, atrelada e condicionada à noção de pertença, como já preceituado por Hannah Arendt:

“Algo mais fundamental do que a liberdade e a justiça, que são os direitos do cidadão, está em jogo quando deixa de ser natural que um homem pertença à comunidade em que nasceu, e quando o não pertencer a ela não é um ato da sua livre escolha, ou quando está numa situação em que, a não ser que cometa um crime, receberá um tratamento independente do que ele faça ou deixe de fazer. Esse extremo, e nada mais, é a situação dos que são privados de seus direitos humanos. São privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem. Privilégios (em alguns casos), injustiças (na maioria das vezes) bênçãos ou ruínas lhes serão dados ao sabor do acaso e sem qualquer relação com o que fazem, fizeram ou venham a fazer.”¹²⁰

A partir desse pressuposto, Agamben considera que os direitos do homem – espelhando a atual leitura de direitos humanos e o real alcance das ações de finalidade humanitária na consecução de seus preceitos – representam a inscrição originária da vida nua na ordem jurídico-política do Estado-nação. Retomando a acepção biopolítica que essa inscrição revela, é válido notar que o significado de Estado-nação reside em ser aquele “que faz da natividade, do nascimento (isto é, da vida nua humana) o fundamento da própria soberania”; apontando, ainda, a conformidade com o étimo: *natio* significa, em sua origem, simplesmente “nascimento”. Existe uma ruptura abrigada pela figura do refugiado em razão de haver nela o estilhaçamento da identidade entre homem e cidadão, amplificada e aprofundada quando se vivencia um momento histórico em que porções da humanidade progressivamente não mais são representáveis no interior da estrutura identitária e politicamente engendrada na forma da trindade Estado-Nação-Território, o que transforma uma categoria comumente marginalizada na figura central de nossa história política – um conceito-limite que permite “conduzir o campo a uma renovação categorial contemporaneamente inadiável”¹²¹.

¹¹⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: Notas sobre a política**. Op. Cit. P. 27-28.

¹²⁰ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Op. Cit. P. 403.

¹²¹ AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: Notas sobre a política**. Op. Cit. P. 29-30.

Ao comentar sobre as proporções crescentes do fenômeno da chamada imigração ilegal nos países da Comunidade Europeia, Agamben evidencia o fato de que os Estados industrializados atuais possuem em seu território uma “massa estavelmente residente de não-cidadãos, que não podem nem querem ser naturalizados ou repatriados”. Embora possuam uma nacionalidade originária, esses imigrantes, enquanto optam por não usufruir da proteção de seu estado, encontram-se, analogamente aos refugiados, na condição de “apátrida de fato”. E menciona, em semelhança às imagens paradigmáticas, o termo “*denizens*”, utilizado por Tomas Hammar para referir-se aos residentes não-cidadãos em um país, contrapondo-se à ideia de “cidadão” como conceito suficiente para descrever a realidade político-social dos Estados contemporâneos. Por outro lado, também é possível perceber que aqueles considerados cidadãos de Estados industriais avançados manifestam uma “crescente deserção em face das instâncias codificadas de participação política”, tornando-se propensos a quase a mesma transformação em *denizens*, ao menos em determinadas faixas sociais que avançam a zonas de potencial indistinção; enquanto, “em conformidade com o conhecido princípio segundo o qual a assimilação substancial em presença de diferenças formais exaspera o ódio e a intolerância, crescem as reações xenófobas e a mobilização defensiva”¹²².

O elo que conecta as figuras apresentadas – do *denizen* ao refugiado, do homo sacer ao muçulmano – é a cesura biopolítica realizada pelo poder soberano e indicativa de sua função e construção histórica: uma espécie de chave conceitual que alcança relevância prática quando se pensa na formação de um pensamento futuro, nos significados políticos em voga hoje e na possibilidade ou não de desarticular o domínio apropriado pela exceção soberana. Ao mesmo tempo em que o muçulmano representa a degradação em seu empreendimento máximo, o resultado de um cálculo de morte que, produzindo a vida mais ausente de consciência, abre espaço para a reflexão acerca do que é humano e de como os direitos associados à vida nua conseguem definir um arcabouço discursivo sobre o que é humanidade, mas não necessariamente têm êxito em protegê-lo; o refugiado, habitualmente tido como marginalizado e “externo” a seu entorno, pode ser pensado como um conceito político fundamental que conduziria a imagens de futuro não previamente delineadas pelas bases atuais de domínio e força. Entretanto, o aspecto crucial que revela a face nefasta da exposição à violência que marca a construção histórica e social dessas vidas é o fato de que a reflexão que observa o futuro é capaz de pavimentar caminhos, mas não consegue impedir as violações

¹²² Idem. Ibidem. P. 31.

presentes. Se o contato com o horror é paralisante, desesperador ou tendente a causar uma apatia na forma de descrença, uma visão pessimista e obliterada de esperanças de vencer um poder cuja estruturação parece firmemente fincada como absoluta, como preencher o espaço esvaziado com uma atividade que potencialmente reconfigure a realidade? Em outras palavras, a impossibilidade de encontrá-la *no presente* pode ser repensada na forma de visualizar um espaço que permita essa formulação *futura*?

Próximo à conclusão do pensamento sobre as aproximações entre o poder soberano do velho Estado territorial e o biopoder moderno na forma que aparece em *O que resta de Auschwitz?*, Agamben retoma a distinção foucaultiana entre “fazer morrer e deixar viver” e “fazer viver e deixar morrer” para afirmar que, à luz dos rumos da biopolítica levados à cabo ao longo do século XX, é necessária a definição através de uma nova fórmula: fazer sobreviver. A contemporaneidade é marcada pela intenção do poder de produzir uma “sobrevivência modulável e virtualmente infinita”, que separa a vida orgânica da vida animal, o não-humano do humano, a vida em estado vegetativo da vida consciente, criando sucessivos pontos-limite que não são fixos, uma vez que se deslocam e rearticulam em função do progresso das tecnologias em sentido político e científico. O biopoder ambiciona, assim, produzir no corpo “a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre a *zoé* e a *bíos*, o não-homem e o homem: a sobrevivência”¹²³. Se uma vida é, por algum contexto imprevisível ou disposição não conhecida, insistente e resiliente à anulação e degradação, se ela, pela potência contida nessa fórmula, é *capaz de relembrar, narrar e possuir história*, pergunta-se: é a ela possível – ou *suficiente* – sobreviver?

5. Sobrevivências impossíveis?

O questionamento acerca da sobrevivência, no sentido da análise que se busca construir e imaginar – trata-se de um esforço igualmente investigativo e imaginativo –, perpassa uma reflexão necessária sobre o fundamento e o futuro democrático, sobre o fato de o Estado democrático de direito estar alicerçado na articulação entre poder soberano e biopoder, convivendo e ensejando a exceção enquanto permanece mantendo uma imagem de funcionamento normal, formalmente vigente, apenas sendo cogitada uma suspensão oficial ou

¹²³ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Op. Cit. P. 155-156.

mudança de direcionamento quando razões de poder estão em jogo. Trata-se, na realidade, de poderes discursiva e imagetivamente engendrados que, através dos aparatos disponíveis para tanto, obtêm êxito em construir um imaginário, um modo hegemônico de pensar e viver que, como tal, interfere no funcionamento dos processos democráticos, protege o poder soberano latente e simultâneo a eles e leva à reflexão sobre como a vivência política e democrática se dá por meio de símbolos compartilhados que passam por constante e profunda modulação, atingindo novos níveis e espaços com as tecnologias de comunicação atuais:

“Como demonstram os debates contemporâneos a partir da releitura da obra de Carl Schmitt por Giorgio Agamben (2004) e pelo constitucionalismo crítico brasileiro (Bercovici, 2004; Bercovici, 2008a, Valim, 2017), não há mais necessidade de suspensão formal da vigência do ordenamento jurídico para a caracterização do estado de exceção, que é permanente em razão de constante negativa de aplicação de direitos e garantias fundamentais, nos aspectos políticos e econômicos, para a maioria da população. Também por isso, no século XXI, os golpes de Estado e as deposições de governantes democraticamente eleitos não ocorrem mais necessariamente com tanques e rupturas institucionais, mas através de novos atores como o judiciário, em articulação com a mídia e o empresariado”¹²⁴.

