



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
FACULDADE DE DIREITO DO RECIFE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

LUCIANA REGINA DE MACÊDO FERREIRA

**O ESTADO DE EXCEÇÃO COMO TÉCNICA DECISÓRIA: O GOVERNO DA VIDA
NA OBRA DE GIORGIO AGAMBEN**

Recife
2023

LUCIANA REGINA DE MACÊDO FERREIRA

**O ESTADO DE EXCEÇÃO COMO TÉCNICA DECISÓRIA: O GOVERNO DA VIDA
NA OBRA DE GIORGIO AGAMBEN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito. Área de concentração: Teoria Geral do Direito Contemporâneo

Orientadora: Prof. Dr^a. Mariana Pimentel Fischer Pacheco

Recife
2023

Catalogação na fonte
Bibliotecária Ana Cristina Vieira, CRB-4/1736

F383e Ferreira, Luciana Regina de Macêdo.
O estado de exceção como técnica decisória: o governo da vida na obra de Giorgio Agamben / Luciana Regina de Macêdo Ferreira. -- Recife, 2023.
111 f.

Orientadora: Profa. Dra. Mariana Pimentel Fisher Pacheco.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco.
Centro de Ciências Jurídicas. Programa de Pós-Graduação em Direito, 2023.

Inclui referências.

1. Direito - Brasil. 2. Estado de exceção. 3. Soberania.
4. Biopolítica. 5. Agamben, Giorgio, 1942-. I. Pacheco, Mariana Pimentel Fisher (Orientadora). II. Título.

340.81 CDD (23. ed.)

UFPE (BSCCJ 2024-11)

LUCIANA REGINA DE MACÊDO FERREIRA

**O ESTADO DE EXCEÇÃO COMO TÉCNICA DECISÓRIA: O GOVERNO DA VIDA
NA OBRA DE GIORGIO AGAMBEN**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito. Área de concentração: Teoria Geral do Direito Contemporâneo.

Aprovado em: 29/08/2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a. Dr.^a. Mariana Pimentel Fischer Pacheco (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof. Dr. Torquato Castro Silva Junior (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof. Dr. Herivelto Pereira de Souza (Examinador Externo)
Universidade de Brasília/UNB

We shall not cease from exploration
And the end of all our exploring
Will be to arrive where we started
And know the place for the first time.
Through the unknown, unremembered gate
When the last of earth left to discover
Is that which was the beginning;
At the source of the longest river
The voice of the hidden waterfall
And the children in the apple-tree
Not known, because not looked for
But heard, half-heard, in the stillness
Between two waves of the sea.
Quick now, here, now, always--
A condition of complete simplicity
(Costing not less than everything)
And all shall be well and
All manner of thing shall be well
When the tongues of flames are in-folded
Into the crowned knot of fire
And the fire and the rose are one.

RESUMO

O trabalho apresentado tem como investigação central o desenvolvimento da conceituação acerca do estado de exceção, utilizando, para isso, as fontes em que Agamben se alicerça para investigar as origens filosóficas e empíricas dessa terminologia e os rumos que ele observa, a partir de tal ponto, em direção ao futuro, em meio às preocupações que perpassam boa parte de sua obra: a relação entre a política e a vida, na qual o direito é o elemento que ocupa o cerne de sua manifestação no mundo, e as práticas que permeiam a estruturação do direito e a compreensão do estabelecimento do poder na cultura ocidental. O estado de exceção, cuja definição costuma ser a medida a ser tomada diante de grave ameaça contra a ordem constitucional, é entendido por Agamben não como um fim ou objetivo em si mesmo, mas como uma tecnologia de governo, significado cujo reconhecimento, para o autor, implica a tomada de uma posição política. Trata-se de desenvolver as implicações contemporâneas da ideia de estado de exceção como dispositivo através do qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio da suspensão da ordem jurídica, levando a uma relação que simultaneamente conecta e abandona a vida humana ao seu domínio. Estabelece-se, além disso, o questionamento acerca da possibilidade de romper o nexos entre direito e violência, imaginando novas formas de vida com base em usos não normatizados da experiência humana.

Palavras-chave: estado de exceção; Giorgio Agamben; soberania, biopolítica.

ABSTRACT

The presented work has as its central investigation the development of the conceptualization regarding the state of exception, using, for this, the sources on which Agamben draws in order to investigate the philosophical and empirical origins of this terminology and the paths he observes, from such a point, towards the future, amid the concerns that pervade much of his work: the relationship between politics and life, in which law is the element that occupies the core of its manifestation in the world, and the practices that permeate the structuring of law and the understanding of the establishment of power in Western culture. The state of exception, whose definition is usually the measure to be taken when facing a serious threat against the constitutional order, is understood by Agamben not as an end or objective in itself, but as a technology of government, a meaning whose recognition, for the author, implies taking a political position. There is an aim to develop the contemporary implications of the state of exception as a device through which law is referred to life and includes it in itself through the suspension of juridical order, leading to a relationship that simultaneously connects and abandons human life to its dominion. Furthermore, the questioning about the possibility of breaking the nexus between law and violence is established, imagining new ways of life based on non-standardized uses of human experience.

Keywords: state of exception; Giorgio Agamben; sovereignty, biopolitics.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	9
1.1 O escopo da obra de Giorgio Agamben: trajetória e temáticas iniciais.....	9
1.2 Influências no caminho à reflexão sobre direito, soberania e violência.....	14
2 O RETORNO AO DIREITO NA CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO DE AGAMBEN.....	18
2.1 Metodologia orientada por uma concepção de contemporaneidade.....	18
2.2 Continuidade ou ruptura no caminho teórico de Agamben.....	20
2.3 Reflexões jurídicas necessárias ao pensamento político.....	22
2.4 A democracia à sombra do poder espetacular.....	28
3 CONSIDERAÇÕES INICIAIS SOBRE O ESTADO DE EXCEÇÃO.....	34
4 HOMO SACER: A VINCULAÇÃO ENTRE SOBERANIA E BIOPOLÍTICA.....	39
4.1 A vida nua do Homo Sacer como figura representativa da exceção soberana....	39
4.2 O estado de exceção (i)localizável.....	43
4.3 A biopolítica conforme a interpretação de Agamben.....	45
4.4 As exemplificações do desenvolvimento da biopolítica: o campo e o muçulmano.....	48
4.4.1 <i>O campo como manifestação máxima da vida nua exposta ao poder soberano.....</i>	<i>48</i>
4.4.2 <i>As limitações da proteção jurídica professada através dos direitos humanos.....</i>	<i>52</i>
5 O ESTADO DE EXCEÇÃO COMO TÉCNICA DE GOVERNO.....	57
5.1 A distinção entre poder constituinte e poder constituído.....	57
5.2 A decisão jurídica à luz do paradoxo da soberania.....	60
5.3 A violência como componente originário da ordem jurídica.....	65
5.4 Uma união estratégica entre Carl Schmitt e Walter Benjamin: duas concepções sobre o estado de exceção.....	70

6 A VIDA NUA DIANTE DAS POSSIBILIDADES DE RESISTÊNCIA POLÍTICA: O FUNCIONAMENTO DA DEMOCRACIA E DOS DIREITOS HUMANOS.....	79
7 SOBREVIVÊNCIAS POSSÍVEIS?.....	84
7.1 Esperança através da potência.....	84
7.2 A reflexão de Agamben sobre a atualidade.....	90
8 CONCLUSÃO: A POLÍTICA QUE VEM.....	100
REFERÊNCIAS.....	107

1 INTRODUÇÃO

1.1 O escopo da obra de Giorgio Agamben: trajetória e temáticas iniciais

A obra do filósofo italiano Giorgio Agamben é perpassada por uma gama diversificada de interesses que, embora possam parecer inicialmente não tão vinculados entre si, convergem, conforme o comentário de Edgardo Castro, em direção a um centro comum: a relação entre a política e a vida¹. 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 ele, ao longo das últimas décadas, buscou enfrentar². Leland de la Durantaye, por sua vez, observa que, diante da hipótese de todo filósofo possuir apenas uma ideia que é propriamente sua e que estará expressamente presente em cada um de seus trabalhos, sejam estes muitos ou poucos, a ideia central de Agamben é, com certeza, a da potência³.

Para Thanos Zartaloudis, além disso, o estudo da obra de Agamben conduz à conclusão de que a essencialidade de seu trabalho faz referência à relação entre filosofia e direito – e, por extensão, entre religião e direito –, não apenas pela vontade de empreender uma investigação teórica, mas pelos revérberos que tal ponto de vista, em sentido político, possui diante dos conceitos e práticas que permeiam a estruturação do direito e a compreensão do estabelecimento do poder na cultura ocidental de modo geral⁴. A partir de um enfoque destinado ao pensamento explicitamente político de Agamben, Catherine Mills demonstra, ainda, que as ideias principais do autor estão centradas em concepções reformuladas acerca da soberania e da exceção e em seu entendimento relativo à inter-relação entre vida e direito, o que, não por acaso, conecta-se diretamente ao elo entre

¹ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. P. 37.

² Idem. *Ibidem*. P. 5.

³ DURANTAYE, Leland de la. **Giorgio Agamben: A critical introduction**. Stanford: Stanford University Press. 2009. P. 27.

⁴ ZARTALOUDIS, Thanos. **Giorgio Agamben: power, law and the uses of criticism**. Abington: Routledge, 2010. P. 10.

política e vida, de modo que o direito é o elemento que ocupa o cerne de sua manifestação no mundo⁵.

Os anos de trabalho dedicados a essas áreas foram precedidos por uma formação jurídica inicial: Agamben estudou direito e aproximou-se da filosofia na Universidade de Roma⁶, tendo escrito uma tese não publicada, em filosofia do direito, acerca do pensamento político de Simone Weil, relativamente desconhecida na Itália de 1965. O filósofo relata a grande impressão causada pela crítica que ela empreendeu em relação às noções de personalidade e lei em *A pessoa e o sagrado*, levando-o a apontar que sua própria crítica acerca do direito, nunca abandonada desde a publicação do primeiro volume de *Homo Sacer*, tenha, talvez, suas raízes fincadas no ensaio de Weil⁷.

É através de *Homo Sacer*, sua série de obras mais conhecida, que Agamben conduz um adensamento das implicações encontradas ao longo de sua investigação primordial – em que política e vida articulam-se como espaços mistos de potência e impotência, liberdade e controle, sem esquecer suas zonas cinzentas e indeterminadas –, conectando 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, este núcleo problemático seria, em sua obra *Estado de exceção (Homo Sacer II)*, a relação entre anomia e direito, que configuraria 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 sempre parecer dentro e fora de si mesma, em duas faces que são vida e norma, fato e direito. O estado de exceção, como construção teórica investigada, possui a capacidade de fazer emergir aos olhos esse caráter ambivalente, enquanto mantém atados, em sua manifestação concreta, os aspectos contraditórios do sistema jurídico, servindo como uma agente integrador entre elementos – apenas aparentemente – paradoxais. É essa a articulação que institui o nexos entre violência e direito, e que, ao assumir sua forma

⁵ MILLS, Catherine. **The Philosophy of Agamben**. Abington: Routledge, 2008. P. 60.

⁶ Disponível em: <<https://egs.edu/faculty/giorgio-agamben/>>. Acesso em: 11 de outubro de 2020.

⁷ 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 2020.

“efetiva” – ou seja, reconhecer-se como fora do direito, desprendido de sua forma e capaz de inaugurar uma ruptura –, cria a possibilidade de dissolver esse nexos⁸; noção que dialoga profundamente com a concepção de violência e norma elaborada por Walter Benjamin.

Tais conceitos inicialmente apresentados, essenciais para a compreensão da obra de Agamben, comunicam-se diretamente com as influências que mais marcaram seu pensamento. Não é difícil notar, pela característica de sua escrita e por seu rol de referências mais próximas, que as distinções mais marcantes em relação ao seu trabalho remetem a uma questão de estilo – estilo que, como é comum às distinções nas formas de pensamento e linguagem, por vezes resvala em certo grau de obscuridade. De acordo com Mills, uma das fontes dessa dificuldade está conectada, simplesmente, à amplitude – e, simultaneamente, particularidade – das influências do autor. Diferentemente da maior parte dos teóricos e filósofos contemporâneos, o estilo de Agamben estaria mais próximo, por exemplo, da renascença clássica, no sentido de versar sobre uma vasta gama de assuntos e estudos, incluindo os campos da estética, religião, política, direito e ética, além de manter uma fidelidade rigorosa à filologia e dedicar atenção a símbolos e documentos culturais cuja importância em nada se relaciona ao fato de estes estarem ou não em voga: a autora relembra que, por exemplo, o livro *O aberto: o homem e o animal* é iniciado a partir de um detalhe de uma bíblia hebraica do século XIII; de modo semelhante, *O homem sem conteúdo*, primeiro livro publicado de Agamben, tem um capítulo dedicado à gravura *Melancholia I*, de Albrecht Dürer⁹.

Em meio à dimensão estilística, ainda, Mills defende que esta também representa uma fonte de complexidade, visto que, em comparação às longas digressões que podem ser encontradas em Heidegger ou, mais recentemente, no desconstrutivismo de Derrida, o estilo de Agamben é compacto ao ponto de tornar-se elíptico. Seus livros são majoritariamente curtos, o que não significa, contudo, que possam ser todos considerados de leitura simples. Trata-se, na verdade, de uma forma análoga a uma escolha que percebe o texto não como somente um compilado utilitário de argumentos tecidos em prol de um fim, mas como um objeto estético cuja permanência depende de seu sucesso como tal: Mills faz referência a

⁸ **Entrevista com Giorgio Agamben.** Revista do Departamento de Psicologia - UFF, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006. P. 133-134.

⁹ MILLS, Catherine. **The Philosophy of Agamben.** Op. Cit. P. 14-15.

uma elegância perspicaz de alguém que utiliza formas literárias em um exercício complexo cujo intento é esticar e ultrapassar os limites da filosofia. Os argumentos de Agamben, segundo a autora, são desenvolvidos por meio de fragmentos, “limites” intercalados e ensaios cristalinos que se distanciam do trabalho extensivamente processado de lançar proposições, delinear conclusões e rebater contra-argumentos que frequentemente caracteriza a filosofia¹⁰.

Embora o comentário de Mills enfatize um traço relevante de Agamben utilizando Martin Heidegger como exemplo contrastante, é importante lembrar que a influência que este exerceu sobre Agamben foi extremamente relevante para o encontro do autor com a filosofia, ainda no início de sua carreira, quando sua formação jurídica ainda não era distante – e num momento em que o retorno a ela, como aconteceu décadas depois, poderia parecer improvável. O autor, em 1966 e 1968, participou dos seminários de Heidegger em Le Thor, no sul da França, sobre Heráclito e Hegel; sendo um dos cinco convidados para o primeiro deles. Agamben descreve que foi ao longo desses seminários que a filosofia demonstrou-se possível a ele, sendo o espaço muito mais do que um fórum em que se aprende algo. Eles formavam, em vez disso, uma constelação: noção benjaminiana que se aplica ao trabalho de Agamben em forma e conteúdo e é útil para a compreensão da articulação de seu pensamento. O resultado dessa experiência foi, assim, o encontro de uma vocação para o autor que, ao menos naquele momento, não guardava proximidade ao direito de sua formação inicial, de modo que referências jurídicas, nos primeiros anos – de fato, por pelo menos duas décadas – estiveram afastadas de seu foco em prol de outros temas da filosofia que ele procurou desenvolver ao longo do período¹¹.

Agamben tem, em 1970, seu primeiro livro publicado, *O homem sem conteúdo*; bastante influenciado pelo segundo seminário em Le Thor, ocorrido dois anos antes. Como Adam Kotsko aponta, trata-se do trabalho mais imediatamente heideggeriano dentro da obra de Agamben, por suas temáticas e estilo de prosa, a tal ponto que, em comparação aos trabalhos que o sucederam, poderia parecer o resultado da escrita de outro autor. Sete anos depois – no que foi o intervalo mais longo entre publicações que Agamben teve em sua carreira –, ele publica *Stanzas*, a partir de um igualmente transformador período de estudo na Biblioteca Warburg,

¹⁰ Idem. Ibidem. P. 15.

¹¹ DURANTAYE, Leland de la. **Giorgio Agamben: A critical introduction**. Op. Cit. P. 24-25.

descrita pelo autor como uma coleção de documentos acerca da psicologia da expressão humana destinada a realizar um diagnóstico do homem ocidental¹². Esse período marcou, igualmente, uma crescente identificação com Walter Benjamin que se faz presente em sua carreira como uma das mais íntimas – Agamben chegou a classificá-lo como o antídoto que o permitiu sobreviver a Heidegger. Embora *Stanzas* possua uma dedicatória àquele que pode ser classificado como seu primeiro professor, o livro também demarca um primeiro momento de independência em meio aos anos que sucederam os seminários, que Agamben relembra através das lentes de “sua própria imaturidade e incapacidade de permanecer fiel ao encontro que havia acontecido”. Segundo o autor, foi apenas em maio de 1976, quando a notícia da morte de Heidegger chegou até ele, que ele sentiu poder verdadeiramente falar com a própria voz – nesse momento, complementa Kotsko, ele decide dedicar o livro em que estava trabalhando a Heidegger, cujo nome, entretanto, mal aparece no texto¹³.

Agamben recorda, em *Ideia da prosa*, as imagens desses tempos iniciais: os seminários ambientados em um jardim sombreado por grandes árvores, ou, fora do povoado, em um refúgio perdido em meio a oliveiras, espaços percorridos por meio de longas caminhadas¹⁴; ou as refeições compartilhadas em que perguntava sobre os temas que lhe interessavam, como Kafka e Benjamin. E afirma que o encontro com Heidegger, igualmente ao com Benjamin, dá-se de maneira nunca finalizada, como influência contínua – ambos são eventos muito grandes para que aconteçam de uma só vez, tornando-se, por isso, permanentes¹⁵. Vai mais longe ao considerar incalculável o débito que possui com Benjamin: aponta que, 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, Agamben descobriu seus manuscritos por duas vezes; primeiro em Roma, na casa de um amigo da juventude de Benjamin, depois na Biblioteca Nacional de Paris – o que o filósofo atribui ao fato de que “quando alguém persegue um autor tão intensamente,

¹² AGAMBEN, Giorgio. **Aby Warburg and the nameless science**. In: _____. *Potentialities*. Stanford: Stanford University Press, 1999. P. 89-103. P. 91-93.

¹³ KOTSKO, Adam. **Agamben's Philosophical Trajectory**. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2020. P. 29.

¹⁴ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 33.

¹⁵ 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.

produzem-se fenômenos que parecem quase mágicos, mas que são apenas o resultado dessa intimidade”¹⁶.

1.2 Influências no caminho à reflexão sobre direito, soberania e violência

As temáticas de Agamben afiguram-se melhor quando se visualiza sua rede de influências e aproximações: há Foucault, cuja biopolítica foi essencial para o caminho tomado em *Homo Sacer*; a simultaneidade entre Heidegger e Benjamin e a relação de antídoto mencionada; Carl Schmitt, que aparece relativamente tarde, mas é um elemento central para o rumo que sua teoria toma, e suscita dele o comentário de que, se sua intenção era trabalhar com direito e 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 questão¹⁷; Aristóteles, essencial para sua reflexão sobre a potência, na forma da potência-de-não como meio de desativação de estruturas de controle; 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 vida¹⁸.

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 constitutiva de não poder alcançar o universo da potência e o do não-dito – de uma pessoa que percorre 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 capazes de conceber uma imagem de passado que se comunica com o presente em um código muito particular – ao pensar em suas narrativas paradigmáticas. Na Itália de 1964, ou seja, um ano antes de concluir o curso de direito, um jovem Agamben, amigo do cineasta Pier Paolo Pasolini, participa do filme

¹⁶ Idem. Ibidem.

¹⁷ **Entrevista com Giorgio Agamben.** Revista do Departamento de Psicologia - UFF, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006. P. 132.

¹⁸ Disponível em:

<<http://www.critical-theory.com/wp-content/uploads/2013/06/agamben-arendt-letter.jpg>>. Acesso em: 20 de fevereiro de 2023.

O evangelho segundo São Mateus no papel do apóstolo Filipe, e traz, décadas mais tarde, relatos sobre a memória da velocidade das filmagens – Pasolini quase nunca repetia uma cena – e como todos falavam e se movimentavam como queriam. Ele acredita que essa tenha sido a obra que o diretor 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”¹⁹.

Há mais uma convergência – uma das mais importantes, aliás – no momento em que Agamben retoma palavras de Walter Benjamin que ecoam com quase exatidão as que Pasolini repetia: “nada é tão anárquico quanto a ordem burguesa”, e a anarquia é a origem de que provém o governo e, simultaneamente, a meta para a qual ele continua se encaminhando²⁰; e comenta sobre considerar 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”²¹. *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, mas subsiste no interior de um mundo em que as justificações racionais existem formalmente, fomentam discursos e são consideradas em funcionamento – um abandono próprio do espaço anômico latente sob a aparente regência da norma, em que se esgota qualquer proteção vinculada à noção

¹⁹ 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: 20 de fevereiro de 2023.

