

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL DOUTORADO

LUIZ FELIPE H. PICCOLI

PARA ALÉM DA SOBERANIA:
Uma investigação a partir da obra de Giorgio Agamben

São Leopoldo
2023

LUIZ FELIPE H. PICCOLI

PARA ALÉM DA SOBERANIA:

Uma investigação a partir da obra de Giorgio Agamben

Tese de Doutorado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Castor M. M. Bartolomé Ruiz

São Leopoldo

2023

P591p

Piccoli, Luiz Felipe H.

Para além da soberania: uma investigação a partir da obra de Giorgio Agamben / por Luiz Felipe H. Piccoli. – São Leopoldo, 2023.

251 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, São Leopoldo, RS, 2023.

Orientação: Prof. Dr. Castor M. M. Bartolomé Ruiz, Escola de Humanidades.

1.Ciência política – Filosofia. 2.Agamben, Giorgio, 1942-. 3.Soberania. 4.Refugiados. 5.Estado. I.Bartolomé Ruiz, Castor M. M. II.Título.

CDU 1:32
1AGAMBEN
321.011

Catálogo na publicação:
Bibliotecária Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

LUIZ FELIPE H. PICCOLI

PARA ALÉM DA SOBERANIA:

Uma investigação a partir da obra de Giorgio Agamben

Tese de Doutorado apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Aprovado em 24 / 04 / 2023

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Daniel Arruda Nascimento – UFF

Prof. Dr. Douglas Ferreira Barros – PUC Campinas

Prof. Dr. Roque Junges – UNISINOS

Profa. Dra. Márcia Junges – UNISINOS

Prof. Dr. Castor M. M. Bartolomé Ruiz – UNISINOS (orientador)

AGRADECIMENTO À CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

Aos cosmopolitas que sonham viver num
mundo para além das suas fronteiras.

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente a todas as pessoas que me ajudaram e contribuíram para a realização dessa pesquisa.

Agradeço a Unisinos que permitiu a realização dessa pesquisa, na figura do seu ex-reitor Pe. Prof. Dr. Marcelo Fernandes Aquino e em especial ao meu orientador Prof. Dr. Castor Bartolomé M. M. Ruíz, pela sua colaboração e valiosas sugestões. Agradeço aos professores que participaram das bancas de qualificação e defesa também.

A minha companheira Profa. Dra. Denise Oliveira de Rocchi pelo apoio e carinho.

A minha dedicada e prestativa amiga Profa. Dra. Gislaine de Oliveira por revisar o trabalho.

Agradeço ainda a minha tia Odete Piccoli que sempre me incentivou a seguir estudando.

Ao Prof. Dr. Joaquim Monteiro por suas valorosas interlocuções.

E ao Sensei Jorge Kishikawa por seus preciosos ensinamentos que me ajudaram a perseverar no caminho.

Finalmente, agradeço aos demais colegas, amigos e familiares que foram meus interlocutores e ouvintes ao longo dos últimos anos em discussões sobre o tema.

*Somente numa terra na qual os espaços dos Estados
tiverem sido, desse modo, perfurados e topologicamente
deformados e nos quais o cidadão terá sabido reconhecer
o refugiado que ele mesmo é, é pensável hoje a
sobrevivência política dos homens.*

Giorgio Agamben
Meios sem fim: notas sobre a política

RESUMO

O presente trabalho de pesquisa busca responder se existe um horizonte alternativo à soberania a partir da obra de Giorgio Agamben. Formulamos a hipótese de que esse horizonte está representado numa forma-de-vida que pode ser exemplificada através da figura do refugiado. No desenvolvimento da pesquisa apresentamos os problemas implícitos na questão da soberania, na qual há um paradoxo que se refere a ele estar ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico em uma estrutura de exceção. De maneira que todo poder soberano existe em relação a produção de vida nua em uma zona de anomia. O campo de concentração é identificado como espaço por excelência da exceção onde o limiar do ordenamento jurídico e político se expõe em sua indistinção. O campo também representa o esgotamento de um modelo político pautado na soberania a ser superado. Como alternativa Agamben propõe uma política de fundamentação ontológica, mediante uma arqueologia da potência. O autor fará, com isso, uma crítica ao processo de constituição do ser humano, buscando superar a sua cisão entre zoé e bíos, vida animal e vida humana que foi articulada na máquina da antropogênese. Em seu lugar, Agamben propõe pensar uma forma-de-vida, uma vida na qual sua forma não esteja dela separada. Essa forma-de-vida, inspirada no modelo de vida franciscano, busca viver de tal forma que não se constitua pela sua relação com o direito. Como estratégia de resistência o autor propõe a inoperosidade como uma terceira forma de agir de modo não produtivo ou prático. Para que se potencialize a ação humana pura, que não tem uma finalidade definida, se faz uso dos meios puros através dos gestos, juntamente como a profanação. A pesquisa conclui que a figura do refugiado, por causa de sua indeterminação jurídica e por habitar o limiar do ordenamento político, pode ser considerada como aquela que mais se aproxima do novo paradigma imaginado por Agamben. O refugiado representa, assim, um questionamento à própria ordem constituída e passa a ser visto como o paradigma de novas potências humanas emergentes, indicando, pela sua existência, que uma outra soberania pode emergir.

Palavras-chave: soberania; vida nua; potência; forma-de-vida; refugiado.

ABSTRACT

The present research seeks to answer if there is an alternative horizon to sovereignty from the perspective of Giorgio Agamben's work. We hypothesized that this horizon is represented in a form-of-life that can be exemplified through the figure of the refugee. In the development of the research, we present the implicit problems in sovereignty, which is a paradox that refers to it being at the same time inside and outside the legal system as an exception structure. So that all sovereign power exists in relation to the production of bare life in an anomy zone. The concentration camp is identified as a space par excellence of the exception where the threshold of the legal and political system is exposed in its indistinction. The camp also represents the exhaustion of a political model based on sovereignty to be overcome. Alternatively, Agamben proposes a politics with ontological foundation. Through an archaeology of power, the author will make a critique of the process of constitution of the human being, seeking to overcome its division between *zoé* and *bíos*, animal life and human life, which is articulated in the machine of anthropogenesis. In its place Agamben proposes to think of a form-of-life, a life in which his form is not separated from it. This form-of-life is inspired by the Franciscan model of life that seeks to live in such a way that it is not constituted by its relationship with law. As a strategy of resistance, the author proposes *inoperative* e as a third way of acting in a non-productive or practical way. In order to potentialize the pure human action that does not have a definite purpose, pure means are used through gestures, which as desecration are their examples. The research concludes that the figure of the refugee is that who most closely approximates the new paradigm imagined by Agamben. The figure of the refugee causes a legal indeterminate by inhabiting the threshold of political order representing a questioning to the constituted order itself. And he become to be seen as the constituent paradigm of new emerging human, whose life indicates by its existence that another sovereignty can emerge.

Keywords: sovereignty; bare life; potentiality; form-of-life; refugee.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 PODER SOBERANO EM QUESTÃO	18
2.1 O paradoxo da soberania em Agamben	23
2.2 A soberania na teoria política de Schmitt	35
2.2.1 Decisão, norma e exceção	41
2.2.2 Teologia Política	47
2.3 Agamben e o debate sobre o estado de exceção	53
2.3.1 O debate entre Benjamin e Schmitt	56
2.3.2 Forma da lei	66
2.4 Campo: paradigma político da modernidade	69
2.4.1 O retorno a Auschwitz e o que lá resta de humano	73
3 A QUESTÃO DA POTÊNCIA	82
3.1 Agamben e alguns intérpretes da potência	91
3.2 Inoperosidade	101
3.2.1 Dispositivo	111
3.3 Antropogênese	115
4 POLÍTICA QUE VEM	128
4.1 Singularidade qualquer	142
4.2 Profanação	149
4.3 Gesto	159
4.4 Uso	165
4.4.1 Ontologia modal	186
4.5 Forma-de-vida	195
4.6 A condição dos refugiados	213
4.6.1 Refugiado como a vanguarda do mundo	218
4.6.2 A questão do exílio	226
4.6.3 Poder destituente em relação à soberania	232
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	237
REFERÊNCIAS	243
APÊNDICE A – ESTRUTURA DO PROJETO FILOSÓFICO <i>HOMO SACER</i>	251

1 INTRODUÇÃO

O tema desta pesquisa é a questão da soberania. Tradicionalmente ela é entendida como uma referência à autoridade máxima de um Estado. No desenvolvimento do trabalho investigaremos a natureza desse tipo de poder, tendo como principal referência os questionamentos presentes no pensamento do filósofo italiano Giorgio Agamben.

Nas democracias contemporâneas, o *poder soberano* é formalmente atribuído ao povo, que o exerce através dos seus representantes eleitos. É dessa forma que está registrado, por exemplo, na Constituição Federal Brasileira de 1988, em seu artigo 1º, parágrafo único: “Todo o poder emana do povo, que o exerce por meio de representantes eleitos ou diretamente” (BRASIL, 1988). A união do povo fundamenta a soberania em uma dimensão interna e, em consequência disso, a soberania externa estaria respaldada.

Entretanto, as profundas transformações pelas quais a política contemporânea vem passando levam a questionar a validade desse paradigma fundamental – de que o povo é detentor do poder soberano nas democracias Ocidentais – e, seguindo as trilhas de Agamben, levam a questionar o próprio conceito de soberania, uma vez que o pensador mostra como o poder soberano está concomitantemente vinculado à produção de *vida nua*, como iremos expor na sequência.

Diante da necessidade de reformular alguns conceitos, além do poder soberano, a própria ideia de um povo unificado e homogêneo passou a ser questionada. Seja porque nem todos aqueles que integram a população de um Estado têm direitos políticos e podem ser considerados como parte do seu povo, seja porque grande parte dos seres humanos que deveriam ser detentores de direitos políticos em um Estado não os podem exercer e encontram-se fora de seu território como migrantes, refugiados ou apátridas e foram transformados em formas de vida nua pelo poder soberano do Estado moderno. Além disso, se por um lado os acordos internacionais de não interferência no qual a soberania está baseada têm sido constantemente quebrados, por outro as guerras entre os países poderiam ser vistas como a tentativa de afirmação da soberania de um Estado sobre o outro.

Frente aos desafios dos novos tempos, a partir das análises de Agamben, há que se questionar: estaria a própria ideia de soberania fraturada e destituída de sentido? Há alguma forma de soberania para além do poder do Estado? Ainda é

possível pensar numa relação política que não assuma a forma do poder soberano? Esses questionamentos iniciais motivaram a formulação do problema de pesquisa que conduzirá nossa investigação.

Adentramos nessa complexa problemática de pesquisa seguindo os estudos realizados por Giorgio Agamben ao longo dos últimos anos. Em *Meios sem fim* (2017a) Agamben propõe que a política precisa ser repensada a luz da relação entre vida nua e poder soberano em todas as suas categorias (2017a, p. 10). Em *Homo sacer I* (2010) indaga se as categorias sobre cujas oposições foi fundada a política moderna (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia etc.) devem ser abandonadas ou poderão ser ressignificadas (AGAMBEN, 2010, p. 12). É dessa proposição e desse questionamento que surge a pergunta central que o presente trabalho buscará explorar até os limites, se é possível pensar uma alternativa política à soberania?

Seguindo a pesquisa realizada pelo filósofo italiano, concordamos que há um certo esgotamento das atuais categorias políticas que justificam essa tentativa de repensar a questão do poder soberano. Em nosso percurso, nos propomos a analisar de modo crítico as teses do autor: de que o poder soberano só existe em articulação com a produção de vida nua, formando o que ele chama de “paradoxo da soberania”. Como desdobramento dessa leitura do pensamento de Agamben, propomos investigar, não uma alternativa já pronta, mas um *horizonte* alternativo a ser pensado para o conceito clássico de soberania.

Como referência à teoria clássica da soberania, lembremos brevemente o que afirma a teoria contratualista. Em Hobbes, conforme o *Leviatã* (2004), o Estado político foi criado a partir de um pacto entre os indivíduos, que o instituíram com o objetivo de superar as precariedades causadas pelo suposto estado de natureza. O soberano recebe o poder de cada indivíduo para constituir a autoridade suprema capaz de manter os súditos em obediência e, assim, viverem em paz. Hobbes parte de uma situação hipotética de guerra de todos contra todos, o *estado de natureza*, que é anterior à fundação do Estado, ao mesmo tempo em que é também a condição na qual o Estado entra no caso da sua dissolução. Hobbes esperava com isso demonstrar a necessidade do Estado, sem o qual não seria possível viver em sociedade. A partir do momento em que se institui o *contrato social*, a teoria da soberania criada por Hobbes estabelece a figura do soberano absoluto, fundamentada na lógica da

representação, que cria as figuras do soberano representante e do súdito representado.

Para Rousseau, conforme diz em *Do Contrato Social* (2017), o poder político de um Estado também vem do povo, que cria o Estado pela soma das vontades individuais que formam a *vontade geral*. Com a criação de um sistema legal, a vontade coletiva se sobrepõe à vontade individual que, para Rousseau, é a fonte e a origem da soberania. O Estado, uma vez formado, seria soberano frente aos outros Estados na determinação das leis do seu território e sobre a sua população. Diferentemente de Hobbes, que procura anular o conflito de todas as maneiras, Rousseau legitima a contestação da autoridade constituída, caso o soberano não cumpra o acordo que o elevou ao poder. Em Hobbes, apesar da vida ser um direito natural, a contestação da autoridade constituída causa a guerra civil. A guerra civil é um retorno ao estado de natureza que ocorre, dessa vez, no interior do Estado e ameaça dissolvê-lo. Por isso, Hobbes busca a todo custo impedir que tal ameaça se concretize, concedendo ao governante poderes absolutos.

A partir da reinterpretação que Carl Schmitt fez da problemática da soberania de Hobbes, o detentor do poder soberano passou a ser entendido como aquele que tem o poder, não só de decretar a lei, mas de decretar o *estado de exceção*. Essa tese foi proposta por Schmitt na obra *Teologia Política* (2015) e desenvolvida também em outras obras, que serão objeto de análise do segundo capítulo. Na época essas teses foram contestadas por Walter Benjamin em sua obra *Origem do drama trágico alemão* (2016), na qual trata sobre a incapacidade de decisão por parte do soberano, e em suas *Teses sobre a história* (2005), onde defende a necessidade da instauração de um estado de exceção “efetivo”, que pode ser entendido como necessidade da superação da soberania.

Recentemente, Agamben retomou esse debate e o ampliou mostrando que o problema hobbesiano da soberania não se resolve simplesmente acreditando no Estado de direito, ou defendendo a democracia, pois o poder soberano poderá, quando for necessário, decretar a exceção, entendida como a suspensão do direito. O dispositivo da *exceção* revela que o soberano não foi anulado ou abolido pelo Estado Democrático de Direito, mas que permanece nele presente de maneira obscura e reaparece em situações de crise. No estado de exceção, no lugar do direito vigora, então, o arbítrio de uma vontade soberana, uma paradoxal força de lei, sem a lei.

No projeto *Homo Sacer*¹, Agamben dá visibilidade ao dispositivo da exceção e o interpreta como *arcanum imperii*, o poder oculto que estava, segundo ele, simultaneamente exposto e escondido como fundamento da estrutura originária da política. Agamben avança no estudo das teses de Benjamin e procura demonstrar que a exceção se tornou, cada vez mais, um dispositivo permanente de governo e, por isso, afirma que a exceção tende “a tornar-se a regra” (2010, p. 26). A soberania para Agamben não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria meramente jurídica, “ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão” (2010, p. 35). O que faz com que seja um dos nossos objetivos, ao longo da exposição do resultado da pesquisa, explicitar os elementos formadores do paradoxo que faz do homem vivente, ao mesmo tempo, vida nua e fundamento do poder político.

Tendo como referência o paradoxo da soberania exposto por Agamben, percebemos que, até o momento, a teoria política dominante se dedicou a explorar a *soberania* em sua dimensão *Estatal*, desconsiderando que toda forma de poder soberano só existe através da produção de vidas nuas, ou vidas matáveis, por mais que nas democracias modernas os Estados procurem ocultar isso. A pergunta sobre a possibilidade de pensar uma alternativa ao poder soberano implica pensar uma “forma-de-vida” que não seja objeto da política e uma política que não faça da vida matável o seu centro de decisão. Ou seja, a pesquisa tentará responder se a política pode ser pensada não mais como um tipo de relação fundada sobre a exceção da vida nua.

A resposta a essa pergunta depende tanto daquilo que entendemos por soberania até aqui, como daquilo que entendemos como suas possíveis alternativas. Seguindo as pesquisas de Agamben, quando questionamos sobre a possibilidade de uma alternativa a essa soberania em questão, o que temos em mente é entendido como uma forma de relação humana, cuja potência de ser não tem como consequência inevitável o poder soberano. Isso se desdobra na possibilidade de produzir *formas-de-vida* (escrita com hífen para mostrar a sua indissolubilidade entre a vida e sua forma), como alternativas éticas de existência. Desta forma, a hipótese a ser defendida é de que a partir das pesquisas de Agamben é possível pensar uma alternativa à soberania. Como principais interlocutores das posições apresentadas por

¹ O projeto *Homo Sacer* é formado ao todo por nove livros que foram listados em Apêndice A conforme a numeração e sequência presente na edição compilada da obra completa (AGAMBEN, 2017f).

ele, nesse debate, aparecem inicialmente Carl Schmitt e Walter Benjamin. A justificativa para a escolha desses autores se aprofundará ao longo do desenvolvimento do trabalho. Nos três capítulos que se seguem, buscaremos fazer uma exposição dos resultados obtidos com nossa investigação.

No segundo capítulo, o tema principal é a fundamentação do poder soberano exercido pelo Estado, para isso apresentaremos um panorama geral da problemática da soberania na obra de Agamben, de onde ela parte e para onde aponta. Acompanhando o debate proposto por Agamben, faremos a exposição da tese de Carl Schmitt sobre o tema da soberania e a implicação do papel da decisão sobre a exceção para entender como ela passa a ser o fundamento da norma jurídica. Procuramos compreender os argumentos que fundamentam o seu decisionismo e a sustentação da superioridade da autoridade que antecede à lei. Ao final desta parte, apontamos algumas ressalvas à fundamentação do poder proposta pelo autor alemão. Em seguida, abordaremos a relação entre direito e violência e procuraremos reconstruir o debate entre Schmitt e Benjamin a partir da perspectiva de Agamben. Nesta discussão, mediante a interpretação do termo *Gewalt*, analisaremos a crítica da violência benjaminiana em sua dupla formulação como violência fundadora e violência conservadora do direito.

O segundo capítulo conclui, retornando à obra de Agamben, com a exposição do campo como paradigma da política moderna. O campo passa a ser entendido, por Agamben, como o lugar onde o poder soberano se efetiva de maneira mais contundente e se constitui como espaço da exceção por excelência onde se produz vida nua. Mostrando, assim, o esgotamento do modelo de poder baseado na soberania e na necessidade de formulação de uma alternativa.

O terceiro capítulo é dedicado a compreender a questão da *potência* e como dela parte uma alternativa para pensar a soberania. Para Agamben repensar a política passa por repensar a questão ontológica do ser e as suas categorias. Seguindo a abordagem proposta por ele, procuramos mostrar como o autor relaciona ontologia com política. Esse tema é central na filosofia do autor como um todo, pois é dessa reformulação ontológica que ele procura pensar não só uma alternativa política, mas também procura compreender e dar um redirecionamento para a ética, a estética e até mesmo a antropologia. Agamben começa sua abordagem questionando e interpretando a perspectiva aristotélica da questão. Dessa interpretação, surge uma nova perspectiva ontológica do agir como potência que não passa necessariamente à

ação e que possibilita uma nova política além do poder soberano. Esta interpretação é formulada por Agamben através da ideia de uma potência-de-não, entendida como uma categoria que procura pensar ato e potência não mais separadamente. A seguir, indagamos de que maneira uma inação ou a inoperosidade podem ter efeitos sobre a maneira como pensamos o espaço de decisão política. A proposta de Agamben só faz sentido se compreendermos não só o que ele entende por potência, mas também quem é seu detentor e, por isso, finalizamos esse capítulo desenvolvendo qual é a noção de ser humano com a qual o autor trabalha. É fundamental entender que, para ele, a vida deve ser entendida como um conceito político e não biológico. E é através da antropogênese que o vínculo entre ontologia e política ficará evidente.