A análise apresentada demonstra uma articulação crucial para a compreensão dos mecanismos da política na contemporaneidade: o judiciário, a mídia e o empresariado, quando atuantes em nome – um nome formalmente oculto, mesmo que mal disfarçado – de interesses políticos convergentes, consegue fazê-los ascender à hegemonia própria dos modos unificados de experiência social: temas como democracia, consumo, ideário e concepção de vida são igualmente capturados quando tais dispositivos se consolidam e põem-se em funcionamento. Essa relação entre governo e uma dimensão simbólica, das imagens e discursos, é melhor compreendida através das noções agambenianas de dispositivo e máquina: existe a máquina governamental do Ocidente, que produz o político, e sua máquina antropológica, que produz o humano. A “máquina” é, inclusive, um dos sentidos do termo “dispositivo”, que Agamben, após empreender uma releitura genealógica dos dispositivos foucaultianos, define como a “capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas e os discursos dos seres viventes”. A máquina aparece, então, na forma do dispositivo capaz de modular e produzir o gesto, a forma de pensar, comportar-se em sociedade e comunicar-se. Trata-se, também, da capacidade mais insidiosa de gerar uma expectativa que captura a experiência, de inculcar desejos e metas, produzir as imagens de

¹²⁴ BELLO, Enzo; BERCOVICI, Gilberto; LIMA, Martonio. **O fim das ilusões constitucionais de 1988?**. Rev. Direito e Práxis, Rio de Janeiro, Vol. 10, N.03, 2019, P. 1769-1811. DOI: 10.1590/2179-8966/2018/37470| ISSN: 2179-8966. P. 1797-1798.

anseio compartilhadas pela maior parte da sociedade a que elas se dirigem. A máquina agambeniana é, também, caracterizada por uma bipolaridade constitutiva – a duplicidade é, como já afirmado, uma constância em seu trabalho, a forma de espelho, do objeto e de seu reflexo invertido e os sentidos traçados a partir da aparente inversão intransponível –, que se manifesta, por exemplo, como animalidade-humanidade na máquina antropológica e soberania-governo na máquina governamental. É intrínseca ao funcionamento das máquinas a produção de espaços vazios, zonas de indiscernibilidade em que a distinção acerca de quais componentes estão sendo articulados se perde e aspectos como o animal e o humano se confundem: os campos. Nesse mesmo sentido, o vazio também caracteriza o centro das máquinas e é essencial para que estas funcionem – “a engrenagem que articula seus elementos constitutivos, sua bipolaridade, não tem nenhuma realidade substancial. Elas giram no vazio e, por isso, só se definem em termos funcionais”¹²⁵.

Ao definir a máquina governamental como aquela que funciona pelo engendramento entre reino e governo, Agamben complementa-a ao dizer que essa articulação só é possível quando analisada através da perspectiva da glória, a partir da dimensão pública, discursiva e comunicacional, em que o poder é louvado e celebrado¹²⁶. Tal dimensão converge à da aclamação, anteriormente comentada por Schmitt como aquela que, juntamente à liturgia, expressava o caráter jurídico e público do povo. Essa formulação lança bases para se compreender o elo presente entre a esfera do direito e a do performativo, que faz Agamben conferir atenção às mídias de massa nas democracias modernas, caracterizadas como o que Guy Debord denominou sociedade do espetáculo, e apontar que estas são integralmente baseadas no espectro da glória, na aclamação multiplicada, amplificada e disseminada pelos veículos de comunicação – redes de sentido que adquirem novas faces e conexões com o advento da internet e de suas possibilidades de compartilhamento. Não é coincidência o fato de o termo grego *dóxa*, cujo significado é glória, poder ser igualmente traduzido como opinião pública: nisto reside a captura, orientação e manipulação do “fenômeno democrático original” segundo as estratégias do poder espetacular¹²⁷.

A outra face da díade aparentemente não jurídica, porém acoplada no funcionamento do direito, o empresariado, pode ser representada pela ingerência desenfreada da economia em uma sociedade de consumo, levada por Agamben a um aspecto de construção mental própria

¹²⁵ CASTRO, Edgardo. Op. Cit. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. P. 72-73.

¹²⁶ Idem. Ibidem. P. 91.

¹²⁷ Idem. Ibidem. P. 96-97.

de um presente em que o capitalismo é, à luz da indicação de Benjamin, um fenômeno religioso, cujo mecanismo sacrificial consiste em separar os homens das coisas e de si mesmos – sua sexualidade, sua linguagem – para converter o separado em mercadoria¹²⁸: novamente, trata-se de domínio sobre modos de vida cujo intento homogeneizante é torná-los cada vez menos plurais ou criar segmentações ficcionais. Agamben chega a afirmar, de fato, que Deus nunca morreu – ele foi transformado em dinheiro¹²⁹. Ainda seguindo o caminho benjaminiano, para contemplar a dimensão imagética que perpassa o tipo de circulação propiciado pela mídia, a atualidade transformou a humanidade que se oferecia em espetáculo aos deuses olímpicos, na época de Homero, em espetáculo para si mesma¹³⁰. Torna-se relevante pensar no poder de massificação que os veículos de comunicação contêm e, mais recentemente, em formas alternativas de disseminação de conteúdos que extrapolam a concepção clássica de poder e alcance midiáticos e abrem espaço para novas formas comunicativas erigidas em outras espécies de símbolos e elementos discursivos – para melhor ou para pior. Benjamin, ao pensar sobre os efeitos na esfera política da mudança do modo de exposição através da reprodutibilidade técnica, afirmou que a crise da democratização pode ser interpretada como uma crise nas condições de exposição do político profissional: o político representa a si mesmo diante dos veículos de comunicação e passa a alcançar um número ilimitado de pessoas, fenômeno que resulta em um novo processo de seleção diante do aparelho, cujos vencedores são o campeão, o astro e o ditador¹³¹. Levando em consideração as decisões de implicações eminentemente políticas, percebe-se que, no Brasil, o direito se mostra progressivamente atrelado à exposição ao público; a comunicação como instrumento, por sua vez, é utilizada no intento de despertar reações apaixonadas de defesa ou ojeriza, o que se conecta à criação de uma imagem exagerada, teatral – um invólucro para o já comentado intento salvífico que permite a subversão de princípios democráticos através da exceção como técnica recorrente de governo. Atualizando a proposição de Benjamin, pode-se dizer que, hoje, o juiz se expõe diante do aparelho; e a teatralidade justiceira opera-se através

¹²⁸ Idem. Ibidem. P. 44.

¹²⁹ AGAMBEN, Giorgio. Disponível em:

<<https://libcom.org/library/god-didnt-die-he-was-transformed-money-interview-giorgio-agamben-peppe-sav%C3%A0>>. Acesso em: 13 de outubro de 2019.

¹³⁰ BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1563569/mod_resource/content/1/A%20obra%20de%20arte%20na%20era%20da%20sua%20reprodutibilidade%20t%C3%A9cnica.pdf>. Acesso em: 23 de junho de 2018. P. 14.

¹³¹ Idem. Ibidem. P. 11.

de uma narrativa facilmente palatável e de códigos semelhantes a outro teatro: o do fascismo, ideia que Susan Sontag retoma de Jean Genet para afirmar que, nessa estrutura de pensamento e projeção de uma imagem, as massas são feitas para tomar formas a serem desenhadas¹³². A autora apresenta, ainda, ao comentar a forma da arte no período nazista, uma contribuição válida acerca da dimensão performativa que conduz a entonação e atribui imagens ao discurso político:

“Tanto na política fascista quanto na comunista, a vontade é encenada publicamente, no drama do líder e do coro. O que é interessante na relação entre política e arte sob o nacional-socialismo não é que a arte estava subordinada a necessidades políticas, pois isto é verdade tanto em ditaduras de direita quanto de esquerda, mas que a política apropriou a retórica da arte — a arte na sua fase romântica tardia. (A política é “a mais elevada e mais compreensiva de todas as artes”, disse Goebbels em 1933, “e nós, que formulamos a nova política alemã, nos sentimos como artistas... (sendo a tarefa da arte e do artista a de moldar, dar forma, remover os doentes e criar liberdade para os saudáveis)”¹³³.