²⁰ AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo**. São Paulo: Boitempo, 2011. P. 64.

²¹ **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.

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.

Outra indagação compartilhada entre Agamben e Pasolini é aquela sobre o que é o contemporâneo e, precisamente, se os rumos do presente ainda permitem vivenciar experiência; além da frequente reflexão 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. Uma verdadeira anarquia, dissociada da imagem de um espaço ilimitado para a realização dos projetos de poucos, 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, definido como o princípio genético do mundo, do caos como antítese da ordem, Agamben 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 destituente²².

Uma constelação, como um retrato em fragmentos, forma um mosaico: para Walter Benjamin, há um genuíno parentesco entre a escrita filosófica e essa técnica de construção de imagens, traçada através da aproximação de singularidades. Essa forma de pensar e escrever aproxima-se à de Agamben, o que é relevante para entender a natureza da semelhança entre as temáticas e métodos dos dois autores²³. O singular – que se move pelo tempo e forma conexões através de seus espelhos, reflexos e revérberos – guarda uma imensa potência discursiva, algo que tanto Benjamin quanto Agamben compreenderam bem. Essa estrutura alicerça-se – ou melhor, condensa-se para se tornar nítida, porém ainda flexível – no caráter experimental da linguagem²⁴. Essas são as bases das chamadas constelações benjaminianas, retomadas por Agamben, que se relacionam com as estrelas como

²²AGAMBEN, 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.

²³ BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. 2º Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. P. 17.

²⁴ 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.

as ideias se relacionam com as coisas²⁵. A linguagem articula, então, arquivos de semelhanças e correspondências, e é lida através de duas dimensões: a semiótica e a mágica²⁶. Tais 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.

Esse é o caminho que Agamben contempla para uma existência que tenha, ao menos, a chance de encontrar uma fresta e subverter (ou dele subtrair-se), em alguma medida, o nexos que interliga poder, direito e violência, trabalho cujas bases são traçadas quando se põe a pergunta subjacente à estrutura do estado de exceção como técnica de governo: é possível que uma democracia permeada pela exceção guarde a potencialidade de uma natureza propriamente democrática, ou ela está, por uma característica soberana fundacional, fadada a representar uma ficção de si? Ou ainda: diante da perspectiva de que tudo seja redutível ao universo de uma experiência individual, em razão do espelhamento entre o que ocorre entre a parte e o todo e na forma paradigmática do exemplo, é possível que uma vida humana possa se desenvolver à luz de uma vontade não capturada e modulada por necessidades externas cujo funcionamento mitiga tudo que não é passível de se transformar em mercadoria?

Essas questões, embora não possam ser definitivamente respondidas, lançam caminhos que ajudam a pensar, de modo incipiente, um sujeito que possua uma face oculta, imune à sujeição, levado ao centro de uma linha cujas extremidades se dividem entre esperança e desesperança na ideia de encontrar um novo uso para a vida humana. É esse o horizonte visível que a obra de Agamben, até agora, desenha – talvez como um convite à continuidade, o rastro de uma trama que *potencialmente* conduz a uma forma de vida ainda invisível, conduzida à existência através da investigação da experiência, em sentido individual e coletivo.

²⁵ BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Op. Cit. P. 22.

²⁶ BENJAMIN, Walter. **A doutrina das semelhanças**. Op. Cit. P. 121.

2 O RETORNO AO DIREITO NA CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO POLÍTICO DE AGAMBEN

2.1 Metodologia orientada por uma concepção de contemporaneidade

São inicialmente traçados, assim, alguns dos conceitos que percorrem o pensamento de Agamben como fios condutores, em uma presença dinâmica que consegue traçar conexões 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 polos 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 absoluto. 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”²⁷.

Para elucidar os significados dessas colocações ao longo da obra de Agamben, é útil iniciar o percurso pelas respostas possíveis à sua indagação sobre o que é a contemporaneidade. Conforme a exposição de Edgardo Castro, a primeira resposta 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 se relacionam às luzes: certas células periféricas da retina, na ausência de luz, tornam-se ativas para fazer com que se enxergue a obscuridade. A escuridão do céu é composta de luzes que se dirigem até nós, mas não conseguem alcançar-nos, pois a fonte que as emite afasta-se 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 fixar 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 intitulado arqueológico, tão relevante em seu trabalho e de inspiração foucaultiana, conforme comentário de Edgardo Castro: o

²⁷CASARES, Adolfo Bioy. **As vésperas de Fausto**. In: Obras completas de Adolfo Bioy Casares: volume 1. 1ª Ed. São Paulo: Globo, 2014. P. 337.

contemporâneo inscreve-se no próprio tempo percebendo nele as marcas da proveniência²⁸.

Castro apresenta a questão do método em Agamben definindo-o como arqueológico e paradigmático, estando muito próximo ao de Foucault, mas não em completa identidade a ele²⁹. Sua intenção é, diante das dicotomias estruturantes da cultura, ir além dos momentos de oposição e exceção que as têm produzido, não para identificar um estado cronologicamente inicial, mas para compreender a situação do presente. Ao mesmo tempo, é possível considerar opiniões que sustentam que a arqueologia de Agamben, uma que investiga a localização e a *estrutura* originária da política, distancia-se do sentido foucaultiano da palavra, pela busca de uma acepção primária que o vocábulo originária implica ser estranha a um foucaultiano, além de distinções teóricas como o fato de Agamben apresentar acepções próprias em relação às “relações produtivas dos saberes-poderes” que terminam por conduzir ao desenvolvimento do biopoder e ao modo de articulação que rege a relação entre soberania e biopolítica³⁰.

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 rígidas, 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 desses 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 saída³¹. A bipolaridade faz surgir um “terceiro termo, que não é a superação dos anteriores, não é da mesma natureza que eles, mas que os desidentifica e desnaturaliza”³²; é capaz, portanto, de manifestar uma integralidade entre elementos que pareciam imiscíveis.

²⁸CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. P. 105.

²⁹ Idem. *Ibidem*. P. 107.

³⁰ BRUM NETO, Benjamin. **Vida e direito entre Giorgio Agamben e Yan Thomas**. KRITERION, Belo Horizonte, nº 147, Dez./2020, p. 559-579. P. 563.

³¹ **Entrevista com Giorgio Agamben**. Revista do Departamento de Psicologia - UFF, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006. P. 132.

³² CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 110.

O paradigma é caracterizado como um fenômeno particular que, valendo para todos os casos do mesmo gênero, constrói um conjunto problemático mais vasto e neutraliza a falsa dicotomia entre universal e particular³³. 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 sua natureza, 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”³⁴.

Tais paradigmas remetem a uma arqueologia da potência, que auxilia na busca de categorias que ajudem a pensar novas formas de visualização e elaboração do mundo que ultrapassem, de alguma maneira, aquelas preexistentes³⁵. 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 – 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 vêm³⁶.

2.2 Continuidade ou ruptura no caminho teórico de Agamben

Uma questão debatida por comentadores da obra de Agamben e que pode facilmente surgir para um leitor que passa a se familiarizar com seu trabalho é a da existência – ou não – de um elo mais profundo capaz de permear a ampla gama de interesses elencados nos livros e ensaios publicados pelo autor e uni-los a partir de uma convergência temática fundamental. Na opinião de Durantaye, há entre as obras de Agamben uma relação de continuidade centrada em certos assuntos, como

³³ **Entrevista com Giorgio Agamben.** Revista do Departamento de Psicologia - UFF, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006. P. 133.

³⁴ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência.** Op. Cit. P. 112-114.

³⁵ Idem. Ibidem. P. 106.

³⁶ Idem. Ibidem. P. 32.

se estes representassem tramas que conectam sua obra e perfazem uma unidade maior. Para sintetizar seu argumento, o autor utiliza como exemplo a imagem do período, em 1974, que Agamben passou estudando no Instituto Warburg. A já mencionada Biblioteca Warburg caracterizava-se por um princípio de organização curiosamente semelhante às escolhas metodológicas de Agamben: lá, os livros não eram caracterizados por assunto, autor, título ou mesmo antiguidade, mas pelo que Aby Warburg chamava de “a lei do bom vizinho”. Embora fossem organizados através de certa pertinência temática, como história ou antropologia, os livros eram dispostos conforme sua capacidade de fornecer “respostas” – ou formular perguntas – uns aos outros. Assim, uma linha argumentativa lançada em uma obra era continuada, complementada ou refutada na obra vizinha. Durantaye sustenta que os leitores de Agamben se deparam com um cenário similar, mesmo que em menor escala: a procura por conexões ocultas através das disposições de seu pensamento ao longo dos anos e publicações. Se o comentário do autor aponta que, de *O homem sem conteúdo*, em 1970, a *Signatura rerum: sobre o método*, em 2008, os dezoito trabalhos de Agamben provaram ser bons vizinhos uns aos outros, estabelecendo redes de perguntas e respostas compartilhadas que podem não ser imediatamente aparentes, vale apontar que, desde então, mais de vinte novas publicações surgiram e mantêm uma relação análoga.

Agamben comenta que o que permanece não dito em algum de seus trabalhos proporciona o ponto de partida para o que é dito em outro; ele, entretanto, também por uma escolha tanto pessoal quanto metodológica, não se debruça sobre a atividade de esmiuçar a natureza desses elos³⁷. Trata-se de uma escolha que marca uma postura mais ampla acerca das relações de vizinhança entre as obras, capaz de gerar, em quem o lê, a *potencialidade* de pensar a realidade e, talvez, nela encontrar pontos de inflexão capazes de reformular perspectivas – ou mesmo, a partir do princípio de que a razão genuína para a escrita reside em uma ausência, ou seja, na vontade de ver materializado um texto porque este *ainda não existe no mundo*, a potencialidade de escrever, de modo muito semelhante a como Agamben comenta sua relação com a escrita. Ao ser questionado sobre o início de sua carreira, o autor afirmou que ele começou, como qualquer outro, simplesmente em razão da vontade de escrever. Esse desejo incerto não se destinava à escrita de um

³⁷ DURANTAYE, Leland de la. **Giorgio Agamben: A critical introduction**. Op. Cit. P. 18-19.

trabalho ou romance específicos; era, na verdade, algo muito mais vasto, mais “estranho e insensato”, mas também muito mais profundo do que qualquer objetivo pragmaticamente definido. Utilizando um conceito central em seu pensamento, Agamben aponta que o desejo de escrever é o desejo de viver a experiência da potencialidade³⁸.

2.3 Reflexões jurídicas necessárias ao pensamento político

Em relação à relevância que o pensamento de Agamben adquiriu a partir da década de 90, juntamente à sua guinada para um pensamento propriamente político e seu retorno ao campo do direito, Adam Kotsko apresenta palavras que radicalmente conectam Agamben às questões centrais de seu tempo: não haveria, ao longo da maior parte dos anos 2000, pensador mais alinhado ao seu momento histórico, e seu trabalho mais conhecido, *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*, por si só foi capaz de estabelecê-lo como um dos grandes nomes da filosofia política; contudo, os eventos mundiais que sucederam sua publicação contribuíram para conferir tons proféticos às palavras de Agamben³⁹. Durantaye compartilha a opinião: segundo o autor, a fama alcançada por Agamben possui conexões com uma sequência de eventos históricos e políticos e sua capacidade de identificá-los. Do mesmo modo que *A sociedade do espetáculo*, de Guy Debord – igualmente uma grande influência para Agamben –, obteve grande notoriedade graças aos conhecidos eventos políticos que sucederam sua publicação em 1967, a publicação de *Homo Sacer*, em 1995, foi sucedida, poucos anos depois, por eventos como os ataques às torres gêmeas em 11 de setembro de 2001, as guerras no Afeganistão e no Iraque, as notórias situações de exceção nas prisões de Abu Ghraib e na Baía de Guantánamo, entre outras situações que demonstravam a existência de práticas de exceção formuladas como técnicas de exercício de poder possibilitadas e fundamentadas no direito sem que nelas houvesse qualquer incidência das garantias fundamentais preconizadas pelo direito. Nesse sentido, afirmações como “o campo de concentração é o paradigma biopolítico da contemporaneidade”, naturalmente, deixaram poucos indiferentes⁴⁰.

³⁸ Idem. Ibidem. P. 26.

³⁹ KOTSKO, Adam. **Agamben's Philosophical Trajectory**. Op. Cit. P. 11.

⁴⁰ DURANTAYE, Leland de la. **Giorgio Agamben: A critical introduction**. Op. Cit. P. 31.

Ainda conforme as considerações de Durantaye acerca de *Homo Sacer*, Agamben teria deixado muito claro que o projeto como um todo possuía aspirações políticas, o que representa uma mudança em relação a seus trabalhos prévios. Os tópicos de seus primeiros livros variaram entre assuntos diversos, como estética, iconografia, historiografia, filologia, poesia e filosofia – o que, por vezes, permanece relativamente esquecido em razão da expressividade adquirida pelas obras que compuseram o *Homo Sacer*⁴¹. Em meio ao debate acerca do quão conectado o projeto está em relação aos trabalhos iniciais de Agamben, Durantaye sustenta que, de modo geral, o autor costuma caracterizar seus escritos como uma série de respostas a questões individuais, intervenções em debates específicos – muitas vezes, como se a arqueologia guiasse também as afinidades temáticas, debates adormecidos há séculos – e comentários acerca de autores importantes para ele. Embora *Homo Sacer* esteja mais vinculado à política do que os livros que o antecederam, iniciando um novo arco na trajetória intelectual do autor, esse aspecto de mudança, para Durantaye, não deve ser superestimado. Ele aponta que pode ser tentador procurar rupturas e guinadas no pensamento de um filósofo para compor narrativas familiares e distinções manejáveis e mais facilmente compreensíveis. Os interesses apresentados em *Homo Sacer* seriam, assim, novos apenas em parte, mas haveria, igualmente, uma continuidade e uma notável reformulação de preocupações que acompanharam Agamben desde suas primeiras publicações quase trinta anos antes⁴².

Adam Kotsko, contudo, demonstra uma posição discordante. Vale a pena apresentar, de antemão, uma particularidade biográfica desse autor que o aproxima a Agamben: havendo recebido uma bolsa de estudos da North Central College para facilitar sua ida à Veneza, sua pesquisa sobre a obra de Agamben foi aprofundada através de uma visita ao autor, que aceitou contribuir, por certo tempo, para as reflexões desenvolvidas por Kotsko acerca de sua obra⁴³. Ao comentar a opinião de Durantaye, ele aponta que Carlo Salzani, autor do primeiro estudo do trabalho de Agamben publicado em livro na Itália, adota um visão semelhante, argumentando que, mesmo sendo certo que o trabalho de Agamben passa a ter um enfoque político mais pronunciado a partir dos anos 1990, seria igualmente certo que essas

⁴¹ Idem. Ibidem. P. 33.

⁴² Idem. Ibidem. P. 34.

⁴³ KOTSKO, Adam. **Agamben's Philosophical Trajectory**. Op. Cit. P. 7.

análises políticas representam a reformulação em sentido mais explicitamente político das críticas acerca da metafísica, estética, linguagem e história que Agamben substancialmente desenvolveu desde os anos 1970⁴⁴.

Kotsko lança, então, a questão: como é possível que seus principais comentadores considerem Agamben um dos mais relevantes e particularmente inovadores pensadores da contemporaneidade e, ao mesmo tempo, sustentem que ele vem dizendo mais ou menos a mesma coisa desde o início de sua carreira? Seria possível ser tão permanentemente consistente e, se fosse o caso, isso seria desejável? Para Kotsko, a resposta para as duas perguntas é não. Nenhum autor, segundo ele, poderia ou deveria ter uma aspiração por tamanha homogeneidade – o que ele considera uma fantasia de sistematização. Tal fantasia atrapalharia o desenvolvimento de uma resposta adequada à questão que Kotsko se propõe a responder: como Agamben conseguiu seu feito? Como um teórico erudito do campo da estética e linguagem transformou-se num pensador político particularmente alinhado às transformações de seu tempo? Não poderia ser, certamente, através de uma repetição das mesmas ideias básicas por décadas até que o tempo, pelo advento de uma coincidência, decidisse adequar-se a seus diagnósticos⁴⁵.

As tentativas de resposta à sua questão, para Kotsko, necessariamente perpassam o reconhecimento do fato de que Agamben viveu e vive tempos conturbados, iniciando sua carreira intelectual no final da década de 1960, testemunhando o colapso da União Soviética e a irrupção de uma guerra genocida na Iugoslávia, além de comentar a *Military Order* de George W. Bush como um exemplo da exceção inserida na democracia que marcou a Guerra ao Terror e vivenciar a degradação e colapso socioeconômicos que marcam a ordem neoliberal. O autor considera que toda a obra de Agamben responde, de alguma maneira, ao entorno apresentado por seu tempo – a diferença seria que, antes de *Homo Sacer*, isso muito raramente aconteceu na forma de um comentário político direto. Seria quase impossível que um leitor somente de seus primeiros trabalhos pudesse, por exemplo, antecipar o papel crucial que, no futuro, a obra de Foucault passaria a ter para o pensamento de Agamben⁴⁶. Kotsko percorreu a obra do autor através do prisma de uma investigação filológica para poder afirmar que, de fato, embora seu

⁴⁴ Idem. Ibidem. P. 13-14.

⁴⁵ Idem. Ibidem. P. 16.

⁴⁶ Idem. Ibidem. P. 17.

trabalho não se desenvolva de modo progressivo ou linear, Agamben mudou ao longo do tempo. A temática da política está, por escolha, distante de todos os seus trabalhos até a publicação, em 1990, de *A comunidade que vem*. Embora Durantaye, ou ainda Salzani, acreditem na inexistência de qualquer tipo de “virada” a partir desse momento, é perceptível que Agamben passou de nunca falar sobre política para falar reiteradamente sobre política⁴⁷.

Em continuidade às mudanças dispostas no tempo, a publicação de *O uso dos corpos*, em 2016, nono e último livro do projeto *Homo Sacer*, marcou novamente a aparição de um novo enfoque – ou melhor, de um retorno, já que as publicações de Agamben desde então assumiram um tom mais pessoal e reflexivo. Kotsko não discorda dos comentadores que ele menciona em relação ao fato de que Agamben retorna a formas de pensamento familiares, de modo que uma ideia nunca é absolutamente deixada para trás – assim, falar sobre mudanças em Agamben não se trata de apontar uma “virada” propriamente dita, como ocorreu com Wittgenstein ou Heidegger. Ele aponta que, ao conversar com Agamben em Veneza, o autor apontou que sempre buscou alguma espécie de consistência, algum senso de que seus trabalhos formavam algo além de uma série de textos aleatoriamente justapostos. Esse impulso, entretanto, estabeleceria uma relação de tensão produtiva com a responsividade de Agamben em relação a seu entorno: colegas, referências novas e antigas e eventos históricos cuja influência foi inescapável. Agamben raramente incorpora passagens de trabalhos antigos diretamente em seus textos – seu modo de escrita consiste, na verdade, em reformulá-los e recontextualizá-los de modo que, por vezes, o resultado desse processo chega a terrenos não percorridos quando a “mesma” ideia foi inicialmente trabalhada. Kotsko lembra como, na conversa entre os dois, Agamben afirmou que, ao retornar aos seus primeiros textos, ele sempre encontrava seus conceitos essenciais presentes de alguma maneira, mas “não sabia disso na época”. Suas principais ideias, então, não estariam apresentadas de antemão em todas as fases de sua obra, mas consistiriam num “problema perpétuo que ele está continuamente tentando resolver”⁴⁸ – ou seja, havendo precedência, esta aconteceu na forma de afinidade e potencialidade, como as razões que motivaram Agamben a começar a escrever.

⁴⁷ Idem. Ibidem. P. 18.

⁴⁸ Idem. Ibidem. P. 19.

Diante da compreensão da natureza das transformações que permearam a obra de Agamben, resta, ainda, uma questão sobre seu aspecto central: se é possível entender o que fez Agamben passar a falar sobre política e direito, quais eram, então, as razões que afastaram quase completamente esses temas das primeiras décadas de sua carreira, a despeito de sua formação inicial ser justamente jurídica? Kotsko acredita que o caráter notadamente apolítico do trabalho de Agamben do final da década de 1960 para meados da de 1980 resulta da escolha consciente de um pensador jovem e, em sua opinião, iconoclasta, cuja visão sobre a política de sua época, com suas opções restritas impostas pela Guerra Fria, não eram um campo suficientemente interessante para uma reflexão séria, de modo que sua escrita naturalmente se orientava ao campo da experiência pessoal através de investigações sobre estética, linguística e ontologia⁴⁹. Da década de 1980 para a de 1990, ocorreram situações que proporcionaram oportunidades para o desenvolvimento de um pensamento político, como o interesse de Agamben no debate entre Jean-Luc Nancy e Maurice Blanchot sobre a ideia de comunidade, além dos já mencionados colapso da União Soviética e a guerra ocorrida no desmembramento da Iugoslávia, de modo que foram lançadas as bases da necessidade de articular violência, política e direito, o que culminou no desenvolvimento de *Homo Sacer*⁵⁰.