No quarto e último capítulo ingressamos na proposta mais original, propriamente dita, de Agamben. Nele iremos expor o horizonte ou limiar alternativo proposto pelo autor para repensar a vida humana de maneira que ela não possa mais ser dividida e instrumentalizada pela política, compreendida como uma máquina antropológica. Agamben formulará a noção de uma *política que vem* como alternativa à política contemporânea. Após termos compreendido o diagnóstico e a crítica das categorias da política contemporânea, estamos aptos a compreender as sugestões de um horizonte ou alternativa. Agamben faz isso através de termos teológicos e procura dar um novo sentido a eles. Um desses conceitos é a ideia de *profanação* que ele procura pensar como um novo uso das coisas. A própria noção de *uso* tem um papel fundamental sobre o agir humano, bem como a noção de *gesto*. Gesto é entendido como um *meio puro*, um meio sem fim que deve ser compreendido como ponto de partida para construção de uma nova ontologia. No gesto se mantém a potência sem exauri-la, não sendo ele nem uma *práxis* nem uma *poésis*. Dito isto, a exposição culmina em um novo entendimento da formação de um espaço verdadeiramente político. Esse lugar surge através da perspectiva de uma *forma-de-vida* na qual a soberania não mais separa vida e forma através de sua captura instrumental. Essa nova forma-de-vida pode ser identificada como uma *singularidade qualquer*, mas que nem por isso serve como uma defesa do individualismo e que procura pensar o espaço de uso *comum* e do uso coletivo daquilo considerado como *inapropriável*. Como exemplo dessa forma-de-vida, procuramos pensar a questão dos *refugiados* como vanguarda da humanidade, no sentido de que eles são o paradigma da *política que vem*, compreendida em um sentido pós-estatal. Pois, estão para além da soberania estatal e da produção de vida nua.

Além de um problema urgente e que só aumenta em nosso tempo, a questão daqueles que tem sua existência ameaçada por não se encaixarem no modelo de organização geopolítica em vigor coloca em xeque a validade da própria instituição do Estado. Isso ocorre porque demonstra as fraquezas não só do sistema internacional, mas também justamente dos organismos internacionais que procuram protegê-los, e isso só ocorre na medida em que os refugiados são transformados em pura vida nua. A extensão de tal condição para todos os habitantes do planeta pode configurar um novo paradigma ético, no qual vida e forma, o homem e o cidadão não possam mais ser divididos e separados, na construção de formas de dominação desumanizadoras e assimétricas.

A questão dos refugiados havia sido o ponto de partida que deu início a essa pesquisa, mas ela foi deixada de lado e retornou somente no final. Inicialmente nossa intenção era pensar a condição jurídica dos refugiados e como é habitar o espaço jurídico indefinido para além das fronteiras de um Estado e conseqüentemente da sua soberania. Nesse percurso, a hipótese de que haveria uma soberania individual do sujeito, de que cada um seria detentor como uma forma de potência, não se sustentou e foi abandonada pelo caminho, assim como muitas das vidas que se perdem nas estradas durante as migrações.

Em virtude da área do saber em que a pesquisa foi realizada a Filosofia Política, os dados empíricos da quantidade de pessoas, dos locais e rotas, os tratados internacionais em vigor, os países que são deles signatários e todos os demais tópicos específicos do direito internacional e das relações internacionais foram sendo esquecidos e passou-se a enfatizar uma pesquisa mais subjetiva, fazendo da análise textual e da interpretação conceitual seu principal objeto dentro do referencial teórico adotado. Se, por um lado aquilo que se almejava construir em amplitude interdisciplinar foi perdido, por outro, os ganhos obtidos foram em densidade e aprofundamento das estruturas e dos fundamentos conceituais pesquisados.

A proposta de Agamben para ser compreendida não pode ser percebida como uma correspondência empírica imediata do que deve ser feito. Suas sugestões, entretanto, não devem ser, de maneira alguma, ignoradas. Uma das leituras possíveis seria entendê-las como um campo de trabalho em aberto, cujos conceitos formulados operam como um conjunto de ferramentas teóricas que podem nos ajudar a repensar diversas questões. Esses conceitos servem como ponto de partida para o desenvolvimento de propostas efetivas para uma nova política que busque

factualmente transformar a realidade. Diante dos caminhos apontados, procuramos fazer uma crítica ponderada da proposta do autor. E assim entendê-la não como um ponto definitivo de superação da soberania, mas como o ponto de partida para ir além dela. Concluimos a pesquisa fazendo uma síntese do percurso desenvolvido, bem como, apresentando algumas objeções e lacunas nos resultados obtidos.

2 PODER SOBERANO EM QUESTÃO

A questão da soberania é um dos temas centrais da política. Agamben acompanha os desdobramentos da obra de Foucault e, assim como ele, evita fazer “uma abordagem tradicional” sobre o tema do poder “baseada em modelos jurídicos-institucionais” e vai na direção de uma análise sobre os vínculos que operam de modo concreto entre os discursos e as práticas (2010, p. 12). Nesse movimento, Agamben procura esclarecer como as instituições e os dispositivos agem sobre os corpos dos seres humanos e produzem formas de vida divididas e articuladas. Ao fazer isso, ele localiza como espaço propriamente do político uma zona de indistinção no qual as práticas discursivas totalizantes se integram com o processo de individualização (AGAMBEN, 2010, p. 12-13). Mas antes de adentrarmos propriamente no núcleo dessa questão, daremos um panorama de como o autor compreende a questão da política.

Agamben faz uma interpretação particular dos temas políticos que nos interessam. Sua compreensão da política se dá em um sentido amplo, e ele a considera como indissociável da ética e da própria compreensão do que é o ser humano em si. Isto traz elementos antropológicos e ontológicos para a questão. O ser humano é um ser que faz uso da linguagem, bem como é ela que o constitui e possibilita a existência de uma vida política. Apesar da pluralidade de temas tratados pelo autor, Murray considera que “o trabalho de Agamben forma um corpo unificado que emerge de uma preocupação com a linguagem”¹ (MURRAY, 2010, p. 1). Mas, não importa sobre qual tema ele esteja tratando, “seu trabalho está sempre procurando desativar os dispositivos de poder no interesse de uma ‘comunidade que vem’ que é simultaneamente presente, mas talvez não realizada”² (MURRAY, 2010, p. 2).

¹ “Agamben’s work forms a unified body emerging from a concern with language”, tradução nossa. Mesmo sabendo que há autores, como Murray, que defendem a posição de que o trabalho de filosofia política do autor esteja intrinsecamente relacionado com seus primeiros trabalhos sobre a linguagem, não iremos tratar especificamente o problema da linguagem, devido ao tempo e ao escopo proposto para este trabalho. Consideramos também que os trabalhos do projeto *Homo Sacer*, por si, já têm muito a dizer, em toda sua complexidade e abrangência prescindindo de alguns trabalhos anteriores para serem entendidos. Agamben, inclusive, retoma diversas vezes o tema da linguagem, o que é suficiente no presente momento para compreender a estreita relação que a política preserva com a linguagem.

² “His work is always seeking to deactivate the apparatuses of power in the interests of a ‘coming community’ which is both present, but perhaps unrealised”, tradução nossa.

Podemos dizer então, que a preocupação implícita que opera como pano de fundo gira sempre em torno da dimensão humana em sua complexidade, seja ao tratar sobre o tema da criação artística, da origem da linguagem, da organização política, do sistema jurídico, das práticas religiosas, das relações econômicas e dos temas éticos ligados ao modo de viver. O que nos leva a entender que sua preocupação subliminar é onto-antropológica.

Devido a isso, ele questiona por que existe um ser humano e não o nada? Seja lá o que o ser humano for, ele é um ser que faz uso da linguagem e que age política e artisticamente. Este questionamento remete aos primórdios da Filosofia e à arcaica questão de Parmênides sobre “por que existe o ser e não o nada?”. Questionamento muitas vezes retomado ao longo da própria história da Filosofia e reelaborado depois por Heidegger, com quem Agamben mantém intensa interlocução, tendo, inclusive, frequentado seus cursos presencialmente nos anos 60.

Deixando de ir tão longe e voltando ao ponto da política, objeto de nossa análise central, podemos dizer que a compreensão de Agamben desse tema parte de uma análise da separação na linguagem da vida em *zoé* e *bíos*. Essa cisão, segundo o autor, é a origem da soberania e de onde partirá sua crítica do poder soberano. Dessa forma, para Agamben, a política nem de longe se reduz às discussões sobre sistemas de governo, como em alguns teóricos. Sua preocupação, além de uma crítica à política atual por causa do exercício do poder soberano, tem também a intenção de repensar o que é a própria política, não mais vinculada à soberania e não mais entendida como uma divisão da vida pelo poder soberano. Levando, assim, em consideração sua intrínseca associação com a ética, a linguagem e com a própria questão do ser.

Se no passado as áreas do conhecimento foram seccionadas, isoladas e divididas, podemos dizer que a obra de Agamben é extremamente alinhada com a contemporaneidade em sua interdisciplinaridade e procura revelar as articulações que outrora separaram os diferentes saberes (MURRAY, 2010, p. 6). Em seu método investigativo arqueológico³, ele não procura simplesmente criar articulações, mas

³ O tema foi exposto com mais clareza por Agamben na obra *Signatura rerum: sobre o método* (2019). Nesta obra em que o autor discute os princípios metodológicos utilizados em sua pesquisa, ele o faz, em parte, sob a forma de interpretação do trabalho de Foucault. O autor, entretanto, não diferencia na sua exposição dos princípios metodológicos utilizados aquilo que somente se refere a Foucault, o que deve ser atribuído somente a ele, e o que vale para os dois, convidando o leitor mais atento a fazer essa diferenciação. Em Foucault, há diferença entre o método arqueológico e genealógico, segundo Enciclopédia de Filosofia de Stanford, “a ideia-chave do método arqueológico é que os sistemas de pensamento e conhecimento (epistemes ou formações discursivas, na terminologia de Foucault) são regidos por regras, além daquelas da gramática e da lógica, que operam sob a consciência dos sujeitos

realmente desvelar as articulações originais que ocultavam as relações entre os conceitos e mostrar os pontos de indissociação entre um e outro. Expondo, assim, o centro vazio que existe entre eles e onde habita o poder soberano. Isso faz dele um pensador que é, ao mesmo tempo, instigante e enigmático, pois nos leva por caminhos sinuosos no diagnóstico do exercício do poder soberano, e passa por espaços incertos pelos quais nos sentimos desorientados ao transitar.

Com a política entendida em sentido amplo e tendo como objetivo uma mudança de paradigma com uma nova compreensão da política, ele faz uma forte crítica ao que chamamos hoje de política, porque ela não conhece outro valor que não seja a vida e passou a ser explicitamente biopolítica, com o poder soberano exercendo domínio sobre a vida (AGAMBEN, 2010, p. 17). Para promover uma mudança no *status quo* Agamben vai em busca das origens deste modo de controle e da fundação desse espaço vazio.

Nas suas pesquisas, Agamben analisa as figuras do *homo sacer*, do estado de exceção, do campo de concentração e do “muçulmano”, entre outras que abordaremos em nossa exposição em busca de indícios que sustentam sua visão. Conforme compreensão do próprio autor, todas essas figuras devem ser entendidas como *paradigmas*, mesmo que se refiram a fenômenos históricos positivos (2019, p. 9).

Para que isso se torne claro, é oportuno definirmos em que sentido o termo paradigma é compreendido pelo autor. Paradigma significa literalmente estar ao lado de algo, um exemplo, é, portanto, algo exemplar, sendo assim um particular e ao mesmo tempo um universal, sem ser exclusivamente nenhum deles⁴. Então, essas

individuais e definem um sistema de possibilidades que determina os limites do pensamento em um determinado domínio e período”. Enquanto no método genealógico “o objetivo de uma análise genealógica é mostrar que um dado sistema de pensamento (ele mesmo descoberto em suas estruturas essenciais pela arqueologia, que portanto permanece parte da historiografia de Foucault) foi o resultado de giros contingentes da história, não o resultado de tendências racionalmente inevitáveis”. Remete assim “a genealogia da moral de Nietzsche, particularmente com sua sugestão de origens complexas, mundanas e inglórias – de forma alguma parte de qualquer grande esquema da história progressiva” (2003). Apesar dessas diferenças, Agamben faz uso dos dois termos de forma indistinta, conforme constatado e ressaltado por Murray (2010, p. 58). Feito esse esclarecimento sobre a obra do pensador francês, o que podemos dizer quanto ao método é que Agamben se diferencia pela perspectiva histórica de trazer à tona o próprio presente. Agamben dirá, em determinado ponto da sua exposição, que a arqueologia é “a única via de acesso ao presente” (2019, p. 148). Isso implica a experiência de um não-vivido e a recordação de um esquecimento. Nesse sentido, para ele a arqueologia filosófica trata-se de acessar um passado que não foi vivido, por isso, permanece na condição de um presente (2019, p. 147).

⁴ Agamben aborda isso em uma passagem de *Homo sacer I* onde diz que o exemplo “é verdadeiramente *paradigma* no sentido etimológico: aquilo que “se mostra ao lado”, e uma classe pode

figuras que são objeto de sua análise são todas elas exemplos que podem e devem ser entendidos como algo em si e também algo maior, que atribui sentido a uma gama de fenômenos.

Agamben considera que a política contemporânea é algo que perdeu o sentido e a relevância, pois as pessoas perderam a sua capacidade de agir politicamente. Houve uma deturpação em relação ao sentido original que ela possuía de apontar para o bem comum. Para chegar à compreensão das causas dessa situação que fizeram a política ser somente biopolítica, um sobreviver no lugar de um bem viver, e propor alternativas que busquem superar a condição atual, o autor identifica na questão da *potência* a chave para alterarmos a política atual e assim darmos um passo além da política convencional e nos direcionarmos rumo a uma forma-de-vida diferente, conforme veremos nos capítulos três e quatro.

O que Agamben propõe como horizonte alternativo, entretanto, não é nem um retorno ao sentido original e nem uma correção da compreensão presente, mas algo radicalmente diverso. O autor propõe uma nova compreensão da política que é chamada por ele de *política que vem*. Agamben, entretanto, enfatiza no final do livro *A Comunidade que Vem* que a *política que vem* à qual ele se refere “não significa futura” (2013a, p. 103), mas que ela precisa ser pensada como uma experiência no presente, tendo em vista que nunca foi tão possível quanto hoje que ela aconteça. Nesse sentido, ela é uma política do *tempo de agora*, uma *política messiânica*, no sentido particular que o autor dá a esse termo.

Para trazer luz a essa *nova política*, que em certo sentido já está aqui e não cessa de acontecer, Agamben expõe que os motivos que o levaram a defender que a política atual perdeu o sentido se referem a sua relação oculta entre vida nua e poder soberano. Para ele, na sociedade contemporânea, há relação de dominação e isso impede que as pessoas possam agir politicamente no sentido de escolherem o seu próprio destino. Por mais que os mecanismos de dominação, com o avanço da tecnologia tenham se ampliado e sofisticado, é já na origem da política que esse dispositivo de captura foi arquitetado. Assim, a política atual encontra-se permeada por uma estrutura niilista evidenciada pela sociedade do espetáculo (AGAMBEN, 2010, p. 17). Se o niilismo consiste no vazio exposto por Nietzsche como a ausência de valores transcendentais, a espetacularização remete a superficialidade da

conter tudo, mas não o próprio paradigma (2010, p. 29). Voltaremos a isso depois, quando tratamos sobre o campo.

sociedade apresentada pela obra de Guy Debord. Nesse sentido, o que ainda se entende por política hoje é algo vazio de sentido.

Como alternativa à soberania, Agamben propõe a necessidade de desativar o dispositivo de captura da vida, como pré-requisito para que a experiência da *nova política* possa se tornar possível. Essa *nova política* pode ser entendida paradoxalmente como uma restauração de algo nunca efetivado, pois o que ela traz não é uma “novidade”, mas possibilita um autêntico exercício da política através da potência humana. Sua proposta, entretanto, como antecipado na Introdução, não deve ser entendida como um projeto já pronto, mas como uma ativação da potência enquanto condição de possibilidade para o exercício da experiência humana, fazendo com que a humanidade volte a ter escolhas autênticas sobre a forma de viver antes da necessária concretização de uma única forma de organização.

No contexto atual, há inúmeras impossibilidades devido à cristalização do sistema vigente, o que impede os seres vivos de repensarem quem são ou poderiam ser, já que precisam se adequar à determinada estrutura. Ficando assim, cada indivíduo privado de se imaginar em novas formas de organizações comunitárias para além do horizonte limitado das relações mercantis e capitalistas de apropriação excludente.

Na tentativa de construir um vocabulário conceitual que permita pensar uma *nova política*, Agamben recorre à terminologia teológica. Isto acontece, por exemplo, com o conceito de *messiânico*, termo usado pelo autor, mas empregado em sentido diverso do que tem tradicionalmente. Algo que causa alguns equívocos na sua interpretação. Entendido usualmente como a vinda de um salvador externo em um advento futuro que remete à redenção, Agamben, seguindo a Walter Benjamin, inverte o sentido do termo *messiânico* e o emprega para falar sobre desativação das forças operativas no momento presente. Assim, para que o *novo* da política surja é preciso reativar a capacidade antiga que foi perdida e nunca se realizou, desativando as forças que subjagam o ser humano no presente. Dessa forma, mediante a desarticulação do poder soberano, será possível tornar a política da atualidade inativa, ao expor suas contradições internas, revelando as suas obscuras idiosincrasias.

Para esclarecermos o funcionamento da política atual, precisamos compreender o *paradoxo da soberania* e veremos na seção seguinte sua correspondência ao *estado de exceção* que permitiu à vida que ingressasse na política na forma de vida nua.

2.1 O paradoxo da soberania em Agamben

Na primeira parte de *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* Agamben expõe sua tese sobre o funcionamento da soberania e com ela procura explicar como o poder do Estado se relaciona com a vida natural das pessoas. A tese é de que a soberania “é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão” (AGAMBEN, 2010, p. 35). Com isso ele está dizendo que a soberania ocupa um lugar indeterminado. Ela não é nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, como defenderam respectivamente Schmitt e Kelsen, mas sim uma zona limítrofe entre o político e o jurídico, bem como entre o que existe dentro e fora da lei. A soberania é, portanto, caracterizada como um paradoxo, pois seu representante “o soberano está, ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico” (SCHMITT *apud* AGAMBEN, 2010, p. 22) sendo assim, o limiar do ordenamento jurídico. Isso faz com que a soberania só possa ser compreendida como um exemplo de uma *estrutura de exceção*.

Agamben, em sua interlocução com Carl Schmitt, ao mesmo tempo em que se apropria da tese de que o “soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 2015, p. 13)⁵ também a leva adiante e a desenvolve em direção a outros rumos ao pensar na exceção enquanto uma forma de estrutura da soberania. O que Agamben segue, em relação a Schmitt, é a compreensão da soberania como algo externo ao direito, mas que dele faz parte. O filósofo italiano considera que a tese de Schmitt foi amplamente aceita, apesar de não terem sido compreendidas as suas consequências e que ela implicava na ideia da soberania como um conceito limítrofe.

Após concordar que a validação e a legitimação do direito dependem de algo externo a ele mesmo, Agamben começa a se afastar do jurista alemão. Enquanto Schmitt considera que há necessidade da figura do soberano para que alguém decida, não só sobre a situação excepcional, mas para criar a situação normal, Agamben ainda o acompanha. Mas ele não concorda que existem critérios válidos para que essa decisão seja tomada, pois isso implica aceitar o arbítrio da vontade de um soberano. Já que este é responsável pela exclusão inclusiva da vida no próprio ordenamento e por decidir sobre quem tem o direito de vida e de morte, mediante uma *zona de*

⁵ “Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet”.

anomia. O afastamento entre o filósofo italiano e jurista alemão se torna evidente quando se trata em responder sobre o que fundamenta o poder soberano daquele que decide sobre a exceção.

A constatação de Agamben é que há um paradoxo, que faz com que alguém deva decidir o que é indecidível, seguindo assim a interpretação de Benjamin sobre a impossibilidade de uma decisão soberana. Em síntese, se Agamben segue Schmitt em relação à compreensão de que há entre soberania e a decisão soberana uma indistinção, o afastamento se dá quanto à justificativa daquele que decide e sobre o que é decidido.