Trata-se de uma adaptação desses códigos às particularidades da contemporaneidade, em que aquilo que era exposto muda de forma e torna-se velado; ou desloca-se para o espaço que comporta, atualmente, a sua realização: a opinião pública é, de acordo com Agamben, a forma moderna da aclamação; e não há democracia e nem Estado sem opinião pública, do mesmo modo que não há Estado sem aclamações¹³⁴. Georges Didi-Huberman, em seu livro *Sobrevivência dos vaga-lumes*, procura questionar-se sobre o conceito de ideias vaga-lumes, fugazes e serpentinas, marcadas por uma capacidade de traçar comunicações em revérberos inesperados, que surgem e desaparecem ao longo do tempo e em diferentes espaços, como clarões ressurgentes que, por tal característica, resistem e traçam linhas imprevisas pelo céu noturno, que precisam da obscuridade para fazerem-se ver, à semelhança da definição de contemporaneidade desenvolvida por Agamben como as células periféricas da retina que se ativam na escuridão e a luz que, dirigida até nós, afasta-se infinitamente. Essas imagens são inicialmente desenvolvidas por Pasolini, em uma progressão de pensamento que envolve, sucessivamente, esperança e desesperança: Pasolini também constatava como as luzes das telas destruíam a própria exposição e a dignidade dos povos, aproximando-se, novamente, da análise de Debord sobre um poder espetacular, capaz de produzir a unificação de um mundo mergulhado indefinidamente na própria glória e a incapacidade de a humanidade aparecer senão sob o reino – uma superexposta, cruel e feroz luz de grandes projetores, cuja

¹³² SONTAG, Susan. **Fascinante fascismo**. In: _____. Sob o signo de Saturno. São Paulo: L&PM, 1986. P. 81.

¹³³ Idem. Ibidem. P. 72.

¹³⁴ DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. P. 98.

artificialidade cegante afasta e causa o desaparecimento dos vaga-lumes – da mercadoria. O Pasolini desesperançado vê-se diante de uma impossibilidade inescapável: não há mais povo, muito menos democracia, nem vaga-lumes que sobrevivam nas cidades ou nos campos; a energia que se manifestava como amor por um povo – o povo italiano – reconfigura-se na forma amargurada de um amor “desenraizado, aniquilado, despovoado”: a “época de ditadura industrial e consumista em que cada um acaba se exibindo como se fosse uma mercadoria em sua vitrine, uma forma justamente de *não aparecer*”, e, voltando aos grandes projetores, não haveria descanso ou escape contra seus “ferozes olhos mecânicos”¹³⁵.

De acordo com a leitura de Didi-Huberman, o pensamento de Agamben demonstra um horizonte apocalíptico, de impossibilidade e morte da experiência; enquanto Pasolini sofre diante da nostalgia que se vê impossibilitada de reunir os cacos de um passado violentamente estilhaçado cujo futuro avança com velocidade crescente e não deixa espaço para nenhuma rememoração, nem para o luto; e Benjamin, por sua vez, percebe uma *decadência* da experiência como processo progressivo, inacabado, cuja não finalização tornaria contínuos o pessimismo e a melancolia diante das constantes derrotas e dos desaparecimentos perpetrados pelo tempo enquanto progresso positivista – as narrativas históricas vencedoras que aniquilam o dissonante em nome de uma concepção oficial e unificada de cultura e racionalidade. Daí decorre o intento benjaminiano de escovar a história a contrapelo, ressuscitar narrativas para promover sobrevivências, uma vez que “não há documento de cultura que não seja também documento de barbárie”¹³⁶. Acerca da conhecida frase de Pasolini – “eu daria toda a Montedison por um único vaga-lume” –, Agamben comenta sobre como a resistência a uma modernidade destrutiva produzida em nome dos vaga-lumes não aconteceu por acaso em uma cultura como a italiana, em que o desenvolvimento industrial chegou atrasado: quando nasce Pasolini, a população do país era “composta por 70% de camponeses e na qual o fascismo havia procurado conciliar a industrialização com o controle social”. A infância de Agamben, por outro lado, coincidiu com “o início do processo frenético de industrialização e destruição que se deu depois da Segunda Guerra Mundial”. Diferentemente de Pasolini, portanto, ele não poderia criar ilusões sobre a “sobrevivência daquilo que num certo tempo se chamava de povo ou de criaturas edênicas não contaminadas”. Pergunta-se, ainda, o que o cineasta teria pensado e dito se houvesse vivenciado a transformação atual dos seres humanos através dos celulares

¹³⁵ Idem. Ibidem. P. 36-38.

¹³⁶ BENJAMIN, Walter. **Sobre a crítica do poder como violência**. Op. Cit. P. 13.

e, em geral, dos dispositivos fornidos de uma tela. A crítica ao moderno de Agamben, diante desses fatores, é menos impregnada de nostalgia e adquire a forma de uma pesquisa arqueológica voltada à identificação, no âmbito do passado – ou, vale reformular, dos passados –, as causas e razões do que aconteceu; um intento igualmente radical, que coloca em questão a compreensão do presente¹³⁷.

O espetáculo da glória oferece à máquina do reino sua própria *luz*; poder-se-ia dizer, ainda, a sua *voz*. Quando Didi-Huberman busca pensar através dos conceitos colocados por Agamben, atinge como resultado a visualização da permanência e reformulação da aclamação dentro dos moldes contemporâneos – os clamores do tempo totalitário parecem fazer parte de um passado longínquo, mas essa consideração pode e deve ser questionada à luz da reflexão sobre como a vitória das democracias ocidentais sobre as autocracias da Alemanha e Itália teria transformado e prolongado uma espécie deslocante, capaz de repensar-se e readequar-se às necessidades contemporâneas, de um autêntico fenômeno de culto, cujo apogeu foi filmado por Leni Riefenstahl em *Triunfo da Vontade*. Recupera-se, para tanto, a concepção de Carl Schmitt, segundo a qual a atividade específica e inerente ao povo reunido é a aclamação constitutiva de uma potência política. Trata-se de, no já mencionado intento de descortinar a falsa dicotomia entre democracia e totalitarismo, identificar os revérberos existentes entre o “horizonte do totalitarismo nazista” e o “horizonte da democracia ocidental”. Agamben encontra resposta, então, no mesmo pressuposto espetacular preceituado por Debord, ao entender que a aclamação do primeiro momento transporta-se ao segundo ao penetrar a esfera da opinião pública, o que torna o problema contemporâneo da função política das mídias ainda mais relevante e urgente.¹³⁸

Se a disseminação de símbolos através da comunicação e a ingerência do capital no funcionamento da política são traços perfeitamente abrigados pela democracia, é possível pensá-la para além dessas amarras, ou, em atenção ao que ela promete ser e não é, para além de uma ficção? Trata-se, primeiro, de refletir acerca desses fenômenos na forma de amarras que podem ser desfeitas através da ideia de democracia como um princípio e um norte, um esforço, o que exige participação popular, democratização das mídias, entre outras medidas que demandam atuação constante do direito, embora seja frequente que mudanças sociais se iniciem do lado de fora dele; ou, em outra perspectiva, perceber um traço de condenação

¹³⁷ AGAMBEN, Giorgio. In: **Pier Paolo Pasolini: resistenze, dissidenze, ibridazioni**. Lo Sguardo – Rivista di Filosofia. N. 19, 2015 (III) - ISSN: 2036-6558 - Edizioni di Storia e Letteratura. P. 21.

¹³⁸ DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Op. Cit. P. 98-100.

insolúvel no fato de o direito estar ancorado na relação de exceção, com o agravante de que o funcionamento das instituições não apenas é insuficiente para bloquear sua deturpação por interesses antidemocráticos, como também pode ser entendido como favorecedor de tais interesses. É interessante notar que Didi-Huberman concorda com a leitura de Agamben sobre esses fenômenos, mas tende a se afastar do que ele chama de criação de um horizonte apocalíptico, com o perigoso potencial de desdialtiziar as noções de imagens e povos¹³⁹ que podem e devem guardar um potencial contrário, de resistência, dissonância e inconformidade; entretanto, se as luzes dos projetores são percebidas como absolutas, tudo se apaga. Ver nas imagens uma contínua possibilidade de reorganização seria, então, compreender a imaginação como política, intenção que é realizada, por exemplo, por Jacques Rancière, ao concentrar-se em questões da imagem, da imaginação e da “partilha do sensível”¹⁴⁰. O filósofo apresentado como exemplo por Didi-Huberman pensa nos “atos estéticos como configurações da experiência, que ensejam novos modos do sentir e induzem novas formas de subjetividade política”¹⁴¹. O conceito de partilha do sensível pode ser entendido como o sistema de evidências sensíveis que revela, simultaneamente, a existência de um plano comum, compartilhado, e dos recortes nele realizados que definem os lugares e partes respectivas que indivíduos ou grupos ocupam. Trata-se, também, de constatar quem pode tomar parte do comum político, acessá-lo, colocando a política como o amplo domínio daquilo que se vê e discursos que podem ser articulados a partir dessas visões, das distribuições das competências para ver e para discursar sobre o visto, das características e possibilidades do espaço e do tempo – a questão da ficção remete, sobretudo, à distribuição de lugares; e a percepção do compartilhamento das mesmas formas de inteligibilidade permite a abertura a novas organizações de pensamento e fala, a construção coletiva de interesses previamente inexistentes ou não organizados, de modo que diferentes sujeitos políticos podem recolocar em causa a partilha do sensível já posta¹⁴².