Kotsko concorda com Durantaye no sentido de que, para compreender o que fez Agamben desejar debruçar-se sobre a política, é necessário entender o trabalho que precede esse momento. Isso não significa, entretanto, a possibilidade de afirmar que a obra anterior de Agamben alicerça explicitamente seu pensamento político, como se houvesse desde sempre uma intenção política nítida, embora em estado relativamente latente, que o autor tivesse decidido demonstrar de maneira tardia. A posição adotada por Kotsko, diferentemente, insiste em investigar melhor as ligações antigas de Agamben com pensadores de proeminência política e reiterar o argumento de que as escolhas intelectuais do autor, e não puro desinteresse ou cegueira política, o fizeram, durante anos, manter o tema a certa distância.

O próprio Agamben descreve a forma como encontrou, muito antes da publicação de *Homo Sacer*, duas de suas influências políticas mais importantes: Hannah Arendt e Guy Debord – e as posições adotadas por ambos são úteis para

⁴⁹ Idem. Ibidem. P. 24.

⁵⁰ Idem. Ibidem. P. 20.

elucidar pontos acerca do desenvolvimento do pensamento político de Agamben. Aprofundando a descrição já apresentada da impressão que as primeiras leituras da obra de Arendt causaram nele, Agamben narra que teve o primeiro contato com o trabalho da autora em 1968, pouco depois do segundo seminário de Heidegger, o que o fez enviar a ela uma carta para demonstrar sua apreciação. Nesse relato, um ponto retomado por Agamben é a maneira como seu entusiasmo não era tão compartilhado à época, em razão de a caracterização elaborada por Arendt – de que os regimes nazista e stalinista eram igualmente totalitários – fazer com que o cenário intelectual da época, diante de um “desvio de padrão”, visse-a como reacionária. Agamben, por sua vez, lamentava essa situação, em razão de uma pensadora que poderia ter mais presença na orientação de movimentos acabar sendo excluída deles. Agamben reflete, também, acerca de sua relação com Guy Debord, relatando ter lido *A sociedade do espetáculo* perto de sua publicação, em 1967; além disso, relembra a amizade que teve com o autor na década de 1980, que ele descreve precisamente como um momento de despertar político. Segundo ele, era-lhe possível ali, pela primeira vez, discutir política sem ser obrigado a deparar-se com ideias inúteis; além de concordar com as observações de Debord no sentido de que o principal obstáculo para o desenvolvimento de novas maneiras de refletir sobre a política consistia exatamente no que restava da tradição marxista – embora não de Marx – e na forma como o movimento de trabalhadores inconscientemente contribuía para a manutenção do inimigo que acreditava estar combatendo; e, ainda, de – analogamente ao comentário de Arendt – os regimes stalinista e capitalista serem ambos igualmente definidos pelo espetáculo⁵¹.

A posição política adotada por Agamben suscita dúvidas em relação à sua natureza ser ou não propriamente anarquista. Carlo Salzani aponta que a recepção inicial de seu trabalho demonstrou, de modo geral, certa resistência ao anarquismo como um rótulo – Durantaye, por exemplo, tentava estabelecer a diferenciação entre uma política caracterizada pela liberação de seu vínculo com a metafísica ocidental e uma política meramente anarquista⁵² –, o que possuía embasamento no comentário que Agamben realizou na introdução de *Homo Sacer*, referindo-se à fraqueza das críticas ao Estado fundadas em perspectivas marxianas ou

⁵¹ Idem. Ibidem. P. 24.

⁵² SALZANI, Carlo. **Unauthorized Freedom: Agamben's Anarchism à l'épreuve of the Pandemic**. Disponível em: <<https://parisinstitute.org/unauthorized-freedom-agambens-anarchism-a-lepreuve-of-the-pandemic/>>. Acesso em: 04 de agosto de 2023.

anarquistas. Tal crítica se dá em decorrência da convicção de Agamben de que fixar um objetivo na captura ou dissolução do Estado, ou seja, tendo-o como necessária finalidade, significa permanecer imbricado à lógica da soberania⁵³.

Adam Kotsko descreve Agamben como tendo sido “sempre um homem da esquerda, embora um idiossincrático anarquista anti-marxista”⁵⁴. Em meio a diferentes percepções acerca da existência de uma posição política substancialmente demarcada por Agamben, nota-se que as observações de comentadores mais recentes destinam-se muitas vezes ao reconhecimento de um chamado espírito anárquico que, mesmo sem o compromisso de manter uma relação com o anarquismo clássico, compartilha com este o intento de ultrapassar as formas tradicionais de ação em comunidade, caracterizando-se por uma luta entre Estado e o não-Estado – que é a humanidade a ser dissociada de um destino inevitável ou modelo essencial de relações sociais –; abrindo, assim, espaço para a proposição de repensar a anarquia à luz de seus potenciais usos no presente⁵⁵.

2.4 A democracia à sombra do poder espetacular

Como se demonstra a partir de um comentário mais atencioso à obra *O reino e a glória (Homo Sacer II, 2)*⁵⁶, Agamben desenvolveria, ainda, reflexões mais densas alicerçadas nas observações compartilhadas com Debord. Espetáculo, de maneira resumida, aparece analogamente à perspectiva da glória e da aclamação, envolvendo investigações políticas e etimológicas acerca da perspectiva da glória, a dimensão pública, discursiva e comunicacional, em que o poder é louvado e celebrado⁵⁷, o que faz Agamben conferir atenção às mídias de massa nas democracias modernas, à luz da sociedade do espetáculo, e apontar que estas são integralmente baseadas no espectro da glória, na aclamação multiplicada, amplificada e disseminada pelos veículos de comunicação. A aclamação, por sua

⁵³ Idem. Ibidem.

⁵⁴ KOTSKO, Adam. **What Happened to Giorgio Agamben?**. Disponível em: <<https://slate.com/human-interest/2022/02/giorgio-agamben-covid-holocaust-comparison-right-wing-protest.html>>. Acesso em: 04 de agosto de 2023.

⁵⁵ SALZANI, Carlo. **Unauthorized Freedom: Agamben’s Anarchism à l’épreuve of the Pandemic**. Op. Cit.

⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo**. São Paulo: Boitempo, 2011.

⁵⁷ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 91.

vez, foi definida por Carl Schmitt como um destino inerente ao povo, o fenômeno eterno caracterizador de uma comunidade política: da mesma forma que não poderia haver Estado sem povo, não há povo sem aclamação⁵⁸.

Agamben escreve sobre como, em um diagnóstico de 1967 que permanece pertinente para a atualidade, Debord apontou a forma através da qual política e economia capitalistas transformavam-se em um “imenso acúmulo de espetáculos em que a mercadoria e o próprio capital assumem a forma midiática da imagem”⁵⁹; enquanto, na definição preceituada por Schmitt, o fenômeno da aclamação sobrevive nas democracias contemporâneas através da esfera da opinião pública, existindo um verdadeiro vínculo constitutivo entre povo, aclamação e opinião pública⁶⁰. 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 da democracia segundo as estratégias do poder espetacular⁶¹. Agamben chega a afirmar, de fato, que Deus nunca morreu – ele foi transformado em dinheiro⁶²:

Se juntarmos as análises de Debord à tese schmittiana da opinião pública como forma moderna da aclamação, todo o problema do atual domínio espetacular da mídia sobre qualquer outro aspecto da vida social aparecerá em uma nova dimensão... O que está em questão é nada menos que uma nova e inaudita concentração, multiplicação e disseminação da função da glória como centro do sistema político. O que ficava confinado às esferas da liturgia e dos cerimoniais concentra-se agora na mídia e, por meio dela, difunde-se e penetra em cada instante e em cada âmbito, tanto público quanto privado, da sociedade. A democracia contemporânea é uma democracia inteiramente fundada na glória, ou seja, na eficácia da aclamação, multiplicada e disseminada pela mídia além do que se possa imaginar (que o termo grego para glória –doxa – seja o mesmo que designa hoje a opinião pública é, desse ponto de vista, mais que mera coincidência). E, como já havia ocorrido nas liturgias profanas e eclesiais, esse suposto “fenômeno democrático originário” é mais uma vez capturado, orientado e manipulado nas formas e segundo as estratégias do poder espetacular.⁶³

Seguindo o caminho benjaminiano para contemplar a dimensão imagética que perpassa o tipo de circulação propiciado pela mídia, a atualidade transformou a

⁵⁸ AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo**. Op. Cit. P. 112.

⁵⁹ Idem. Ibidem, P. 165

⁶⁰ Idem. Ibidem, P. 164

⁶¹ Idem. Ibidem. P. 96-97.

⁶² 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.

⁶³ AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo**. Op. Cit. P. 165.

humanidade que se oferecia em espetáculo aos deuses olímpicos, na época de Homero, em espetáculo para si mesma⁶⁴. Há, nesse sentido, grande contundência na afirmação de Agamben acerca da existência de uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo⁶⁵ – o que demonstra como elementos que estiveram presentes na forma de influência no pensamento de Agamben ao longo dos anos foram condensados e reformulados nas incursões do autor no campo da política. É nesse sentido que Gilberto Bercovici afirma que, atualmente, “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”⁶⁶.

Essa outra face apenas aparentemente não jurídica, porém acoplada no funcionamento do direito, o empresariado, pode ser representada pela ingerência desenfreada de agentes econômicos em uma sociedade de consumo, levada por Agamben a um aspecto de construção de forma de vida própria 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 mercadoria⁶⁷: novamente, trata-se do domínio sobre tais formas de vida cujo intento homogeneizante é torná-las cada vez menos plurais ou criar segmentações ficcionais que facilitam seu manejo. Torna-se relevante pensar no poder de massificação que os veículos de comunicação possuem 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

⁶⁴ 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.

⁶⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 18.

⁶⁶ 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.

⁶⁷ CASTRO, Edgardo. Op. Cit. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. P. 44.

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 ditador⁶⁸.

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 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 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 que ainda serão desenhadas⁶⁹. 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)”⁷⁰).

A convergência dessa dimensão de exposição à da aclamação é comentada por Carl Schmitt como aquela que, juntamente à liturgia, expressava o caráter jurídico e público do povo reunido, constituindo sua potência política. Para Schmitt, o conceito de povo só existe na esfera da publicidade, ambos compartilhando uma identidade necessária, pois a publicidade é o resultado produzido a partir do

⁶⁸ BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. Op. Cit. P. 11.

⁶⁹ SONTAG, Susan. **Fascinante fascismo**. In: Sob o signo de Saturno. São Paulo: L&PM, 1986. P. 81.

⁷⁰ Idem. Ibidem. P. 72.

fenômeno do povo reunido, cuja atividade essencial é aclamar, sendo suas reações conjuntas, em diversas instâncias da vida cotidiana em que é proposta a reunião, ao menos potencialmente uma grandeza política⁷¹. A democracia marcada pela sociedade do espetáculo é uma democracia gloriosa que, “emancipando-se da liturgia e dos cerimoniais, absolutiza-se em medida inaudita e penetra em cada âmbito da vida social”⁷².

Quando Georges Didi-Huberman busca pensar através dos conceitos colocados por Agamben, atinge como resultado a visualização da permanência e reformulação da aclamação espetacular dentro dos moldes contemporâneos. O totalitarismo na forma como foi conhecido parece fazer parte de um passado longínquo, mas essa consideração pode e deve ser questionada à luz da reflexão acerca de como a vitória das democracias ocidentais sobre as autocracias da Alemanha e Itália teria transformado e prolongado uma espécie deslocante e atualizada de um autêntico fenômeno de culto, cujo apogeu foi filmado por Leni Riefenstahl em *Triunfo da Vontade* e que pode, contudo, repensar-se e readequar-se às necessidades contemporâneas. Trata-se de, no supracitado 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 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 pública⁷³. Da mesma forma que povo e aclamação estão, na concepção schmittiana, necessariamente interligados, não existe democracia ou Estado sem opinião pública, bem como não há Estado sem aclamação. É nesse sentido que Agamben aponta o deslocamento da esfera da glória para o âmbito da opinião pública nas democracias contemporâneas, projetando novo e urgente significado sobre “o problema hoje tão debatido da função política da mídia nas sociedades contemporâneas”⁷⁴

Diante dessas considerações iniciais, é possível perceber que o alinhamento de Agamben, politicamente falando, remete a posicionamentos de esquerda e

⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo**. Op. Cit. P. 164.

⁷² Idem. Ibidem. P. 167

⁷³ DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Op. Cit. P. 98-100.

⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo**. Op. Cit. P. 164-165.

guarda certa proximidade a uma forma de anarquismo; entretanto, está longe de compactuar com discursos que se apresentam na forma de postura necessária ou prometem uma espécie de desvinculação do poder que não podem cumprir. Ou seja, Agamben não tinha interesse em uma posição de esquerda monopolizada por uma força institucional que o autor considerava como uma força destrutiva. Inclusive, uma de suas primeiras manifestações expressamente políticas foi a publicação, em 1990, de um ensaio de notas sobre *A sociedade do espetáculo*, obra na qual ele começa a desenvolver a ideia – que aparece de maneira mais sólida, como apresentado, em *O reino e a glória* – de que há uma intimidade entre as esferas comunista e capitalista, visto que ambas haviam se consolidado como estados de vigilância e, não coincidentemente, os chefes dos maiores poderes da época, Bush e Gorbachev, eram emanações diretas de serviços secretos⁷⁵. É a partir dessas observações que Kotsko sugere que, se o comunismo que existia à época era a opção hegemônica disponível para um intelectual de esquerda, que teria, portanto, que constantemente tomar posições em suas discussões, era provavelmente justificável a preferência de Agamben de direcionar suas energias para outro espaço – até que uma necessidade verdadeira no sentido de tratar sobre o poder estatal e a violência fosse por ele formulada a partir da mescla entre suas referências adquiridas e trabalhadas e os eventos de seu tempo, conduzindo-o de volta ao direito de sua primeira formação. Talvez como uma recusa latente às práticas discursivas marcadas pela publicização de uma espécie de grande “necessidade impessoal” em sua orientação intelectual, Agamben optou por mergulhar na irreduzibilidade e irreplicabilidade da experiência individual, até que, já muito mais tarde, o contato com os debates acerca da ideia de comunidade, a relação humana com a linguagem e a transmissão de cultura fez com que fosse aberta, de maneira natural, a porta para a política⁷⁶.

⁷⁵ KOTSKO, Adam. **Agamben's Philosophical Trajectory**. Op. Cit. P. 26.

⁷⁶ Idem. Ibidem. P. 27.

3 CONSIDERAÇÕES INICIAIS SOBRE O ESTADO DE EXCEÇÃO

Ao utilizar-se do sintagma “estado de exceção” como termo técnico para se referir à suspensão da ordem jurídica que, sendo definida como tal, torna-se capaz de definir os limites e a aplicação do direito, sua vigência diante da caracterização simultânea que liga a normalidade e a situação emergencial ou excepcional, Agamben afirma que “se a terminologia é o momento propriamente poético do pensamento, então as escolhas terminológicas nunca podem ser neutras”, de modo que sua conceituação acerca do estado de exceção implica, necessariamente, a tomada de uma posição política⁷⁷. Embora o livro *Estado de exceção* realize uma cronologia direcionada e aprofunde o estudo sobre o instituto que o intitula, é em *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua* que essa noção aparece e o pensamento político mais notório de Agamben passa a entrar em desenvolvimento, momento em que tais temas tornaram-se presença constante em debates nos campos da política, filosofia, sociologia, literatura e direito. Durantaye relembra, ainda, outro fato que atraiu atenção para Agamben: em 2004, ou seja, um ano antes da publicação de *Estado de exceção*, Agamben abandonou seu posto de professor na Universidade de Nova York em protesto às medidas de vigilância adotadas pelos Estados Unidos, no governo Bush, através do *Homeland Security Act*⁷⁸.

Em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, Agamben lança as bases iniciais para a compreensão da ideia de exceção como o dispositivo original por meio do qual “o direito se refere à vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão”. Assim, *Estado de exceção* representa um adensamento deste conceito, situando historicamente o aparato de apreensão da vida e sustentação do poder político que é empreendido através do direito, de modo que o aprofundamento em sua teoria é necessário para que se entenda a relação que simultaneamente conecta e abandona a vida humana ao poder estruturado através da ordem jurídica⁷⁹.

Nesse contexto, aparece uma das ideias centrais para a compreensão da concepção agambeniana de estado de exceção: para o autor, as decisões jurídicas e políticas têm sua autoridade fundamentalmente baseada na consideração de

⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer II, 1. Estado de exceção**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004. P. 15.

⁷⁸ DURANTAYE, Leland de la. **Giorgio Agamben: A critical introduction**. Op. Cit. P. 31.

⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Op. Cit. P. 12.

certas vidas como insignificantes, postas para fora do direito enquanto permanecem abarcadas sob seus domínios. Como colocado por Zartaloudis, a desumanização “em nome da lei” é, atualmente, a experiência vivenciada mundialmente por populações inteiras. O aparato que permite essa desumanização, bem como a criação de uma zona de anomia em que o direito se aplica a partir de sua desaplicação, como uma latente declaração legal de ausência que resulta em invisibilização, é o que Agamben chama de “vida nua”, conceito que explicita a divisão, sempre em progressão e deslocamento, de quem conta ou não conta como vida humana digna de proteção⁸⁰.

Tal desenvolvimento atrela-se em grande medida ao conceito de biopoder proposto por Michel Foucault, embora este apareça também com reformulações empreendidas por Agamben. Em vez de a biopolítica ser um préstimo da modernidade, em substituição à soberania e ocupando-se da vida em vez de exercer poder direto sobre a morte, existe, segundo Agamben, uma articulação fundamental que faz com que a produção da biopolítica seja a atividade original do poder soberano – reconfiguração do conceito foucaultiano que será explorada mais adiante, em comentário sobre os conceitos principais de *Homo Sacer*. O que se pode concluir de antemão é, conforme Catherine Mills, a existência de uma ligação que representa um objeto central a ser trabalhado: o papel basilar que o estudo do estado de exceção exerce sobre a análise do biopoder realizada por Agamben. Através do estado de exceção é perpetrada uma conjunção entre a soberania e a vida: a exceção é um aspecto fundacional do poder soberano e permite que a lei exerça o domínio sobre a vida⁸¹.

Ao tratar sobre a instituição do nexa entre direito e violência, Agamben 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

⁸⁰ ZARTALLOUDIS, Thanos. **Giorgio Agamben: power, law and the uses of criticism**. Op. Cit. P. 11.

⁸¹ MILLS, Catherine. **The Philosophy of Agamben**. Op. Cit. P. 59.

processo de conhecimento, a não ser o de que a ideia de história de onde provém não é sustentável.”⁸²

Agamben afirma que o diagnóstico de Benjamin, mesmo com o passar do tempo, não perdeu sua atualidade, porque a forma contemporânea de legitimação do poder é a emergência, que modo que, como consequência natural, este trabalha secretamente para criá-la e mantê-la a qualquer custo⁸³. O processo que leva à definição da figura do estado de exceção, norteados pela necessidade de investigar um caminho que se abra em perspectivas para sua desativação, 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 biopolítico da vida por um poder soberano –, mas também como uma forma de saída, de possibilidade 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.

Para melhor explicitar como esses significados se apresentam na obra do autor, aponta-se 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 Agamben não como um fim ou objetivo em si mesmo, estando inscrito em um conjunto maior: o das tecnologias de governo⁸⁴. 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 democracia⁸⁵. 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 Direito⁸⁶, 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

⁸² BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito da História**. In: _____. O anjo da história. Op. Cit. P. 13.

⁸³ AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: Notas sobre a política**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. P. 13.

⁸⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer II, 1. Estado de exceção**. São Paulo : Boitempo, 2004. P. 3.

⁸⁵ Idem. Ibidem. P. 13; 32-33.

⁸⁶ BELLO, Enzo; BERCOVICI, Gilberto; LIMA, Martonio. **O fim das ilusões constitucionais de 1988?**. Op. Cit. P. 1797.

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”⁸⁷.

Assim, em atenção às características que historicamente permeiam o cenário socioeconômico brasileiro, por exemplo, é útil a atualização que Gilberto Bercovici realiza com base 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 mercado⁸⁸.