A vontade popular, o contrato social, a autoproclamação ou a fundamentação divina foram, em diferentes momentos, apresentados como aquilo que faz com que o soberano seja a figura máxima do poder. Mas, para Agamben, o fundamento do poder consiste na relação do soberano com aquele por ele dominado, ou seja, o súdito, o “outro da soberania”, que é o que Agamben denomina de *vida nua*. Para Agamben, portanto, só há soberano porque há alguém sobre o qual ele manda. Não haveria soberania se não fosse produzida como consequência uma vida matável. O soberano, dessa forma, só é soberano porque ele detém controle total sobre a vida de alguém, e essa vida é sempre vida nua em relação a ele. “Soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos” (2010, p. 86). Ou seja, o soberano é aquele para quem toda vida é matável, enquanto a vida nua é aquela em relação à qual qualquer um é soberano. É, nesse sentido, que se dá a simetria entre os corpos do soberano e do *homo sacer*, paradigma da vida nua, que Agamben procura ilustrar, conforme iremos vendo em detalhes.

Nesse sentido, segundo o entendimento de Agamben, a política tradicional é desde sua origem fundamentalmente biopolítica, o que levariam as teses de Foucault sobre o surgimento da biopolítica na modernidade a terem que ser corrigidas, conforme é sugerido na Introdução de *Homo sacer I* (2010, p. 16). Com isso, a política revela seu fundamento oculto: o nexos entre soberania e vida nua. Dessa forma, o que marcaria a política contemporânea seria, não o surgimento da biopolítica, mas o alargamento do espaço da exceção e a indistinguibilidade entre exceção e regra, marcado por uma zona de anomia.

A correta compreensão disso gera como consequência a ruptura com qualquer ilusão para encontrar a fundamentação correta de uma nova forma de soberania⁶, pois toda forma de soberania carregará em seu interior, inevitavelmente, a relação despótica que produz a vida nua, já que ela está intrinsecamente relacionada à suspensão da lei e ao arbítrio da vontade soberana. Não importa se este ou aquele soberano histórico seja benévolo, faz parte da estrutura de um poder soberano (superior) a produção de vidas matáveis (inferiores). Seja esse poder exercido ativamente ou não.

Mesmo que um soberano seja destituído, removido do cargo e substituído por outro, imediatamente escolhido o novo soberano, ele tem poderes de vida e de morte que poderá exercer. Não existindo lei que possa ser criada que o impeça de fazer isso, pois ele é àquele que pode suspender a lei. O que faz com que ele esteja acima da lei, ou fora da lei. Ele, o soberano, é incapturável pela força da lei, pois é dele que provém a força de lei no sistema vigente, ou melhor, é do seu controle sobre a vida do “outro” que a força do poder soberano se constitui. Sendo que na exceção, mesmo na ausência de lei, o soberano segue sendo o detentor último do poder.

Assim, se para Schmitt a soberania é algo inevitável que devemos aceitar por uma necessidade da existência do ordenamento, para Agamben a soberania é aquilo do qual devemos nos afastar e procurar uma alternativa ao compreendermos seus perigos e a sua intrínseca estrutura nefasta e letal de dominação. É importante reiterarmos que para Agamben só há soberania em relação a vida nua. E, assim, não existiria soberania isolada.

O dispositivo que manifesta o poder soberano é a exceção, entendida como uma zona de anomia. A *estrutura da exceção* é paradoxal porque é formada por uma *exclusão inclusiva*. Essa situação ocorre quando algo que é excluído se mantém em relação com a norma da qual foi excluída na forma da suspensão. Nesse sentido, aquilo que foi excluído fica capturado fora e não é simplesmente removido completamente de qualquer forma de relação (AGAMBEN, 2010, p. 24). O problema indicado por Agamben torna-se relevante à medida que percebemos que esse tipo de relação caracteriza o próprio sistema de justiça e o ordenamento jurídico como um todo, mostrando que a lei, através do soberano, sempre está em relação com o fora da lei por uma relação de *exclusão inclusiva*.

⁶ Tema recorrente na teoria política do século XX, seja em Kelsen, Rawls e tantos outros.

O soberano ocupa esse lugar indeterminado antes mencionado, por ser ele quem decide sobre a exceção, e ao fazer isso, ele aparece como o ponto de articulação entre o que está dentro e o que está fora do ordenamento jurídico. Enquanto dispositivo jurídico, a exceção é aquilo que suspende a lei em caso de emergência, ao mesmo tempo em que não produz, como consequência, a ausência completa de regras, pois não destitui a autoridade constituída. O que revela que a autoridade não deriva somente da lei, mas que, em última instância, encontra-se acima (ou fora) dela. Com isso, a suspensão da lei evidencia que o soberano ocupa também uma posição externa, pois ele segue como detentor do poder mesmo quando ocorre a ausência de lei em vigor. Para Agamben,

dado que o que está em questão na exceção soberana é, segundo Schmitt, a própria condição de possibilidade da validade da norma jurídica e, com esta, o próprio sentido da autoridade estatal. O soberano, através do estado de exceção, 'cria e garante a situação' da qual o direito tem necessidade para a própria vigência (2010, p. 24).

Compete ao soberano esse papel articulador entre exterioridade e interioridade da lei, pois enquanto não há um estado de exceção e a lei segue em vigor, cabe a ele a decisão última de que há um estado de normalidade no qual as leis seguem valendo. Isso faz do seu lugar um ponto central na arquitetura do poder, já que é ele quem decide tanto sobre a normalidade como também sobre a exceção, pois estabelece o momento em que ocorre a quebra da normalidade ao decretar a exceção. Dessa forma, a soberania é o limite do ordenamento jurídico em seu duplo sentido, tanto o fim com o princípio.

O problema fica ainda mais complexo quando esse limiar entre aquilo que está dentro e o que está fora se torna indistinguível e entra no que Agamben chama de uma *zona de indistinção*, que é quando não há mais possibilidade de separar aquilo que é interno do que é externo e os dois se tornam homogêneos, sem que se possa mais saber onde começa um e termina o outro. Precisamos ter em mente que, ao ocupar essa posição de ponto limiar de uma *zona de indistinção* entre o que há dentro e fora do direito, o soberano também é o responsável pela inclusão daquilo que é externo e, assim, ele é o responsável, enquanto *estrutura da exceção*, pela articulação entre o direito e a vida. A vida é algo externo ao direito, mas de alguma maneira ela é nele incluída. Para compreendermos como isso acontece, temos que interpretar o que o autor entende por vida.

Agamben argumenta que o conceito de vida não é um conceito biológico, mas um conceito político. Para ele, a vida é entendida em sentido restrito, como um conceito que é usado como dispositivo político. De acordo com sua obra não há uma “vida em si”, no sentido que não existe uma vida isolada, ou que possa ser isolada do *ser vivo*. O que há são seres que vivem, sejam eles humanos, animais ou microrganismos. Vivo, nesse caso, não é um atributo do ser, mas uma condição inseparável daquilo que vive. Nesse sentido, nos seres vivos o viver é algo que é inseparável do ser. E a falha na política ocidental é a sua incessante tentativa de separar vida e ser. Como se fosse possível isolar do homem sua vida natural. O que Agamben quer dizer com isso é que não existe uma essência da vida, e o que há são *formas de vida* diversas. Assim, como não há de fato uma *vida sem forma* que seja uma *vida pura*. Segundo a interpretação de Catherine Mills, a abordagem de Agamben ao conceito de vida é distinta da dos teóricos com abordagens vitalistas na tradição de Spinoza e Bergson. Ele rejeita noções de uma força vital ou resistência na própria vida biológica. Em vez disso, conforme Mills, seu ponto de referência é aristotélico, estando de acordo com a visão exposta em *A Política* e no *De Anima*, segundo a qual os gregos antigos não tinham um conceito unificado de vida (in MURRAY; WHYTE, 2011, p. 124).

Agamben mostra no início de *Homo sacer I* que para os gregos a noção de vida estava sempre associada a uma *forma* e que é uma construção intelectual posterior o surgimento de uma ideia de “vida” em si. Segundo uma passagem bastante conhecida do autor, os gregos possuíam dois termos distintos para tratar sobre a vida, que são: *zoé* e *bíos*. *Zoé* se refere à simples *vida natural*, ao “simples fato de viver, comum a todos os seres viventes”, enquanto *bíos* se refere à “forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” e é entendida como a vida politicamente qualificada (AGAMBEN, 2010, p. 3). Enquanto a vida natural está relacionada à vida reprodutiva e tem seu espaço na *oikos*, a casa; por sua vez, a vida qualificada, o *bem viver*, está diretamente ligada ao espaço público da *pólis*, a cidade-estado grega. Nesse sentido, temos o antagonismo entre *oikos* e *pólis*, casa e cidade, espaço privado e espaço público. Onde de um lado há a vida natural, reprodutiva e do outro há a vida qualificada e política. Agamben, como um pensador dos meandros e dos interstícios, não se ocupa somente das separações, mas principalmente dos limites e dos elos entre

esses dois espaços, pois é nas articulações entre eles que está sua maior atenção e consequentemente a nossa⁷ (MURRAY, 2010, p. 35). O elo, nesse caso, é a *vida nua*.

A *vida nua* é identificada por Agamben como aquilo que sempre esteve em jogo na política ocidental. Em síntese, a *vida nua* deve ser entendida como uma exclusão inclusiva da vida humana na política e, portanto, consiste em uma *exceção*. A *exceção* é o dispositivo que captura a vida humana no espaço da política e dele a exclui, fazendo com que a vida natural passe a ser vida nua. Não sendo elas a mesma coisa. A vida nua é a vida natural que foi capturada pela política numa zona de anomia. Dessa maneira, a vida natural ao entrar na política muda o seu *status* passando a ser uma vida matável sem que se cometa crime algum. E é essa exclusão inclusiva da vida que fundamenta o espaço da política no qual age o poder soberano. Segundo Agamben, a vida nua é uma vida dividida que foi separada de sua forma e só será possível pensar outra dimensão da política e da vida se antes desativarmos o dispositivo da exceção que produz vida nua (2017d, p. 295).

Para termos clareza do que o autor quer dizer com esse conceito, precisamos ter em mente que vida nua é um termo técnico cunhado por Agamben. A nudez em questão se refere aquilo que é desprovido de proteção e exposto ao risco, uma vida que é pura vulnerabilidade. A importância desse termo é que ele é o ponto de intersecção em que converge um duplo vínculo na arquitetura do poder entre técnicas de individualização e procedimentos totalizantes. Na *vida nua* se encontram “o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder”, onde se efetivam técnicas de controle externo e interno (AGAMBEN, 2010, p. 13).

É importante enfatizar e insistir na distinção que há entre a *vida nua* e a *vida natural*. A *vida nua* é a *vida natural* que foi isolada e exposta à morte e ao perigo por um ato de decisão soberana. Ou seja, a *vida nua* é uma vida que foi isolada da sua naturalidade e isolada da sua forma política, por isso ela é capturada pela *estrutura da exceção* ao mesmo tempo em que ela é paradoxalmente o limiar dessa relação e constitui-se em contrapartida ao exercício do poder soberano. A vida natural da *oikos* é incluída na *pólis* através da sua exclusão. Na *pólis* não há espaço para a *zoé* e é através dessa exclusão que ela está paradoxalmente inclusa, ou seja, mediante a *estrutura da exceção*. Bem como, é assim que a vida ingressa na política, pela exclusão da *vida natural*, que é assim reduzida a sua forma de *vida nua*.

⁷ Conforme Murray a estrutura do pensamento de Agamben parte de uma contestação da dialética e ele se interessa pelo que é produzido na divisão entre os conceitos originalmente contrapostos.

O poder soberano se dá pela sua aplicação sobre *vida nua* em seu processo de exclusão. “Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano” (AGAMBEN, 2010, p. 14). O que o Estado moderno faz é expor e trazer à luz o vínculo original entre poder soberano e vida nua que na política antiga estava oculto. Esse vínculo é o poder misterioso, o *arcano imperii*, que se produz pelo uso da violência.

A *estrutura da exceção* assim como dito antes sobre o poder soberano, não seria então só uma característica da modernidade, e o nascimento da política é consubstancial a inclusão exclusiva da *zoé* na *pólis*

como se a política fosse o lugar em que o viver deve se transformar em viver bem, e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua. A vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens (AGAMBEN, 2010, p. 15).

Quando Agamben diz que “a política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua, e ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva” (AGAMBEN, 2010, p. 16), isso deve ser entendido não como etapas de um processo empírico, mas como partes de uma construção teórica que busca esclarecer como ocorre o surgimento da biopolítica atual que não conhece outro valor que não seja o controle sobre a vida e, conseqüentemente, sua anulação, que é a morte (AGAMBEN, 2010, p. 17).

Fazendo uma síntese, interpretamos que para Agamben não haveria uma vida em si, isolada de sua forma. O que há é uma forma de vida que podemos chamar de “vida completa”, formada pela união entre o seu aspecto natural e sua forma “pré-política”. Então, com o surgimento da política ocorreu uma cisão entre vida e forma que resultou na divisão entre vida natural e vida política na linguagem. A vida política exclui a vida natural do seu espaço, e essa exclusão da vida natural produz a vida nua que é incluída pela sua exclusão. A vida nua é a vida matável, ou considerada destituída de valor que expõe uma cisão interior na vida política. Em seguida a relação entre vida política e vida natural se dá por uma estrutura da exceção cuja articulação é a vida nua. No último estágio, a *vida nua*, que estava oculta, se torna o centro da política contemporânea. E, cada vez mais, passa a se tornar indistinguível da vida antes dividida em vida política e vida natural. Essas duas vidas separadas vão sendo “anuladas”, até que reste somente a pura matabilidade da vida nua sem uma forma.

Se a política antiga é caracterizada pela inclusão da vida, ou seja, o ingresso da zoé na *pólis*, então a política moderna é caracterizada pelo espaço da vida nua que passa a coincidir com o espaço político, entrando assim, em uma zona de indistinção entre o que está dentro e fora. Ou seja, “a exceção torna-se a regra” e essa é a marca da política moderna.

Compreendido isso, podemos agora voltar nossa atenção para o que Agamben chamará de relação de abandono, ou *bando* e esclarecê-la. O conceito usado por Agamben remete a Jen-Luc Nancy. O *bando*, ou abandono se refere a uma forma limite de relação.

O *bando* é a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato. (...) Uma crítica do *bando* deverá então necessariamente pôr em questão a própria forma da relação e se perguntar se o fato político não seria por acaso pensável além da relação, ou seja, não mais na forma de um relacionamento (AGAMBEN, 2010, p. 36).

O *irrelato* é mais uma construção terminológica agambeniana que procura dar conta das suas inovações intelectuais. Nesse sentido, o *bando* seria o “nexo”, o limiar entre a relação ($a \leftrightarrow b$) de um lado e de outro a ausência de relação (a/b), ou seja [$a \leftrightarrow b$ (*bando*) a/b] entre a relação e a não-relação há um limiar, uma zona de indistinção entre a relação e sua ausência⁸. Me parece que aqui ele está tentando saber o que é possível dizer e pensar sobre esse interstício. Pensemos, por exemplo em um casal, duas pessoas que se relacionam, e no que é, não o tempo da união e o que há após o seu término, mas no que é o relacionamento no período em que são desconhecidos e que antecede o seu encontro. Entre serem desconhecidos e o tempo de convivência como casal há o *tempo possível* do casal, no qual ainda não há relação e há só a possibilidade da relação que pode, simultaneamente, vir a ser ou não. Se nossa interpretação estiver correta, esse estranho estágio de *possibilidade* que se concretiza ou não, é o que parece ser o interesse do autor ao tentar pensar o que ele chama de “*irrelato*”.

Nesse sentido, o *irrelato* é uma “relação” com aquilo que não há relação, uma espécie de “amor platônico” entre dois desconhecidos. Voltando à forma como isso se articula na compreensão do conceito de vida, Agamben dirá que a maneira com que

⁸ Se isso pode efetivamente ser considerado como uma relação fica evidente que não é ignorado pelo autor quando ele diz: “é necessário, por isso, manter-se aberto à ideia de que a relação de abandono não seja uma relação” (AGAMBEN, 2010, p. 65).

a lei se relaciona com a vida é “não” se relacionando com ela. “A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono” (AGAMBEN, 2010, p. 35). Isso acontece porque a lei se relaciona com tudo que está fora dela, sem isso querer dizer que haja uma relação efetiva da lei com tudo que lhe é externo.

Pensemos da seguinte maneira: a lei está em relação com todos os cidadãos do território em que ela é aplicada, ao mesmo tempo em que ela também se relaciona potencialmente com todos os estrangeiros. Quando esses estrangeiros ingressam em seu território a lei se relaciona com eles de maneira efetiva, enquanto com todos os outros estrangeiros que ela não alcança, segue apenas como possibilidade de relacionamento. A questão aqui é que essa possibilidade não é um nada, mas é algo a se pensar, haja vista que sua efetividade denota uma anterioridade já existente, do contrário corresponderia à nulidade.

O que Agamben quer dizer então, é que a lei se relaciona com a vida primeiro como uma possibilidade de aplicação antes de se relacionar a ela como uma aplicação efetiva, e que por isso a relação original é uma possibilidade, uma potência e não um ato. Se, como Agamben diz, “a relação de exceção é uma relação de *bando*” (AGAMBEN, 2010, p. 35), então, a relação de *bando* também é uma relação de exceção. Ou seja, Agamben chamará de *bando* a uma “potência da lei de permanecer em vigor na sua própria privação, de aplicar-se desaplicando-se” (AGAMBEN, 2010, p. 35).

Interpretamos que o termo *abandono*, ou *bando*, é usado porque a lei exclui a vida, deixa ela fora para depois com ela possivelmente se relacionar. Quando o soberano instaura o *estado de exceção*, ele suspende a lei ao mesmo tempo em que uma “lei” segue sendo aplicada. Mesmo agindo dentro da lei o soberano suspende a própria lei, como se a lei suspendesse a si mesma, sem que isso faça com que haja uma completa ausência de leis, já que a “lei” que é aplicada passa a ser identificada com o próprio soberano. O que evidencia o lugar que anteriormente dissemos que ele ocupa, de limiar de indistinção, estando paradoxalmente dentro e fora do ordenamento. O soberano mesmo fora do ordenamento, ou com o ordenamento suspenso, segue agindo e se mantém em relação com “lei” que só existe enquanto possibilidade, seja de restauração da anterior ou de criação da nova. E é essa relação do soberano com a “lei” que só existe enquanto possibilidade que consiste na relação de *bando*.

É confrontando essas questões e procurando pensar a relação entre poder soberano e vida nua que Agamben considera que a política poderá sair da sua condição atual. Ainda na Introdução de *Homo sacer I* Agamben traz algumas pistas de para onde apontam os desdobramentos de sua investigação que consideramos interessante trazer em antecipação a discussão que será o foco do último capítulo.

Dentre esses pontos, está o problema da relação entre o poder constituinte e o poder constituído que é um dos lugares onde mais se evidencia o paradoxo da soberania. Há dificuldade de encontrar e manter a distinção entre eles, sendo até mesmo questionável se tal distinção realmente existe. Agamben dirá que tanto as legislações quanto a doutrina jurídica encontram tal dificuldade em assegurar sua distinção (2010, p. 46). Em teoria, os poderes constituintes são externos ao Estado, enquanto os poderes constituídos são internos. Uma vez que o Estado é estabelecido, os poderes constituintes se esgotam e se convertem em poderes constituídos. Nesse sentido, eles se mantêm internamente apenas na medida em que podem ser acionados em caráter corretivo aos poderes constituídos. Mas se os poderes constituintes se preservam internamente em alguma medida, então não são de todo externos. Isso contudo, não quer dizer que o primeiro seja integralmente assimilado pelo segundo. Pois, são justamente os limites internos do poder que justificam e se legitimam por um acesso externo que se preserva em contato, em alguma medida, com as forças revolucionárias originais que fundaram o Estado e não estão contidas pelas limitações legais internas aplicadas ao exercício do próprio poder. Há, assim, no mínimo, uma ambiguidade inerente que preserva a relação externa e interna do direito que impede uma completa separação dos poderes constituintes e dos poderes constituídos, conforme veremos melhor mais adiante.