Esse modo de ver a questão da mobilidade dos discursos políticos e sua capacidade de empreender alterações na sociedade fala diretamente à conceituação de Rancière acerca da democracia: não se trata de um regime de governo, mas sim da sempre disruptiva e

¹³⁹ Idem. Ibidem. P. 102.

¹⁴⁰ Idem. Ibidem. P. 61.

¹⁴¹ RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: estética e política**. São Paulo: Editora 34, 2005. P. 11.

¹⁴² Idem. Ibidem. P. 15-17; 60.

conflituosa manifestação do princípio da igualdade¹⁴³, não identificada com uma forma jurídico-política, mas sim como um perpétuo processo de pôr em jogo diferentes formas de subjetivação¹⁴⁴. De maneira análoga, Gilberto Bercovici, por sua vez, coloca que a democracia não pode ser reduzida a um mero princípio constitucional e deve ser cumprida no cotidiano para a realização de direitos fundamentais; não devendo, assim, ser entendida apenas como mera técnica jurídica, de representação e de legislação – o que demonstra como o “positivismo jurisprudencial” elucida uma crise que se alinha à crise da representatividade¹⁴⁵. Nesse ponto, é possível estabelecer um diálogo mais direto: Rancière, em *O ódio à democracia*, critica a visão dos direitos humanos alinhada a Agamben e Arendt, bem como a de uma vida nua desprovida de agência no âmbito político. Ele começa por retomar a leitura de Hannah Arendt e defini-la como um enunciado em que os direitos humanos são ilusórios em razão de serem os direitos do homem nu, que teve seus direitos retirados e foi expulso de sua casa, de sua terra e cidadania por um regime tirânico¹⁴⁶. Após, ao tratar sobre as implicações da dualidade entre homem e cidadão, coloca que, entre Agamben, Arendt e outros críticos, consolidou-se o pensamento de que “se a política precisa de dois princípios, e não de um só, é por causa de um vício ou embuste. Um dos dois deve ser ilusório, se não os dois”. Sua compreensão perpassa a ideia de que a crítica estabelecida nesse sentido afirma que os direitos humanos são vazios ou tautológicos: são os direitos do homem nu; mas o homem nu, que não pertence a uma comunidade nacional constituída, não possui direito algum. Sobraria, assim, reconhecer que tais direitos são simplesmente os direitos dos cidadãos de determinada nação, a partir da ideia de comunidade nacional enquanto pressuposto para a obtenção de garantias e direitos que, naturalmente, só existirão para o humano que é cidadão – uma tautologia, portanto. Essa dualidade reveladora da vida nua parece problemática, para Rancière, em razão de sua conceituação de identidade e subjetivação atravessar outros caminhos: a identificação de um sujeito político não ocorre por meio da categorização “humanos”, por agrupamento de populações ou por identidades definidas através de textos constitucionais. Essa definição, na verdade, decorre de “um intervalo de identidades, sejam

¹⁴³ RANCIÈRE, Jacques. Disponível em:

<https://www.eldiario.es/interferencias/democracia-representacion-Laclau-Ranciere_6_385721454.html>. Acesso em: 13 de outubro de 2019.

¹⁴⁴ RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**. 1º Ed. São Paulo: Boitempo, 2014. P. 71; 80.

¹⁴⁵ BERCOVICI, Gilberto. **Carl Schmitt, O Estado Total e o Guardião da Constituição**. São Paulo: Revista Brasileira de Direito Constitucional, n. 1, 2003. P. 127.

¹⁴⁶ RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**. Op. Cit. P. 26.

essas identidades determinadas pelas relações sociais ou pelas categorias jurídicas”¹⁴⁷. Percebe-se, assim, o intento de não recair no que o autor considera uma categorização fixa, de pouca mobilidade, que não abarcaria as possibilidades de reconfiguração da partilha e dos constantes traçados de novas comunicações associados ao compartilhamento de símbolos e formas comuns de dizer, pensar, fazer. Em suma, Rancière considera que “a oposição da ‘vida nua’ à existência política é ela própria politizável”. Ele exemplifica essa tese ao relembrar um silogismo introduzido por Olympe de Gouges no artigo 10 de sua *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã*: “a mulher tem o direito de subir ao cadafalso: mas ela deve ter igualmente o direito de subir à tribuna”. Trata-se de uma inversão que demonstraria o caráter político de sua vida nua – se um poder revolucionário pode e deseja condená-las à morte, significa que suas vidas ascendem à esfera da relevância política, pois a igualdade da sentença de morte dilui a distinção entre vida política e vida doméstica e, por isso, abre espaço para a atuação na primeira.

Vê-se que Rancière põe crédito e princípio de mudança na possibilidade de reverter categorias através dos próprios termos de sua definição, colocando o significado de uma condenação em termos políticos como capaz de, por si só, fomentar uma resistência e posterior alteração das estruturas do campo político, fazendo circular novos discursos e imagens. Ele faz colocação parecida ao referir-se a Rosa Parks recusando-se a dar seu lugar a um branco no ônibus em Montgomery, Alabama, 1955; sucedida por um boicote articulado coletivamente que daria forma às implicações concretas do processo democrático, suscitando novas articulações para a obtenção dos direitos civis: “a ação de sujeitos que, trabalhando no intervalo das identidades, reconfiguram as distribuições do privado e do público, do universal e do particular”¹⁴⁸. É verdade que as lutas políticas são paulatinamente construídas dessa maneira, de modo que o acúmulo de resistências semelhantes gera mudanças sociais que alteram cenários a partir de sua demanda por reconhecimento; entretanto, é possível dizer que esse princípio se aplica a todas as hipóteses de dominação, que tudo é reversível pela ação dos que sofrem a opressão ou exclusão e são socialmente constituídos como vida nua? Em outro sentido, que depende da resposta dada à primeira pergunta, o pensamento de Agamben é limitante por esmagar qualquer possibilidade de articular resistência e, à semelhança da desesperança melancólica com um quê de raiva desistente apresentada por um Pasolini tardio,

¹⁴⁷ Idem. Ibidem. P. 78-79.

¹⁴⁸ Idem. Ibidem. P. 80.

segundo Didi-Huberman, cria um horizonte apocalíptico que considera impossível vencer as máquinas e dispositivos que o autor busca investigar?

A questão sobre a reversibilidade das ações que abrigam a insígnia do poder soberano pode ter sua resposta – iniciada, ao menos – através da análise empreendida por Judith Butler acerca de uma problemática, poder-se-ia dizer, bastante agambeniana em relação aos temas que ela levanta: as detenções indefinidas e contínuas em Guantánamo, comentadas, inclusive, por Edgardo Castro ao explorar o pensamento de Agamben¹⁴⁹, demonstrando como este considera que a *military order* emitida por G. W. Bush em 2001, autorizando essa detenção indefinida, tanto no tempo como em sua natureza, de não-cidadãos suspeitos de atividades terroristas, tem o condão de gerar uma submissão absoluta que torna também indefinidas as categorias de prisioneiro e acusado. Butler dá prosseguimento a essas premissas tratando de como, em 2002, a administração de Bush admitiu que os detentos do Talibã na Baía de Guantánamo mereciam ser abrangidos pelas Convenções de Genebra; recusando-se, contudo, a conferir-lhes o status de prisioneiros de guerra, bem como à totalidade de detentos presentes naquele momento. A autora observa, então, que o acordo da Convenção de Genebra sobre prisioneiros de guerra funciona como um discurso civilizacional que protege e favorece os prisioneiros pertencentes a Estados-nação constituídos, o que torna necessário que o ato de assegurar o cumprimento das regras de direito internacional, nesse caso, seja sucedido pela crítica com o intento de expandi-lo e assegurá-las também para os engajados em ações militares em nome de organizações não vinculadas a Estados¹⁵⁰.

Em 2002, o Secretário de Defesa dos Estados Unidos à época, Donald Rumsfeld, afirmou que preferia chamar tais prisioneiros de “detentos em campo de batalha” ou de “combatentes ilegais”, e que estes poderiam permanecer indefinidamente detidos sem julgamento apropriado. Essa classificação abre espaço para entendê-los como relegados a “um lugar que ainda não está sob a lei ou que, com efeito, está à margem da lei de modo relativamente permanente”¹⁵¹, caracterizando uma imagem nítida da zona de indistinção criada pela lei e na qual a lei não se aplica, o que torna, como já visto, imediata a relação entre o poder soberano e a vida que recebe suas cesuras sem proteção alguma, nem mesmo, nesse

¹⁴⁹ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 53.