Assim, há um elo de continuidade essencial entre a pesquisa acerca da exceção, as considerações sobre o imbricamento entre soberania e biopolítica empreendidas em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* e a genealogia sobre economia e governo que Agamben desenvolve em *O reino e a glória (Homo Sacer II, 2, sequência para Estado de exceção, Homo Sacer II, 1)* – que, dentre as outras obras que compõem a série *Homo Sacer*, figuram neste trabalho como as principais fontes para a compreensão da teoria do estado de exceção nos moldes trabalhados por Agamben e seus revérberos políticos, jurídicos e sociais. Quando situa seus objetivos ao escrever sobre o estado de exceção como técnica de governo, Agamben descreve esse fenômeno como “uma terra de ninguém, entre o direito público e o fato político e entre a ordem jurídica e a vida” e aponta que elucidar tal zona incerta é crucial para a compreensão “do que está em jogo na diferença – ou na suposta diferença – entre o político e o jurídico e o direito e o vivente” e, principalmente, para desenvolver uma resposta adequada à pergunta que, para o

⁸⁷ Idem. Ibidem. P. 1798.

⁸⁸ 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.

autor, está no cerne da investigação sobre o estado de exceção e repetidamente “ressoa na história da política ocidental: o que significa agir politicamente?”⁸⁹.

⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer II, 1. Estado de exceção**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004. P. 12.

4 HOMO SACER: A VINCULAÇÃO ENTRE SOBERANIA E BIOPOLÍTICA

4.1 A vida nua do Homo Sacer como figura representativa da exceção soberana

Logo no início de *Estado de exceção*, Agamben estabelece uma relação conceitual central ao apontar que “o significado imediatamente biopolítico do estado de exceção como estrutura em que o direito inclui em si o vivente por meio de sua própria suspensão aparece claramente na “*military order*” promulgada por Bush em 13 de novembro de 2001, que autorizava as detenções indefinidas e os processos perante “*military commissions*” dos “não cidadãos suspeitos de envolvimento em atividades terroristas”. Os *detainees* não são prisioneiros de guerra protegidos pelo direito internacional; são, na realidade, objeto de uma “detenção indeterminada não só no sentido temporal mas também quanto à sua própria natureza, porque totalmente fora da lei e do controle judiciário”. O autor complementa esse raciocínio fazendo referência a Judith Butler, que, segundo ele, mostrou claramente que “no *detainee* de Guantánamo a vida nua atinge sua máxima indeterminação⁹⁰”.

A relação entre soberania e biopolítica preceituada por Agamben consiste na decisão, perpetrada através do direito, de “quem é um cidadão com direitos e quem é uma não-pessoa”. Essa decisão é, portanto, a função central de qualquer entidade política soberana, e a linha biopolítica entre pessoa e não-pessoa é a linha que divide o espaço em que a lei se aplica e o espaço em que potencialmente reina uma violência ilimitada e impune. Inicialmente, ainda em meados dos anos 1990, seria possível afirmar que essa tese era uma extrapolação provocativa; entretanto, como Kotsko também reitera, os eventos relacionados à Guerra ao Terror demonstraram que Agamben não falava de uma realidade tão distante; e, novamente, ao estabelecer em *Estado de exceção* uma crítica que incluía o governo de Bush numa tradição mais ampla da utilização de poderes emergenciais dentro de democracias contemporâneas, o autor apresentou um ponto que é hoje muito mais consolidado⁹¹.

É interessante observar, como mencionado por Agamben, a análise empreendida por Judith Butler acerca das detenções indefinidas e contínuas em Guantánamo, capazes de gerar uma submissão absoluta que torna também indefinidas as categorias de prisioneiro e acusado. Butler dá prosseguimento a

⁹⁰ Idem. Ibidem. P. 14.

⁹¹ KOTSKO, Adam. **Agamben's Philosophical Trajectory**. Op. Cit. P. 11.

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-las e assegurá-las também para os engajados em ações militares em nome de organizações não vinculadas a Estados⁹² – o que antecipa a questão explorada por Agamben acerca de a proteção por meio do direito acontecer, na prática, apenas para quem está vinculado a um Estado-nação constituído, embora nem mesmo tal vinculação seja suficiente para garantir concretude a essa promessa de proteção.

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”⁹³, 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 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

⁹² 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.

⁹³ Idem. Ibidem. P. 224.

Estado-nação não corresponda ao daqueles que não possuem a mesma prerrogativa. Esse debate remete 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.

Essas vidas inteiramente desprotegidas e expostas a poderes excepcionais dentro da chamada vigência normal da ordem jurídica são referidas por Agamben por meio da expressão “vida nua”, advinda do original *bloß Leben* (que abrange os significados de mera vida ou vida nua), termo cunhado por Walter Benjamin para contemplar 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, se tratar 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 morte⁹⁴. 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 poder ser alvo de assassinato (sem que este, se realizado, configurasse crime), 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 soberana⁹⁵: criam-se os contornos de uma vida existente e excluída da política⁹⁶.

A questão sacrificial pode ser elucidada quando se compreende o “insacrificável” como aquele que não poderia passar pelo rito comum de punição.

⁹⁴ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 58-59. P. 42-43.

⁹⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 91.

⁹⁶ Idem. *Ibidem*. P. 183.

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 nenhuma, 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 sacra⁹⁷.

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”⁹⁸) 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 soberano⁹⁹:

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 talante, 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 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 comunidade¹⁰⁰.

⁹⁷ Idem. Ibidem. P. 90-91.

⁹⁸ 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.

⁹⁹ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P.40.

¹⁰⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: UFMG, 2007.P. 117.

A produção da vida nua é, portanto, o préstimo original da soberania, justamente a vida sujeita ao poder de morte, politizada através de “sua irreparável exposição na relação de abandono”¹⁰¹, de modo que não é apenas o sentido biológico de vida natural, mas a vida nua exposta à morte que representa, para Agamben, o elemento político originário¹⁰².

Essa exposição localiza a vida que a sofre no espaço de uma zona de indistinção que caracteriza o conceito de *exclusão inclusiva* próprio à 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 abandonada¹⁰³; 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”¹⁰⁴.

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 de conteúdo e operam as suas razões de direito – como se pode aferir pela análise de experiências totalitárias ou por formas diversas de hierarquização da vida.

4.2 O estado de exceção (i)localizável

¹⁰¹ Idem. Ibidem. P. 92.

¹⁰² MILLS, Catherine. **The Philosophy of Agamben**. Op. Cit. P. 64.

¹⁰³ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 45.

¹⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 138.

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 o campo de concentração¹⁰⁵ – uma das mais lembradas colocações de Agamben. Para a compreensão desta última, é necessário, inicialmente, deter-se sobre a 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.

A situação criada na exceção não pode ser definida nem como situação de fato, nem como situação de direito – institui, entre ambas as instâncias, “um paradoxal limiar de indiferença”. Se a decisão soberana é aquela que demonstra não precisar do direito para criar o direito, a exceção soberana também define a normalidade da vigência da lei, o “espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor:

Ela é, neste sentido, a localização (*Ortung*) fundamental, que não se limita a distinguir o que está dentro e o que está fora, a situação normal e o caos, mas traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a partir do qual interno e externo entram naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento¹⁰⁶.

Assim, 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 nexa entre localização e ordenamento, que, segundo Schmitt, constituiria o *nómos* da terra (trata-se da definição originalmente grega que se refere à crença compartilhada, à lei, ao costume e à convenção¹⁰⁷), 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

¹⁰⁵ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 49.

¹⁰⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 26

¹⁰⁷ GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. São Paulo: Paulus, 1995. P. 58.

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 pensar¹⁰⁸. Transformar o ilocalizável em localizável significa a realização de um estado de exceção desejado, permanente, alicerce das razões de Estado¹⁰⁹, 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 biopolítico¹¹⁰.

4.3 A biopolítica conforme a interpretação de Agamben

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, abandonada¹¹¹, 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 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”¹¹². 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

¹⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 27.

¹⁰⁹ Idem. Ibidem. P. 177

¹¹⁰ Idem. Ibidem. P. 178.

¹¹¹ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 46.

¹¹² FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I. A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal; 1999. P. 181.

capacidade uma “velha potência de morte”¹¹³ 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 política¹¹⁴. Demarcase 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”¹¹⁵ engendrada através do controle sistematizado de processos referentes a nascimento, mortalidade, longevidade, entre outros. O poder disciplinar exercido tendo como alvo o corpo, bem como as regulações da população, assim, “constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida”¹¹⁶.

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 soberana¹¹⁷. A articulação realizada para demonstrar 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 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

¹¹³ Idem. Ibidem. P. 131.

¹¹⁴ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 38.

¹¹⁵ FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. 4°. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. P. 286

¹¹⁶ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I. A vontade de saber**. Op. Cit. P. 131.

¹¹⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 17.

inscreve a zoé em seus dispositivos: a modernidade tem como característica central a politização desta¹¹⁸. 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 questão¹¹⁹.

Ao recuperar a afirmação de Foucault de que “um dos privilégios característicos do poder soberano foi o direito de vida e de morte”, Agamben encontra o exemplo inicial desse princípio, à luz do comentário de Yan Thomas, na fórmula *vitae necisque potestas*, que designava o poder incondicional de vida e morte do *pater* sobre seus filhos homens. *Vita*, no direito romano, não era um conceito jurídico, mas a vida como um fato, não havendo, no latim, algo semelhante à distinção grega entre zoé e bíos. A novidade que a expressão *vitae necisque potestas* empreende é justamente conferir um sentido especificamente jurídico ao termo que abarcava o significado de vida; e, conforme Thomas explicita, a inserção da vida em um domínio jurídico, em tais termos, ocorre apenas em relação direta com o poder de matar. Assim, não é somente a vida em seu sentido natural, mas a vida nua, “uma vida absolutamente matável que se politiza através de sua própria matabilidade”, que constitui o elemento político originário¹²⁰.

A mudança empreendida por Agamben consiste em colocar que a produção da biopolítica representa um traço fundacional do poder soberano, um vínculo secreto que é reconduzido à luz através da estruturação do Estado moderno¹²¹. Há, em lugar da substituição, a mesma antiguidade. A intenção do autor ao utilizar-se desses conceitos retrabalhando sua cronologia reside em sua observação de aspectos lacunares que surgem da interação entre tais 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

¹¹⁸ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 28.

¹¹⁹ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I. A vontade de saber**. Op. Cit. P. 134.

¹²⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 95-96.

¹²¹ Idem. *Ibidem*. P. 15.

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”; constatando, por fim, que a politização da zoé é cronologicamente alinhada à existência da soberania e não configura uma novidade moderna¹²². 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, 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 indistinção¹²³.

Nota-se que, portanto, como apontado por Catherine Mills, a intrínseca relação originária que Agamben propõe entre direito e vida estabelecida por meio da estrutura de exceção do poder soberano¹²⁴ tem como resultado o fato de que todos os sujeitos estão, ao menos potencialmente, abandonados pela lei – e por meio da lei – e expostos à violência como condição constitutiva da existência política¹²⁵.

4.4 As exemplificações do desenvolvimento da biopolítica: o campo e o muçulmano

4.4.1 *O campo como manifestação máxima da vida nua exposta ao poder soberano*

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

¹²² CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 38-39.

¹²³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 16.

¹²⁴ MILLS, Catherine. **The Philosophy of Agamben**. Op. Cit. P. 60.

¹²⁵ Idem. *Ibidem*. P. 65.

tal no bando soberano”¹²⁶. Evidencia-se, assim, a duplicidade funcional da biopolítica: conforme Roberto Esposito, “ou ela produz subjetividade, ou produz morte; ou transforma o sujeito em seu objeto ou o objetiviza em caráter absoluto”¹²⁷. É 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 paradigmático *campo*; correspondente, segundo Agamben, à ideia de um *volkloser Raum*, um espaço sem povo: conceito um dia formulado por Hitler em uma reunião secreta ocorrida no ano de 1937, referindo-se à Europa centro-oriental, que carrega em si a significação inaugural de um conceito biopolítico extremo¹²⁸. 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”¹²⁹; 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 réverberos 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 efeitos 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 *Muselman*, muito possivelmente derivado de *muslin*, significando “aquele que se submete incondicionalmente à vontade de Deus”. É interessante notar uma recorrência, pois, conforme observa

¹²⁶ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 45.

¹²⁷ ESPOSITO, Roberto. **Bios: biopolítica e filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2010. P. 55.

¹²⁸ AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**. São Paulo: Boitempo, 2008. P. 91.

¹²⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 181.

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)¹³⁰. 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 – eram chamados de muçulmanos aqueles que estavam morrendo de desnutrição¹³¹. Agamben, ao descrever os estados de doença em que se dava a desnutrição progressiva de prisioneiros no campo, detalha a origem do termo:

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: muçulmanos¹³².

Auschwitz representa uma ofensa específica ao arcabouço ético que se havia construído histórica e juridicamente até então – 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: 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 morte¹³³.

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 contemporânea¹³⁴. 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 – para além, só existe a câmara de gás. As cesuras

¹³⁰ AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**. Op. Cit. P. 52.

¹³¹ Idem. Ibidem. P. 50-51.

¹³² Idem. Ibidem. P. 50-51.

¹³³ Idem. Ibidem. P. 78.

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

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 muçulmano¹³⁵ – a vida que, apropriada e submetida à estrutura de exceção transformada em campo e, por isso, contínua, pode ser incessantemente cindida, desarticulada e rearticulada¹³⁶; até atingir esse rompimento definitivo e incontornável e penetrar em “um umbral em que já não é possível estabelecer cesuras”¹³⁷.

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”¹³⁸. 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”. 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

¹³⁵ AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**. Op. Cit. P. 90.

¹³⁶ AGAMBEN, Giorgio. **L'Aperto: l'uomo e l'animale**. Torino: Bollati Boringhieri, 2002. P. 21.

¹³⁷ AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**. Op. Cit. P. 90.

¹³⁸ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 49.

como espaço de controle para refugiados, sendo a sucessão na forma de campos de concentração e extermínio uma “filiação perfeitamente real”¹³⁹.

4.4.2 *As limitações da proteção jurídica professada através dos direitos humanos*

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, e de não estar, portanto, passível de sofrer todo tipo de violência articulada por determinado poder cuja característica essencial é a impunidade, a inexistência para qualquer direito. Eis 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. Essa colocação, inclusive, explica a situação anteriormente mencionada dos *detainees* de Guantánamo que, não vinculados a nenhum Estado formalmente organizado, não tinham seus direitos protegidos pelas convenções internacionais e eram relegados a modalidades formais e concretas de abandono. Diante da intrínseca condição provisória doutrinariamente inscrita no estatuto do refugiado, que deveria ser substituída quando possível pela naturalização ou repatriação, a interpretação agambeniana estabelece-se no sentido de que “um estatuto estável do homem em si mesmo é inconcebível no direito do Estado-nação”¹⁴⁰.

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 cidadãos de algum Estado soberano, mesmo nos

¹³⁹ Idem. Ibidem. P. 46-47.

¹⁴⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: Notas sobre a política**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. P. 28-30.

países que os colocam como fundamento de suas constituições¹⁴¹. No mesmo sentido, trata-se de pensar a condição do refugiado e do apátrida que não mais deseja 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 habituais¹⁴².

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 refugiado passa, assim, a representar uma situação paradoxal, em que a suposta encarnação por excelência dos direitos humanos 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”¹⁴³. A garantia de direitos está, na prática, atrelada e condicionada à noção de pertença, como já preceituado por Hannah Arendt:

¹⁴¹ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. P. 399.

¹⁴² AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: Notas sobre a política**. Op .Cit. P. 25-26.

¹⁴³ Idem. Ibidem. P. 27-28.

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.¹⁴⁴

A partir desse pressuposto, Agamben considera que os direitos do homem – o termo aparece, aqui, espelhando a atual leitura de direitos humanos e o real alcance das ações de finalidade humanitária na consecução de seus preceitos – representam justamente a inscrição da vida nua na ordem jurídico-política do Estado-nação. Retomando a acepção biopolítica que tal 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 da história política desse tempo – um conceito-limite que permite “conduzir o campo a uma renovação categorial contemporaneamente inadiável”¹⁴⁵.

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

¹⁴⁴ ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. Op. Cit. P. 403.

¹⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: Notas sobre a política**. Op. Cit. P. 29-30.

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”¹⁴⁶.

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. 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 presentes. Mesmo os esforços coletivos de intento humanitário conseguem pressionar, publicizar, denunciar, mas é frequente que essa atuação, quando colocada em perspectiva diante do problema que busca enfrentar, denote a diferença entre suas dimensões e reitere a fragilidade humana diante de uma catástrofe social. Se o contato com o horror é paralisante, desesperador ou tendente a causar uma apatia na forma de descrença, uma visão

¹⁴⁶ Idem. Ibidem. P. 31.

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”¹⁴⁷. 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 lembrar, narrar e possuir história*, pergunta-se: é a ela possível – ou *suficiente* – sobreviver?

¹⁴⁷ AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)**. Op. Cit. P. 155-156.

5 O ESTADO DE EXCEÇÃO COMO TÉCNICA DE GOVERNO

5.1 A distinção entre poder constituinte e poder constituído

Ao comentar o arcabouço histórico do conceito de estado de exceção através de seu aparecimento em ordenamentos jurídicos na forma de dispositivo e sua discussão por teóricos ao longo do tempo, Agamben demonstra como houve, em razão do desmoronamento das democracias europeias, um debate variado sobre o conceito a partir da nomenclatura de “ditadura constitucional” entre 1934 e 1948, possuindo o termo *teoria do estado de exceção* uma aparição inicial propriamente dita anos antes, em 1921, quando Carl Schmitt escreveu sobre a ditadura¹⁴⁸:

Esses livros, muito diferentes entre si e, em geral, mais dependentes da teoria schmittiana do que pode parecer numa primeira leitura, são, entretanto, igualmente importantes porque registram, pela primeira vez, a transformação dos regimes democráticos em consequência da progressiva expansão dos poderes do executivo durante as duas guerras mundiais e, de modo mais geral, do estado de exceção que as havia acompanhado e seguido. Eles são, de algum modo, os estafetas que anunciam o que hoje temos claramente diante dos olhos, ou seja, que, a partir do momento em que “o estado de exceção [...] tornou-se a regra” (Benjamin, 1942, p. 697), ele não só sempre se apresenta muito mais como uma técnica de governo do que como uma medida excepcional, mas também deixa aparecer sua natureza de paradigma constitutivo da ordem jurídica¹⁴⁹.

O paradoxo da soberania também aparece na problemática que perpassa a teoria jurídica como tendo sido historicamente pensada por meio de uma pseudo-dialética entre um poder fundacional (um direito soberano) e um poder fundado (a imanência de sua execução)¹⁵⁰; em outras palavras, a 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 estando 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

¹⁴⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer II, 1. Estado de exceção**. Op. Cit. P. 17.

¹⁴⁹ Idem. Ibidem. P. 18.

¹⁵⁰ ZARTALLOUDIS, Thanos. **Giorgio Agamben: power, law and the uses of criticism**. Op. Cit. P. 11.

categoria, que pode ser chamada “de potência-de-não, de impotência, de potência pura ou perfeita”, possui importância decisiva em todo o pensamento de Agamben¹⁵¹, para quem o fato de a relação entre poder constituinte e poder constituído ser tão complexa quanto a que Aristóteles instituiu entre potência e ato demonstra as implicações ontológicas do problema do poder constituinte¹⁵²:

No dispositivo potência/ato, Aristóteles juntou em uma relação dois elementos inconciliáveis: o contingente – que pode ser e não ser – e o necessário – que não pode não ser. Segundo o mecanismo da relação que acabamos de definir, ele pensa a potência como existente em si, na forma de uma potência de não ou impotência (*adynamía*), e o ato como ontologicamente superior e precedente à potência. O paradoxo – e, ao mesmo tempo, a força – do dispositivo consiste no fato de que, se o tomarmos ao pé da letra, a potência nunca pode passar ao ato, enquanto o ato antecipa sempre a própria possibilidade. Por isso, Aristóteles deve pensar a potência como uma *hexis*, um “hábito”, algo que se “tem”, e a passagem ao ato como um ato de vontade¹⁵³.

O poder constituinte, conforme Schmitt, se dá como uma vontade política capaz de “tomar a decisão concreta fundamental sobre a espécie e a forma da própria existência política”, precedendo, portanto, qualquer procedimento legislativo constitucional, sendo “irredutível ao plano das normas e teoricamente distinto do poder soberano”. O autor critica a tentativa liberal de delimitar o exercício do poder estatal através de leis escritas, pois as instâncias competentes para a revisão da constituição “não se tornam em seguida a esta competência soberanas nem titulares de um poder constituinte”, e o resultado inevitável dessa tentativa é a produção de “atos apócrifos de soberania”. Assim, mesmo distintos entre si, poder constituinte e poder soberano excedem “o plano da norma (seja até mesmo da norma fundamental), mas a simetria deste excesso é testemunha de uma contiguidade que vai se diluindo até a coincidência”¹⁵⁴.

Embora o estado de exceção conforme a definição empreendida por Agamben não se confunda com uma mera ditadura, é assim que o termo aparece quando Schmitt começa a desenvolvê-lo. Surge nesse momento a distinção entre uma ditadura comissária, cujo intento é proteger ou restaurar a ordem constitucional vigente, e a ditadura soberana, que possui a prerrogativa de instaurar uma nova ordem, ou seja, fazendo nascer um novo poder constituinte, aquela “na qual, como

¹⁵¹ Idem. Ibidem. P. 41-42.