Outo ponto a ser antecipado encontra-se na passagem:

a política, na execução da tarefa metafísica que a levou a assumir sempre mais a forma de uma biopolítica, não conseguiu construir a articulação entre *zoé* e *bíos*, entre voz e linguagem, que poderia recompor a fratura. A vida nua continua presa a ela sob a forma de exceção, isto é, de alguma coisa que é incluída somente através de uma exclusão (AGAMBEN, 2010, p. 18).

Agamben nos traz pistas importantes que foram ignoradas. Ele indica uma tarefa metafísica da política, algo um tanto quanto curioso, mas que já mencionamos anteriormente. Contudo, essa passagem só fica plenamente esclarecida ao final do

livro quando Agamben volta a explicar o que entende por “nudez” na expressão “vida nua”.

“Nua”, no sintagma “vida nua”, corresponde aqui ao termo *haplôs* [puro, simples], com o qual a filosofia primeira define o ser puro. O isolamento da esfera do ser puro, que constitui a realização fundamental da metafísica do Ocidente, não é, de fato, livre de analogias com o isolamento da vida nua no âmbito de sua política. Àquilo que constitui, de um lado, o homem como animal pensante, corresponde minuciosamente, do outro, o que o constitui como animal político. Em um caso, trata-se de isolar dos múltiplos significados do termo “ser” (...), o ser puro (*ôn haplôs*); no outro, a aposta em jogo é a separação da vida nua das múltiplas formas de vida concretas (AGAMBEN, 2010, p. 176-177).

A nudez da vida em questão aqui, segundo Agamben, se refere à pureza, uma “vida pura”, não no sentido de castidade ou ausência de malícia, mas de uma pura vida biológica. Só que tal vida não existe como fato no mundo, não há vida sem forma. Isso revela o quanto *vida nua* não tem uma correspondência empírica que possa ser identificada, mas é uma construção teórica da qual Agamben faz uso para a construção de sua ontologia política. Ele faz isso com a intenção de mostrar o quanto é ruim separar o viver de uma forma e tentar isolá-lo. Posteriormente, ele pretende restituir a unidade original perdida entre vida e forma. Forma aqui não é mero aspecto físico, mas é entendido no sentido de *como se vive*, maneira de viver, uma relação com o ambiente e uma experiência da linguagem. Por exemplo, uma forma de vida contemplativa, uma forma de vida artística, uma forma de vida investigativa/científica, uma forma de vida dedicada aos prazeres sensoriais.

Essa citação ainda nos traz duas indicações para compreender a proposta de Agamben. A primeira delas é a analogia entre ser puro e vida nua, onde esta está para política assim como o ser puro está para a metafísica. Expressando, assim, que ambas são formadas por um elemento indeterminável ao qual a razão só é capaz de pressupor, sem identificar com clareza. A segunda pista que a citação nos traz é que não só vida nua é um conceito vazio e indeterminado, como também que ele estabelece um vínculo entre política e ontologia. Na continuidade do texto Agamben nos diz que a compreensão tanto do ser puro quanto da vida nua estão implicadas, e

somente se soubermos decifrar o significado político do ser puro podemos conceber a vida nua que exprime a nossa sujeição ao poder político, assim como, inversamente, somente se tivermos compreendido as implicações teóricas da vida nua poderemos solucionar o enigma da ontologia. Atingindo o limite do ser puro, a metafísica (o pensamento) transmuta-se em política

(em realidade), assim como é sobre o limiar da vida nua que a política transgride-se em teoria. (AGAMBEN, 2010, p. 177)

Ou seja, assim como o limiar do pensamento é o passar para ação, o limiar da ação é a sua passagem ao pensamento. Com isso, Agamben equipara o ser puro e a vida nua aos limiares entre o mundo factual e mundo do pensamento, criando com essa associação uma zona de indistinção entre a metafísica e a política. Isso nos indica que podemos considerar sua teoria como uma *ontologia política*. Manter essa ideia em mente irá nos ajudar a entender depois a expressão forma-de-vida e a associação entre vida e forma como uma vida que corresponde integralmente a sua forma onde ser e modo de viver estão vinculados de maneira indissolúvel.

Antes de avançarmos, é importante também indicar para onde aponta a proposta da nova política de Agamben que será retomada no último capítulo. O autor, ao problematizar a questão do que é a vida humana, faz uma analogia estrutural que isola o lado animal do humano, tanto na metafísica quando na política. Na definição aristotélica de humano como animal racional, há uma separação entre voz animal e linguagem humana, enquanto na definição do humano como animal político essa separação se repete, com o animal estando fora da cidade e o homem fazendo parte da cidade. Ou seja, tanto no plano existencial quando no político, o que constitui o homem enquanto tal é a exclusão da sua animalidade. O homem é o ser racional político que possui linguagem e que surge da sua negação (*exclusão inclusiva*) e do isolamento da sua animalidade.

Esse tema terá desdobramento na proposta de resolução dessa cisão quando Agamben fala que aquilo que é específico do homem é ser um ser sem obra, cuja finalidade é ser uma forma de vida particular. Contudo, precisamos levar em consideração que há um paradoxo aí implícito, pois se a *obra* é a ausência de uma obra propriamente dita, então a “obra” do homem é a inoperosidade. Portanto, ele não tem uma vocação ou finalidade específica, mas sua única finalidade real é *ser tal qual* é. O que também pode ser entendido como a capacidade de dar a si a finalidade que quiser (ou não), haja vista que não possui nenhuma finalidade natural, exceto a possibilidade de ter uma. Pois, se o humano não tem uma finalidade, ele pode ter uma finalidade qualquer.

Em *Meios sem fins* o autor dirá que

a política é aquilo que corresponde à inoperosidade essencial dos homens, ao ser radicalmente sem obra das comunidades humanas. Há política, porque o homem é um ser *argós* [sem obra], que não é definido por nenhuma operação própria – ou seja: um ser de pura potência, que nenhuma identidade e nenhuma vocação podem exaurir (AGAMBEN, 2017a, p. 126)⁹.

Nesse sentido, se estivermos corretos, a tarefa da *política que vem*, segundo Agamben, é a exposição da ausência de obra ou finalidade do homem, ao mesmo tempo em que propõe a sua potencialidade como capacidade infinita de vir a ser (ou não ser).

Tendo delineado brevemente os pressupostos considerados necessários para compreensão de onde partem suas teses e para onde elas apontam, vejamos agora as teses do jurista alemão Carl Schmitt que são o ponto de partida para a interpretação de Agamben ao poder soberano como produtor de vida nua.

2.2 A soberania na teoria política de Schmitt

Carl Schmitt inicia a obra *Teologia Política*¹⁰ de 1922, com a seguinte tese: “Soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 2015, p. 13)¹¹. Conforme dito antes, Agamben em sua interlocução com o autor alemão não apenas se apropria da tese acima, como a leva adiante ao desenvolver sua própria tese sobre a estrutura da exceção no paradoxo da soberania.

Carl Schmitt sustenta com sua tese que a soberania é um conceito limítrofe. Quando diz isso, não significa que conceito é vago ou impreciso, apenas que ele se encontra na área mais extrema das fronteiras da questão. Mas, diferentemente de Agamben, Schmitt não recorre a construção de uma *zona de indistinção*, pois ele considera a soberania como um elemento político exterior ao direito e por isso pré-jurídico. Schmitt enfatiza que sua definição de soberania não deve ser associada aos casos normais, mas apenas aos casos excepcionais. E que o *estado de exceção* ao qual se refere deve ser entendido como um conceito geral na teoria do Estado e

⁹ Acréscimo nosso.

¹⁰ Para a consulta da obra *Teologia Política* foram utilizadas além da obra original em alemão, a tradução em inglês. Nas citações direitas optamos por fazer tradução nossa a partir da obra em inglês. A exceção a essa escolha está na citação da obra original em alemão das duas principais teses do livro, que abrem respectivamente os capítulos 1 e 3. Mesmo havendo tradução em português pela editora Del Rey não dispusemos de acesso permanente a ela.

¹¹ Idem nota 5.

não apenas como algo instrumental que é aplicado aos casos de emergência ou estado de sítio.

Segundo a tradição filosófica moderna iniciada com Bodin e seguida por Hobbes, o soberano é aquele que detém o poder máximo em um regime político. De acordo com Schmitt, o soberano é aquele que tem o poder de suspender a lei e decretar a exceção. O que essa posição traz de inovador é algo que parecia estar implícito nos autores dos séculos XVI e XVII, mas foi ignorado pelos teóricos posteriores ao Iluminismo: a superioridade da autoridade política soberana sobre as leis. A justificativa apresentada para concessão extraordinária de poderes ilimitados em situações de emergência é a de que não há tempo para seguir o procedimento regular e faz-se necessário que o cumprimento das leis seja colocado em segundo plano para preservação da existência do Estado.

Schmitt indica, entretanto, que por mais que tenha havido a tentativa de eliminar a figura do soberano dos sistemas legislativos modernos ela persiste. “Todas as tendências do moderno desenvolvimento constitucional apontam para a eliminação do soberano nesse sentido” (SCHMITT, 2005, p. 7)¹². Houve, por parte dos juristas e legisladores dos séculos XIX e XX, a tentativa de legislar sobre a excepcionalidade. Entretanto, Schmitt argumenta que essa pretensão se demonstrou equivocada. Os problemas jurídicos estão sujeitos à sua historicidade e aparecem em diferentes contextos sociais, não podendo ser regulados universalmente. Ele afirma que, mesmo havendo aqueles que alimentem a esperança da eliminação do soberano, – referindo-se aos normativistas, aos quais se contrapunha – isso não se trata propriamente de uma questão jurídica, mas depende de crenças e “convicções filosóficas, especialmente convicções filosóficas-históricas ou metafísicas” (SCHMITT, 2005, p. 7)¹³.

Schmitt argumenta que não é inteiramente possível derivar de uma norma a existência ou não de uma emergência e que aqueles que discordam disso o fazem porque desconhecem o real significado da *decisão*. De acordo com sua teoria, o que

¹² “All tendencies of modern constitutional development point toward eliminating the sovereign in this sense”, tradução nossa.

¹³ “Whether one has confidence and hope that it can be eliminated depends on philosophical, especially on philosophical-historical or metaphysical, convictions”, tradução nossa.

é uma emergência, um caso excepcional, precisa ser determinado por algo que é externo à lei (*Gesetz*), mas não ao *direito*¹⁴ (*Recht*).

Para justificar a necessidade legítima da existência da exceção, podemos levar em conta o fator humano, do qual o direito não pode ser privado. O direito precisa lidar com eventos imprevistos e isso pode levar a necessidades de soluções não definidas, o que faz com que seja necessária a inclusão da contingência no seu contexto. É esse o ponto que leva a impossibilidade de uma exclusão completa da exceção no ordenamento jurídico, por exemplo.

O caso excepcional é justamente o que não pode ser previsto no ordenamento jurídico, mesmo que as leis qualifiquem como exemplos do que poderia ser um caso excepcional aqueles casos que ataquem e coloquem em risco a existência do próprio Estado.

A exceção, que não é codificada na ordem jurídica existente, pode, na melhor das hipóteses, ser caracterizada como um caso de perigo extremo, um perigo para a existência do Estado, ou algo semelhante. Mas não pode ser circunscrito factualmente e feito para se adequar a uma lei formada anteriormente (SCHMITT, 2005, p. 6)¹⁵.

Para defender a posição de que o estado de exceção é a mais apropriada definição jurídica de soberania, Schmitt sustenta que a razão apresentada é de caráter “sistemática lógico-jurídica”.

Quem decide quando há um caso excepcional, de emergência, é o soberano, isso, por sua vez, implica que ele também seja aquele que decide se uma situação está dentro da normalidade. Ele faz isso ao acionar ou não os dispositivos que levam a suspensão da lei em sua integralidade. Sempre que o soberano não faz uso desses dispositivos, significa que há uma situação de normalidade. Conseqüentemente, se a autoridade do soberano derivasse da lei, ele não poderia suspendê-la e permanecer com poderes. Isso leva Schmitt a defender que o soberano é, ele mesmo, uma exceção, pois é ele quem decide, estando fora ou além da norma. Isso revela muito bem a ambiguidade presente no papel desempenhado pelo soberano. Assim, para ele, é a exceção que fundamenta a norma. Essa ambiguidade do papel do soberano

¹⁴ Retornaremos esse ponto para explicar o que Schmitt entende por um *direito* que antecede a lei quando tratarmos sobre os seus primeiros textos jurídicos.

¹⁵ “The exception, which is not codified in the existing legal order, can at best be characterized as a case of extreme peril, a danger to the existence of the state, or the like. But it cannot be circumscribed factually and made to conform to a preformed law”, tradução nossa.

já seria perceptível na própria tese que abre o livro de Schmitt, de acordo com Strong, conforme foi indicado por Schwab¹⁶ (SCHMITT, 2005, p. xii). A tese inicial da obra poderia ser entendida tanto como o soberano é aquele que determina a exceção e estabelece a suspensão temporária da norma, como também aquele que, uma vez instaurada a situação de exceção, é quem decide sobre ela.

Schmitt amplia a importância da inclusão da exceção no âmbito do direito quando vê na *decisão* sobre a exceção o fundamento da própria ordem. Ao fazer isso, ele eleva seu *status* a fundamento do próprio sistema jurídico. Enquanto externamente ao direito haveria somente o caos, a exceção, incluída no ordenamento jurídico, permitiria que este não somente fosse suspenso, mas também o justificaria.

A exceção pode ser mais importante do que a regra, não por causa de uma ironia romântica para o paradoxo, mas porque a seriedade de uma visão vai mais fundo do que as generalizações claras inferidas a partir do que normalmente se repete. A exceção é mais interessante do que a regra. A regra não fornece nada; a exceção prova tudo: confirma não só a regra, mas também sua existência, que deriva apenas da exceção. Na exceção, o poder da vida real rompe a crosta de um mecanismo que se tornou torpe pela repetição (SCHMITT, 2005, p. 15)¹⁷.

Segundo Brito, é possível identificar com clareza *três fases* sobre o tratamento da exceção no pensamento de Schmitt (BRITO, 2014, p. 150). Na *primeira fase*, conforme o artigo *Ditadura e Estado de Sítio* de 1916, Schmitt traz dois conceitos importantes: estado de sítio e ditadura. O estado de sítio seria como “uma situação de pura administração na qual a separação de poderes é abolida, embora em âmbito limitado”; enquanto a ditadura, por sua vez, “significa a suspensão do princípio da separação de poderes sem deixar de pressupor esse mesmo princípio e com o propósito de o restabelecer” (BRITO, 2014, p. 158).

Na *segunda fase*, correspondente ao livro *Ditadura* de 1921 (SCHMITT, 2014), há uma distinção entre ditadura comissarial e ditadura soberana. Enquanto na comissarial há a defesa da ordem constitucional tradicional, na ditadura soberana haveria a dissolução dessa ordem para o estabelecimento de uma nova. A ditadura

¹⁶ Autor do prefácio da edição em inglês de *Teologia Política* e tradutor da edição respectivamente.

¹⁷ “The exception can be more important to it than the rule, not because of a romantic irony for the paradox, but because the seriousness of an insight goes deeper than the clear generalizations inferred from what ordinarily repeats itself. The exception is more interesting than the rule. The rule proves nothing; the exception proves everything: It confirms not only the rule but also its existence, which derives only from the exception. In the exception the power of real-life breaks through the crust of a mechanism that has become torpid by repetition”, tradução nossa.

soberana tem, portanto, uma dimensão revolucionária. Enquanto a ditadura comissarial “pressupõe o vínculo do ditador a um poder que lhe delega a competência para a adoção das medidas necessárias a restabelecer a situação normal”, na segunda é preparada “a instituição de uma nova ordem e, por essa razão, se acha desvinculada de qualquer poder exterior que ela própria não assuma” (BRITO, 2014, p. 159). Se na primeira a atuação do ditador é uma manifestação do poder constituído, na ditadura soberana há o exercício de um poder constituinte responsável por estabelecer um novo direito; sendo a maior diferença entre elas a subordinação a uma legislação existente na primeira, e autonomia no exercício do poder político na segunda.

É desse percurso intelectual que surge a terceira formulação do jurista alemão: o “soberano como aquele que decide sobre a exceção”, com a qual iniciamos nossa análise. Percebemos aqui que anteriormente à formulação do conceito de soberania como exceção, houve uma formulação do conceito de ditadura soberana, intimamente relacionada com o conceito de poder constituinte, no qual está implícito uma exceção efetiva. Ficando assim demonstrada, brevemente a trajetória do seu desenvolvimento, bem como a relevância do conceito para o autor.

Quando Schmitt diz que o soberano “embora esteja fora do sistema legal normalmente válido, ele, no entanto, pertence a ele, pois é ele quem deve decidir se a Constituição precisa ser suspensa em sua totalidade” (SCHMITT, 2005, p. 7)¹⁸, o autor está avançando rumo ao fortalecimento de uma autoridade política, mas a coloca paradoxalmente fora e dentro de um sistema legal. Esse poder que está para além da lei seria, de acordo com as *teorias democráticas*, a vontade do povo (DALLARI, 2016, p. 88), mas na teoria de Schmitt há um deslocamento e ele identifica que a autoridade do governante é essa vontade política.

Conforme o jurista alemão, o governante é aquele que está à frente do povo e cuja autoridade sobre o povo foi legitimada pela aclamação. O governante personifica essa vontade, enquanto o povo é uma coletividade difusa que precisa de lideranças para que adquira personalidade. Isso faz dele, claramente, um partidário do autoritarismo¹⁹ e um defensor do primado da autoridade sobre a lei.

¹⁸ “Although he stands outside the normally valid legal system, he nevertheless belongs to it, for it is he who must decide whether the constitution needs to be suspended in its entirety”, tradução nossa.

¹⁹ Entendemos que o autoritarismo é uma corrente de pensamento com a qual sempre teremos que lidar, pois de tempos em tempos ressurgue com novas roupagens. Sempre que um agente político tentar se impor sobre a vontade dos demais o autoritarismo estará presente. Suas muitas formas nomes ou

Seguindo o autor, ao longo da história, o que se discute acerca do conceito de soberania é, principalmente, a sua correta aplicação, mais do que a aceitação de uma mera definição conceitual abstrata. Essa disputa sobre a aplicação correta diz respeito sobre quem decide em caso de emergência. Isso aponta com precisão para o que Schmitt identifica como o ponto central da questão da soberania, que é: saber quem é o sujeito da soberania. Dessa maneira, a questão da soberania é uma questão de ação, que trata sobre quem toma a decisão, sobre quem age em uma emergência e sobre qual esfera de atuação essa ação é produzida, e não um problema meramente formal ou somente legal.

A solução apresentada pelo jurista alemão para o problema da exceção nos leva a entrar em um território perigoso, já que os poderes especiais concedidos ao soberano em uma emergência são, segundo ele, “necessariamente ilimitados”. “A pré-condição, bem como o conteúdo da competência jurisdicional em tal caso, devem necessariamente ser ilimitados” (SCHMITT, 2005, p. 7)²⁰. Ou seja, como uma legislação não poderá prever tudo o que um soberano precisará fazer para reestabelecer a normalidade e impedir a desintegração do Estado, é de natureza imprevisível as ações a serem tomadas nos casos de emergência. Logo, é a necessidade somada a imprevisibilidade das emergências o que leva Schmitt a defender que o governante receba “carta branca” para governar.

Devemos ressaltar os perigos implícitos nisso. Tanto o nazismo, como outros governos autoritários nos mostraram muito bem aonde poderes ilimitados cedidos aos governantes podem levar. Mesmo sabendo que as situações de emergência não podem ser eliminadas da vida política e que é preciso conceder poderes especiais ao governante para que elas possam ser contornadas, Schmitt não deixa claro como esses poderes especiais podem ser revogados antes que eles se voltem contra a própria população e a saúde das instituições. O maior perigo é este, como impedir que um ditador se transforme permanentemente em um tirano com poderes absolutos? Até onde a presente pesquisa pôde avançar, Schmitt não apresenta uma solução satisfatória para isso em nenhum lugar de sua obra. Não faz isso nem mesmo no seu

maneiras de se apresentar se evidenciam pela pluralidade de manifestações ideológicas e estéticas com que aparecem. O que une essas manifestações diversas sobre a “bandeira” do autoritarismo é o objetivo de cercear as liberdades alheias, exercendo sobre elas controle ou domínio.