¹⁵⁰ BUTLER, Judith. **O limbo de Guantánamo**. Revista Novos Estudos - CEBRAP [online]. 2007, n.77, pp.223-231. ISSN 0101-3300. <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002007000100011>> P. 223-224.

¹⁵¹ Idem. Ibidem. P. 224.

caso, no aspecto meramente formal. Diante das violações ensejadas pela ausência de prestação de suporte jurídico adequado, julgamentos justos e delimitação do tempo de detenção, poder-se-ia pensar que a atribuição de coercitividade aos preceitos das Convenções seria útil para efetuar as garantias de direito dos prisioneiros; entretanto, o fato de elas serem “difusamente enviesadas pela noção de Estado-nação e inadequadas para fornecer prescrições sobre as formas atuais e futuras que o conflito armado pode assumir” faz com que, mesmo nessa hipótese, o tratamento direcionado aos prisioneiros pertencentes a um Estado-nação não corresponda ao daqueles que não possuem a mesma prerrogativa. Além de esse debate remeter à reflexão sobre humanidade e cidadania, demonstrando que a última é requisito para uma efetiva proteção de direitos que possua um ente – o Estado – direcionado a realizá-la (o que, vale observar, nem sempre resulta na certeza de que esse direcionamento será seguido da mesma forma para todos os segmentos sociais interessados), de modo que o não-cidadão é constantemente empurrado a limbos que se constituem de diferentes maneiras de acordo com o contexto político analisado. Butler também contempla a questão da legitimidade da violência de maneira semelhante à crítica benjaminiana, atrelando-a às razões sancionadas pelo direito que, naturalmente, são as razões estatais: “se traça uma distinção entre violência legítima e ilegítima conforme os combatentes sejam ou não vinculados a Estados”. Realizar uma leitura contemporânea dos significados da violência em sentido político implica pensar sobre o terrorismo como nomenclatura utilizada de maneira oficial para deslegitimar toda “violência empregada por ou em nome de autoridades que são consideradas ilegítimas por Estados constituídos ou que, com efeito, ameaçam a hegemonia do próprio Estado-nação”; trata-se de uma das formas atuais mais contundentes para a observação do manejo da violência de acordo com interesses de Estado e, no sentido de *Gewalt* previamente descrito, de um poder que busca concentrá-la em si mesmo para garantir, consolidar e ampliar a própria existência. “O uso do termo ‘terrorismo’ serve portanto para deslegitimar certas formas de violência praticadas por entidades políticas não vinculadas a Estados e ao mesmo tempo para sancionar reações violentas por parte de Estados constituídos”¹⁵².

Butler questiona, por fim: “até que ponto o Estado-nação pode fundamentar nossas noções sobre o que é ‘humano’”? Sua conclusão, nessa matéria, é a de que a Convenção de Genebra codifica tal percepção, no sentido da humanidade reconhecida e respeitada por lei, como primordialmente pertencente ao Estado-nação, o que acaba por produzir a mesma

¹⁵² Idem. Ibidem. P. 225-229.

ruptura discutida anteriormente: algumas vidas humanas são tratadas como tal, segundo as garantias juridicamente atreladas à categoria de humano, enquanto outras são, nesse sentido, desumanizadas, destinadas ao papel de “seres à margem do escopo da lei”, não por acaso ou em razão de a “civilização” buscar proteger-se de ameaças à normalidade e à ordem, mas porque essa é uma das táticas pelas quais a civilização ocidental pretende definir-se “em relação e por oposição a uma população compreendida, por definição, como ilegítima”¹⁵³. Assim, a normalidade se define em função da exceção, como maneira de justificá-la publicamente, relegando, no mesmo movimento, vidas nuas expostas a uma violência sem lei nos espaços legalmente delimitados. A utilização de exemplos decisivos à descrição das cisões e posturas antidemocráticas que convivem pacificamente dentro das democracias demonstra como a exceção constitui-se em técnica de governo de modo a engendrar um amplo controle sobre vidas selecionadas, de modo que a “vida nua politizável” preceituada por Rancière não consegue, quando o poder anula quase que integralmente sua capacidade de reação e resistência e a confina ao espaço de detenção indefinida e não regida por regramento algum, encontrar esse suposto fundamento reversível que a transformaria em agente político: a ela, resta apenas a sujeição a uma violência amorfa, impune e abrigada pela democracia em seu funcionamento normal. Pode-se ir além: poderes estatais diferentes confluem à realização da exceção latente, conforme se depreende de um relatório do Comitê Parlamentar Temporário Europeu de novembro de 2006 sobre a atividade ilegal da CIA na Europa que demonstra como governos europeus atuaram como facilitadores de abusos norte-americanos, tendo como exemplos a detenção secreta e a tortura. Tais operações envolveram “1.245 vôos e aterrissagens de aviões da CIA na Europa (alguns deles para transporte de prisioneiros) e a criação de centros de detenção secreta na Polônia, na Romênia e provavelmente também na Bulgária, Ucrânia, Macedônia e em Kosovo”¹⁵⁴. A exceção como prática hegemônica também é, segundo o dado apresentado, discutida por Boaventura de Sousa Santos, para quem “existem muitas Guantánamos, desde o Iraque até a Palestina e Darfur”, e milhões mais criadas por meio de discriminações sexuais e raciais, “nos guetos, nas prisões, nas novas formas de escravidão, no tráfico ilegal de órgãos humanos, no trabalho infantil, na exploração da prostituição”¹⁵⁵.

¹⁵³ Idem. Ibidem. P. 230-231.

¹⁵⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes**. Revista Novos Estudos, n° 79. São Paulo: CEBRAP, Novembro de 2007, P. 71-94. P. 81.

¹⁵⁵ Idem. Ibidem. P. 76.

Vidas sofrem, assim, explorações decorrentes de mecanismos e ideários políticos, e são revestidas, diante disso, de significação política; todavia, esse caráter adquirido frequentemente é insuficiente para elevá-las a uma condição de emancipação quando a anulação perpetrada é avassaladora, total – é possível pleitear direitos quando se está inserido dentro do âmbito do direito, mas e quando não se está, ou melhor, quando se encontra em uma relação de exclusão inclusiva? Essa exclusão inclusiva retorna complementada por uma das leituras de Didi-Huberman acerca da decadência da experiência segundo Benjamin e Agamben – trata-se de “evocar o tempo presente como uma situação de *apocalypse latente*, onde nada mais parece estar em conflito, mas onde a destruição não deixa de fazer estragos nos corpos e nos espíritos de cada um”¹⁵⁶.

6. Conclusão: a imortalidade das imagens e a política que vem

A imagem da sobrevivência enquanto lampejos fugidios, em ressurgências e resistências, é metaforizada por Didi-Huberman através do uso que Pasolini faz da figura dos vaga-lumes: os clarões fugazes e imprevisíveis no meio da noite, que a iluminação artificial totalizante e agressiva da urbanização crescente tende a fazer desaparecer, mas que jamais são *extintos* – ou, ao menos, ainda não foram. O aspecto político do vaga-lume aparece em razão de sua natureza incapturável, capaz de desaparecer e reaparecer: a sobrevivência alimenta-se da intermitência. O autor comenta como Pasolini, nos últimos anos de vida, parecia enxergar uma inevitável e amarga morte dos vaga-lumes, o que seria outra forma de dizer que o poder soberano – a máquina do reino e o espetáculo da glória – é invencível. Ele resignava-se: “a tragédia é que não existem mais seres humanos; só se veem singulares engenhocas que se lançam umas contra as outras.”¹⁵⁷. A história, portanto, apareceria como uma trajetória de desaparecimentos empreendidos por uma homogeneização progressiva que é, no fundo, assassina:

“Mas foi com a expansão mundial da civilização ocidental que se deu a destruição genocida da humanidade arcaica e dos povos sem Estado. Na Tasmânia, a população indígena foi dizimada. Na Austrália, ela é atualmente residual. Na América do Sul, no sul do Chile, os *alacalufs*, os nômades do mar, que acolheram os navegadores nas suas passagens, nos séculos XVII e XVIII, foram dizimados. Na América do Norte, os povos indígenas, depois de terem sido pisoteados – os tratados assinados com a

¹⁵⁶ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Op. Cit. P. 74-75.