¹⁵² AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos (Homo Sacer, IV, 2)**. 1. Ed. São Paulo: Boitempo, 2017. P. 299.

¹⁵³ Idem. Ibidem. P. 308.

¹⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 50.

figura da exceção, ela [a ditadura] alcança, por assim dizer, sua massa crítica ou seu ponto de fusão”¹⁵⁵. O essencial para a concepção de soberania engendrada por Schmitt é que o estado de exceção se mantenha ancorado na norma, em relação direta com o ordenamento, mesmo que o autor esteja ciente de que, ao suspender a ordem jurídica, o estado de exceção “parece escapar a qualquer consideração de direito” e, “mesmo em sua consistência factual e, portanto, em sua substância íntima, não pode aceder à forma do direito”. A ditadura, seja ela comissária ou soberana, “implica a referência a um contexto jurídico”, sendo caracterizada, portanto, pela necessária relação a uma ordem que a diferencia da anarquia ou do caos, mesmo que essa ordem não seja jurídica¹⁵⁶.

O significado latente dessas colocações, para Agamben, reside no fato de que “o que Schmitt não podia aceitar de modo algum era que o estado de exceção se confundisse inteiramente com a regra”¹⁵⁷; por isso seu intento era teoricamente sustentar a ancoragem do estado de exceção na norma, sua referência vinculante ao direito. Trata-se, em um sentido mais profundo, de uma tentativa de captura da anomia dentro dos ditames do poder soberano, externo e predecessor em relação ao direito, mas paradoxalmente inserido nele, que permitiria, assim, a anulação de qualquer força disruptiva capaz de fazer frente ao poder, como se compreenderá com mais detalhes a partir da observação do debate entre Carl Schmitt, com seu poder soberano, e Walter Benjamin, com sua violência pura:

O estado de exceção não é uma ditadura (constitucional ou inconstitucional, comissária ou soberana), mas um espaço vazio de direito, uma zona de anomia em que todas as determinações jurídicas – e, antes de tudo, a própria distinção entre público e privado – estão desativadas. Portanto, são falsas todas aquelas doutrinas que tentam vincular diretamente o estado de exceção ao direito, o que se dá com a teoria da necessidade como fonte jurídica originária, e com a que vê no estado de exceção o exercício de um direito do Estado à própria defesa ou a restauração de um originário estado pleromático do direito (os “plenos poderes”). Mas igualmente falaciosas são as doutrinas que, como a de Schmitt, tentam inscrever indiretamente o estado de exceção num contexto jurídico, baseando-o na divisão entre normas de direito e normas de realização do direito, entre poder constituinte e poder constituído, entre norma e decisão. O estado de necessidade não é um “estado do direito”, mas um espaço sem direito (mesmo não sendo um estado de natureza, mas se apresenta como a anomia que resulta da suspensão do direito)¹⁵⁸.

¹⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Op. Cit. P. 23.

¹⁵⁶ Idem. Ibidem. P. 40.

¹⁵⁷ Idem. Ibidem. P. 64

¹⁵⁸ Idem. Ibidem. P. 56.

5.2 A decisão jurídica à luz do paradoxo da soberania

O ponto inicial da discussão acerca da biopolítica que Agamben apresenta em *Homo Sacer* reside na ideia do paradoxo da soberania, no qual o soberano está simultaneamente dentro e fora da ordem jurídica¹⁵⁹, o que remete à aproximação de Agamben em relação à obra de Carl Schmitt, essencial para a compreensão da estrutura jurídico-política que permeia o estado de exceção. É através da atribuição de permanência à figura do estado de exceção, ou seja, de modo que ele deixa de simplesmente caracterizar uma situação atípica e emergencial, 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. Schmitt inicia a obra *Teologia política* afirmando que o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção¹⁶⁰. A soberania relaciona-se à exceção enquanto conceito-limite que se opõe à normalidade – que é o terreno de vigência da norma. Assim, o soberano é o único capaz de configurar e definir o que é a normalidade – podendo, portanto, decidir acerca da vigência da norma e criar suas condições de existência, porque cabe a ele decidir sobre seu oposto: o que é a anormalidade, o excepcional, a emergência; 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 lei¹⁶¹ e exprime a estrutura originária da relação jurídica¹⁶². A soberania, cuja estrutura é a exceção, não é exclusivamente política ou jurídica, “nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen)”; trata-se, na verdade, da estrutura que permite a inclusão da vida no âmbito do direito através da suspensão deste¹⁶³.

A tese desenvolvida em *Teologia política* é, resumidamente, a de que não é a norma que pode fundamentar a exceção: quem pode fazê-lo é a decisão soberana, ela própria capaz de instituir e decidir sobre a normalidade necessária para a vigência da

¹⁵⁹ MILLS, Catherine. **The Philosophy of Agamben**. Op. Cit. P. 61.

¹⁶⁰ SCHMITT, Carl. **Political theology: four chapters on the concept of sovereignty**. University of Chicago Press, 2005. P. 1.

¹⁶¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 23

¹⁶² Idem. Ibidem. P. 27.

¹⁶³ Idem. Ibidem. P. 35.

norma. A soberania é associada à decisão – aparece diante desta – porque ela não se define como um monopólio da coercitividade ou do poder de estabelecer sanções, mas como monopólio da *decisão*¹⁶⁴. É dessa forma que a decisão jurídica, para Schmitt, funciona como se cada ato decisório espelhasse um microcosmo de Estado – toda decisão teria, então, um elemento fundacional, criador em relação ao direito. O decisionismo por excelência, conceito que aparece centrado na ideia de um juiz decisionista ideal, é, conforme Schmitt, desenvolvido de maneira íntegra originalmente por Thomas Hobbes. Schmitt coloca que, segundo Hobbes:

Todo o direito, todas as normas e leis, todas as interpretações de leis, todos os ordenamentos são substancialmente decisões do soberano, e soberano não é um monarca legítimo ou uma instância competente, mas exatamente aquele que decide como soberano. O direito é a lei e a lei é o comando que decide sobre controvérsias em torno do direito¹⁶⁵.

Hobbes é apresentado como um tipo decisionista ideal por causa de sua formulação clássica de que é a autoridade, e não a verdade, que faz a lei¹⁶⁶, observação que soa natural à contemporaneidade, mas possuía certa natureza disruptiva no século XVII, tomando o poder político pela realidade de seu funcionamento, e não por sua justificação, até então, tradicionalmente transcendental. Schmitt também ilustra a ênfase inaugural em relação ao ordenamento jurídico que ele deposita sobre a tomada de decisão com a alegoria de que o poder ou a ordem são subordinados em relação um ao outro, assim como a arte do seleiro é subordinada à do cavaleiro; mas o importante é que, apesar dessa hierarquia abstrata de ordens, “ninguém pensa em subordinar o seleiro individual para cada cavaleiro existente e obrigá-lo a obedecer”¹⁶⁷. O que há de interessante e inovador em Hobbes, na visão de Schmitt, é uma busca pela compreensão da realidade da vida em sociedade enquanto pensador do direito, ou seja, uma compreensão da concretude do funcionamento da ordem jurídica – aspecto que se comunica bastante com a utilização que Agamben realiza em relação à obra de Schmitt.

Schmitt escreve sobre uma forma legal¹⁶⁸, uma forma propriamente jurídica, e essa forma reside na decisão concreta, que emana de uma autoridade particular.

¹⁶⁴ SCHMITT, Carl. **Political theology: four chapters on the concept of sovereignty**. Op. Cit. P. 13.

¹⁶⁵ Idem. Ibidem. P. 33-34.

¹⁶⁶ Idem. Ibidem. P. 33.

¹⁶⁷ Idem. Ibidem. P. 34.

¹⁶⁸ Idem. Ibidem. P. 34.

Essa ênfase na autoridade coloca a decisão em um significado independente, e isso vai além do conteúdo da decisão em si; como o autor aponta, o que importa para a realidade da vida jurídica é aquele que decide¹⁶⁹. Essa forma jurídica aparece, então, no contraste entre o sujeito apto a realizar a decisão e o conteúdo da decisão; a forma jurídica se refere diretamente ao sujeito e à sua autoridade que se conecta à posição ocupada. Schmitt diferencia tal forma jurídica apresentada de uma forma transcendental, uma vez que, por surgir do que é juridicamente concreto, ela não é tocada por um elemento transcendente; de uma forma de precisão técnica, já que esta teria um interesse objetivamente orientado que seria essencialmente material e impessoal; ou ainda de uma produção estética, já que o âmbito do estético, ao contrário do jurídico, prescinde de decisão¹⁷⁰.

A conceituação 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 ordem¹⁷¹. Assim se compreende como, para Agamben, a teoria do estado de exceção pode ser apresentada como doutrina da soberania na *Teologia política* de Carl Schmitt¹⁷². À luz da forma legal alicerçada numa decisão, conforme é preceituado por Schmitt, Agamben define o estado de exceção como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal – se a exceção constitui o dispositivo através do qual o direito se refere à vida e a inclui em seu domínio ao operar uma exclusão de sua aplicação, o estudo da teoria do estado de exceção é essencial para a compreensão da relação que liga e, simultaneamente, abandona o vivente ao direito¹⁷³. Essa relação implica um paradoxo constitutivo, que joga luz sobre a estruturação e finalidade do direito enquanto, conseqüentemente, demonstra a falha inescapável dos modelos tradicionais de racionalidade jurídica e suas correntes de justificação:

¹⁶⁹ Idem. Ibidem. P. 34.

¹⁷⁰ Idem. Ibidem. P. 35.

¹⁷¹ 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.

¹⁷² AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer II, 1. Estado de exceção**. Op. Cit. P. 56.

¹⁷³ Idem. Ibidem. P. 12.

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.¹⁷⁴

Trata-se, aqui, de voltar a atenção à ideia de suspensão como 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-se¹⁷⁵. Ao conceituar a exceção como o dispositivo que entrelaça o direito e a vida, Agamben refere-se a Schmitt através de uma definição de soberania articulada por meio dessa figura do soberano como aquele que 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 apenas a normalidade, e, diante da situação caótica ou discursivamente definida – assim *decidida* – como incontável 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. Compreende-se, assim, um ponto essencial para Agamben: o estado de exceção é costumeiramente entendido como relacionado à emergência ou a um estado de necessidade que exige, por sua natureza justamente excepcional, medidas que extrapolam os limites da normalidade; contudo, a definição do que é um estado de necessidade também repousa sobre uma decisão, envolvendo, portanto, vontade política. O autor aponta que é um erro ingênuo entender a natureza da necessidade como uma situação objetivamente definida: a necessidade implica um juízo subjetivo

¹⁷⁴ 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.

¹⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 25.

e “necessárias e excepcionais são, é evidente, apenas aquelas circunstâncias que são declaradas como tais”¹⁷⁶.

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 inclusiva¹⁷⁷. A estrutura topológica do estado de exceção constitui-se de um “estar fora e, ao mesmo tempo, pertencer”¹⁷⁸:

O poder político que conhecemos sempre se funda, ao contrário, em última instância, na separação de uma esfera da vida nua do contexto das formas de vida. No direito romano, vida não é um conceito jurídico, mas indica o simples fato de viver ou um modo particular de vida. Há um único caso no qual o termo vida adquire um significado jurídico que o transforma em um verdadeiro e peculiar *terminus technicus*: é na expressão *vitae necisque potestas*, a qual designa o poder de vida e de morte do pater sobre o filho homem. Yan Thomas mostrou que, nessa fórmula, que não tem valor disjuntivo, vida não é senão um corolário de *nex*, do poder de matar. A vida aparece, assim, originariamente no direito, somente como parte contrária de um poder que ameaça de morte. Mas o que vale para o direito de vida e de morte do *pater* vale com maior razão para o poder soberano (*imperium*), do qual o primeiro constitui a célula originária. Assim, na fundação hobbesiana da soberania, a vida no estado de natureza só é definida pelo seu ser incondicionadamente exposta a uma ameaça de morte (o direito ilimitado de todos sobre tudo), e a vida política, isto é, aquela que se desenvolve sob a proteção do Leviatã, não é senão essa mesma vida, exposta a uma ameaça que repousa, agora, apenas nas mãos do soberano. A *puissance absolue et perpetuelle*, que define o poder estatal, não se funda, em última instância, em uma vontade política, mas na vida nua, que é conservada e protegida somente na medida em que se submete ao direito de vida e de morte do soberano (ou da lei). (Este, e não outro, é o significado originário do adjetivo *sacer* referido à vida humana.) O estado de exceção, sobre o qual o soberano decide todas as vezes, é precisamente aquele no qual a vida nua, que, na situação normal, aparece reunida às múltiplas formas de vida social, é colocada explicitamente em questão como fundamento último do poder

¹⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer II, 1. Estado de exceção**. Op. Cit. P. 46.

¹⁷⁷ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 39-40; 54.

¹⁷⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer II, 1. Estado de exceção**. Op. Cit. P. 57.

político. O sujeito último, que se trata de excetuar e, ao mesmo tempo, de incluir na cidade, é sempre a vida nua¹⁷⁹.

5.3 A violência como componente originário da ordem jurídica

Outro dado central acerca dessa relação entre poderes 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 ele pode ser simultaneamente traduzido como poder e como violência¹⁸⁰), certamente um dos textos de maior influência no pensamento político de Agamben: trata-se da violência dividida entre aquela que instaura, ou seja, a fundacional, e aquela fundada, que mantém o direito¹⁸¹. Para 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 e que o autor utiliza de modo a ter um meio para repensar e até mesmo confrontar Schmitt – pois, se não fosse assim, ele estaria diante de um problema insolúvel.

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 sancionada¹⁸². 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 precedente¹⁸³ –, cuja função, nas mãos de pessoas individuais, configura um perigo de subversão da ordem estabelecida:

¹⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: Notas sobre a política**. Op. Cit. P. 12.

¹⁸⁰ BENJAMIN, Walter. **Sobre a crítica do poder como violência**. In: _____. O anjo da história. Op. Cit. P. 57.

¹⁸¹ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 39-40; 54.

¹⁸² BENJAMIN, Walter. **Sobre a crítica do poder como violência**. Op. Cit. P. 59-62.

¹⁸³ Idem. *Ibidem*. P. 65-66.

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, ameaçar, não pelos fins que possa ter em vista, mas pela sua simples existência fora do âmbito do direito¹⁸⁴.

A apropriação da violência por parte do direito conecta-se a seu uso autorreferente, regido pelo intento de preservá-lo através da máquina estatal que o opera – 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 Direito¹⁸⁵.

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 constituído¹⁸⁶. Alicerçar-se em um reconhecimento precedente implica não só passado, mas também futuro: essa formulação revela o interesse do direito 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

¹⁸⁴ Idem. Ibidem. P. 63.

¹⁸⁵ Idem. Ibidem. P. 62.

¹⁸⁶ Idem. Ibidem. P. 66.

proteção de fins jurídicos, que tende a preservar e manter o direito, é um poder ameaçador¹⁸⁷. 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 sua ausência completa:

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 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 Direito¹⁸⁸.

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”¹⁸⁹. 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. Certamente, 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

¹⁸⁷ Idem. Ibidem. P. 67.

¹⁸⁸ Idem. Ibidem. P. 68.

¹⁸⁹ Idem. Ibidem. P. 77.

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 momentâneo 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 nome que frequentemente o extrapolam e mantém 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 poder¹⁹⁰. 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 soberano¹⁹¹. A resposta encontrada nesse texto para se referir ao questionamento sobre como romper o nexo 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

¹⁹⁰ Idem. Ibidem. P. 68-69.

¹⁹¹ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P.50.

poder instituinte enquanto se ocupa em oprimir os poderes contrários e inimigos – forma-se um ciclo em que novos poderes vencem os anteriores e constituem 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 inerentemente disruptiva de violência, uma violência cuja pureza o faz caracterizá-la como não violenta, a que ele chama de divina, sendo um meio e jamais um fim¹⁹²:

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 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-os¹⁹³.

Benjamin, ao apresentar o conceito de vida nua ou mera vida (variantes de acordo com a tradução, como mencionado), adianta a 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 para a 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

¹⁹² BENJAMIN, Walter. **Sobre a crítica do poder como violência**. Op. Cit. P. 81.

¹⁹³ Idem. Ibidem. P. 79.

execução sagrada de uma pena”, ele chama de o poder que dispõe (*waltende Gewalt*)¹⁹⁴. 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 justiça¹⁹⁵.

5.4 Uma união estratégica entre Carl Schmitt e Walter Benjamin: duas concepções sobre o estado de exceção

Agamben comenta as intersecções existentes entre conceitos desenvolvidos por Schmitt e Benjamin, visto que o autor considera “a teoria schmittiana da soberania como uma resposta à crítica benjaminiana da violência”¹⁹⁶. Diante do problema de quem ou o que é excetuado e capturado na estrutura do bando soberano, mesmo seguindo direcionamentos distintos, ambos os autores apontam a vida como resposta – a “vida nua” em Benjamin e, em Schmitt, a “vida efetiva” que “rompe a crosta de uma mecânica enrijecida na repetição”¹⁹⁷; e, além disso, suas concepções acerca da exceção se davam por meio de refutações e complementaridades mútuas:

Sob essa perspectiva leremos, agora, o debate entre Walter Benjamin e Carl Schmitt sobre o estado de exceção. O dossiê esotérico desse debate, que se desenvolveu com modalidades e intensidades diversas entre 1925 e 1956, não é muito extenso: a citação benjaminiana da *Politische Theologie* em *Origem do drama barroco alemão*; o curriculum vitae de 1928 e a carta de Benjamin a Schmitt, de dezembro de 1930, que demonstram um interesse e uma admiração pelo “teórico fascista do direito público” (Tiedemann, in Benjamin, GS, vol. I. 3, p. 886) que sempre pareceram escandalosos; as citações e as referências a Benjamin no livro de Schmitt *Hamlet ed Ecuba*, quando o filósofo judeu já estava morto há 16 anos. Esse dossiê foi ampliado posteriormente com a publicação, em 1988, das cartas de Schmitt a Viesel em 1973, em que Schmitt afirma que seu livro sobre Hobbes, publicado em 1938, havia sido concebido como uma “resposta a Benjamin [...] que passou despercebida” (Viesel, 1988, p. 14; cf. as

¹⁹⁴ Idem. Ibidem. P. 82.

¹⁹⁵ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 133-134.

¹⁹⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer II, 1. Estado de exceção**. Op. Cit. P. 60.

¹⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 75.

observações de Bredekamp, 1998, p. 913). Entretanto, o dossiê esotérico é mais extenso e ainda está por ser explorado em todas as suas implicações. Na verdade, tentaremos mostrar que, como primeiro documento, deve-se apontar no dossiê não a leitura benjaminiana da *Politische Theologie*, mas a leitura schmittiana do ensaio benjaminiano “Crítica da violência: Crítica do poder” [Sobre a crítica do poder como violência] (1921)¹⁹⁸.

É através de uma inspiração que atrela os dois autores que Agamben aponta que a vida propriamente dita é capturada por meio da relação soberana do bando e da exclusão inclusiva¹⁹⁹. Outro ponto levantado por Mills que perpassa o cerne de *Homo Sacer* é a forma como, embora Agamben tenha afirmado que sua teorização acerca da biopolítica foi uma tentativa de dar continuidade ou de, ao menos, complementar o trabalho deixado por Foucault, talvez seja mais adequado dizer que Agamben se aproxima da biopolítica com a intenção de complementar a crítica que Benjamin, através de sua *Gewalt*, realiza em relação à teoria da soberania de Schmitt. Pode-se dizer, portanto, que Benjamin proporciona a Agamben os recursos teóricos para pensar além da articulação do estado de exceção enraizada na soberania schmittiana desenvolvida através de seu decisionismo²⁰⁰.

Agamben defende que a doutrina da soberania que Schmitt empreende em sua *Teologia política* age como resposta a *Sobre a crítica do poder como violência*. Schmitt precisa ancorar o estado de exceção no ordenamento jurídico em razão da necessidade de capturar a violência pura e anômica que Benjamin preceitua, minando sua potência ao inseri-la no âmbito do direito. Trata-se de “inscrever a anomia no corpo mesmo do *nómos*”. É para garantir a não sobrevivência de uma violência pura e, portanto, fora do direito, que Schmitt se utiliza do estado de exceção como um estratagema capaz de incluí-la no direito através de sua exclusão, sendo, portanto, a forma que ele encontrou para refutar a “afirmação benjaminiana de uma ação humana inteiramente anômica”²⁰¹. Em outras palavras, a doutrina da soberania schmittiana deseja uma exceção como dispositivo impossível de se desativar, inelutável para a vida humana e capaz de funcionar como uma máquina de retroalimentação do poder:

Do ponto de vista schmittiano, o funcionamento da ordem jurídica baseia-se, em última instância, em um dispositivo – o estado de exceção – que visa a tornar norma aplicável suspendendo, provisoriamente, sua eficácia. Quando a exceção se torna a regra, a máquina não pode mais funcionar. Nesse

¹⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer II, 1. Estado de exceção**. Op. Cit. P. 59.