²⁰ “The precondition as well as the content of jurisdictional competence in such a case must necessarily be unlimited”, tradução nossa.

livro intitulado *Ditadura*, no qual analisa dois diferentes tipos de ditaduras, e defende a superioridade de governos autoritários em relação aos democráticos.

Talvez, Schmitt não considere isso um problema ou ignore deliberadamente os perigos inerentes ao seu posicionamento, tomando-os como um mal menor. Mesmo assim, nada garante que o detentor da autoridade máxima não fará mau uso dos poderes excepcionais que lhe são concedidos²¹. Feita essa apresentação geral da teoria da soberania do autor alemão, vejamos detalhadamente alguns pormenores acerca de pontos que serão relevantes para o avanço dessa pesquisa: decisão, norma e exceção.

2.2.1 Decisão, norma e exceção

Quando falamos sobre a decisão aqui, devemos ter em mente que a decisão soberana é distinta das decisões ordinárias. Morais (2014), em seu artigo sobre a decisão em Schmitt, distinguiu e procurou sistematizar a problemática conforme ela ocorre no autor alemão em quatro abordagens. A primeira referente à filosofia do direito e do Estado, a segunda jurídico-constitucional, a terceira política e a quarta na teoria da decisão na Ciência da Legislação. Interessa-nos aqui a terceira, que Morais descreve como uma crítica de Schmitt ao modelo normativista de Kelsen.

O normativismo de Kelsen eliminaria todo o elemento humano e pessoal na ordem jurídica fazendo-o assentar abstratamente em normas que, na verdade não se reproduzem ou aplicam por si próprias. As normas, para Schmitt, que neste ponto se aproximou do institucionalismo, resultam de decisões de autoridade humana, são apenas um instrumento da ordem jurídica e podem ser alteradas, aplicadas e controladas na base de outros atos jurídicos radicados em decisões. São estas que, como atos de vontade, conferem à ordem uma natureza humana e dinâmica. A decisão política precede e conforma a norma jurídica (MORAIS, 2014, p. 32).

Quando Schmitt diz que “a decisão sobre a exceção é a decisão no verdadeiro sentido da palavra” (SCHMITT, 2005, p. 12)²², isso quer dizer que a decisão sobre a exceção não depende de outra coisa a não ser da autoridade de quem decide. A exceção revela, com mais clareza, a essência da autoridade e que o monopólio para

²¹ A nossa suposição é de que isso poderia ser evitado mediante o fortalecimento da sociedade civil e de seus integrantes, através do empoderamento dos protagonistas da sociedade.

²² “The decision frees itself from all normative ties and becomes in the true sense absolute”, tradução nossa.

decidir pertence à autoridade e não à lei. Com isso, Schmitt pretende restaurar o poder da política que ele considera ter sido esvaziado por uma valorização excessiva da lei.

De acordo com Hervás, em *La Soberanía*, Schmitt considera a modernidade como desordem e ausência de um fundamento objetivo para a constituição de uma ordem soberana (2003, p. 23). Conforme Pinheiro, em sua crítica à democracia liberal, Schmitt interpreta o Parlamento “como local de discussão, mas não de decisão política, enquanto o liberalismo se manifesta como uma individuação da política, expressão da subjetividade burguesa” (2014, p. 20). Segundo Schmitt, a decisão majoritária não reflete a vontade da opinião pública, pois a decisão do eleitor através do sufrágio tende a ser superada por cidadãos dotados de vontade de participar na vida pública que, uma vez eleitos, tornam-se os representantes do povo, mas acabam defendendo os próprios interesses, deixando a vontade popular de lado. Para Pinheiro, o conceito de *decisionismo* em Schmitt emerge como resultado dessa crítica da democracia (2014, p. 20).

Schmitt buscou encontrar as origens da decisão com vistas a fortalecer sua sobreposição à lei. Segundo ele, Bodin foi o responsável por ter inserido a decisão no conceito de soberania. Conforme Barros (2011), em seu livro *A República*²³, Bodin questiona quais seriam os limites do alcance do poder de um soberano e até que ponto este estaria sujeitado às leis. Schmitt afirma que Bodin responde a essa pergunta dizendo que esse comprometimento repousa na força vinculante do soberano frente ao direito natural; mas, que em caso de necessidade, pelos mesmos princípios gerais relacionados ao direito natural, a obrigação com as leis cessa. Portanto, o que legitima o soberano a decidir à margem da lei é uma questão de necessidade. “É por isso que o poder de revogar a lei em vigor – seja em geral ou em casos individuais – é a verdadeira marca da soberania” (SCHMITT, 2005, p. 9)²⁴.

Na defesa da primazia da decisão sobre a lei feita em *Teologia Política*, Schmitt alega que em seu livro anterior, *Ditadura*, já havia demonstrado como toda ordem jurídica é baseada em uma decisão e que, “como todas as outras ordens, a ordem legal repousa em uma decisão e não em uma norma”²⁵ (SCHMITT, 2005, p. 10). Ele

²³ Cap. X do Livro I.

²⁴ “Because the authority to suspend valid law – be it in general or in a specific case – is so much the actual mark of sovereignty”, tradução nossa.

²⁵ “After all, every legal order is based on a decision, and also the concept of the legal order, which is applied as something self-evident, contains within it the contrast of the two distinct elements of the juristic – norm and decision. Like every other order, the legal order rests on a decision and not on a norm”, tradução nossa.

finaliza o argumento dizendo que “a decisão se liberta de todos os laços normativos e se torna absoluta no sentido verdadeiro. O Estado suspende a lei na exceção com base em seu direito de autopreservação” (SCHMITT, 2005, p. 12)²⁶. O que nos parece bastante curioso é que, mesmo Schmitt contestando o direito natural²⁷ como fundamento do direito, é na questão da necessidade e da autopreservação do Estado que ele fundamenta a supremacia da decisão para colocá-la acima ou à margem do ordenamento jurídico.

Interpretamos a questão da seguinte maneira: a constatação de que não há fundamento natural para o ordenamento jurídico, se converte em um novo fundamento para a defesa da decisão que produza a ordem. Numa espécie de circularidade dialética, é um imperativo que decisões sejam tomadas e, na ausência de um fundamento, a decisão se fundamenta na autoridade soberana. A autoridade soberana, por sua vez, está fundamentada na necessidade de que “alguém” decida, para que assim, o Estado seja preservado da ameaça que paira sobre ele. É como se Schmitt dissesse que o soberano pode justificar a sua autoridade declarando: “Decido porque posso. Posso porque decido.” Ou seja, com isso ele parece nos dizer que o poder se autofundamenta. Entretanto, Schmitt não se declara um defensor da força como fundamento do poder. Inclusive, nos primeiros textos da sua carreira, ele se contrapõe a essa hipótese de maneira enfática. Apesar de estar à procura de uma fonte de poder, ele não aceita a mera derivação da força em lei, em direito. Para ele, lei não é um resultado apenas do poder real.

O argumento de Schmitt para a alegação de que a lei não pode ser o produto de um poder *de fato* começa a partir da correta observação de que qualquer teoria que retrata a lei como o produto do poder *de fato* esmagador do Estado será incapaz de reivindicar a alegação de que a lei positiva é essencialmente autoritária. Para alguns o poder *de fato* para ser legítimo, e assim, ser capaz de gerar regras ou decisões vinculativas, esse poder deve ser adequadamente relacionado a um padrão de legitimação anterior, afirma Schmitt. Ele passa a identificar o *direito [Recht]* com esse padrão, qualquer que possa ser o seu conteúdo específico, e, portanto, chega à conclusão de que *direito [Recht]* não pode ter sido produzido pelo poder do Estado (VINX e ZEITLIN, in: SCHMITT, 2021, p. 17)²⁸.

²⁶ “The decision frees itself from all normative ties and becomes in the true sense absolute. The state suspends the law in the exception on the basis of its right of self-preservation”, tradução nossa.

²⁷ De acordo com a teoria do direito natural, todas as pessoas têm direitos inerentes baseados em valores intrínsecos à natureza humana que podem ser deduzidos e aplicados independentemente do direito positivo (KELSEN, 1998b).

²⁸ “Schmitt’s argument for the claim that the law cannot be the product of a *de facto* power starts out from the correct observation that any theory that portrays law as the product of the state’s overwhelming *de facto* power will be unable to vindicate the claim that the positive law is essentially authoritative. For

Isso significa que para Schmitt há um direito (*Recht*) que antecede a lei (*Gesetz*) e a legitima, sendo distinto da força.

Já em um de seus primeiros textos *O Valor do Estado e o Significado do Indivíduo* de 1914, Schmitt contrapõe-se em relação a visão de que o direito seja derivado do poder. Nesse trabalho, Schmitt

recusa a possibilidade de que o direito, enquanto realidade normativa, possa ter com o poder uma relação causal, segundo a qual o poder fosse causa do direito e o direito fosse um efeito do poder. Esta perspectiva positivista não apenas anularia a distinção entre realidade normativa e realidade fática, reduzindo toda a norma a uma expressão da facticidade do poder, mas tornaria impossível a própria distinção entre poderes (SÁ, 2014, p. 7).

Como alternativa, Schmitt propõe que poder e direito (*Recht*) são duas áreas que possuem realidades autônomas e distintas. A ideia central do texto em questão é que a função essencial do Estado é a realização do *direito* (*Recht*). O texto enfatiza a noção de *direito* (*Recht*) em distinção a lei (*Gesetz*). O *direito* é aqui entendido em dois sentidos diferentes: tanto como algo que antecede a lei e que é anterior ao Estado (*Recht*), como algo produzido pelo Estado e posterior a lei (*Gesetz*). Essa separação é fundamental para a sua correta compreensão. Podemos dizer então que, para o autor, o *direito* (*Recht*) é anterior ao Estado, cuja função é a sua realização através da lei. Para Schmitt o valor do Estado é medido pela sua capacidade de fazer o *direito* (*Recht*) efetivo no mundo empírico. Afirma Schmitt que

o direito [*Recht*] não é definido pelo Estado, mas ao invés disso o Estado é definido pelo *direito* [*Recht*], o Estado não é o criador do direito [*Recht*], mas ao invés disso o direito [*Recht*] é o criador do Estado: o direito [*Recht*] precede o Estado (SCHMITT, 2021, p. 139)²⁹.

O que é mais surpreendente nessa posição não é que Schmitt esteja dizendo aqui que há um direito que antecede a lei, mas sim que há um direito que antecede a si mesmo. Vejamos que, nesses textos iniciais de sua carreira, por mais que ele queira

some *de facto* power to be rightful, and thus to be able to generate binding rules or decisions, that power must be suitably related, Schmitt claims, to a prior legitimating standard. Schmitt goes on to identify *Recht* with that standard, whatever its precise content may be, and thus arrives at the conclusion that *Recht* cannot have been produced by the state's power", tradução e acréscimo nosso.

²⁹ "the law is not to be defined from the state but rather the state from the law, the state is not the creator of the law, but rather the law is the creator of the state: the law precedes the state" tradução e acréscimo nosso.

dizer que o que antecede a lei é o soberano, não é o que ele está dizendo. Somente em trabalhos posteriores Schmitt irá apelar à política e usará a figura do soberano para que ele seja o detentor ou criador dessa lei anterior. Nesses textos iniciais não há um portador, ou sujeito dessa lei, ela aparece como uma abstração sem localização definida. Nossa interpretação é que isso indique a tentativa de teorizar a partir de uma hipótese teológica de um direito revelado, mesmo que isso só fique mais claro se levarmos em consideração outras obras como *Catolicismo e forma política* e *O nomos da Terra*, já que o autor explicitamente refutou a existência de um direito natural.

Outro caminho interpretativo é o *ficcionalismo* apontado por Sá (2014), em seu artigo *O Ficcionalismo na emergência do decisionismo schmittiano*. Nessa perspectiva, o *direito (Recht)* surgiria como uma entidade ideal, uma ficção, a qual o poder enquanto realidade fática deveria criar. O *direito (Recht)* aparece como uma entidade prescritiva que não descreve o que é, mas prescreve o que deve ser.

A partir desta perspectiva, pensando o *direito* como se ele fosse uma ideia, o poder seria pensado não como a origem ou a causa do *direito*, mas como seu derivado, como o resultado inevitável de, na sua normatividade, o *direito* se desdobrar entre o seu “em si” e a sua efetivação; ou seja, como a instância pela qual o *direito* enquanto puro dever-ser poderia adquirir realidade efetiva no plano fático do ser (SÁ, 2014, p. 9).

O caráter ideal do *direito (Recht)* e a sua não determinação pelo poder fático do Estado, nos levam a pensar que Schmitt, em seus primeiros escritos, pressupõe um *direito (Recht)* que não deriva de nada, nem tem fundamento, tendo por si uma existência autônoma, mas ao qual o Estado serve como mediador para a materialização no direito positivo, enquanto conjunto de ações e processos. Schmitt, com isso, propõe que pensemos *como se houvesse um direito (Recht)* que é anterior ao Estado e ao próprio direito positivo que o Estado estabelece. Se em seus textos iniciais há um *direito (Recht)* que antecede o Estado, na construção de sua teoria política posterior o que ele faz é pressupor uma autoridade que está para além da lei, pois não é da lei que seu poder deriva e nem da força, mas da vontade política. Por mais que busque negar o poder como anterior ao direito, ou do direito como derivação do poder, Schmitt parece querer o tempo todo encontrar algo que opere como um fundamento anterior. Nem que para isso esse fundamento precise ser inventado como um produto ficcional. Essa busca culminará na efetiva formulação de uma hipótese

teológica como uma tentativa de velar aquilo que era anteriormente somente uma ficção, um vazio, uma pura forma.

Essa interpretação de que há uma fundamentação teológica do pensamento de Schmitt já nos seus primeiros escritos não é original e já foi proposta anteriormente.

Há algumas indicações de que o jovem Schmitt entendia *Recht* em termos religiosos. Ele descreve *Recht* como um *Gebot* [mandamento] – um termo que, no original alemão, evoca a ideia de lei divina fazendo implícita referência aos Dez Mandamentos. A seguir no trabalho, Schmitt, ao discutir a Igreja Católica como uma instituição exemplar que é dedicada a realização do *Recht*, refere-se ao *ius divinum*, a lei divina como uma forma de *ius* ou *Recht* propriamente dito. De fato, Schmitt afirma que o *ius divinum*, tal como a doutrina católica o entende, é um 'verdadeiro *ius*' - ou seja, uma verdadeira lei. (VINX; ZEITLIN. *In*: SCHMITT, 2021, p. 16)³⁰

Se a tarefa do Estado é a realização do direito (*Recht*), o direito aqui em questão pode ser entendido como a *lei divina*. É o que sugerem Vinx e Zeitlin ao tratarem sobre *O valor do Estado e o significado do indivíduo* (*The value of the state and the significance of the individual*) (*In* SCHMITT, 2021), entretanto, eles o fazem sem se aprofundar nessa interpretação. Mesmo assim, os autores ressaltam que o conteúdo do *Recht* nunca é definido com clareza pelo autor alemão. Consideramos que *Recht* permanece como um conceito indeterminado no pensamento de Schmitt de maneira intencional. Assim como uma lei quando é formulada intencionalmente vaga para ser interpretada da maneira mais apropriada a cada situação, essa indeterminação do *Recht* parece ser proposital, para que através da sua incerteza ela possa ser o que o governante quiser. Dessa maneira, “aparentemente, aqueles que mantêm o poder remanescente no Estado são os que fazem o julgamento final do seu conteúdo” e dizem o que é *Recht* (VINX; ZEITLIN. *In*: SCHMITT, 2021, p. 23)³¹.

Vinculando o que foi dito com o tema da soberania, a questão da teologia também poderia aparecer como hipótese para a fundamentação da autoridade do soberano, haja vista que o soberano não deriva sua autoridade nem da lei, nem da força. Schmitt buscará encontrar no plano *teológico* o fundamento da autoridade do

³⁰ “There are some intimations that the young Schmitt understood *Recht* in religious terms. He describes *Recht* as a *Gebot*⁵⁸ – a term that, in the original German, evokes the idea of divine law in making implicit reference to the Ten Commandments. Later in the work, Schmitt, in discussing the Catholic Church as an exemplar of an institution that is given over to the realization of *Recht*, refers to the *ius divinum*, the divine law, as a form of *ius* or *Recht* properly so-called. Indeed, Schmitt asserts that the *ius divinum*, as Catholic doctrine understands it, is a ‘true *ius*’ – that is, a true law”, tradução e grifo nosso.

³¹ “Those who hold the reins of power in the state are to make the final judgment, apparently, as to its content”, tradução nossa.

soberano tal como fez na pressuposição de um ideal de *Recht* que antecede sua materialização através do direito positivo. Vejamos a seguir alguns momentos em que a vinculação entre política e teologia aparece com clareza no seu pensamento.

2.2.2 Teologia Política

O termo teologia política evidencia a relação entre duas grandes áreas do conhecimento: a política e a teologia. O seu estudo explicita as intersecções entre esses dois campos do saber. Esse conceito tem uma longa trajetória que não poderá ser retomada aqui na íntegra. O que nos interessa é demonstrar como aparece a relação entre a política e a teologia no pensamento de Schmitt e como esse conceito fundamenta suas teses, para depois contrapô-las aos desdobramentos do pensamento de Agamben.

Scattola indica que se do ponto de vista amplo “todas as comunidades humanas possuem uma teologia política própria”, pois estabelecem relação entre os papéis sociais desempenhados e as suas crenças e rituais religiosos, então em um sentido restrito “só se considera teologia política aquelas experiências históricas que elaboram o vínculo entre transcendência e ordenamento humano através da reflexão racional” (SCATTOLA, 2009, p. 12). Segundo o autor a expressão pode ter três significados distintos de acordo com a maneira com que as áreas se relacionam: a) quando a teologia prevalece e a política fica subordinada aos preceitos religiosos; b) quando os dois termos têm a mesma força, há uma reflexão sobre o “núcleo teológico” da política e sobre o princípio organizador político presente na teologia; c) quando predomina o político sobre o teológico, a organização da comunidade civil se sobressai às práticas religiosas que a ela servem como instrumento de “ordenamento interno” (SCATTOLA, 2009, p. 9). De acordo com os significados apresentados por Scattola, a obra de Schmitt nos parece ser do segundo tipo.

Schmitt, no capítulo três da obra de mesmo nome, *Teologia Política*, inicia lançando a seguinte tese: “Todos os conceitos centrais da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT, 2015, p. 43)³². Mesmo que tal afirmação tenha ganhado bastante relevância nas discussões ao longo dos anos,

³² “Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe”, tradução nossa.

entretanto, não há um consenso formado em torno da tese schmittiana a ser analisada acerca da natureza da relação entre teologia e política.

O assunto pode ser visto sob os mais diversos ângulos, como podemos observar nessa sequência de posições. O cardeal italiano Gianfranco Ravasi, diz que o egiptólogo alemão Jan Assmann, defende a tese oposta de que “todos os conceitos centrais da teologia são conceitos políticos teologizados” (RAVASI, 2016). Na contemporaneidade, o teólogo Metz, fundador da chamada “nova teologia política”, defende uma teologia pública que se intromete nos conflitos concretos e que dá voz aos pobres e abandonados na perspectiva de uma correção possível do contexto social (SUESS, 2020). Junges disse, em um evento sobre a obra de Esposito, que as causas da dificuldade de interpretação da teologia política por uma análise crítica se devem a diversidade de contextos e significados aos termos teologia e política e a inerência que impede o distanciamento do fenômeno que se quer interpretar (JUNGES, 2018). Ou seja, não há um consenso sobre o tema.

Schmitt para justificar sua tese sobre a secularização dos conceitos centrais da política sustenta que há uma correlação entre o Deus criador e o governante legislador e também entre o milagre e o estado de exceção, tomando como referência a teologia da doutrina católica. A concepção defendida por Schmitt sobre o Estado era a de uma visão unificada do poder. Contestando a divisão do poder, que é um dos princípios centrais do liberalismo constitucional, o pensador alemão pretendia restabelecer o elemento pessoal na soberania e torná-lo indivisível novamente. Segundo Schwab (SCHMITT, 2005, p. XLII), para Schmitt, apesar do legislador onipotente ainda estar associado com o elemento pessoal do governo nos séculos XVII e XVIII, o fator pessoal havia sido dissipado pelos séculos XIX e XX. Schmitt desacreditava a legitimidade democrática, por isso contestava os autores que defendiam a ideia de que a soberania do direito deveria substituir a soberania dos homens.