¹⁵⁷ Idem. *Ibidem*. P. 30.

autoridade política não tendo sido nunca respeitados –, vivem hoje em parques, como guetos em reservas.”¹⁵⁸

Didi-Huberman segue afirmando que, dessa maneira, Pasolini, que sabia o que a sobrevivência queria dizer poética e visualmente, sabia do “caráter indestrutível, aí transmitido, lá invisível, mas latente, mais além ressurgente, das imagens em perpétua metamorfose”, perdia o “jogo dialético do olhar e da imaginação”, abandonando-lhe a capacidade de ver, seja à noite, seja sob as luzes ferozes dos projetores, as imagens que não haviam desaparecido integralmente, ou melhor, as imagens que apareciam *apesar de tudo*, “como novidade reminescente, como novidade “inocente”, no presente desta história detestável de cujo interior ele não sabia mais, daí em diante, se desvencilhar”¹⁵⁹. Essa situação de passagem da esperança para a desesperança é ilustrada como uma oposição que, em última análise, gravita ao redor dos significados conferidos à nostalgia, de pensá-la como motor de atividade diante da afeição pela imagem que não se aceita perder ou, no outro extremo, pessimismo e resignação pelo que parece uma perda irrecuperável, pelo idílio violado, pela beleza que não volta. Um lado se alimenta de uma “admirável visão dialética: capacidade de reconhecer no mínimo vaga-lume uma resistência, uma luz para todo o pensamento”. O outro é descrito como um “desespero não dialético: incapacidade em buscar novos vaga-lumes, uma vez que se perderam de vista os primeiros – os ‘vaga-lumes da juventude’”. Didi-Huberman atribui a Agamben essa mesma construção problemática, embora ainda o considere um dos filósofos “mais inquietantes de nosso tempo”¹⁶⁰, colocando que seu pensamento parece perceber e ater-se somente à impenetrável e “ofuscante luz do reino e de sua glória”, de modo que o estado de exceção efetivo preceituado por Benjamin, como uma tarefa inspirada e ensinada pela tradição dos oprimidos, desaparece de cena, bem como os vaga-lumes.

Contudo, pode-se realmente dizer que Agamben é desesperança, é o sentir-se irremediavelmente vencido? É importante apontar que o autor, frequentemente, demonstra discordância e surpresa ao ser caracterizado como um pessimista. Embora alguns filósofos, como Didi-Huberman, considerem a sua visão apocalíptica, ele aponta que, se a época atual possui um imenso potencial catastrófico, esse potencial de desespero sempre é, também,

¹⁵⁸ MORIN, Edgar. **Cultura e barbárie europeias**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009. P. 38.

¹⁵⁹ DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Op. Cit. P. 62-63; 65.

¹⁶⁰ Idem. Ibidem. 67.

potencial para esperança¹⁶¹ – e é por isso que sua concepção de resistência e de futuro, de uma política que vem, é alicerçada na ideia de potência: especificamente uma potência-de-não, a potência que pode a própria impotência, a existência enquanto possibilidade que não exige conversão em ato¹⁶². “O ser que vem é o ser qualquer”¹⁶³, e essa classificação – sobretudo uma *não* classificação – representa uma singularidade que a nada pertence, que a nada se obriga ou vincula, o que faz emergir a substância política do Ocidente conforme o pensamento de Agamben: a *inoperosidade*, o *poder não* ser, de modo que tal atribuição de significado ao ato que se constitui como propriamente político implica alinhá-lo nem ao *bíos*, nem à *zoé*, mas à dimensão de inoperosidade da contemplação que desativa as práxis linguísticas, corpóreas, materiais e imateriais consolidadas. A política pensada para além da articulação entre o reino e a glória existe, portanto; e tem como eixo a inoperosidade capaz de promover a desarticulação entre o *bíos* e a *zoé*, o que haverá de constituir a principal tarefa de uma investigação futura¹⁶⁴.

A ideia de inoperosidade pressupõe uma retirada, a dissolução das necessidades, destinos e deveres, essencial para que se possa pensar adequadamente uma ética humana possível. O discurso que alicerça a ética deve partir do reconhecimento de que o ser humano não precisa ser ou realizar essência alguma, “nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico”. A obrigatoriedade, o dever ser “esta ou aquela substância, este ou aquele destino”¹⁶⁵, tornaria impossível qualquer experiência ética, substituindo-a, meramente, por tarefas a serem realizadas. Desobrigar-se do destino, nos moldes da economia atual que impele ao trabalho e à produção, é uma temática já explorada em outros âmbitos e, não aleatoriamente, associada à existência improdutiva que se transforma em existência contemplativa, tratada por alguns como edificante, porém moralmente condenável, a não ser que haja justificação socialmente aceita para tanto – a invalidez, a disfuncionalidade, a doença. É esse o ponto que Susan Sontag levanta quando, em *A doença como metáfora*, aborda a forma curiosa como os românticos criaram a ideia de invalidez – tuberculose, nesse caso – como pretexto para o lazer, para desincumbir-se das obrigações burguesas e viver pela arte (pode-se chamar de uma fresta para a vida aberta por uma ruptura de morte? De qualquer

¹⁶¹ BALSUS, Elizabeth. **Examining Potentiality in the Philosophy of Giorgio Agamben**. Macalester Journal of Philosophy: Vol. 19: Iss. 1, Article 10, 2010. P. 179.

¹⁶² AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. P. 39; 45.

¹⁶³ Idem. Ibidem. P. 9.

¹⁶⁴ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 97-98.

¹⁶⁵ AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Op. Cit. P. 45.

forma, a abertura para outros modos de vida costuma aparecer em diálogo com uma degeneração). Ela retoma a figura de Hans Castorp, o personagem de Thomas Mann que, visitando o primo temporariamente em um sanatório para tuberculosos, é diagnosticado com uma “manchinha úmida” no pulmão, abdica progressivamente do interesse em retornar à planície para exercer seus deveres como engenheiro naval recém-formado e fica no sanatório – *A montanha mágica* – pelos próximos sete anos: encontra uma maneira de retirar-se do mundo sem precisar tomar responsabilidade por isso¹⁶⁶.

A fórmula da potência também é estruturada por Agamben através de um personagem literário: Bartleby, o escrevente de Herman Melville, que trabalha para um advogado e passa a, com o tempo, abster-se cada vez mais da realização de qualquer atividade, respondendo apenas com “eu preferiria não”¹⁶⁷ – *I’d rather not to*. O “preferiria não” é irreduzível por conseguir realizar um intento central no pensamento agambeniano: desentranhar a categoria da potência das ideias de vontade ou dever, torná-la potência pura, potência do que pode vir a ser ou não sem a obrigatoriedade de passar ao plano da ação – “não é que ele não *queira* copiar ou que *queira* não deixar o escritório – somente preferiria não fazê-lo”. A fórmula desarticula o poder e o querer e, de acordo com a leitura de Deleuze, é dotada de uma agramaticalidade devastante que corta a linguagem de qualquer referência, seguindo a vocação absoluta de Bartleby: “*ser um homem sem referência*, o que aparece e desaparece, sem referência a si ou a outro”¹⁶⁸.

Não se deve entender a potência-de-não como um convite à negatividade – esse patamar pressupõe o envolvimento de caracteres que simplesmente não se enquadram na fórmula da potência pura. Esse ser que pode a própria impotência é um experimento de contingência absoluta, um indefinível, e, nas palavras de Agamben, “aquilo que se mostra no limiar entre ser e não ser, entre sensível e inteligível, entre palavra e coisa, não é o abismo incolor do nada, mas o raio luminoso do possível¹⁶⁹. Essa forma de esperança – esperança no possível – justifica a de empreender uma “potencialização” da sociedade, cuja realização há de ser o reexame do que se acredita como realmente possível ou impossível. Ver o mundo e seus eventos na forma de uma contingência torna claro que não se deve aguardar por um evento futuro – o último evento, o evento messiânico ou o juízo final pensados por Benjamin

¹⁶⁶ SONTAG, Susan. *Illness as a metaphor*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1978. P. 33-34.

¹⁶⁷ MELVILLE, Herman. *Bartleby*. In: _____. *Contos de Herman Melville*. 2º ed. São Paulo: Cultrix, 1985.

¹⁶⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou Da contingência*. Lisboa: Assírio e Alvin, 2007. P. 26-27.

¹⁶⁹ Idem. *Ibidem*. P. 35; 30.