¹⁹⁹ MILLS, Catherine. **The Philosophy of Agamben**. Op. Cit. P. 63.

²⁰⁰ Idem. Ibidem. P. 60.

²⁰¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer II, 1. Estado de exceção**. Op. Cit. P. 61.

sentido, a indiscernibilidade entre norma e exceção, enunciada na oitava tese [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 melhorará²⁰²], deixa a teoria schmittiana em situação difícil. A decisão soberana não está mais em condições de realizar a tarefa que a *Politische Theologie* lhe confiava: a regra, que coincide agora com aquilo de que vive, se devora a si mesma²⁰³.

Além disso, como aponta Durantaye, o objetivo de Agamben em *Estado de exceção* é compreender a relação enigmática entre Benjamin e Schmitt e observá-la sob um novo prisma²⁰⁴. O autor complementa seu argumento, ainda, com a observação de que debruçar-se sobre essa relação é, para Agamben, uma escolha estratégica. A ideia agambeniana de filosofia política estaria intimamente ligada com sua concepção de estratégia política. Nota-se que Agamben considera Schmitt um estrategista formidável, por este, a despeito de seu posicionamento político, ter sido capaz de estabelecer uma teoria que descreveu com exatidão as concepções políticas mais fundamentais acerca do funcionamento do poder. Como se pode perceber também nas discussões de Agamben que remetem a Debord, o autor está interessado em possibilidades estratégicas presentes em concepções políticas. Não é surpresa, portanto, o fato de Agamben ter se voltado à obra de Schmitt quando se viu diante da necessidade de estudar o paradoxo da soberania²⁰⁵. Não se trata de acatar como positivas as concepções que Schmitt apresenta em *Teologia política*, já que tal posicionamento refletiria uma impossibilidade de desativar o estado de exceção, mas de compreendê-las para atingir justamente uma concepção de estado de exceção que, como Benjamin um dia preconizou, seja capaz de exercer uma deposição do poder, tornar-se efetivo e desativar o nexo entre violência e direito:

A relação entre os dois textos é, porém, ainda mais estreita. Vimos como, na *Politische Theologie*, Schmitt abandonou a distinção entre poder constituinte e poder constituído, a qual, no livro de 1921, era a base da ditadura soberana, para substituí-la pelo conceito de decisão. A substituição só adquire seu sentido estratégico se for considerada como um contra-ataque à crítica benjaminiana. A distinção entre violência que funda o direito e violência que o conserva – que era o alvo de Benjamin – corresponde de fato, literalmente, à oposição schmittiana; e é para neutralizar a nova figura de uma violência pura, que escapa à dialética entre poder constituinte e poder constituído, que Schmitt elabora sua teoria da soberania. A violência soberana na *Politische Theologie* responde à violência pura do ensaio

²⁰² BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito da História**. Op. Cit. P. 13.

²⁰³ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer II, 1. Estado de exceção**. Op. Cit. P. 65.

²⁰⁴ DURANTAYE, Leland de la. **Giorgio Agamben: A critical introduction**. Op. Cit. P. 387.

²⁰⁵ Idem. *Ibidem*. 388.

benjaminiano por meio da figura de um poder que não funda nem conserva o direito, mas o suspende. No mesmo sentido, é em resposta à ideia benjaminiana de uma indecidibilidade última de todos os problemas jurídicos que Schmitt afirma a soberania como lugar da decisão extrema. Que esse lugar não seja externo nem interno ao direito, que a soberania seja, desse ponto de vista, um *Grenzbegriff*, é a consequência necessária da tentativa schmittiana de neutralizar a violência pura e garantir a relação entre a anomia e o contexto jurídico. E assim como a violência pura, para Benjamin, não poderia ser reconhecida como tal através de uma decisão (*Entscheidung* [ibidem, p. 203]), também para Schmitt porém, por uma inversão estratégica, é justamente essa impossibilidade que funda a necessidade da decisão soberana. [...] É impossível estabelecer, com absoluta clareza, os momentos em que se está diante de um caso de necessidade ou representar, do ponto de vista do conteúdo, o que pode acontecer se realmente se trata do caso de necessidade e de sua eliminação²⁰⁶.

Agamben percebe a possibilidade de compreender a doutrina da soberania de Schmitt a partir de uma relação com a conceituação benjaminiana sobre violência instituidora e mantenedora 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 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”²⁰⁷. Essas simultâneas proximidade e contrariedade nas disposições dos dois autores engendra o enfoque no conceito de decisão necessário para colocar corretamente a questão do estado de exceção – contudo, Benjamin descobre o indecidível (“a desencorajante experiência da indecidibilidade de princípio de todos os problemas jurídicos”²⁰⁸), 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”²⁰⁹ – decidir sobre o estado de exceção, assim, implica constitutivamente seu contrário: decidir sobre o direito em vigência diante da 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

²⁰⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer II, 1. Estado de exceção**. Op. Cit. P. 61-62.

²⁰⁷ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 58-59.

²⁰⁸ BENJAMIN, Walter. **Sobre a crítica do poder como violência**. Op. Cit. P. 75.

²⁰⁹ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 58-59.

Benjamin e Schmitt refere-se, em seu cerne, “à possibilidade ou não de manter a relação entre anomia e direito”. O que está em jogo é o destino da anomia: para Schmitt, esta deve ser mantida a qualquer custo em relação direta com o direito, ou seja, sob o jugo do poder soberano; para Benjamin, deve ser, com o mesmo ímpeto, libertada de tal relação para a recuperação de seu potencial disruptivo. E o que está em questão na disputa pela zona de anomia é precisamente a relação entre violência e direito, “o estatuto da violência como código da ação humana”. Quando Schmitt tenta reinscrever a violência no domínio jurídico, Benjamin busca assegurar seu caráter de violência pura através de sua existência fora do direito²¹⁰.

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-lo como uma condição, uma característica relacional que se refere ao direito, não significando a pureza uma espécie de propriedade inerente à violência ou que se constata através de uma análise exclusivamente nela centrada:

A violência pura – que é o nome dado por Benjamin à ação humana que não funda nem conserva o direito – não é uma figura originária do agir humano que, em certo momento, é capturada e inscrita na ordem jurídica (do mesmo modo como não existe, para o falante, uma realidade pré-linguística que, num certo momento, cai na linguagem). Ela é apenas o que está em jogo no conflito sobre o estado de exceção, o que resulta dele e, somente desse modo, é pressuposto ao direito²¹¹.

São *meios sem fim*, conforme o título de um dos livros de Agamben que reúne textos que marcaram o início de sua aproximação à política: nunca é um meio para, mas 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”. Em vez de ser meio para um fim, ela “se mantém em relação com sua própria medialidade”²¹². 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 à situação do

²¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer II, 1. Estado de exceção**. Op. Cit. P. 66.

²¹¹ Idem. Ibidem. P. 67.

²¹² Idem. Ibidem. P. 68.

direito em uma sociedade sem classes)”. O direito que não se aplica e só se estuda conduz a uma justiça integralmente inapropriável e injuridificável²¹³. É aberta uma passagem para a justiça não através da anulação, mas da “desativação e a inatividade do direito – ou seja, um outro uso dele”. O que Agamben chama de força de — o X por cima do vocábulo lei aparece justamente para representar a força soberana que mantém o direito funcionando para além de sua suspensão formal – assemelha-se ao projeto de Schmitt cuja natureza era a de um arcabouço teórico que fosse capaz de impedir a desativação, os outros usos possíveis do direito²¹⁴.

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”. 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 alegaldade em vez de ilegalidade, em um não lugar a respeito do direito²¹⁵.

Outra conclusão que se depreende dessa reflexão é o fato de que, à luz do paradoxo da soberania, vê-se a expansão, ao longo do século XX, de 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. O autor entende que a instauração da guerra civil legal define o totalitarismo moderno e permite a eliminação não apenas de adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos considerados indesejáveis ao sistema político. Assim, os Estados contemporâneos, inclusive os chamados democráticos, são marcados pela criação voluntária de um estado de emergência permanente, ainda que não tecnicamente declarado²¹⁶, o que faz

— lei —

²¹³ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 60.

²¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer II, 1. Estado de exceção**. Op. Cit. P. 70.

²¹⁵ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 55.

²¹⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer II, 1. Estado de exceção**. Op. Cit. P. 13.

necessário retomar a já mencionada afirmação de Agamben acerca da existência de uma relação intrínseca entre democracia e totalitarismo²¹⁷. 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 propósito é uma prática gerencial, com um intento salvífico que repetidamente se adapta a situações concretas²¹⁸.

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, 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 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 planeta²¹⁹.

O estado de exceção é, portanto, o dispositivo articulador da máquina que promove a dissolução dos limiares que se interpõem entre o direito e a vida. Quando Agamben descreve o que seria a máquina jurídico-política do Ocidente, ele empreende a distinção entre *auctoritas* e *potestas* como a duplicidade essencial que coordena um elemento “normativo e jurídico em sentido estrito (a *potestas*) e outro anômico e extrajurídico (a *auctoritas*)”. É na *potestas* que reside o poder; entretanto, para alcançar a vida através da ingerência desenfreada que a biopolítica representa,

²¹⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 18.

²¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a glória: uma genealogia teológica do governo e da economia**. São Paulo: Boitempo, 2011. P. 64.

²¹⁹ 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.

a *potestas* necessita da anomia da *auctoritas*, que, por sua vez, tem sua existência vinculada ao poder²²⁰:

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 letal²²¹.

A introdução de uma zona de anomia no direito empreendida através do estado de exceção dá forma à possibilidade de uma normatização efetiva do real. Pode-se definir, em suma, o estado de exceção conforme a doutrina de Carl Schmitt como o *lugar* em que a oposição entre a norma e sua realização atinge seu ápice, em que “o mínimo de vigência formal coincide com o máximo de aplicação real e vice-versa”. Entretanto, também se pode afirmar que, precisamente em virtude do extremo dessa zona de anomia, é nela que a exceção joga luz sobre a íntima coesão entre o que está dentro e fora do direito²²². O estado de exceção não é exterior e nem interior ao ordenamento jurídico: defini-lo implica observar uma zona indiferenciada em que dentro e fora não se excluem, mas se indeterminam. A norma suspensa não é abolida, de modo que a zona de anomia que acompanha o ato da suspensão não pretende ser destituída de relação com a ordem jurídica. Dessa forma, delineia-se melhor a utilidade de uma teoria como a de Schmitt, que transforma “a oposição topográfica em uma relação topológica mais complexa, em que está em questão o próprio limite do ordenamento jurídico”. Segundo Agamben, é central para a compreensão do estado de exceção uma reflexão aprofundada acerca de sua localização – ou de sua deslocalização. As disputas que permeiam a conceituação da exceção dizem respeito, essencialmente, ao lugar que ela institui e por onde ela se desloca²²³:

²²⁰ AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos (Homo Sacer, IV, 2)**. Op. Cit. P. 296.

²²¹ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer II, 1. Estado de exceção**. Op. Cit. P. 130-131.

²²² Idem. Ibidem. P. 58.

²²³ Idem. Ibidem. P. 39.

O nascimento do campo em nosso tempo surge então, nesta perspectiva, como um evento que marca de modo decisivo o próprio espaço político da modernidade. Ele se produz no ponto em que o sistema político do Estado-nação moderno, que se fundava sobre o nexo funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação), entra em crise duradoura, e o Estado decide assumir diretamente entre as próprias funções os cuidados da vida biológica da nação. Se a estrutura do Estado-nação é, assim, definida pelos três elementos *território*, *ordenamento*, *nascimento*, a ruptura do velho *nómos* não se produz nos dois aspectos que o constituíam segundo Schmitt (a localização, *Ortung*, e o ordenamento, *Ordnung*), mas no ponto que marca a inscrição da vida nua (o nascimento que, assim, torna-se nação) em seu interior. Algo não pode mais funcionar nos mecanismos tradicionais que regulavam esta inscrição, e o campo é o novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento – ou, antes, o sinal da impossibilidade do sistema de funcionar sem transformar-se em uma máquina letal²²⁴.

²²⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 181-182.

6 A VIDA NUA DIANTE DAS POSSIBILIDADES DE RESISTÊNCIA POLÍTICA: O FUNCIONAMENTO DA DEMOCRACIA E DOS DIREITOS HUMANOS

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 limitações, 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 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 desdiletizar as noções de imagens e povos²²⁵ que podem e devem guardar um potencial contrário, de resistência, dissonância e inconformidade. Ver nas imagens uma contínua possibilidade de reorganização seria, então, compreender a imaginação como política, intenção que cuja realização é tentada, por exemplo, por Jacques Rancière, ao concentrar-se em questões da imagem, da imaginação e da “partilha do sensível”²²⁶. 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”²²⁷. 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

²²⁵ Idem. Ibidem. P. 102.

²²⁶ Idem. Ibidem. P. 61.

²²⁷ RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: estética e política**. São Paulo: Editora 34, 2005. P. 11.

político, acessá-lo, colocando a política como o amplo domínio daquilo que se vê e de discursos que podem ser articulados a partir dessas visões, das distribuições das competências para ver e para discursar sobre o que foi 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 posta²²⁸.

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 conflituosa manifestação do princípio da igualdade²²⁹, não identificada com uma forma jurídico-política, mas sim como um perpétuo processo de pôr em jogo diferentes formas de subjetivação²³⁰. 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 representatividade²³¹.

Nesse ponto, é possível estabelecer um diálogo mais direto: Rancière, em *O ódio à democracia*, critica a visão acerca 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 tirânico. Após, ao tratar sobre as implicações da dualidade entre homem e cidadão, coloca que, entre Agamben, Arendt e outros críticos,

²²⁸ Idem. Ibidem. P. 15-17; 60.

²²⁹ RANCIÈRE, Jacques. Disponível em: <https://www.eldiario.es/interferencias/democracia-representacion-Laclau-Ranciere_6_385721454.html>. Acesso em: 13 de outubro de 2019.

²³⁰ RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**. 1º Ed. São Paulo: Boitempo, 2014. P. 71; 80.

²³¹ BERCOVICI, Gilberto. **Carl Schmitt, O Estado Total e o Guardião da Constituição**. São Paulo: Revista Brasileira de Direito Constitucional, n. 1, 2003. P. 127.

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, portanto²³².

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. Tal definição, na verdade, decorre de “um intervalo de identidades, sejam essas identidades determinadas pelas relações sociais ou pelas categorias jurídicas”²³³. 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 – as mulheres – 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 deposita crédito e visualiza um princípio de mudança na possibilidade de reverter categorias através dos próprios termos de sua definição,

²³² RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia**. Op. Cit. P. 26.

²³³ Idem. Ibidem. P. 78-79.

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 uma 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 que constituem o cerne 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”²³⁴.

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, segundo Didi-Huberman, criar 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 retomada da supracitada análise empreendida por Judith Butler acerca das detenções indefinidas e contínuas em Guantánamo: a autora questiona “até que ponto o Estado-nação pode fundamentar nossas noções sobre o que é ‘humano’”, e entende 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 ruptura discutida anteriormente: algumas vidas humanas são tratadas como tal, segundo as garantias juridicamente atreladas à categoria de humano, enquanto outras são 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

²³⁴ Idem. Ibidem. P. 80.

das táticas pelas quais o Ocidente pretende definir-se “em relação e por oposição a uma população compreendida, por definição, como ilegítima”²³⁵. 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 seja a espaços legalmente delimitados, seja a espaços em que há a vigência formal, mas não efetiva em termos de proteção de garantias, da lei.

As cisões e posturas antidemocráticas que convivem pacificamente dentro das democracias demonstram 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 nenhum, 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.

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 no âmbito do direito, mas e quando não se está, ou melhor, e quando se trata de uma relação de exclusão inclusiva? Essa forma de violência é retomada através de 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 *apocalipse 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”²³⁶.

²³⁵ 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. 230-231.

²³⁶ DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Op. Cit. P. 74-75.

7 SOBREVIVÊNCIAS POSSÍVEIS?

7.1 Esperança através da potência

A imagem da sobrevivência enquanto lampejos fugidios, em ressurgências, 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”²³⁷. A história, portanto, apareceria como uma trajetória de desaparecimentos empreendidos por uma homogeneização progressiva que é, no fundo, assassina. Como aponta Edgar Morin:

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 autoridade política não tendo sido nunca respeitados –, vivem hoje em parques, como guetos em reservas²³⁸.

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 remanescente,

²³⁷ Idem. Ibidem. P. 30.

²³⁸ MORIN, Edgar. **Cultura e barbárie europeias**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009. P. 38.

como novidade “inocente”, no presente desta história detestável de cujo interior ele não sabia mais, daí em diante, se desvencilhar”²³⁹. 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”, aponta 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-lumes²⁴⁰.

Contudo, pode-se realmente dizer que o pensamento de Agamben conduz à desesperança e ao sentir-se irremediavelmente vencido? É importante apontar que o autor já demonstrou discordância e surpresa ao ser caracterizado como um pessimista. Embora alguns filósofos, de modo semelhante ao comentário de 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, potencial para esperança²⁴¹ – 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 ato²⁴². “O ser que vem é o ser qualquer”²⁴³, e essa classificação – sobretudo uma *não* classificação – representa uma singularidade que a nada pertence, que a nada se obriga ou vincula

²³⁹ DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Op. Cit. P. 62-63; 65.

²⁴⁰ Idem. Ibidem. 67.

²⁴¹ BALSUS, Elizabeth. **Examining Potentiality in the Philosophy of Giorgio Agamben**. Macalester Journal of Philosophy: Vol. 19: Iss. 1, Article 10, 2010. P. 179.

²⁴² AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. P. 39; 45.

²⁴³ Idem. Ibidem. P. 9.

e não busca consolidar-se na forma de uma identidade. Essa imagem faz emergir, para Agamben, a substância política do Ocidente: a *inoperosidade*, o *poder não ser*, de modo que tal atribuição de significado ao ato que se constitui como propriamente político implica alinhá-lo não à *zoé* ou *bíos*, mas à dimensão de inoperosidade da contemplação que desativa as práxis linguísticas, corpóreas, materiais e imateriais consolidadas:

Em *O reino e a glória*, havia sido salientada uma estrutura análoga, com a relação entre reino e governo e entre inoperosidade e glória. A glória aparecia aqui como dispositivo destinado a capturar, no interior da máquina econômico-governamental, a inoperosidade da vida humana e divina que nossa cultura não parece capaz de pensar e que, mesmo assim, não deixa de ser invocada como o mistério último da divindade e do poder. Tal inoperosidade é tão essencial para a máquina que ela deve ser capturada e mantida a qualquer preço em seu centro na forma da glória e das aclamações, que, pela mídia, não deixam de cumprir ainda hoje sua função doxológica²⁴⁴.

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 *bíos* e *zoé*, o que haverá de constituir a principal tarefa de uma investigação futura²⁴⁵. 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”²⁴⁶, tornaria impossível qualquer experiência ética, substituindo-a, meramente, por tarefas a realizar. 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 justificção 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,

²⁴⁴ AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos (Homo Sacer, IV, 2)**. Op. Cit. P. 297.

²⁴⁵ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 97-98.

²⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Op. Cit. P. 45.

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 forma, a abertura para outros modos de vida costuma aparecer em diálogo com uma degeneração, uma decadência). 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 isso²⁴⁷.

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”²⁴⁸ – *I'd rather not to*. O “preferiria não” é irredutível 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 ser 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”; não se trata de um embate contra uma ordem ou um poder, mas de uma subtração que pertence ao campo do inesperado. 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”²⁴⁹.

Não se deve entender a potência-de-não como um convite à negatividade – esse patamar pressupõe o envolvimento de elementos 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

²⁴⁷ SONTAG, Susan. **Illness as a metaphor**. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1978. P. 33-34.

²⁴⁸ MELVILLE, Herman. **Bartleby**. In: Contos de Herman Melville. 2º ed. São Paulo: Cultrix, 1985.

²⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio. **Bartleby, ou Da contingência**. Lisboa: Assírio e Alvin, 2007. P. 26-27.

luminoso do possível²⁵⁰. Essa forma de esperança – esperança no possível – justifica 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 – 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 humana²⁵¹. E vislumbrar, *fazer aparecer* a vida humana é a tarefa inscrita na política que vem aberta através do esforço para o rompimento do nexo 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 nexo, superar a falsa alternativa entre poder constituinte e poder constituído, entre a violência que instaura 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, na verdade, 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 Foucault no sentido de as subjetivações implicarem inserções em redes de relações de poder – 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”²⁵².

²⁵⁰ Idem. Ibidem. P. 35; 30.

²⁵¹ BALSUS, Elizabeth. **Examining Potentiality in the Philosophy of Giorgio Agamben**. Op. Cit. P. 179.