Para explicar o processo de perda da capacidade de decisão por parte do soberano, Schmitt recorre ao conceito de secularização. Esse é geralmente compreendido como a perda ou o afastamento gradual das sociedades modernas da sua dependência da religião. Seria o processo de *desreligiosização* da vida, em que questões de ordem religiosa passam a ser tratadas no âmbito do direito. Em Schmitt a questão da secularização está associada a mediação no processo jurídico, ou seja, se refere ao problema da viabilidade política e prática da “ideia do direito”. A própria ideia do direito aparece como o elemento transcendente condenada a permanecer

somente como uma ideia enquanto não encontrar um modo de se vincular ao mundo. O transcendente e o imanente encontram-se separados entre dois polos e seria crucial encontrar uma maneira de mediar os dois. O papel da secularização, no pensamento de Schmitt, seria o de fazer a mediação entre a esfera do direito e a forma política do Estado. Por mais que isso possa parecer contraditório, na maneira como Schmitt compreende a secularização não haveria um desaparecimento, mas uma ocultação da imagem metafísica do mundo. Nesse sentido, a secularização seria a ponte entre o direito e a política, entre o transcendente e o imanente, entre a idealização e a efetivação. Assim, a secularização surge como um processo histórico próprio à modernidade que permite esclarecer a “imagem metafísica” que uma época faz de si mesma.

Schmitt se opõe ao normativismo de Kelsen, no qual o Estado é identificado ao ordenamento jurídico. Segundo o autor austríaco, a teoria jurídica descreve uma série de normas hierárquicas não derivadas dos fatos e independente da política. Há uma norma superior que é pressuposta e da qual as normas inferiores derivam a sua validade legal. A validade desse sistema normativo é autocontida e autoexplicativa e independe de força externa como a figura de Deus, a personificação da Natureza ou do Estado (KELSEN, 1998b). Para Kelsen a ideia da soberania dos Estados tem uma definição problemática e frente aos avanços do direito internacional ela deveria ser repensada (1998a). Grosso modo, a teoria de Kelsen é movida por um poder imanente ao ordenamento, enquanto na teoria de Schmitt é imprescindível uma força transcendente, que vem de fora e o põe em movimento. É nesse transcendentalismo que estaria o elemento “teológico” da teoria schmittiana.

Na contestação das objeções de Kelsen, Schmitt afirma, primeiramente, haver uma afinidade sistemática entre jurisprudência e teologia. Em seguida, acusa a teoria de Kelsen de conter o mesmo tipo de postulados teológicos implícitos que buscava refutar, a saber: os ideais democráticos e “a crença em uma ordem universal de caráter legal naturalista, onde por princípio a exceção não pode existir” (RAMOS, 2013, p. 272). Sendo assim, para Schmitt, a teoria de Kelsen implicaria a inclusão de elementos empíricos e valorativos em sua teoria normativista que se pretende juridicamente pura.

A formulação da tese de Schmitt defende que a judicialidade da exceção está dada anteriormente e a isso a ciência jurídica deve adaptar-se. Diante disso, afirma que não existe nenhuma neutralidade científica nos conceitos jurídicos e que eles

estão impregnados de carga valorativa e ideológica. A capacidade de identificar essa carga ideológica que os conceitos carregam é o que ele entende por “sociologia dos conceitos jurídicos”. E o que a sociologia dos conceitos obtém como resultado é o que Schmitt chamará de “teologia política” (RAMOS, 2013, p. 271).

A sociologia dos conceitos tem como objetivo descobrir a estrutura sistemática radical e compará-la com a estrutura de representação social de uma determinada época. (...) De preferência essa sociologia dos conceitos está preocupada em estabelecer provas de duas identidades ao mesmo tempo espiritual e substancial (SCHMITT, 2005, p. 45)³³.

Em relação ao conceito de soberania, por exemplo, Schmitt considera que há uma sociologia dos conceitos, quando em referência a monarquia do século XVII diz que

o status histórico-político da monarquia daquela época é mostrado como correspondente ao estado geral de consciência que era característico da Europa Ocidental naquele tempo, e quando a construção jurídica da realidade histórico-política pode encontrar um conceito cuja estrutura está de acordo com a estrutura dos conceitos metafísicos. Monarquia então se torna autoevidente na consciência daquele período como a democracia faz em uma época posterior (SCHMITT, 2005, p. 46)³⁴.

Para Schmitt, há uma relação de identidade entre os conceitos jurídicos e a imagem metafísica de uma época. “A imagem metafísica que uma época produz do mundo tem a mesma estrutura com que o mundo entende imediatamente como apropriada para ser a sua forma de organização política” (SCHMITT, 2005, p. 46)³⁵. O autor nega que isso equivalha a uma forma de determinismo histórico, seja materialista ou espiritualista. O que Schmitt chama de “teologia política” é, portanto, a relação estrutural de identidade entre conceitos jurídicos e a metafísica que

³³ “It aims to discover the basic, radically systematic structure and to compare this conceptual structure with the conceptually represented social structure of a certain epoch. [...] Rather this sociology of concepts is concerned with establishing proof of two spiritual but at the same time substantial identities”, tradução nossa.

³⁴ “it is a sociology of the concept of sovereignty when the historical-political status of the monarchy of that epoch is shown to correspond to the general state of consciousness that was characteristic of western Europeans at that time, and when the juristic construction of the historical-political reality can find a concept whose structure is in accord with the structure of metaphysical concepts. Monarchy thus becomes as self-evident in the consciousness of that period as democracy does in a later epoch”, tradução nossa.

³⁵ “The metaphysical image that a definite epoch forges of the world has the same structure as what the world immediately understands to be appropriate as a form of its political organization”, tradução nossa.

determinada época produz. Ao dizer isso, Schmitt parece exigir muito mais credulidade de seus leitores do que racionalidade.

Nos parece que, na construção da relação de identidade entre esses dois elementos, ele considera que a mentalidade do grupo que elabora os conceitos sociológicos em questão é mais importante que as circunstâncias sociais particulares. Mas, se isso não quer dizer que haja dependência causal da teologia por parte dos conceitos jurídicos, então qual é o vínculo que há entre elas? Em nossa interpretação, se isso realmente é assim, a arte, por exemplo, e não a teologia, poderia ser a inspiração do legislador, pois se não há uma relação de determinação externa, o vínculo associativo proposto por Schmitt entre conceitos jurídicos e teológicos é muito fraco. Se Moisés, por exemplo, tinha uma concepção teológica condizente com sua época e produziu os dez mandamentos, por outro lado Lenin era ateu, e nem por isso deixou de produzir uma construção jurídica para ser aplicada ao Estado. Mesmo que se faça objeção a esse exemplo por entender que as concepções teológicas de um comunista fossem secularizadas, não parece haver razões claras para se chegar à conclusão proposta pelo autor. Ou seja, por mais que se identifiquem semelhanças entre concepções teológicas e construções jurídicas, não há relação de causa e efeito na defesa desta tese. É muito mais plausível defender que uma visão ética ou moral do mundo inspire a origem de um conjunto de princípios jurídicos a serem seguidos por toda comunidade do que supor que um certo espírito metafísico da época determine a mentalidade daqueles que criam as leis. A teologia na obra *Teologia Política* consiste, então, na preocupação do autor em como estabelecer um “paralelo entre os conceitos jurídicos e seus correspondentes metafísicos” (RAMOS, 2013, p. 278).

Há dois exemplos desses paralelos propostos por Schmitt o primeiro quando ele afirma que considera que “a exceção na jurisprudência é análoga ao milagre na teologia”, apesar de em nenhum momento subsequente voltar a essa analogia ou explicar como o milagre pode ser idêntico a exceção. Schmitt deve ter pressuposto que houvesse um consenso sobre a maneira de interpretar o milagre e a exceção como sendo uma intervenção externa, no caso do milagre da ação de Deus no mundo, assim como na exceção da decisão do soberano na suspensão da lei. Supomos que a analogia parta da famosa citação de Hume que define um milagre como “uma violação das leis da Natureza”. Mesmo que tais violações fossem possíveis, elas são improváveis. Pois se identificarmos, como argumentou Espinosa, que as leis da

Natureza coincidem com a vontade de Deus, Ele nunca poderia agir contra sua vontade e suas determinações, por mais incompreensíveis que elas sejam, estão sempre dentro da lei (MCGREW, 2019).

O segundo caso é quando ele faz analogia entre o Deus onipotente e o legislador onipotente. Mas, nesse caso, há uma superestimação da capacidade do legislador, tendo em vista que ele nunca é onipotente, pois é incapaz, por exemplo, de criar vida, ao contrário de Deus.

Mas nada evidencia mais a estreita relação entre teologia e política no pensamento de Schmitt do que importância que ele dá a noção de *katechon*. Definido por São Paulo na Segunda Epístola aos Tessalonicenses, 2: 6-7 como aquilo que detém a vinda do Anticristo, e que se refere ao muro de resistência contra o fim dos tempos. Na visão de Schmitt, a Igreja Católica tem sido o *katechon*, ou seja, a responsável por adiar o Apocalipse. Voltaremos a esse tema depois, quando for pertinente.

Nos parece que, no pensamento do autor, a ficção jurídica de outros tempos foi substituída pela ficção religiosa, misticamente produzida, para assim justificar o monopólio do poder. No fundo, a obra *Teologia Política* é uma defesa arbitrária do autoritarismo e da ditadura, que não se preocupa em apresentar nenhuma justificativa imanente para tamanha concentração de poder por parte do governante e aposta numa justificativa transcendente que não passa de uma suposição “mitológica”. Isso fica evidente na crítica de autores como Benjamin, que tratam sobre o tema de uma fundamentação mística de autoridade e procuram superá-la. De maneira que, se em Schmitt o autoritarismo fica injustificado, é através do messianismo, que autores como Benjamin procurarão um caminho que busque alguma forma de redenção que exclua a violência como o fundamento da autoridade política. Enquanto o caminho da necessidade da violência fica implícito de modo evidente em Schmitt quando o autor, ao concluir o texto, enfatiza sua posição decisionista e concorda com a necessidade de uma ditadura.

Nas observações citadas de Maistre também podemos ver a redução do Estado a um momento de decisão, a uma decisão pura, não baseada em razões e discussões e que não justifica a si mesma, isto é, uma decisão absoluta criada a partir do nada (SCHMITT, 2005, p. 66)³⁶.

³⁶ “He demanded a political dictatorship. In the cited remarks of de Maistre we can also see a reduction of the state to the moment of the decision, to a pure decision not based on reason and discussion and not justifying itself, that is, to an absolute decision created out of nothingness”, tradução nossa.

Como essas palavras ele indica sua anuência com a ausência de um fundamento que não seja o da autoridade política. Ao trazer para a sua conclusão exemplos de autores contrarrevolucionários que admirava e que foram objetos de sua análise ao longo do texto, Schmitt indica concordar com eles e essa concordância com tais forma de governo fica ainda mais evidente pela sua biografia e sua adesão ao regime nazista.

2.3 Agamben e o debate sobre o estado de exceção

De acordo com Agamben, o mérito de Schmitt foi o de dar uma resposta verdadeiramente original ao problema da localização do *estado de exceção* no ordenamento jurídico. Isso porque Schmitt não o localiza nem dentro da ordem constitucional do Estado, nem fora propriamente, mas entende a questão como uma *exclusão inclusiva*, conforme abordado anteriormente, ou seja, um estar fora que, todavia, permanece dentro (AGAMBEN, 2004, p. 39). Em Agamben a questão da *exceção* é elevada em escala e alcance, convertendo-se em um instrumento de análise que funciona como uma estrutura paradoxal. Conforme Ruiz,

para Agamben, há uma contradição que habita o próprio estado de direito que pensa ter abolido a vontade soberana quando, na verdade ela, permanece oculta para ser utilizada quando for preciso. A vontade soberana aparece na figura jurídica do estado de exceção (RUIZ, 2012, p. 10).

Em distinção à estrutura da exceção, o estado de exceção seria um dos muitos exemplos desse tipo de estrutura.

Para Agamben, o estado de exceção é um paradigma de governo que se situa “no limite entre a política e o direito” (2004, p. 11), e também um “paradigma constitutivo da ordem jurídica” (2004, p. 18) entre o que está dentro e fora da lei. Segundo ele, os juristas consideram que o estado de exceção não pode ter forma jurídica definida e o problema é muito mais como uma questão de fato (*quaestio facti*) do que como um “genuíno problema jurídico” (2004, p. 11).

As medidas excepcionais encontram-se na situação paradoxal de medidas jurídicas que não podem ser compreendidas no plano do direito, e o estado de exceção apresenta-se como a forma legal daquilo que não pode ter forma legal. Por outro lado, se a exceção é o dispositivo original, graças ao qual o

direito se refere à vida e a inclui em si por meio de sua própria suspensão, uma teoria do estado de exceção é, então, condição preliminar para se definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito (AGAMBEN, 2004, p. 12).

Agamben chama a esse espaço que a sua pesquisa pretende explorar de “terra de ninguém, entre o direito público e o fato político e entre a ordem jurídica e a vida” (2004, p. 12). Fazendo uma arqueologia do conceito, ele busca, com isso, revelar o que considera o fundamento esquecido de captura da vida que está presente na prática política do Estado, tanto em sua origem quanto na contemporaneidade.

Conforme Ruiz, “a exceção é um dispositivo que permite suspender o direito para preservar a ordem”. Este dispositivo é “criado pelos Estados de direito para garantir a defesa da ordem estabelecida em caso de necessidade”. Mesmo que ela não seja invocada, “a exceção permanece latente” para que venha à tona quando for necessária para garantir a ordem (*In*: TEIXEIRA, 2015. p. 16).

Na atualidade, o estado de exceção deixou de ser só um instrumento de governo para lidar com crises e situações críticas e passou à condição de uma regra em toda política de Estado para manter um regime soberano. Isso trouxe à luz o fato de que o estado de exceção já operava anteriormente, sem que fosse percebido, como “condição preliminar para definir a relação que liga e, ao mesmo tempo, abandona o vivente ao direito” (AGAMBEN, 2004, p. 10).

O significado imediatamente biopolítico do estado de exceção como estrutura original em que o direito inclui em si o vivente por meio de sua própria suspensão aparece claramente na “military order”, promulgada pelo presidente dos Estados Unidos no dia 13 de novembro de 2001, e que autoriza a “indefinite detention” e o processo perante as “military commissions” (...) dos não cidadãos suspeitos de envolvimento em atividades terroristas” (AGAMBEN, 2004, p. 14).

Em uma de suas teses ele diz que “o próprio estado de exceção, como estrutura política fundamental, em nosso tempo, emerge sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a tornar-se a regra” (AGAMBEN, 2004, p. 18). O que mudou, então, no mundo contemporâneo é que essa estrutura permanente que estava obscura veio à luz e tornou-se evidente. Se antigamente já houve certa clareza entre o dentro e o fora da lei, no passado recente essa situação se alterou e a proliferação das crises após o final da Primeira Guerra Mundial fez com que mais e mais governos recorressem ao recurso da situação de emergência. Levando à “progressiva expansão dos poderes

do executivo durante as duas guerras mundiais e, de modo mais geral, do estado de exceção” nos regimes democráticos (AGAMBEN, 2004, p. 18).

O estado de exceção é um dispositivo de poder contemporâneo e não arcaico. Teixeira nos lembra, em sua análise, que o dispositivo da exceção, por meio do qual o poder soberano captura a vida humana, “se trata de uma criação de natureza democrática e revolucionária, e não absolutista” (2015, p. 92). Uma das características do estado de exceção é “a abolição provisória da distinção entre poder legislativo, executivo e judiciário” (AGAMBEN, 2004, p. 19). Sendo a implementação dessa distinção posterior as revoluções democráticas. É, por isso, que Agamben fala da contemporaneidade da exceção ou de como a exceção se tornou, nesse sentido, a marca, ou o paradigma da política contemporânea. Já que nas democracias contemporâneas se fez uso político da situação de crise para manter o controle rígido da população. Como ocorreu, por exemplo, nas ditaduras da América Latina. Até que a “crise” se tornasse algo permanente e não houvesse mais outra forma de governar se não através do dispositivo da exceção. O que há de extremo na compreensão de Agamben é que ele faz uso de uma hipérbole para chamar atenção à gravidade do problema com que nos deparamos. Ele faz isso retomando uma ideia de Benjamin³⁷, e diz que na política contemporânea o estado de exceção se tornou a regra (AGAMBEN, 2004, p. 18).

Em síntese há essa dupla dimensão do estado de exceção: por um lado é um dispositivo de governo para lidar com crises, por outro, uma estrutura permanente que cria um espaço entre a lei e a sua exterioridade, esse espaço limiar é o mesmo que é ocupado pelo soberano que decide sobre a exceção e pela vida nua que é nele capturada.

Na contemporaneidade, foi o uso constante do dispositivo que tornou evidente a existência da estrutura e as duas passaram a se identificar. Numa interpretação exagerada da situação presente, o dispositivo que parecia ser provisório se evidencia como uma estrutura permanente. Essa estrutura se expande e se torna uma zona de indistinção entre um estado natural e o Estado de direito. Seu alargamento faz com que o estado de exceção passe de um elemento de mediação entre dois espaços ao elemento central que se sobrepõe aos outros; tornando-se impossível distinguir entre

³⁷ Na citação original: “A tradição dos oprimidos nos ensina que ‘o estado de exceção’ no qual vivemos é a regra” *Tese VIII sobre o conceito de história* (LÖWY, 2005, p. 83).

estado natural e Estado de direito, pois tudo passa a ser uma grande área de exceção sem distinções (AGAMBEN, 2010, p. 44).

O estado de exceção, enquanto estrutura é o espaço onde opera o poder soberano e captura a vida nua em uma zona de anomia onde não há direito e toda lei cessa de existir. A exceção que, dessa forma, surge como fruto da vontade soberana, abre um espaço inédito para a captura da vida que, de natural é convertida em sua pura vivibilidade (ou matabilidade, conforme a perspectiva). Nesse local, tudo é possível e qualquer tipo de violência pode acontecer, já que não há lei nenhuma que seja capaz de impedir que isso aconteça. A exceção se converte, assim, no espaço do não-direito, onde somente opera a vontade do poder soberano, que pode ser aplicado, por exemplo, na forma de força policial.

Exageros à parte, esse estado de exceção permanente tem, por outro lado, a possibilidade real de trazer mudanças. É mediante a percepção do esgotamento do modelo antigo que essa expansão possibilita pensar uma nova forma de viver para além da soberania. Como isso ocorre na proposta de Agamben é o que procuraremos delinear na continuidade da exposição.

2.3.1 O debate entre Benjamin e Schmitt

Para compreendermos adequadamente os resultados da pesquisa de Agamben e como ele chegou a algumas conclusões, precisamos primeiramente revisitar partes do debate entre Schmitt e Benjamin que ele reconstrói no capítulo *Luta de gigantes acerca de um vazio* no livro *Estado de exceção* (2003). Agamben argumenta que para entendermos corretamente esse debate devemos considerar o trabalho de Schmitt na *Teologia Política*, publicado em 1922, como uma resposta ao texto *Crítica da violência* de Benjamin, publicado em 1921. Ou seja, ele propõe inverter a ordem corrente de interpretação (AGAMBEN, 2004, p. 83). Agamben nos conta que Schmitt era colaborador e assíduo leitor da revista *Archiv fur Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, local de publicação de *Crítica da violência* de Benjamin. Razão pela qual presume que Schmitt não deixaria de notar um texto publicado por Benjamin sobre os temas de seu interesse. Com a publicação da obra completa de Benjamin, foi descoberta uma carta escrita por ele e endereçada a Schmitt, de dezembro de 1930, na qual demonstra interesse e admiração pelo jurista. Desde a sua revelação, sempre foi considerado escandaloso o interesse de Benjamin pela doutrina

schmittiana da soberania. Agamben procurará esclarecer essa comunicação e estabelecer a divergência entre os dois autores (AGAMBEN, 2004, p. 84).