– de qualidade libertadora, ou mesmo por qualquer revelação divina absoluta, pois, segundo Agamben, a vida que se inicia na Terra após o último dos dias é, simplesmente, a vida humana¹⁷⁰. E vislumbrar, *fazer aparecer* a vida humana é, para Agamben, a tarefa inscrita na política que vem aberta através do esforço de rompimento donexo entre violência e direito. A reflexão sobre potência auxilia na compreensão da proposta e atividade política que permeiam o pensamento de Agamben: é necessário romper o nexos, superar a falsa alternativa entre poder constituinte e poder constituído, entre a violência que instala o direito e a violência que o conserva – vê-se, portanto, que o estado de exceção efetivo de Benjamin jamais foi abandonado. À luz da ideia de inoperosidade e da potência que não se converte em ação, Agamben entende que essa tarefa não envolve tanto o “instituir” e “articular”, mas sim o destruir e desarticular. A cultura ocidental tende a compreender o humano como a conjunção de princípios opostos – alma e corpo, linguagem e vida –, e ele, no entanto, se propõe o desafio de pensar na humanidade como a desconexão desses elementos, investigar “não o mistério metafísico da conjunção, mas o mistério prático e político da separação”. Nesse sentido, o interesse pelos processos de dessubjetivação é tão relevante quanto aquele pelos de subjetivação. Para a leitura dos últimos, Agamben referencia os processos trabalhados por Foucault: “cada subjetivação implica a inserção em uma rede de relações de poder, nesse sentido uma microfísica do poder”. A dessubjetivação, por sua vez, alinha-se à transformação de dicotomias em bipolaridades para apresentar o sujeito como um campo de forças percorrido por duas tensões opostas – uma que vai até a subjetivação e outra que percorre a direção contrária –, e o sujeito “não é outra coisa que o resto, a não-consciência desses dois processos”.

Essa descrição leva o autor a uma colocação certamente controversa: “letal é, por outro lado, toda política das identidades, ainda que se trate da identidade do contestatário e a do dissidente”¹⁷¹. Essa afirmação adquire mais sentido quando se leva em conta outro eixo da visão de Agamben cujos revérberos encontram-se por toda a sua teoria – trata-se de reconhecer a estrutura da exceção em todos os âmbitos do pensamento contemporâneo, particularmente o da linguagem, que também funciona de acordo com o mecanismo de exclusão-inclusiva¹⁷². Assim, o processo de subjetivação, a política identitária dissonante cujo

¹⁷⁰ BALSUS, Elizabeth. **Examining Potentiality in the Philosophy of Giorgio Agamben**. Op. Cit. P. 179.

¹⁷¹ **Entrevista com Giorgio Agamben**. Revista do Departamento de Psicologia - UFF, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006. P. 134-135.

¹⁷² CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 40.

intento é articular resistência, se opera dentro de uma mesma gramática hegemônica e está sujeita a suas impossibilidades, desígnios e símbolos de poder e legitimação: uma gramática da exceção. O Estado é capaz de lidar com reivindicações identitárias que buscam se formular de maneira representável; o espetáculo da glória, discursiva e imagetivamente, consegue, além disso, absorver essas pautas e convertê-las em mercadoria. Se singularidades quaisquer, por outro lado, refutam o anseio de pertencimento e desejam apropriar-se da pertença em si, redefinir o significado de pertencer – o que implica rejeição à ordem –, configura-se uma ameaça com a qual o Estado não está disposto a compactuar¹⁷³.

Restam, então, as últimas questões: é possível acreditar no funcionamento de uma democracia que não seja modulada pelo reino e a glória, abrigo de uma soberania que produz vidas tratadas como descartáveis? E, se reconhecido o fracasso e a impossibilidade, é possível subtrair-se do direito? Como dar os primeiros passos à visualização do que seria uma política que vem? Trata-se, primeiro, de vê-la: Agamben reconhece que o direito é parte excessivamente essencial da cultura para que se possa subtrair-se dele, e procura, por isso, “substituir o paradigma da ação destinada a um fim pelo do gesto subtraído de toda finalidade”¹⁷⁴. Gesto: gesticula-se em direção a outro mundo, outra forma de vida, aquilo que ainda não veio – um termo que, segundo Butler, é utilizado por Benjamin e Adorno para referir-se a tais momentos “paralisados, essas emissões que não são exatamente ações”, que se solidificam ou congelam em uma condição incompleta¹⁷⁵. Essa incompletude justifica a reação pasoliniana, um “ainda não”, a impossibilidade de ver *por enquanto*, que pode parecer total ou irreversível quando o que se vê efetivamente são destruições e lacerações constantes – perdas pungentes e espaços vazios.

Lamentar a perda como uma parte constitutiva de si que é retirada e anula-se na impossibilidade de retorno – a memória é falha, seus traços se diluem em ficções insuficientes no presente que, em contrapartida, não apresenta nada de valor semelhante ao que havia e configura o irreparável como um ícone, um insubstituível – é, como essa descrição já sublinha, tornar-se nostálgico e melancólico, recair em um pessimismo frequentemente improdutivo. Trata-se da melancolia descrita por Benjamin na figura do anjo da história, que

¹⁷³ AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Op. Cit. P. 79.

¹⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio. Disponível em:

<<https://lavrpalavra.com/2018/04/24/o-verdadeiro-karma-do-ocidente/>>. Acesso em: 7 de outubro de 2019.

¹⁷⁵ BUTLER, Judith. **A quem pertence Kafka?**. Revista Terceira Margem (online) – ano xvii n. 28 / jul. - dez. 2013. p. 222-260 – Revistas UFRJ. P. 251.

tem “os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas”, sendo baseado em um quadro de Paul Klee – o pintor que diferenciava a verdadeira anarquia da que significava princípio e comando – intitulado *Angelus Novus*. Esse anjo volta o rosto para o passado e contempla a cadeia de fatos que é uma catástrofe sem fim feita do acúmulo de ruínas. “Ele gostaria de parar para acordar os mortos e reconstituir, a partir de seus fragmentos, aquilo que foi destruído”. Mas sopra um invencível vendaval do paraíso, que força a abertura de suas asas e o impele ao futuro às suas costas, enquanto as ruínas diante dele crescem até o céu. Esse vendaval chama-se progresso¹⁷⁶, um progresso que deixa seu rastro de quebras e perdas e consolida o sentimento daquele que olha para trás como uma *falta* irresolúvel e nunca esquecida.

Para pensar, pelo contrário, em um pessimismo produtivo, recorre-se a conceitos benjaminianos explorados por Didi-Huberman, que representam, para este, uma reflexão capital: trata-se de pensar nas imagens vaga-lumes como análogas à imagem dialética de Benjamin, “uma bola de fogo que transpõe o horizonte do passado”¹⁷⁷. No mundo em que o inimigo nunca deixou de vencer¹⁷⁸ e “o horizonte parece ofuscado pelo reino e por sua glória, o primeiro operador político de protesto, de crise, de crítica ou de emancipação, deve ser chamado *imagem*”, imagens que, mesmo fugazes e intermitentes – justamente por essa natureza, pela habilidade de fuga longamente aprendida, quando aparecer à luz é submeter-se à morte –, revelam-se “capazes de transpor o horizonte das construções totalitárias”. O reconhecimento dessa capacidade de reconfiguração através de imagens que reverberam umas nas outras, seguidamente, em diferentes tempos e espaços – como se fossem *acesas* ao contato – constitui um ímpeto e uma forma de organização, embora essas imagens pressuponham códigos diferentes, obscuridade, certa clandestinidade. Benjamin chama esse exercício de *organizar o pessimismo*, que ele define como, no espaço da conduta política, descobrir um espaço de imagens: a imagem como operadora temporal de sobrevivências, que se comunicam entre si, direcionadas ao humano, raramente ascendendo ao céu das ideias eternas e à esfera soberana totalizante, mas que, ainda, se comunicam e vivem¹⁷⁹.

Constata-se que as sobrevivências existem, mas elas são capazes de vencer o poder? A intermitência é capaz de vencer o horizonte planejado? Descobrir um espaço de imagens é,

¹⁷⁶ BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito da História**. Op. Cit. P. 14.

¹⁷⁷ DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Op. Cit. P. 118.

¹⁷⁸ BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito da História**. Op. Cit. P. 12.

¹⁷⁹ DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Op. Cit. P. 118-119.

talvez, a chave para a construção, mesmo que muito incipiente, de uma “política que vem” capaz de ultrapassar o nexos entre violência e direito. É nesse cenário que Agamben localiza um novo pensamento acerca da relação entre potência e ato, possível e real – é a realidade que precisa ser tornada possível em vez de o possível ser realizado. “Pensamento, práxis e imaginação (três coisas que jamais deveriam ser separadas) convergem nesse desafio comum: tornar possível a vida”¹⁸⁰.