²⁵² **Entrevista com Giorgio Agamben**. Revista do Departamento de Psicologia - UFF, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006. P. 134-135.

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”²⁵³. 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 inclusiva²⁵⁴. Assim, o processo de subjetivação resultante em uma força política cuja identidade nele se baseia em uma relação de centralidade, embora seu intento seja o de 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 nos termos do capitalismo contemporâneo, 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 compactuar²⁵⁵.

É possível iniciar o processo de tal ressignificação através da tentativa de conceber, como Agamben observa, um novo uso para o direito – direito com o qual, à luz das colocações de Benjamin, a humanidade brincarà como as crianças brincam com objetos em desuso, não para reencenar seu uso original, mas para libertá-los dele de uma vez por todas²⁵⁶. Libertar o direito não restitui um estado original que imaginariamente o precedeu; institui, na verdade, um novo uso não previsível, que em nada se assemelha à instituição de um poder que busca, por princípio, organizar-se e ampliar seu campo de influência.

Como é possível compreender quando Agamben descreve a forma como Schmitt vincula o estado de exceção ao ordenamento jurídico para que não possa florescer qualquer escapatória em meio às irrupções de um espaço anômico, a

²⁵³ Idem. Ibidem. P. 134-135.

²⁵⁴ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: Uma arqueologia da potência**. Op. Cit. P. 40.

²⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Op. Cit. P. 79.

²⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer II, 1. Estado de exceção**. Op. Cit. P. 70.

articulação entre vida e direito ou anomia e *nómos* empreendida pelo estado de exceção é eficaz, porém fictícia. Entretanto, a desarticulação desses elementos não é capaz de recuperar e expor uma vida em estado original – daí o potencial criativo da invenção de novos usos como necessidade para visualizá-los –, em razão de a anomia não ser comparável a um estado de natureza e de não haver uma espécie de vida natural predecessora da máquina biopolítica, simplesmente porque ela não é conhecida, o que impossibilita sua recomposição:

A vida pura e simples é um produto da máquina e não algo que pré-existe a ela, assim como o direito não tem nenhum fundamento na natureza ou no espírito divino. Vida e direito, anomia e *nómos*, *auctoritas* e *potestas* resultam da fratura de alguma coisa a que não temos outro acesso que não por meio da ficção de sua articulação e do paciente trabalho que, desmascarando tal ficção, separa o que se tinha pretendido unir. Mas o desencanto não restitui o encantado a seu estado original: segundo o princípio de que a pureza nunca está na origem, ele lhe dá somente a possibilidade de aceder a uma nova condição. Mostrar o direito em sua não relação com a vida e a vida em sua não relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome “política”. A política sofreu um eclipse duradouro porque foi contaminada pelo direito, concebendo-se a si mesma, no melhor dos casos, como poder constituinte (isto é, violência que põe o direito), quando não se reduz simplesmente a poder de negociar com o direito. Ao contrário, verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexo entre violência e direito. E somente a partir do espaço que assim se abre, é que será possível colocar a questão a respeito de um eventual uso do direito após a desativação do dispositivo que, no estado de exceção, o ligava à vida. Teremos então, diante de nós, um direito “puro”, no sentido em que Benjamin fala de uma língua “pura” e de uma “pura” violência. A uma palavra não coercitiva, que não comanda e não proíbe nada, mas diz apenas ela mesma, corresponderia uma ação como puro meio que mostra só a si mesma, sem relação com um objetivo. E, entre as duas, não um estado original perdido, mas somente o uso e a práxis humana que os poderes do direito e do mito haviam procurado capturar no estado de exceção²⁵⁷.

7.2 A reflexão de Agamben sobre a atualidade

Desde 2020, o filósofo Giorgio Agamben passou a escrever uma série de artigos em sua coluna *Una voce* – que já existia anteriormente, com enfoques variados –, publicados através do periódico eletrônico da editora Quodlibet, com enfoque nas implicações políticas presentes e futuras da pandemia de Covid-19 que se espalhava pelo mundo. O autor adotou uma postura progressivamente polêmica

²⁵⁷ Idem. Ibidem. P. 94-95.

ao longo do auge do distanciamento social, e cujos desdobramentos, em suas publicações mais recentes, permanecem presentes. Sua preocupação fundamental delineada através desses textos residia na identificação de um paradigma de controle governamental sobre a vida em acepção pura e imediata que, se não era inaugurado, era certamente ampliado a extensões nunca antes sistematizadas a tal ponto, bem como juridicamente validadas. Ao colocar-se, contudo, reiteradamente contra as medidas de distanciamento social, questionar a gravidade da pandemia e comparar, em julho de 2021, o *green pass* vigente à época na Itália à estrela amarela que identificava os judeus no período nazista, falando na criação de uma categoria de cidadãos de segunda classe²⁵⁸, a postura de Agamben suscitou críticas relacionadas ao perigo do negacionismo e, em acepção mais profunda, a como o conceito de liberdade aparece em seu pensamento. Comentaristas relevantes de sua obra, como Adam Kotsko e Carlo Salzani, apresentaram hipóteses e questionaram não apenas o que fez Agamben, ainda no primeiro semestre de 2020, falar sobre a “invenção de uma epidemia”²⁵⁹, mas também o que justificaria a manutenção em quase nada alterada, até hoje, de tais opiniões.

A hipótese reiteradamente trabalhada por Agamben – que o estado de exceção vem progressivamente se configurando como a forma usual e disseminada de governo, integrando o direito numa forma de ficção da racionalidade democrática que carrega latentemente consigo uma íntima solidariedade com o totalitarismo²⁶⁰ – adquire, para o autor, nuances futuras perigosas e potencialmente alinhadas a um modelo em desenvolvimento de controle completo sobre a existência e experiência humanas, sobre a comunicação direta – sem elementos mediadores capazes de produzir registros e quaisquer formas de controle simultâneo ou posterior de conteúdos partilhados e identidades envolvidas – e a reunião; todos propulsores de revolta e resistência política, o que, em diversas nações e momentos históricos, poderes de aspirações totalizantes tentaram suprimir. Abre-se uma porta que deve ser vigiada; e esta é a da própria vigilância sobre a vida, a identificação por via

²⁵⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Cittadini di seconda classe**. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-cittadini-di-seconda-classe>>. Acesso em 19 de Abril de 2023. Tradução da autora.

²⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio. **L’invenzione di un’epidemia**. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>>. Acesso em 19 de Abril de 2023. Tradução da autora.

²⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Belo Horizonte: UFMG, 2007. P. 18.

tecnológica e os padrões de comportamento compulsórios, a utilização da máquina estatal – e de outros atores políticos que eventualmente despontam e contribuem entre si – com o intento de perfazer um domínio biopolítico de eficácia nunca antes alcançada na história política do Ocidente.

Agamben aponta o fim das democracias burguesas que têm os direitos e a divisão de poderes como justificações fundacionais; em seu lugar, emerge um potencial despotismo nascido da difusão do controle e da cessação das atividades políticas, com a chance de desenvolver-se na forma de uma variante totalitária mais grave que o nazifascismo, exercendo-se progressivamente por meio de decretos de urgência do poder executivo, por um lado, e com dados oriundos da internet, do aparato de câmeras de vídeo e de telefones celulares, por outro²⁶¹. O ponto decisivo levantado por Agamben, que funciona como a possibilidade de encontrar um nexo com sua obra e uma reflexão aproveitável em relação aos significados políticos expostos a partir do *lockdown*, é um alerta sobre o perigo futuro do desmantelamento de qualquer real atividade política engendrado por uma paulatina proibição de reunião ou seu monitoramento, uma vez que a política em sentido de resistência organizada se concretiza sobretudo através da presença, de um lado, e da autonomia, de outro: esse temor está alicerçado, conforme o autor, no vislumbre do distanciamento social enquanto modelo de sociedade, que é apenas outro nome para o controle ilimitado que já se tentou construir e cujo retorno, antes de ser impedido pelos mecanismos contemporâneos centralizados no direito, é insidiosamente possibilitado por eles²⁶².

Trata-se de uma identificação de tendências cujos principais resultados ultrapassam suas implicações no presente: da mesma maneira que as grandes guerras deixaram como legado tecnologias que vão de cercas de arame farpado a centrais nucleares, Agamben afirmava a probabilidade de que, na posteridade, mesmo após o período denominado como emergência sanitária, governos prevalecessem na realização desse experimento possibilitado pelo isolamento social, prosseguindo em determinações como dirimir a modalidade presencial de universidades e escolas e cessar encontros entre pessoas por razões políticas ou culturais para paulatinamente substituí-los pela troca de mensagens digitais – a

²⁶¹ AGAMBEN, Giorgio. **Nuove riflessioni**. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-nuove-riflessioni>>. Acesso em 05 de Janeiro de 2021. Tradução da autora.

²⁶² AGAMBEN, Giorgio. **Fase 2**. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-fase-2>>. Acesso em 05 de Janeiro de 2021. Tradução da autora.

máquina substitui todo contato, toda possibilidade de *contágio* entre seres humanos²⁶³. O marco político representado pelas democracias burguesas constitucionais, segundo Agamben, chegava ao fim; encerravam-se, junto a ele, seu invólucro jurídico e a narrativa de mundo que despontou na revolução industrial, desenvolveu-se ao longo dos conflitos mundiais e consolidou totalitarismos tirânicos e democráticos na história recente²⁶⁴.

O argumento da biossegurança, junto à potencialidade do terror sanitário enquanto dispositivo de exceção, forjando um controle político que incide diretamente sobre a vida, surpreende, segundo Agamben, em razão da incapacidade geral de percebê-lo como mais do que um instrumento voltado para o contexto social imediato em que parecia operar, em vez de, conforme implicaria uma chamada análise política séria, interpretá-lo como sintomas e sinais de um experimento político maior que envolve um novo paradigma de governo dos seres humanos e das coisas. Essa constatação ultrapassaria a situação de emergência ligada a determinado vírus que, no futuro, pode dar lugar a outro. As chamadas razões de biossegurança garantem um grau de aceitação de limitações das liberdades que, anteriormente, os cidadãos não se mostrariam dispostos a acatar – para Agamben, está é a semente do que progressivamente, mesmo que de modo lento, se desenvolverá como justificação em todas as instâncias, inclusive a jurídica, da cessação absoluta de todas as atividades de participação cívica. Em referência aos pronunciamentos de autoridades governamentais italianas, ele afirmou que se demonstra sucessivamente a ascensão do distanciamento social como “modelo da política que nos espera”, substituindo por “toda parte pelos dispositivos tecnológicos digitais as relações humanas em sua fisicalidade”²⁶⁵.

A dimensão da fisicalidade leva à defesa do rosto como lugar da política, o espaço em que a humanidade se expressa, a abertura em que se dá a exposição e a comunicação. A vontade humana de reconhecer e ser reconhecida, apropriar-se da própria imagem como manifestação de sua busca por verdade, transforma essa abertura em um campo de contínua dialética política. O perigo do distanciamento como modelo político reside no fato de que este coincide com a transformação

²⁶³ AGAMBEN, Giorgio. **Chiarimenti**. Op. Cit.

²⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Sul tempo che viene**. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-sul-tempo-che-viene>>. Acesso em 05 de Janeiro de 2021. Tradução da autora.

²⁶⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Biosicurezza e politica**. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-biosicurezza>>. Acesso em 05 de Janeiro de 2021. Tradução da autora.

dessa abertura em um espaço vazio no qual indivíduos passam a mover-se isolados uns dos outros, perdendo seu fundamento e reconhecimento como comunidade enquanto trocam mensagens dirigidas a um nome que está deixando de ter rosto – e o tirano, por sua vez, igualmente não possuirá rosto²⁶⁶.

Agamben levantou a possibilidade de a emergência vivida em razão da pandemia de Covid-19 configurar-se como a concretização de uma guerra civil mundial que substituirá as guerras mundiais tradicionais, visto que coloca nações e povos em permanente guerra consigo mesmos, em razão da internalidade de um inimigo invisível contra o qual se deve lutar²⁶⁷. Em atenção ao contra-argumento imediato de que se tratou de uma situação temporária que, uma vez superada, foi retraída para que tudo retornasse a uma pretensa normalidade, Agamben cita a elaboração de certa teoria por parte de um jurista de seu conhecimento em que – com base na distinção schmittiana entre ditadura comissária, que buscaria restaurar a ordem jurídica prevista na atual constituição, e ditadura soberana, cujo intento é inaugurar uma nova ordem – se estabeleceria a oposição entre estado de emergência, para conservar e restaurar a estabilidade de um sistema, e estado de exceção, inovador e cujo intento é o desmantelamento do sistema para que este dê lugar a outro. Tratava-se, ele afirmava contundentemente, de uma argumentação sem base legal, uma vez que nenhuma constituição poderia legitimamente prever a própria subversão; ademais, a distinção tecida é sobretudo política e sociológica, e não propriamente jurídica, referindo-se a uma avaliação pessoal acerca da integridade ou desintegração – talvez da justiça ou injustiça – do sistema em questão e, principalmente, das aspirações e interesses de quem possui “o poder de decretar a suspensão da lei, o que, do ponto de vista jurídico, é substancialmente idêntico, porque ambos os casos são resolvidos com a suspensão pura e simples das garantias constitucionais”²⁶⁸.

Dando continuidade à reflexão sobre o papel dos juristas na análise da exceção enquanto paradigma político, Agamben afirmava ser necessário um

²⁶⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Il volto e la maschera**. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-un-paese-senza-volto>>. Acesso em 05 de Janeiro de 2021. Tradução da autora.

²⁶⁷ AGAMBEN, Giorgio. **La medicina come religione**. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione>>. Acesso em 05 de Janeiro de 2021. Tradução da autora.

²⁶⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Stato di eccezione e stato di emergenza**. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-stato-di-eccezione-e-stato-di-emergenza>>. Acesso em 05 de Janeiro de 2021. Tradução da autora.

pensamento mais atento em relação ao estado atual da sociedade, além de que juristas não deveriam apenas ser burocratas com o único ônus de justificar o sistema em que vivem²⁶⁹ enquanto guardam silêncio sobre o que lhes concerne²⁷⁰. Se é historicamente demonstrado que fenômenos sociais não previstos ou controlados podem ter implicações políticas, é impossível responsabilmente ignorar o questionamento sobre o que seria um ordenamento jurídico e político fundado sobre o distanciamento social e justificado por uma emergência sanitária que pode atuar como “o laboratório no qual se preparam os novos arranjos políticos e sociais que aguardam a humanidade”²⁷¹. Desse modo, valeria notar, conforme o autor, que há tempos se desenvolve em ordenamentos jurídicos de Estados variados o “uso indiscriminado de decretos de urgência por meio dos quais de fato o poder executivo substitui o legislativo, abolindo o princípio da separação de poderes que define a democracia”²⁷². Assim, “tem-se a impressão de que as palavras do primeiro-ministro e do chefe da defesa civil têm, como se dizia em relação àquelas do Führer, imediatamente força de lei”²⁷³.

Na realidade mundial analisada, Agamben afirmava que a humanidade havia deixado de acreditar em qualquer coisa que não fosse a sua nua existência biológica que deveria ser salva a qualquer custo: eis, então, o ponto em que se entrelaçam a exceção soberana e o governo biopolítico sobre a vida. Contudo, o medo de perder a vida enquanto ponto central da formação de mentalidade e comportamento humanos e de um sistema político pode apenas resultar na tirania de um Leviatã²⁷⁴. Existe um perigo iminente na consolidação de uma sociedade cujo valor máximo a orientá-la reside na pura sobrevivência; a vida nua, bem como o medo de perdê-la, não é um ponto compartilhado que resulta em união a partir da experiência partilhada e identificação entre semelhantes, mas sim um princípio de separação e cegueira²⁷⁵ – o medo em si é, por sua vez, a dimensão em que a humanidade cai ao

²⁶⁹ Idem. *Ibidem*.

²⁷⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Una domanda**. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-una-domanda>>. Acesso em 05 de Janeiro de 2021. Tradução da autora.

²⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. **Distanziamento sociale**. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-distanziamento-sociale>>. Acesso em 05 de Janeiro de 2021. Tradução da autora.

²⁷² AGAMBEN, Giorgio. **Una domanda**. Op. Cit.

²⁷³ Idem. *Ibidem*.

²⁷⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Riflessioni sulla peste**. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-riflessioni-sulla-peste>>. Acesso em 05 de Janeiro de 2021. Tradução da autora.

²⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. **Chiarimenti**. Op. Cit.

ser consignada a algo sem saída²⁷⁶. Agamben relembra, então, diante de um desespero que permeia a contemporaneidade, a citação de Walter Benjamin com a qual Herbert Marcuse encerra tanto o livro “O homem unidimensional” quanto o ensaio “As afinidades eletivas de Goethe”²⁷⁷: “somente para para os desesperados é que nos foi dada a esperança”²⁷⁸.

Não houve, após o retorno gradual às atividades sociais normais, menção de Agamben às considerações expostas no período anterior no sentido de reconfigurar seu sentido ou demonstrar algum tipo de atualização conforme o decurso do tempo. Agamben, também gradualmente, retomou o enfoque habitual de suas publicações no formato de *post*, indo de arte ao tempo e à história, ou, conforme Adam Kotsko, comentando sobre Greta Thunberg ou escrevendo meditações poéticas acerca do declínio social²⁷⁹. Com alguma frequência, contudo, Agamben trata de seus temas recorrentes, o que, por vezes, traz referências aos textos do período pandêmico de maneira muito semelhante ao seu aparecimento original.

Em março de 2023, Agamben aponta, por exemplo, que o estado administrativo em que se transformaram as democracias parlamentares europeias descende, pelo ponto de vista técnico, do modelo nazifascista em que “órgãos discricionários estranhos aos poderes constitucionais se juntam aos do Estado parlamentarista, progressivamente esvaziado das suas funções”; levando em consideração, além disso, que ambos adotaram o estado de exceção como paradigma normal, e não temporário, de seu governo. Ele coloca, ainda, que a maior demonstração da fratura da máquina política, o estado de exceção como técnica de governo, “atingiu sua forma final nos anos da chamada pandemia”. Segue caracterizando o que está em jogo no estado de exceção como “uma força de lei flutuando sem lei, uma legitimidade ilegal acompanhada de uma legalidade ilegítima, em que a distinção entre norma e decisão perde o sentido”. Assim, um poder libertador da anarquia que se encontra capturada no interior da máquina biopolítica pode “ser definido como autenticamente anarquista”, um poder destituente, e não

²⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio. **Che cos'è la paura?**. Disponível em: <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-che-cos-u2019-a-paura>>. Acesso em 05 de Janeiro de 2021. Tradução da autora.

²⁷⁷ KANGUSSU, Imaculada. **O efeito de Eros – “As afinidades eletivas”, a esperança e o homem unidimensional**. Nuntius Antiquus, Belo Horizonte, v. 12, n. 1, 2016. P. 177-186.

²⁷⁸ AGAMBEN, Giorgio. **Riflessioni sulla peste**. Op. Cit.

²⁷⁹ KOTSKO, Adam. **What Happened to Giorgio Agamben?**. Op. Cit.

constituente, capaz de colocar em prática o estado de exceção efetivo preceituado por Benjamin²⁸⁰.

Ao colocar em questão os caminhos que a teorização de Agamben acerca de liberdade e anarquia tomou a partir de seus últimos escritos, Carlo Salzani demonstra que, embora o debate acerca do equilíbrio entre liberdade e vida tenha sido naturalmente suscitado pelas condições do momento e governos e instituições possuam uma rápida facilidade em sacrificar tal liberdade em prol de uma chamada preservação da vida, a oposição a essa situação tornou-se discursivamente fetichista em relação aos significados que permeiam a liberdade. Ao discursar para o Senado italiano em novembro de 2021, Agamben afirmou que a ideia de liberdade em si estava se transformando no que ele poderia chamar de “liberdades autorizadas”, de modo que a lei não cria novos direitos, mas passa a assumir o domínio de autorizar direitos já existentes, o que aumenta de dimensão quando os direitos mais fundamentais precisam de uma autorização governamental para seu exercício, deixando de ser, portanto, uma liberdade, já que pode ser a qualquer momento revogada²⁸¹.

Dentro de teorias alinhadas ao liberalismo político, a liberdade não se dá como incondicional – está, na verdade, sujeita a contínuas discussões e negociações acerca das limitações recíprocas em relação às liberdades de terceiros e a uma ideia de liberdade coletiva ou interesse comum. Agamben, contudo, sempre denunciou justamente a falácia essencial desse tipo de posição, a aparente liberdade que atua como invólucro para o processo de captura da vida pela lei que a reduz ao estado de vida nua enquanto se articula para produzir cada vez mais tal degradação da vida. Quando Salzani fala em uma fetichização da liberdade, trata-se de uma espécie de liberdade repetida como mantra, talvez infantilizada, talvez pensada como valor-chave solidamente definido e dissociado justamente do reconhecimento das situações em que ela é tida como puro símbolo que desconsidera as amarras e limitações sociais que se dão de maneira latente no interior de seu nome – uma liberdade, portanto, ficcionalizada, tornada ícone. O problema de protestos antivacina, por exemplo, residia numa fetichização da

²⁸⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Le due facce del potere 4: anarchia e politica**. Disponível em <<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-le-due-facce-del-potere-4-anarchia-e-politica>>. Acesso em 15 de julho de 2023. Tradução da autora.