O que está em questão no debate entre os dois autores alemães é a relação entre violência e direito. Esse debate pode ser reconstruído através de quatro etapas principais que são os textos a) *Crítica da violência*, b) *Teologia Política*, c) *Origem do drama trágico alemão, publicado em 1928*³⁸ e d) Tese VIII das *Teses sobre o conceito de história*, publicação póstuma de 1940. São esses os trabalhos que apresentam os principais argumentos dos autores.

O texto *Crítica da violência* de Benjamin gira em torno da questão da *Gewalt*, termo alemão difícil de traduzir³⁹ que significa tanto poder quanto violência. Nele o autor procura assegurar uma forma de violência pura que não está relacionada ao direito. Em resposta a essa proposta, Schmitt trata de escrever um texto que obrigatoriamente insere a violência em um contexto jurídico. Em *Origem do drama trágico alemão*⁴⁰, Benjamin inverte a posição schmittiana da decisão soberana, defendendo a impossibilidade de decidir do soberano como estratégia para deixá-lo de fora do ordenamento. O momento decisivo se dá na *Tese VIII* de Benjamin, na qual ele faz uso de um estado de exceção “efetivo” como proposição para garantir a separação entre violência e direito. Feita essa síntese, vejamos agora detalhadamente a abordagem proposta por cada um dos autores.

a) Benjamin inicia o texto *Crítica da violência (Zur Kritik der Gewalt)* (1921) distinguindo entre direito natural e direito positivo e também entre os meios e os fins referentes à aplicação do direito. Ele propõe excluir provisoriamente de sua investigação a esfera dos fins para que a questão central possa ser “a pergunta pela justificação de certos meios que constituem a violência” (BENJAMIN, 2011, p. 124). Benjamin considera que sua crítica só fará sentido se puder “encontrar o ponto de vista externo à filosofia do direito positivo, mas também externo ao direito natural”, pois “apenas a reflexão histórico-filosófica sobre o direito pode fornecer” o ponto de vista adequado para sua análise (BENJAMIN, 2011, p. 125).

³⁸ Também traduzido como *Origem do drama barroco*, dependendo da edição.

³⁹ A dificuldade de verter as ideias de Benjamin para a língua portuguesa fica evidente nas diversas tentativas de tradução ao longo dos anos. Temos na tradução (a) publicada pela Cultrix em 1986 o uso de um asterisco (*) como indicativo da duplicidade do significado do termo. Temos na tradução (b), da Autêntica Editora de 2012, a adoção da expressão composta violência do poder. E na tradução (c) de Ernani Chaves, publicada pela Editora 34 em 2011, a alternância dos termos poder e violência.

⁴⁰ Murray considera que este é um dos livros mais influentes para obra de Agamben, tanto para entender sua metodologia crítica, como também seu estilo de escrita (MURRAY, 2010, p. 39).

A necessidade de partir do ponto de vista externo, o da reflexão histórico-filosófica, se dá pela inadequação interna de cada uma das duas abordagens. No caso do direito natural, a violência é vista como meio adequado para alcançar os fins justos. O direito positivo, por seu lado, considera o poder como algo que foi criado historicamente e, para ser considerado legítimo, os meios empregados para a sua aplicação precisam ser adequados. Se os meios usados forem legítimos o resultado alcançado será considerado justo. Assim, se por um lado no direito natural os fins justificam os meios, por outro no direito positivo os meios justificam os fins. Mas, para Benjamin, há uma insuficiência em ambos os casos, pois ambos justificam a violência. “O direito natural almeja ‘justificar’ os meios pela justiça dos fins, o direito positivo, ‘garantir’ a justiça dos fins pela ‘justificação’ dos meios” (BENJAMIN, 2011, p. 124). Dessa forma, o direito natural justifica a violência dos meios em prol dos fins e o direito positivo justifica a violência dos fins mediante a defesa dos meios. Na tentativa de interromper esse ciclo associativo indissociável entre direito e violência, Benjamin propõe a existência de uma *Gewalt* pura, ou seja, que não está em relação com o direito.

Conforme dito anteriormente, o conceito central do texto é o conceito de *Gewalt*⁴¹ – termo alemão que apresenta duplo significado: violência ou poder⁴². Em sua exposição, Benjamin pretende mostrar que o direito corresponde às duas formas de violência, uma violência que o instaura e uma violência que o mantém (BENJAMIN, 2011, p. 135). Como alternativa a elas, ele apresentará uma terceira forma de *Gewalt* que está para além da sua captura pelo direito, a qual chamou de *Gewalt pura*. Essa terceira forma de *Gewalt* é também chamada de revolucionária ou divina⁴³.

A *Gewalt* pura de Benjamin tem mais a ver com o poder como potência de desativar os efeitos da *Gewalt* do direito. Benjamin afirma em seu texto a estreita relação entre o direito e *Gewalt* como violência, mas esse é um texto deliberadamente

⁴¹ Consideramos que a intenção do autor com o uso do termo *Gewalt* é evidenciar essa indiferenciação entre os dois conceitos violência e poder já contida no próprio interior da palavra.

⁴² Sobre a tradução: as dificuldades interpretativas desse texto revelam-se na variedade de traduções existentes, não havendo consenso entre elas nem mesmo em relação ao título adotado. Na primeira tradução publicada em português de Willi Bolle pela editora Cultrix em 1986, o título escolhido foi: *Crítica da violência / Crítica do poder* (a). Na tradução de João Barrento pela editora Autêntica em 2012 a escolha do título foi: *Sobre a crítica do poder como violência* (b). E na tradução da Editora 34 de 2011 feita por Ernani Chaves o título escolhido foi: *Para a crítica da violência* (c). Mesmo tendo consultado as três versões do texto optamos por utilizar para as citações a última mencionada.

⁴³ Apesar de a violência revolucionária e a violência divina não serem exatamente idênticas, manteremos a indiferenciação entre elas em um primeiro momento e faremos a distinção posteriormente.

deixado em aberto pelo autor, permitindo a compreensão de outros sentidos possíveis ao termo. Como possível interpretação, propomos que *Gewalt* também signifique algo para além da violência, ou uma forma de superação da violência como forma de poder. Por isso consideramos que forçar a atribuição ao termo de um único sentido seria tolher sua intencional ambiguidade e potencial pluralidade semântica. Devido a isso, seguiremos priorizando o uso do termo original na sequência do texto.

No desenvolvimento do artigo, Benjamin vai mostrando que há um interesse por parte do direito em impedir qualquer indivíduo de ter acesso ao uso da violência, para que o direito mesmo exerça o monopólio do exercício da violência. Podemos supor que

o interesse do direito em monopolizar a violência com relação ao indivíduo não se explicaria pela intenção de garantir os fins do direito, mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito. (BENJAMIN, 2011, p. 127)

Isto ocorre porque aquilo que o Estado mais teme não é o crime comum ou a mera transgressão individual, é o questionamento da legitimidade da ordem em si, ou seja, a contestação da própria existência do Estado. Dessa forma, é contra a instauração de um novo direito que o Estado mais veementemente se opõe. Seja através de ameaças externas como na guerra, ou internas como na insurreição.

Os exemplos utilizados por Benjamin para demonstrar o uso legítimo da violência pela população civil são as greves gerais, distinguidas entre a política e a proletária. Benjamin argumenta que nesses dois casos há a intenção de “modificar as relações de direito”, haja vista que não seria possível promover tais modificações agindo estritamente dentro do direito e sem o uso da violência (BENJAMIN, 2011, p. 130). Se por um lado a violência que o Estado quer evitar é aquela que não está sob seu controle, por outro a sua própria violência não é por ele contestada; por mais desenfreada que seja sua aplicação, ela é sempre justificável.

Benjamin fazendo uso da sua distinção entre dois tipos de violência, aquela que instaura e a que mantém o direito, chamará de violência mítica a composição das duas anteriores. Sobre essa violência mítica do direito em suas duas formas compostas, Benjamin identificará que a sua fundação se dá na ficção da indissociação entre direito e violência. Convicto do seu caráter problemático Benjamin irá propor uma *violência*

pura, ou divina, em oposição à violência mítica, que romperia a dialética da violência que instaura e conserva a ordem jurídica. Segundo Barbosa (2013), a dialética intrínseca à violência mítica conduz a uma lógica circular onde qualquer ato destruidor do direito resulta em uma nova instauração do direito que tenta novamente se preservar violentamente.

O “divino” em questão é um termo teológico usado por Benjamin para expressar uma esfera profana inacessível e impenetrável às demandas humanas. Nesse sentido a violência divina apenas “corresponde” à desativação revolucionária da violência mítica, ou seja, à destruição do direito através da destituição do ciclo da violência de instauração e preservação do direito. É esta desativação revolucionária como pura violência imediata que depõe o direito. Ou seja, a violência divina é violenta porque rompe com as outras formas de violência e através da desativação destas as torna inoperosas.

A violência pura (*reine Gewalt*) é um conceito de difícil compreensão. Em nossa percepção a consideramos, inicialmente, com uma espécie de violência “utópica”, por ser caracterizada paradoxalmente como “violência” e “não-violência”. Na interpretação de Agamben, a pureza da violência em questão se refere à não relação desta com o direito, ou seja, um “meio puro” (AGAMBEN, 2004, p. 94). Essa violência não seria regulada pelo direito ou por outras instituições, e daí viria a sua *pureza*, sendo também referida como divina ou revolucionária. Essa violência divina aqui posta em contraposição à violência mítica: não deve ser entendida em um sentido literal de intervenção transcendental na realidade, mas, sim compreendida como algo inalcançável para o humano. Em sua dimensão revolucionária, a *Gewalt* pura apareceria quando ela fosse aplicada na ação humana histórica. O termo *Gewalt* se mantém porque essa ação rompe com algo, por consistir em uma desativação da violência pela potência do poder.

Poderíamos ainda entender *Gewalt* como um “poder não violento” dada a duplicidade da significação indicada anteriormente. Se refletirmos um pouco sobre isso, a violência em contraste ao poder parece sempre ser uma ação exercida, enquanto o poder independente da sua aplicação pode permanecer em estado de potência sem se manifestar ativamente⁴⁴. Assim entendida, a violência é ato enquanto

⁴⁴ A violência tende a ser entendida pelo senso comum apenas como o exercício do poder por meio de agressões físicas, que produz como efeito sofrimento ou morte. Mesmo assim, a violência pode ser expressa de diversas formas: verbal, simbólica ou afetiva. O abandono pode ser um ato de violência

o poder pode ser ato ou potência. Em uma palavra como *Gewalt*, que une em seu significado poder e violência, há a abrangência de duas dimensões do poder: a sua potência inativa e sua aplicação efetiva. Uma noção mais clara sobre isso somente será possível depois que tratarmos sobre a potência-de-não em Agamben, no próximo capítulo.

Entendemos que a ideia proposta por Benjamin se refere ao excesso de força que transborda o poder. *Gewalt*, então, pode ser entendida como desmedida ou falta de limites que acompanha o exercício do poder que se manifesta. Se pensarmos em *Gewalt* como um excesso, podemos imaginar que, mesmo tendo passado dos limites estabelecidos no Estado, ele estará sempre limitado pelo direito. Então, Benjamin pode estar querendo tratar sobre um poder, uma *Gewalt* que é uma potência do poder que excede a própria limitação do direito e que transborda para fora do direito, não podendo por ele ser limitado ou capturado. Nossa sugestão interpretativa parte da essência do seu antagonismo com Schmitt, que procura capturar e encerrar a violência no âmbito do direito. Para Benjamin, *Gewalt* é essencialmente impossível de conter. Nesse sentido, está fora dos limites do Estado, se expressando enquanto uma autêntica extrapolação de limites jurídicos estatais. Ele é assim ilimitado, um poder em excesso, uma violência que ultrapassa o direito e que se exerce além do Estado, portanto, além da pretensão totalizante de um soberano definido. Os limites dessa *Gewalt* pura seriam históricos, éticos e estariam relacionados à noção de justiça. Se inicialmente a intenção de Benjamin é mostrar que o direito é intrinsecamente violento em seu uso por parte do Estado, por outro lado, essa terceira *Gewalt* seria, nesse sentido, revolucionária. Uma *Gewalt* que entra na história para promover uma mudança que não pode se dar de outra forma e que vem para romper com os ciclos de violência existentes, uma espécie de *Gewalt* escatológica, que funda messianicamente um novo tempo de não-violência.

Se nossa interpretação estiver correta, então a proposta de Benjamin em demonstrar a possibilidade de que a *Gewalt* pura extrapola o poder do Estado, foi bem-sucedida e ele conseguiu fazer isso. Contrapondo-se a essa exclusão da violência do âmbito do direito é que surgirá a proposta de Schmitt conforme veremos a seguir.

praticado pela falta de ação, assim como a omissão de socorro ou a negligência. Entretanto, o poder parece ser não só a sua efetivação, mas também a capacidade de algo não exercido, ao contrário da violência que depende de um ato, mesmo que a ação praticada seja a de omissão.

b) Agamben ressalta na sua interpretação da obra *Teologia Política* de Schmitt, que ela é uma resposta à intenção benjaminiana de excluir a violência da sua relação com o direito. Schmitt procura capturar a violência e mantê-la no âmbito do Estado, mesmo quando não há um direito instaurado. Sua estratégia para fazer isso já foi demonstrada anteriormente.

Um elemento que ignoramos antes, trata-se da importância que Agamben atribui ao livro *Ditadura* de Schmitt que antecede *Teologia Política*. Segundo o filósofo italiano, a correta compressão do segundo trabalho só pode ser feita se o primeiro for levado em consideração. Ou seja, a teoria da soberania da *Teologia Política* deve ser compreendida a partir da teoria do estado de exceção da *Ditadura*. Agamben argumenta que no primeiro trabalho, quando Schmitt distingue entre duas formas de ditadura a comissarial e a soberana, já está implícito a questão do estado de exceção para manter uma articulação com a ordem jurídica. Ele salvaguarda a relação entre a lei e sua exterioridade através da ideia de uma *força de lei* que age, sem a necessidade de recorrer a uma legislação, e da distinção entre normas do direito e normas de realização do direito.

Seguindo a interpretação de Agamben, ele dirá que enquanto a estratégia do texto de Benjamin é buscar assegurar a existência de uma *Gewalt* autônoma, Schmitt elabora sua teoria da soberania para neutralizar a figura de uma violência pura. Para Schmitt se tratava paradoxalmente de

trazer a violência para um contexto jurídico, pois não seria possível existir uma violência pura, isto é, absolutamente fora do direito, porque, no estado de exceção, ela está incluída no direito por sua própria exclusão (AGAMBEN, 2004, p. 86).

O estado de exceção é “o dispositivo por meio do qual Schmitt responde à afirmação benjaminiana de uma ação humana inteiramente anômica” (AGAMBEN, 2004, p. 86). Para Agamben, Schmitt captura a ideia benjaminiana de uma *Gewalt* pura e “inscreve a anomia no corpo mesmo do *nomos*”, ou seja, mesmo sem as leis em vigor o direito segue em funcionamento mediante sua força (AGAMBEN, 2004, p. 86). Segundo Agamben, embora Benjamin não utilize o termo estado de exceção [*Ausnahmezustand*] ele utiliza um sinônimo usado por Schmitt [*Ernsfall*] e também faz uso de outro termo técnico do léxico de Schmitt: a decisão. Conforme Benjamin, mesmo reconhecendo a decisão especial como uma categoria metafísica, a esse

reconhecimento corresponde a “experiência da indecidibilidade última de todos os problemas jurídicos” (BENJAMIN *apud* AGAMBEN, 2004, p. 85). Essa força está presente na decisão do soberano que age aquém da lei. Essa etapa do debate conclui-se pela defesa de Schmitt de que decisões sejam tomadas apesar da aparente impossibilidade de decidir. Ou seja, o direito exige que seja apresentada uma decisão, mesmo quando ela pareça impossível.

Se por um lado a força da proposta de Schmitt está no elemento da decisão, por outro é justamente a questão de saber quando há necessidade de decidir que fará dela sempre uma questão arbitrária. Levando, assim, ao próximo ponto do debate apresentado por Benjamin, a indecidibilidade.

c) A próxima etapa no debate é a referência de Benjamin à *Teologia Política* em *Origem do drama trágico alemão* de 1928. Agamben considera que “a descrição benjaminiana do soberano barroco em *Origem do drama trágico alemão* (*Trauerspielbuch*) pode ser lida como uma resposta à teoria schmittiana da soberania” (AGAMBEN, 2004, p. 87). Isso acontece porque, enquanto em Schmitt é a capacidade de decisão que marcará o soberano, Benjamin identifica no soberano justamente a impossibilidade de uma decisão. “Benjamin, de modo irônico, separa o poder soberano de seu exercício e mostra que o soberano barroco está, constitutivamente, na impossibilidade de decidir” (AGAMBEN, 2004, p. 87).

Nessa obra, Benjamin diz que

o conceito moderno da soberania tende para um poder executivo supremo assumido pelo príncipe, o Barroco desenvolveu-se a partir da discussão do estado de exceção, considerando que a mais importante função do príncipe é impedi-lo (BENJAMIN, 2016, p. 60).

Aqui Benjamin faz uma sutil, porém essencial, distinção da concepção de Schmitt, em vez de decretar, cabe ao soberano impedir o estado de exceção. Em seguida, Benjamin apresenta o que Agamben chamou de “teoria da indecisão soberana”:

a antítese entre o poder do soberano e a sua efetiva capacidade de governar levou, no drama trágico, a uma característica muito própria que só aparentemente é um traço de gênero, e que só pode ser explicado à luz da teoria da soberania. Trata-se da incapacidade de decisão do tirano. O príncipe, cuja pessoa, é depositária da decisão do estado de exceção, demonstra logo na primeira oportunidade que é incapaz de tomar uma decisão (BENJAMIN, 2016, p. 66).

Para Agamben isso demonstra a “cisão entre o poder soberano e seu exercício” e abre entre eles uma distância que “nenhuma decisão é capaz de preencher” (2004, p. 88). Após o deslocamento produzido por Benjamin no paradigma do estado de exceção, ele não é mais comparável ao milagre, como era para Schmitt, mas sim a catástrofe (BENJAMIN, 2016, p. 60).

Em suas análises literárias, Benjamin envolve os temas políticos e teológicos. quando diz que “não existe uma escatologia barroca” (2016, p. 61) fala em contraponto a uma escatologia cristã, que trata sobre a segunda vinda do messias. Enquanto no cristianismo há uma esperança de redenção no fim dos tempos, na estética do barroco esse fim dos tempos é representado por um vazio, sem redenção alguma. Em uma espécie de niilismo é essa escatologia do vazio que “configura o estado de exceção do barroco como catástrofe” (AGAMBEN, 2004, p. 89).

Essa drástica redefinição de função soberana implica uma situação diferente do estado de exceção. Ele não aparece mais como o limiar que garante a articulação entre um dentro e um fora, entre a anomia e o contexto jurídico em virtude de uma lei que está em vigor em sua suspensão: ele é antes, uma zona de absoluta indeterminação entre anomia e direito, em que a esfera da criação e a ordem jurídica são arrastadas em uma mesma catástrofe (AGAMBEN, 2004, p. 89).

Se o milagre exige uma intervenção divina na história, a catástrofe, por sua vez, se dá por motivos terrenos e prescinde de qualquer transcendentalidade para sua ocorrência. Segundo Lowy, Benjamin concebe a catástrofe não como uma mera questão teórica, mas como um prenúncio do acontecimento histórico, como uma espécie de “premonição histórica das ameaças do progresso” (2005, p. 23). Para ele, Benjamin, ao contrário do marxismo evolucionista, concebe a revolução como “a interrupção de uma evolução histórica e que leva à catástrofe” e não como um “o resultado ‘natural’ ou ‘inevitável’ do progresso econômico e técnico” (LOWY, 2005, p. 23). Ainda conforme Lowy, é por perceber esse perigo catastrófico histórico que Benjamin “evoca um pessimismo revolucionário”, um pessimismo que está “a serviço da emancipação das classes oprimidas (...) um pessimismo ativo, ‘organizado’, prático, voltado inteiramente para o objetivo de impedir, por todos os meios possíveis o advento do pior” (2005, p. 23).