Ressoa a pergunta como um eco entre temeroso, determinado, angustiante e resistente: é possível? Primeiro, Pier Paolo Pasolini afirma que não se deve depositar esperança em coisa alguma, que a esperança é algo terrível, inventado pelos partidos para manter seus membros felizes. Depois, reformula-se, embora sutilmente: vê o mundo, conforme aqueles que possuem uma vocação poética, como um fato milagroso, quase sagrado. O artista não é livre na sociedade em que vive, mas é uma contestação viva. Nessa contrariedade sempre há uma mínima, talvez imensurável, margem de liberdade – não se sabe se é ou não liberdade, mas se trata de algo que consegue subtrair-se da lógica matemática da cultura de massa. E o que fazer durante esse tempo – o tempo de vida? Pode-se até mesmo não acreditar, contanto que a descrença seja dinâmica, ativa, chegando a algum lugar – uma forma de pessimismo organizado, afinal. E, quando questionado sobre a própria crença, Pasolini, aquele “morto e vivo, italiano e universal, velho como o tempo e imortalmente jovem desde o novembro de 1975, quando foi trucidado na praia cujo nome” – *Óstia* – “permanece estranhamente simbólico de um ‘tempo de assassinos’ ensanguentados”¹⁸¹; ele, na ambivalência do que tudo pode ser, numa palavra que é presença contínua, diz: “Creio e não creio. Essa é minha resposta.”¹⁸²

¹⁸⁰ **Entrevista com Giorgio Agamben.** Revista do Departamento de Psicologia - UFF, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006. P. 134.

¹⁸¹ MONTEIRO, Fernando. **Os clarões que Pasolini acendeu.** Disponível em: <<https://www.suplementopernambuco.com.br/edi%C3%A7%C3%B5es-anteriores/77-capa/1488-os-clar%C3%B5es-que-pasolini-acendeu.html>>. Acesso em: 23 de outubro de 2019.

¹⁸² PASOLINI, Pier Paolo. Disponível em: <<http://www.letteraturaitalia.it/pasolini-next-to-us-intervista-a-gideon-bachmann-1975/>>. Acesso em 23 de outubro de 2019.

7. Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. **Aby Warburg and the nameless science**. In: _____. *Potentialities*. Stanford: Stanford University Press, 1999. P. 89-103.

AGAMBEN, Giorgio. **Bartleby, ou Da contingência**. Lisboa: Assírio e Alvin, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **Bataille e o Paradoxo da Soberania**. Ilha de Santa Catarina: 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/download/12583/11750>>. Acesso em 16 de Junho de 2019.

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

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. 1º Ed. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. In: **Pier Paolo Pasolini: resistenze, dissidenze, ibridazioni**. Lo Sguardo – Rivista di Filosofia. N. 19, 2015 (III) - ISSN: 2036-6558 - Edizioni di Storia e Letteratura.

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

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: Notas sobre a política**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

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

AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a glória: uma genealogia teológica do governo e da economia**. São Paulo: Boitempo, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura Rerum: sobre el método**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. **The kingdom and the glory: for a theological genealogy of economy and government**. Stanford: Stanford University Press, 2011.

ARENDDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BALSKUS, Elizabeth. **Examining Potentiality in the Philosophy of Giorgio Agamben**. Macalester Journal of Philosophy: Vol. 19: Iss. 1, Article 10, 2010.

BELLO, Enzo; BERCOVICI, Gilberto; LIMA, Martonio. **O fim das ilusões constitucionais de 1988?**. Rev. Direito e Práxis, Rio de Janeiro, Vol. 10, N.03, 2019, P. 1769-1811. DOI: 10.1590/2179-8966/2018/37470| ISSN: 2179-8966.

BENJAMIN, Walter. **A doutrina das semelhanças**. In: _____. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura. 8° Ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Disponível em:

<https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1563569/mod_resource/content/1/A%20obra%20de%20arte%20na%20era%20da%20sua%20reprodutibilidade%20t%C3%A9cnica.pdf>. Acesso em: 23 de junho de 2018.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. 2° Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Porcelanas da China**. In: _____. Obras escolhidas II: Rua de mão única. 1° Ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, Walter. **Sobre a crítica do poder como violência**. In: _____. O anjo da história. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito da História**. In: _____. O anjo da história. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BERCOVICI, Gilberto. **A expansão do estado de exceção: da garantia da Constituição à garantia do capitalismo**. Impactum – Coimbra University Press: 2014. Disponível em: <URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/39819>>. Acesso em 19 de agosto de 2019.

BERCOVICI, Gilberto. **Carl Schmitt, O Estado Total e o Guardião da Constituição**. São Paulo: Revista Brasileira de Direito Constitucional, n. 1, 2003.

BERCOVICI, Gilberto. **O estado de exceção económico e a periferia do capitalismo**. Impactum – Coimbra University Press: 2005. Disponível em: <URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/24875>>. Acesso em 19 de agosto de 2019.

BUTLER, Judith. **A quem pertence Kafka?**. Revista Terceira Margem (online) – ano xvii n. 28 / jul.-dez. 2013. p. 222-260 – Revistas UFRJ.

BUTLER, Judith. **O limbo de Guantánamo**. Revista Novos Estudos - CEBRAP [online]. 2007, n.77, pp. 223-231. ISSN 0101-3300. <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002007000100011>>.

CASARES, Adolfo Bioy. **As vésperas de Fausto**. In: Obras completas de Adolfo Bioy Casares: volume 1. 1º Ed. São Paulo: Globo, 2014.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

Entrevista com Giorgio Agamben. Revista do Departamento de Psicologia - UFF, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006.

ESPOSITO, Roberto. **Bios: biopolítica e filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. 4º. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I**. A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal; 1999.

GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995.

MELVILLE, Herman. **Bartleby**. In: _____. Contos de Herman Melville. 2º ed. São Paulo: Cultrix, 1985.

MONTEIRO, Fernando. **Os clarões que Pasolini acendeu**. Disponível em: <<https://www.suplementopernambuco.com.br/edi%C3%A7%C3%B5es-anteriores/77-capa/1488-os-clar%C3%B5es-que-pasolini-acendeu.html>>. Acesso em: 23 de outubro de 2019.

MORIN, Edgar. **Cultura e barbárie europeias**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

NANCY, Jean-Luc. **L'impératif catégorique**. Paris, 1983.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: estética e política**. São Paulo: Editora 34, 2005.

RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**. 1º Ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

SALÒ ou os 120 dias de Sodoma. Direção de Pier Paolo Pasolini. Produção de Alberto Grimaldi, Alberto De Stefanis, Antonio Girasante. França/Itália, 1975, 1h 57min.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes**. Revista Novos Estudos, nº 79. São Paulo: CEBRAP, Novembro de 2007, P. 71-94.

SCHMITT, Carl. **Teología política**. Barcelona: Trotta, 2009.

SCHOLEM, Gershom. **Saudação do Angelus**, Apud: BENJAMIN, Walter. O anjo da história. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

SONTAG, Susan. **Illness as a metaphor**. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1978.

SONTAG, Susan. **Sob o signo de Saturno**. São Paulo: L&PM, 1986.

<<http://www.critical-theory.com/wp-content/uploads/2013/06/agamben-arendt-letter.jpg>>.

Acesso em: 11 de outubro de 2019.

<<https://anistia.org.br/sete-perguntas-sobre-os-refugiados-e-migrantes-que-estao-morrendo-mediterraneo/>>. Acesso em: 23 de outubro de 2019

<<https://egs.edu/faculty/giorgio-agamben/>>. Acesso em: 11 de outubro de 2019.

<<https://nacoesunidas.org/onu-critica-multa-de-e1-milhao-para-barcos-que-resgataram-migrantes-no-mediterraneo/>>. Acesso em: 23 de outubro de 2019.

<<https://oglobo.globo.com/mundo/italia-vai-multar-barcos-que-resgataram-refugiados-no-mar-23734603>>. Acesso em: 23 de outubro de 2019.

<<http://jcrt.org/religioustheory/2017/02/06/philosophy-as-interdisciplinary-intensity-an-interview-with-giorgio-agamben-antonio-gnolioido-govrin/>>. Acesso em: 11 de outubro de 2019.

<<https://libcom.org/library/god-didnt-die-he-was-transformed-money-interview-giorgio-agamben-peppe-sav%C3%A0>>. Acesso em: 13 de outubro de 2019.

<<https://lavrpalavra.com/2018/04/24/o-verdadeiro-karma-do-ocidente/>>. Acesso em: 7 de outubro de 2019.

<<http://www.gruppolaico.it/2018/04/06/nulla-e-piu-anarchico-del-potere/>>. Acesso em: 27 de outubro de 2019.

<<http://www.letteraturaitalia.it/pasolini-next-to-us-intervista-a-gideon-bachmann-1975/>>. Acesso em 23 de outubro de 2019.

<https://www.eldiario.es/interferencias/democracia-representacion-Laclau-Ranciere_6_385721454.html>. Acesso em: 13 de outubro de 2019.