²⁸¹ SALZANI, Carlo. **Unauthorized Freedom: Agamben's Anarchism à l'épreuve of the Pandemic**. Op. Cit.

liberdade individual, como se ser livre significasse uma declaração de soberania própria e um individualismo exasperado que ignora qualquer contexto social ou histórico²⁸².

Sabe-se que a construção política de Agamben pode ser inscrita no campo do anarquismo, embora, como aponta Salzani, se trate de um anarquismo *sui generis* que responde a demandas filosóficas específicas. Em razão da semelhança entre linhas argumentativas mais antigas e atuais defendidas pelo autor, colocou-se a questão acerca de a posição adotada por Agamben ao longo da pandemia de COVID-19 e mesmo depois de seu fim dissociar-se do pensamento desenvolvido até então ou se, na realidade, esta seria o resultado natural de todo o arcabouço teórico que a precedia, de sua forma de anarquismo à inerente desconfiança em relação a qualquer tipo de ingerência governamental sobre a vida²⁸³. E é, de fato, possível observar como passagens de Agamben de trinta anos antes evocam ideias que não estão nada distantes de seus textos mais recentes. Ao referir-se ao biopoder, frequentemente o autor utilizou-se de exemplos médicos, falando em bioética e no conceito biológico de vida, que, em vez de uma noção científica, seria um conceito político secularizado²⁸⁴:

Daí derivam a frequentemente inadvertida mas decisiva função da ideologia médico-científica no sistema do poder e o uso crescente de pseudoconceitos científicos com fins de controle político: a mesma operação da vida nua, que o soberano podia fazer, em certas circunstâncias, sobre as formas de vida, é agora maciça e cotidianamente atuada pelas representações pseudocientíficas do corpo, da doença e da saúde e pela “medicalização” de esferas sempre mais amplas da vida e da imaginação individual. A vida biológica, forma secularizada da vida nua, que tem indecibilidade e impenetrabilidade em comum com esta, constitui literalmente, assim, as formas de vida reais em formas de sobrevivência, permanecendo nelas intocada como a obscura ameaça que pode atualizar-se imediatamente na violência, na estranheza, na doença e no acidente. Ela é o soberano invisível que nos olha por trás das máscaras insensíveis dos poderosos que, percebendo ou não isso, nos governam em seu nome²⁸⁵.

Segundo Adam Kotsko, está claro que Agamben compreendeu os últimos anos como uma confirmação radical de sua tese, visto que, enquanto situações anteriores marcadas pela exceção costumavam ser direcionadas a grupos específicos inscritos através de suas vulnerabilidades em uma zona de anomia, as medidas pandêmicas direcionavam-se à população como um todo, reduzindo toda

²⁸² Idem. Ibidem.

²⁸³ Idem. Ibidem.

²⁸⁴ AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: Notas sobre a política**. Op. Cit. P. 13.

²⁸⁵ Idem. Ibidem. P. 14.

vida ao estado de vida nua em nome de sua sobrevivência em termos biológicos, enquanto contava – e seria esse um dos elementos mais preocupantes do cenário – com o apoio geral de uma população disposta a submeter-se a uma ditadura engendrada na medicina. Quando Agamben comparou tal disposição à “cooperação como um dever moral” ao tipo de argumento utilizado por Adolf Eichmann em seu julgamento, Kotsko, que estava traduzindo tais textos do italiano para o inglês a pedido do próprio Agamben, teve permissão do autor para retirar tal passagem da tradução, embora ela tenha permanecido inalterada na versão original²⁸⁶.

Não constitui, de modo algum, uma novidade no pensamento agambeniano a necessidade de pensar sobre os aspectos da vida que passam progressivamente a ser abarcados pelo direito, bem como sobre a vida não em sentido biológico, mas uma vida baseada na lei e construída conforme determinada organização social que continuamente a produz²⁸⁷ – de modo que, mesmo diante de discordâncias teóricas suscitadas nos últimos tempos, permanece possível visualizar a veracidade e necessidade dessa colocação. Kotsko, todavia, comenta sobre como, ao comunicar-se com Salzani, este teria lamentado o fato de Agamben ter deixado um sentimento de “ultraje moral transformar sua análise político-filosófica em uma cruzada”, o que termina por resultar em “um padrão rígido e limitante do qual ele não é capaz de (e não deseja) escapar”. O autor relembra, por fim, o comentário de Jean-Luc Nancy ao oferecer uma resposta às colocações de Agamben ainda em 2020, nos primeiros meses da pandemia, que joga luz sobre nuances mais específicas, desde uma relação de amizade à percepção de uma posição de desconfiança, talvez idiossincrática, que se demonstra como uma recorrência que, dentre tantas outras, compõe o ponto de vista de Agamben²⁸⁸.

Eu lembrei a vocês sobre Giorgio ser um velho amigo. Eu lamento apelar para uma recordação pessoal, mas eu não estou deixando um registro de reflexão geral. Há quase trinta anos, médicos decidiram que eu precisava de um transplante de coração. Giorgio foi um dos poucos que me aconselharam a não os ouvir. Se eu tivesse seguido seu conselho, eu provavelmente teria morrido pouco depois. É possível cometer um erro. Giorgio é, entretanto, um espírito de tamanha fineza e bondade que se pode dizer – e sem nenhuma ironia – excepcional²⁸⁹.

²⁸⁶ KOTSKO, Adam. **What Happened to Giorgio Agamben?**. Op. Cit.

²⁸⁷ THOMAS, Yan. **Legal Artifices: Ten Essays on Roman Law in the Present Tense**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021. P. 108.

²⁸⁸ KOTSKO, Adam. **What Happened to Giorgio Agamben?**. Op. Cit.

²⁸⁹ NANCY, Jean-Luc. **Eccezione virale**. Disponível em:

<<https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/>>. Acesso em: 02 de agosto de 2023. Tradução da autora.

8 CONCLUSÃO: A POLÍTICA QUE VEM

Agamben afirma que “o rio da biopolítica, que arrasta consigo a vida do *Homo Sacer*, corre de modo subterrâneo, mas contínuo”. Para o autor, cada evento político decisivo passa, assim, a ser caracterizado por uma natureza dúplice, de modo que a luta por direitos e liberdades contra poderes centrais guarda a implicação oculta da inscrição da vida dos indivíduos na ordem estatal – na gramática da exceção – “oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam liberar-se”²⁹⁰. 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”²⁹¹. 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 incompleta²⁹². Essa incompletude justifica a reação de 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.

Agamben apresenta a pergunta necessária para pensar uma política não estatal: “existe hoje algo como uma forma-de-vida, ou seja, uma vida para a qual, no seu viver, esteja em jogo o próprio viver, uma vida da potência?”. O êxodo da

²⁹⁰ AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Op. Cit. P. 127.

²⁹¹ AGAMBEN, Giorgio. Disponível em:

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

²⁹² BUTLER, Judith. **A quem pertence Kafka?**. Revista Terceira Margem (online) – ano xvii n . 28 / jul .- dez. 2013. p. 222-260 – Revistas UFRJ. P. 251.

soberania é necessário para alcançar, ao menos incipientemente, a ideia de “uma vida política orientada pela ideia de felicidade e coesa numa forma-de-vida”²⁹³:

Todos os seres vivos estão em uma forma de vida, mas nem todos são (ou nem sempre são) uma forma-de-vida. No momento em que a forma-de-vida se constitui, ela constitui e torna inoperosas todas as formas de vida singulares. Só vivendo uma vida é que se constitui uma forma-de-vida, como a inoperosidade imanente em cada vida. A constituição de uma forma-de-vida coincide, portanto, integralmente com a destituição das condições sociais e biológicas em que ela se acha lançada. A forma-de-vida é, nesse sentido, a revogação de todas as vocações factícias, que ela depõe e tensiona a partir de dentro, no gesto mesmo em que se mantém e nelas habita. Não se trata de pensar uma forma de vida melhor ou mais autêntica, um princípio superior ou outro lugar, que suceda às formas de vida e às vocações factícias para revogá-las ou torná-las inoperosas. A inoperosidade não é outra obra que sucede às obras para desativá-las e depô-las: ela coincide integral e constitutivamente com sua destituição, com o viver uma vida²⁹⁴.

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 objeto 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 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 anarquia como antítese da *archè*, em seu duplo significado de princípio e comando – intitulado *Angelus Novus*. Esse anjo volta o rosto para o passado e contempla uma cadeia de fatos que é uma catástrofe interminável 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 progresso²⁹⁵, 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

²⁹³ AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim: Notas sobre a política**. Op. Cit. P. 14

²⁹⁴ AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos (Homo Sacer, IV, 2)**. Op. Cit. P. 309.

²⁹⁵ BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito da História**. Op. Cit. P. 14.

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”²⁹⁶. No mundo em que o inimigo nunca deixou de vencer²⁹⁷ 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, certa clandestinidade e obscuridade. 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 vivem²⁹⁸.

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, talvez, a chave para a construção, mesmo que muito incipiente, de uma “política que vem” capaz de ultrapassar o nexo 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. “A potência (no seu dúplice aspecto de potência e potência do não) é o modo pelo qual o ser se funda soberanamente”, sem nada que o preceda ou determine além do próprio poder não ser²⁹⁹. “Pensamento, práxis e imaginação (três coisas que jamais deveriam ser separadas) convergem nesse desafio comum: tornar possível a vida”³⁰⁰.

²⁹⁶ DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Op. Cit. P. 118.

²⁹⁷ BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito da História**. Op. Cit. P. 12.

²⁹⁸ DIDI-HUBERMAN, Georges. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Op. Cit. P. 118-119.

²⁹⁹ AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos (Homo Sacer, IV, 2)**. Op. Cit. P. 299.

³⁰⁰ **Entrevista com Giorgio Agamben**. Revista do Departamento de Psicologia - UFF, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006. P. 134.

Possibilitar a vida implica a descoberta de uma forma de empreender mudança política sem confundir-se à estrutura que espelha um poder constituinte. Se o problema ontológico fundamental puder ser descrito como a inoperosidade, é necessário trocar a influência de um poder constituinte por aquela própria a uma potência destituente. Se correspondem ao poder constituinte tentativas de sublevação na forma de revoluções e novas ordens constitucionais, “ou seja, uma violência que põe e constitui o novo direito”, a potência destituente deve ser pensada através de estratégias distintas, “cuja definição é a tarefa da política que vem”. Um poder meramente abatido por uma violência constituinte há de ressurgir de outra maneira, a partir da inevitável “dialética entre poder constituinte e poder constituído, violência que põe o direito e violência que o conserva”. O poder constituinte é, então, aquele em que “uma potência destituente é capturada e neutralizada a fim de assegurar que ela não possa voltar-se contra o poder ou a ordem jurídica como tal, apenas contra determinada figura histórica sua”³⁰¹, e sua desarticulação implica o estabelecimento de um *contato*, como Agamben define adiante:

Chamamos de destituente uma potência capaz de abandonar toda vez as relações ontológico-políticas para que apareça entre seus elementos um contato. O contato não é um ponto de tangência ou uma substância em que os dois elementos se comunicam: ele é definido unicamente por uma ausência de representação, só por uma cesura. Onde uma relação é destituída e interrompida, seus elementos estarão em contato, pois é mostrada entre eles a ausência de qualquer relação. Assim, no momento em que uma potência destituente exhibe a nulidade do vínculo que tinha a pretensão de mantê-los juntos, vida nua e poder soberano, anomia e *nómos*, poder constituinte e poder constituído se mostram em contato sem relação nenhuma; por isso mesmo, o que havia sido cindido de si e capturado na exceção – a vida, a anomia, a potência anárquica – agora aparece em sua forma livre e não provada³⁰².

O trabalho de Agamben talvez não abra uma porta que direcione a essa chamada potência destituente que guarda o potencial criativo de novas formas de vida – embora seja necessário desconfiar sempre de aparentes soluções para problemas que muito dificilmente serão resolvidos, ou mesmo plenamente compreendidos, nesse tempo de vida –, mas ensina algo como saber ver um lampejo, identificar frestas através das quais ainda passe alguma luz, reorganizar elementos para criar outra forma de referir-se a uma questão aparentemente conhecida, ter uma experiência propriamente dita com a linguagem e com a história em sua forma de passagem do tempo da vida humana. Potência destituente e

³⁰¹ AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos (Homo Sacer, IV, 2)**. Op. Cit. P. 298-299.

³⁰² Idem. Ibidem. P. 304-305.

inoperosidade podem libertar as potencialidades encerradas em dado poder e permitir que elas tenham um uso diferente³⁰³. Buscar a dissolução de um poder com o intento de superá-lo, ocupar seu lugar, leva a uma experiência cíclica, a sobrevivência gloriosa do poder que penetra gradualmente cada vez mais esferas da vida e produz incessantemente novas necessidades para ampliar seu domínio. Colocar-se em oposição ao poder espetacular, pensando a questão na forma de instâncias antagônicas e de um anseio de superação vinculado a um lugar a ser ocupado, não é suficiente para deter seu funcionamento. A anarquia não pode estar em posição de princípio, de instituição de um poder para destituição de seu predecessor: ela pode somente se liberar como um *contato*, a desarticulação de uma estrutura que passa a permitir o contato verdadeiro, no espaço em que tanto *archè* como origem quanto *archè* como comando, nos dois significados do termo que se conectam justamente na relação entre instaurar e manter, “estão expostos em sua não relação e são neutralizados”³⁰⁴.

Sabe-se que Agamben já retomou a afirmação de Benjamin de que não haveria nada mais anárquico do que a ordem burguesa, conectando-a a uma passagem do filme *Salò*, de Pasolini, sobre a verdadeira anarquia ser a do poder. É nesse sentido que tentar pensar a anarquia “como negação de “origem” e de “comando”, *principium* e *princeps*” conduz ao encontro de tantas aporias³⁰⁵:

Dado que o poder se constitui pela exclusão inclusiva (a *ex-ceptio*) da anarquia, a única possibilidade de pensar uma verdadeira anarquia coincide com a lúcida exposição da anarquia interna ao poder. A anarquia é o que se torna pensável unicamente no momento em que captamos e destituímos a anarquia do poder. O mesmo vale para toda tentativa de pensar a anomia: ela só se torna possível pela exposição e pela deposição da anomia que o direito capturou dentro de si no estado de exceção. Isso também é verdade para o pensamento que procura pensar o irrepresentável – o *demos* – que foi capturado do dispositivo representativo das democracias modernas: só a exposição da *a-demia* interna à democracia permite que apareça o povo ausente que o mesmo presente representar. Em todos esses casos, a destituição coincide sem resíduos com a constituição; a posição só tem consistência na deposição³⁰⁶.

Resgatar a inoperosidade capturada pelo poder e dar a ela novos usos joga luz sobre caminhos para que seja possível pensar em um *ingovernável*, mesmo como exercício filosófico, visto que não se pode dizer que a desativação da máquina governamental se afigura com alguma proximidade. A anarquia que se pode

³⁰³ AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos (Homo Sacer, IV, 2)**. Op. Cit. P. 305.

³⁰⁴ Idem. Ibidem. P. 307-308.

³⁰⁵ Idem. Ibidem. P. 309.

³⁰⁶ Idem. Ibidem. P. 309.

conhecer em Agamben representa a não ancoragem da práxis humana em um destino, a independência – ou indiferença – em relação ao direito, à violência e ao Estado³⁰⁷. Ao definir seu conceito de *forma-de-vida*, Agamben apresenta-o como a vida propriamente humana capaz de, “ao tornar inoperosas as obras e as funções específicas do ser vivo”, fazê-las “girar no vazio” e abrir suas possibilidades, aproximando inoperosidade e contemplação para libertar a vida humana de quaisquer sentidos biológicos ou sociais e torná-la “disponível para a ausência particular de obra, que estamos habituados a chamar de “política” e “arte””³⁰⁸:

Política e arte não são tarefas nem simplesmente “obras”: elas nomeiam, acima de tudo, a dimensão na qual as operações linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, biológicas e sociais são desativadas e contempladas como tais a fim de libertar a inoperosidade que nelas ficou aprisionada. É nisso que reside o máximo bem que, segundo o filósofo, o homem pode esperar: “Uma alegria nascida disso de que o homem contempla a si mesmo e a própria potência de agir”³⁰⁹.

Ressoa a pergunta como um eco entre temeroso, determinado, angustiante e resistente: é possível? Primeiro, 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 de uma lógica de massificação.

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”³¹⁰; ele, na ambivalência do que tudo pode ser, numa palavra que é

³⁰⁷ SALZANI, Carlo. **Unauthorized Freedom: Agamben’s Anarchism à l’épreuve of the Pandemic**. Op. Cit.

³⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos (Homo Sacer, IV, 2)**. Op. Cit. P. 310.

³⁰⁹ Idem. Ibidem. P. 310.

³¹⁰ 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.

presença contínua, diz: “Creio e não creio. Essa é minha resposta³¹¹”. A liberdade existe, mesmo como fantasmagoria ou intuição, um texto em um idioma desconhecido cujo trabalho de tradução talvez alcance, um dia, mais sucesso do que se conseguiu até aqui. Nesse dia, então, pode ser simplesmente tornada possível, embora ainda a ser *vista*, exercitada e construída, uma comunidade cuja práxis foi liberada, uma comunidade sem pressupostos e sem sujeitos. E, mais de cinquenta anos após existir como o jovem estudante de direito que corrigia os pães da ceia do filme de Pasolini, *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”³¹².

³¹¹ 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.

³¹² AGAMBEN, Giorgio. Disponível em:

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

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. Aby Warburg and the nameless science. In: WARBURG, Aby. Potentialities. Stanford: Stanford University Press, 1999.

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>

AGAMBEN, Giorgio. Disponível em:

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

AGAMBEN, Giorgio. Disponível em:

<https://lavrapalavra.com/2018/04/24/o-verdadeiro-karma-do-ocidente/>

AGAMBEN, Giorgio. Disponível em:

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

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

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

AGAMBEN, Giorgio. Homo Sacer II, 1. Estado de exceção. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I. 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 da economia e do governo. São Paulo: Boitempo, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. O uso dos corpos (Homo Sacer, IV, 2). 1. Ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

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

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: BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura. 8ª 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

BENJAMIN, Walter. Origem do drama trágico alemão. 2ª Ed. 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>

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>

Biografia de Giorgio Agamben. Disponível em:

<https://egs.edu/faculty/giorgio-agamben>

BRUM NETO, Benjamin. Vida e direito entre Giorgio Agamben e Yan Thomas. KRITERION, Belo Horizonte, nº 147, Dez./2020, p. 559-579.

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. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002007000100011>

Carta de Giorgio Agamben para Hannah Arendt. Disponível em: <http://www.critical-theory.com/wp-content/uploads/2013/06/agamben-arendt-letter.jpg>

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

DURANTAYE, Leland de la. Giorgio Agamben: A critical introduction. Stanford: Stanford University Press. 2009.

ELIOT, T.S. Little Gidding. Disponível em:

<http://www.columbia.edu/itc/history/winter/w3206/edit/tseliotlittlegidding.html>

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.

KOTSKO, Adam. Agamben's Philosophical Trajectory. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2020.

KOTSKO, Adam. What Happened to Giorgio Agamben?. Disponível em: <https://slate.com/human-interest/2022/02/giorgio-agamben-covid-holocaust-comparison-right-wing-protest.html>

MILLS, Catherine. The Philosophy of Agamben. Abington: Routledge, 2008.

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>

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

NANCY, Jean-Luc. Eccezione virale. Disponível em: <https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/>

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

PASOLINI, Pier Paolo. Disponível em:

<http://www.letteraturaitalia.it/pasolini-next-to-us-intervista-a-gideon-bachmann-1975/>

RANCIÈRE, Jacques. Disponível em:

https://www.eldiario.es/interferencias/democracia-representacion-Laclau-Ranciere_6_385721454.html

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.

SALZANI, Carlo. Unauthorized Freedom: Agamben's Anarchism à l'épreuve of the Pandemic. Disponível em:

<https://parisinstitute.org/unauthorized-freedom-agambens-anarchism-a-lepreuve-of-the-pandemic/>

SCHMITT, Carl. Political theology: four chapters on the concept of sovereignty. University of Chicago Press, 2005.

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

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

THOMAS, Yan. Legal Artifices: Ten Essays on Roman Law in the Present Tense. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.

ZARTALLOUDIS, Thanos. Giorgio Agamben: power, law and the uses of criticism. Abington: Routledge, 2010.