Entretanto, essas ameaças de catástrofe constituem um componente inexpugnável da história. “A história aberta quer dizer, então, do ponto de vista político, considerará a possibilidade – não a inevitabilidade – das catástrofes por um lado, e

de grandes movimentos emancipatórios, por outro” (LOWY, 2005, p. 152). A ameaça de catástrofe não é somente um elemento do passado. A abertura da história faz com que ela esteja sempre sujeita a novas formas de barbárie, que sempre irão pairar como uma possibilidade.

d) O próximo e decisivo passo⁴⁵ nessa discussão entre Benjamin e Schmitt é a *Tese VIII sobre o conceito de história*. Nela aparece a proposição de Benjamin sobre produção de um estado de exceção efetivo. Dirá Benjamin na oitava tese:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é, na verdade, regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, percebemos que nossa tarefa é criar um verdadeiro estado de emergência (BENJAMIN, *In*: LOWY, 2005, p. 83).

Se é discutível que “o estado de exceção se tornou a regra” para todos, para os necessitados, aqueles reduzidos a sua condição de vida nua, ele é inegável. Da proclamação do Reich nazista em 1933, ao drama dos refugiados que tentam cruzar o Mediterrâneo, os exemplos não faltam. Enquanto os teóricos adversários do fascismo, cegos pela ilusão do progresso científico, não foram capazes de perceber a sua incompreensão, para Löwy, “Benjamin compreendeu perfeitamente a modernidade do fascismo, sua relação íntima com a sociedade industrial/capitalista contemporânea”, (LÖWY, 2005, p. 84). Pois ele percebeu que tais condições de trabalho propiciavam a desumanização dos sujeitos. Para Reyes Mate, outro comentador das teses benjaminianas “é na ideia de progresso, elevada a lei da história, que tem lugar o estado de exceção permanente para os oprimidos” (MATE, 2011, p. 188). Ou seja, a noção de progresso carrega consigo o seu outro lado, o custo do progresso que são as vidas de muitos para o benefício de poucos.

Segundo Agamben, a “indiscernibilidade entre regra e exceção” enunciada pela tese oitava de Benjamin é o que deixa a teoria de Schmitt em situação difícil. Isso acontece pois “quando a exceção se torna regra, a máquina não pode funcionar” (AGAMBEN, 2004, p. 91). “Não há senão uma zona de anomia em que age a violência sem nenhuma roupagem jurídica” (AGAMBEN, 2004, p. 92). Se no pensamento de Schmitt a exceção possuía uma distinção, essa separação para de funcionar. E cada vez mais, aquilo que era provisório se torna algo permanente. No lugar da força de lei

⁴⁵ Sobre os outros textos que Agamben menciona como componentes deste debate, não consideramos haver neles um acréscimo relevante à discussão que mereça ser mencionado aqui.

que havia anteriormente, no pensamento de Benjamin surge a ação humana que renunciou a qualquer relação com o direito. Tal ação aparece como violência revolucionária que busca romper com a situação permanente de exceção que é a condição daqueles que são as vítimas da história.

Dando continuidade à proposta de Benjamin da produção de um *estado de exceção efetivo*, Agamben irá propor que a desativação do direito ocorra mediante a inoperosidade, tema ao qual retornaremos no capítulo três.

2.3.2 Forma da lei

Refletindo sobre como a lei opera, Agamben avança em sua proposta interpretando o conto *Diante da Lei* de Kafka (1965). Neste conto o autor tcheco narra que um camponês está diante de uma porta aberta da Lei, à qual quer entrar e nada o impede exceto a presença de um guarda. Apesar de a porta estar aberta, o guarda diz ao camponês, quando indagado, que não poderá deixá-lo entrar. A situação perdura por vários anos até que prestes a morrer o camponês volta a questionar o guarda e pergunta: como foi possível que ninguém tenha tentado entrar por aquela porta durante tantos anos? O guarda, por sua vez, lhe responde que ninguém mais poderia pretender entrar por ali, pois aquela entrada era somente para o camponês e que agora ela seria fechada.

Agamben interpreta que “nada impede ao camponês de entrar pela porta da lei, senão o fato de que esta porta já está sempre aberta e de que a lei não prescreve nada” (2010, p. 55). A história narrada por Kafka “expõe a forma pura da lei”, ou seja, que a lei “se afirma com mais força justamente no ponto em que não prescreve mais nada” (AGAMBEN, 2010, p. 55). Nessa perspectiva, o camponês mantém com a lei uma relação de *bando*. Assim como ocorre no esquema da exceção soberana, a lei aplica-se desaplicando-se, ou seja, tem uma forma, mas não um conteúdo. Essa seria, analogamente, a estrutura original de todo *nomos*. Na situação que Kafka descreve, para Agamben, “a potência vazia da lei vigora a tal ponto que se torna indiscernível da vida” (2010, p. 58).

Avançando em sua interpretação de Kafka, Agamben dirá que a lei aparece em um estágio em que possui uma “vigência sem significado”, conforme expressão de

Scholem⁴⁶. Para Agamben a vigência sem significado da lei se refere à condição na qual a lei é mantida em vigor, mas perdeu a sua conexão com qualquer conteúdo substantivo. Isso ocorre quando a lei é desprovida de sua função originária e passa a ser utilizada apenas como instrumento de poder e dominação. Nesse sentido, a lei se torna uma forma de violência e exclusão, que é mantida apenas para reforçar o poder do Estado. E no conto isso é expresso pelo poder da lei em sua capacidade de controlar a vida do camponês, mesmo sem agir diretamente aplicando uma força física sobre ele.

Ampliando sua visão sobre o tema, Agamben dirá que a estrutura presente no conto, da relação do camponês com a lei pelo abandono, se aplica universalmente como o modelo de relação de todas as pessoas com a lei em nosso tempo, e do qual não se consegue sair.

Por toda parte sobre a terra os homens vivem hoje sob o *bando* de uma lei e de uma tradição que se mantém unicamente como 'ponto zero' do seu conteúdo, incluindo-os em uma pura relação de abandono. Todas as sociedades e todas as culturas (não importa se democráticas ou totalitárias, conservadoras ou progressistas) entram hoje em uma crise de legitimidade, em que a lei (...) vigora como puro 'nada da Revelação' (AGAMBEN, 2010, p. 57).

Se essa é, então, a estrutura original da relação soberana, o que vivemos em nosso tempo é justamente a exposição dessa relação, caracterizada, por exemplo, pelo desprezo de todas as tradições em nossa época, ou pela ausência de pertencimento a qualquer fundamento legislativo. Assim, o individualismo exacerbado é adotado como uma alternativa contemporânea à falta de legitimidade da tradição como fundamento legislativo universal válido. Desta forma, o homem passaria, novamente, a ser visto como "a medida de todas as coisas", tal como foi considerado outrora pelo sofista da Grécia Antiga, Protágoras.

Nesse sentido, é possível entender que "a lei vigora, mas não significa", ou possui "vigência sem significado", conforme Agamben interpreta (2010, p. 56-57). Diante disso, haveria dois movimentos, por um lado a lei vigora sem força, apenas como forma pura, pela ausência de uma vontade que a legitime, produza ou aplique; por outro, há uma pura força da lei, representada pela figura do soberano que age

⁴⁶ Gershom Gerhard Scholem foi um historiador e filósofo judeu apontado como um dos precursores dos modernos estudos da cabala e do misticismo judaico. Ele foi um interlocutor como quem Benjamin trocou cartas que foram analisadas por Agamben.

apesar da ausência de forma, ou leis, no estado de exceção – seja este o originário, ou aquele que é latente em qualquer regime – diante de uma ameaça real ou fabricada.

Apesar da discrepância existente entre ambas, Agamben aproxima as duas situações e considera que “a vida sob uma lei que vigora sem significar assemelha-se à vida no estado de exceção” (2010, p. 58), pois em ambos os casos o limite que separa vida e lei está difuso. No primeiro caso isso acontece porque a vida se desenvolve “sem leis”, com elas assim se identificando. No segundo caso, a lei é vontade arbitrária do soberano e qualquer gesto cotidiano ordinário pode ter consequências legais severas. Desta maneira, tanto na ausência hegemônica de lei em vigor (presente puramente em caráter formal), quanto na onipresença legislativa sem forma (arbítrio da vontade soberana), vida e lei se identificam; ou seja, num estado de exceção soberano e num estado de exceção efetivo vida e lei coincidem e se confundem.

Enquanto na impossibilidade de distinguir entre vida e lei é possível perceber o caráter essencial do estado de exceção, Agamben compreende que sua interpretação pode ser negativa ou positiva. A maneira negativa de perceber isso é como um niilismo, através da ausência de valor de uma lei que, apesar de estar em vigência, perdeu significado e a “pura forma da lei” mantém-se além do seu conteúdo. A maneira positiva é perceber o estado de exceção como messiânico, conforme o entendimento de Benjamin, no qual a lei se consoma e “não deixa valer a forma da lei para além do seu conteúdo” (AGAMBEN, 2010, p. 59). Seja qual for o significado, ou a interpretação dada a essas teses, Agamben nos incita a pensar que qualquer investigação sobre a relação entre vida e direito deve inevitavelmente se confrontar com elas (2010, p. 59).

Logo mais em seu texto, Agamben diz que

A soberania é, de fato, precisamente esta ‘lei além da lei à qual somos abandonados’, ou seja, o poder autopressuposto do *nomos*, e somente se conseguirmos pensar o ser do abandono além de toda lei (ainda que seja na forma vazia de uma vigência sem significado), poder-se-á dizer que saímos do paradoxo da soberania em direção a uma política livre de todo bando. Uma pura forma de lei é apenas a forma vazia da relação; mas a forma vazia da relação não é mais uma lei, e sim uma zona de indiscernibilidade entre lei e vida, ou seja, um estado de exceção (2010, p. 64).

Com isso, ele nos fornece a chave de leitura interpretativa que nos permitirá avançar com a discussão no próximo capítulo, onde trataremos sobre a potência e a

formação do ser humano. É desse ponto que a investigação de Agamben parte em direção a pensar a questão da potência, para dela ir em direção a possibilidade de pensar a política não mais como uma relação de *bando* (ou abandono). Isto porque, para Agamben, o paradoxo da soberania explicitado por ele é proveniente de uma estrutura ontológica, que não deverá ser repetida. Ou seja, não basta reconhecê-la e expô-la, mas é preciso superá-la.

Desse ponto podemos levantar duas questões norteadoras que emergem sobre como pensar para além da soberania segundo o autor, primeiro que isto não é uma tarefa individual, mas uma exigência do tempo histórico presente; segundo que a tarefa de pensar para além do poder soberano implica numa resposta ontológica que pressupõe pensarmos o *Ser* da relação, mas sem essa relação. O que significa pensar o ser humano sem a sua relação com o poder soberano, ou antes dela? No caso, isso vem a ser pensar uma forma de vida que não está mais em relação de abandono com um poder soberano, e que é, portanto, uma *forma-de-vida pura*.

Este então será o objetivo do próximo capítulo, pensar a questão da potência e a questão ontológica do ser humano para além da relação. Para que, estando isso compreendido, possamos avançar para o capítulo final onde iremos expor as características de uma nova *forma-de-vida* e da *política que vem*. Mas por que é tão importante conseguir pensar em uma forma-de-vida que não está mais em relação com poder soberano?

Para que possamos responder a isso, satisfatoriamente, é preciso primeiro compreender como é uma vida em relação com poder soberano na sua forma mais extrema de relação: o abandono. Essa se mostra de maneira mais contundente do que qualquer outro lugar em uma zona de anomia. O espaço de ausência do direito mais intenso que a modernidade produziu foi o campo de concentração. É por isso que Agamben o analisará como o paradigma da modernidade e é isso que buscaremos entender na próxima seção.

2.4 Campo: paradigma político da modernidade

A necessidade da superação do direito como aplicação da violência se mostra nos casos mais extremos. Na história Ocidental talvez não exista lugar onde a violência tenha sido aplicada de forma tão emblemática dentro da legalidade, do que nos campos de concentração nazista na Segunda Guerra Mundial, ou melhor dizendo

a violência foi aplicada lá em um espaço de anomia que faz parte do direito. É mediante a convicção da necessidade de compreensão desses espaços para que eles possam ser evitados que abordaremos a seguir a questão do campo como um paradigma do espaço político moderno.

Em *Meios sem fim* quando Agamben pergunta “o que é o campo?” a resposta a que ele chega é: o campo é o local em que o estado de exceção se tornou permanente. Em primeira análise, isso consiste em dizer que o campo se constitui na espacialização do poder soberano e no local onde a produção de vida nua se mostrou mais evidente. O campo deve ser visto, então, em sua dupla dimensão, primeiro como o local histórico “no qual se realizou a mais absoluta *condicio inhumana* que já se deu sobre a terra” (AGAMBEN, 2017a, p. 41). E também como um instrumento epistêmico para compreensão da estrutura da exceção, que se manifesta no limiar do ordenamento jurídico como espaço de aporia constituído.

Nesse sentido, o campo pode ser entendido como um território fora da lei que está em relação com a lei. Habitando, assim, aquela zona de indistinção a que Agamben chamou de o “espaço da política”, composta juntamente pelo poder soberano e pela vida nua. Sendo assim, reiteramos que o campo consiste no *locus* onde o poder soberano age e a vida nua é produzida de maneira explícita. O que fará com que Agamben diga que “o campo é um híbrido entre direito e falta, no qual os dois termos tornam-se indiscerníveis” (2010, p. 166). E que é “somente porque os campos constituem (...) um espaço de exceção, no qual não apenas a lei é integralmente suspensa, mas além disso fato e direito se confundem sem resíduos, neles tudo é verdadeiramente possível” (2010, p. 166).

Em *Homo sacer I* e *Meios sem fim*⁴⁷, Agamben diz que

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 nexos 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), entram em crise duradoura, e o Estado decide assumir diretamente entre as próprias funções os cuidados da vida biológica da nação (AGAMBEN, 2010, p. 170)⁴⁸.

⁴⁷ Muito do que já havia sido antecipado e dito em *Homo sacer I*, se repete em *Meios sem fim*, publicado no ano seguinte.

⁴⁸ Idem ao que está em AGAMBEN, 2017a, p. 45-46.

O que é sempre ainda chocante é que o campo não é um acidente da política moderna. Ele é um produto exclusivo dela, no qual racionalidade e eficiência técnica e econômica se somam com a falta de empatia, valores morais e humanos. O que levou à uma das maiores desgraças da história. Muitos massacres ocorreram antes, mas nenhum dessa forma sistemática, mecânica, justificada e feita de maneira legal.

Mesmo que seja discutível quando os campos apareceram pela primeira vez na história, é importante notar que “os campos não nasceram do direito ordinário” nem são derivados do direito penal. Eles são, conforme Agamben, desde sua origem, oriundos do “estado de exceção e da lei marcial” (2017a, p. 42). O que no caso dos *Lager* nazistas é ainda mais evidente, por estarem bem documentados. As detenções tinham sua base jurídica na “custódia protetora” (*Schutzhaft*) uma “medida de polícia preventiva” que permitia, independentemente de qualquer comportamento, prender qualquer indivíduo “unicamente com o fim de evitar o perigo a segurança do Estado” (AGAMBEN, 2017a, p. 42). Algo muito semelhante ao que aconteceu nos EUA, por meio do *Patriotic Act*, como resposta após o atentado de 11 de Setembro ao *World Trade Center*, assim como foi um autêntico estado de exceção aquele que vigorou na prisão de Guantánamo.

Assim “o campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a se tornar a regra” (AGAMBEN, 2017a, p. 42). No campo, “o estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento, adquire uma ordem espacial permanente que, como tal, fica, porém, constantemente fora do ordenamento normal” (AGAMBEN, 2017a, p. 43). E na Alemanha nazista dos anos 30 o campo havia se tornado uma realidade permanente.

Refletindo sobre a estrutura paradoxal do regime jurídico em vigor no campo, Agamben dirá que “o campo é a estrutura na qual o estado de exceção, sobre cuja decisão possível se funda o poder soberano, é realizado de modo estável” (AGAMBEN, 2017a, p. 43). Ou seja, sua correta compreensão depende do entendimento de que aquele era o lugar de realização da exceção. Assim, quem nele estava confinado habitava uma zona de indistinção, tendo sido despido de toda e qualquer proteção jurídica ou cidadania, até que se tornassem apenas vidas nuas, como nos diz Agamben (2017a, p. 44):

Como seus habitantes foram despidos de todo estatuto político e reduzidos integralmente a vida nua, o campo é também o mais absoluto espaço

biopolítico que já existiu, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida biológica sem nenhuma mediação.

O que faz com que seja preciso questionar através de quais dispositivos e procedimentos jurídicos seres humanos perderam o *status* de cidadãos e passaram a ser considerados como *homo sacer*: aqueles contra quem nenhum ato cometido seria considerado crime. A verdade do campo não está, segundo Agamben, em questionar a monstruosidade da psicologia humana, mas sim a política e o direito. Trata-se de entender a anomia, pois, como pode haver um espaço jurídico em que o direito não opere? Como tais crimes foram cometidos dentro de um espaço e de uma estrutura jurídica criados para que “tudo fosse possível”? Esses são alguns dos questionamentos levantados pelo autor.

Agamben adverte que o mais preocupante nesse caso é que, toda vez em que uma estrutura semelhante for criada, onde se materialize a estrutura da exceção e se produza vida nua, haverá virtualmente um campo (AGAMBEN, 2017a, p. 45). Podendo ser ele um local qualquer, como um hotel, um aeroporto, ou um estádio. E a história recente evidencia o aumento da criação desses espaços pelo mundo. Espaços onde a vida política e a vida nua se indeterminam e onde o direito foi suspenso, ou não opera. Esses espaços se multiplicam aparecendo nas periferias das grandes cidades, presídios e hospitais.

Em *Homo sacer I* Agamben já havia traçado um paralelo com as práticas da medicina contemporânea e suas controvérsias relacionadas com a bioética que reforçam o paradigma biopolítico da política. Após sua análise, Agamben concluiu que o campo não é só um evento que ocorreu no passado, mas que nele está “a matriz oculta, o nomos do espaço político no qual ainda vivemos” (2010, p. 162). Isso se dá porque houve uma ruptura no antigo tripé que caracterizava o Estado, formado por território, ordenamento e população.

A população e seu controle biológico mediante o nascimento começou a ter mais e mais importância dentro dos cálculos políticos da modernidade, conforme mostraram as pesquisas de Foucault. Agamben considera que isso se manteve até que o nascimento foi perdendo o espaço para o campo como o ponto de interseção entre biologia e política. “O campo passa a ser o novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento – ou, ainda mais, o signo da impossibilidade de o sistema funcionar sem se transformar em uma máquina letal” (AGAMBEN, 2010, p. 46). Isso ocorreu mediante a tentativa, por parte dos governos, de impedirem as miscigenações

e das práticas racistas que tentavam determinar a cidadania por critérios biológicos. Mediante a impossibilidade de garantir esse controle, o Estado passou a adotar critérios mais severos de exclusão, não bastando mais ter nascido em um território para ser considerado parte autêntica da sua população.

Agamben indica que “o deslocamento crescente entre o nascimento (a vida nua) e o Estado-nação é o fato novo da política do nosso tempo e o que chamamos de ‘campo’ é esse resto” (AGAMBEN, 2010, p. 46).

O sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas num espaço determinado, mas contém no seu interior uma *localização deslocadora* que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma pode ser virtualmente capturada. O campo como localização deslocadora é a matriz oculta da política em que ainda vivemos (AGAMBEN, 2010, p. 47).

O campo é compreendido assim, como o quarto elemento que foi acrescentado aos três elementos tradicionais que formam o Estado: território, ordenamento e nascimento. A ruptura com o antigo ordenamento se dá na questão do nascimento, pois é nele em que está o ponto de inscrição da vida nua. Através de um deslocamento, o campo passou a ser o local de inscrição no ordenamento, e o nascimento parou de funcionar como mecanismo tradicional onde isso acontecia. A perda da cidadania de quem nasceu em um determinado país é o exemplo desse deslocamento.

2.4.1 O retorno a Auschwitz e o que lá resta de humano

É somente em *O que resta de Auschwitz (Homo sacer III)* que Agamben volta a tratar profundamente sobre o campo e suas implicações. Dessa vez, sobre a perspectiva da condição das suas vítimas, mais do que sobre a forma jurídica que produziu os espaços que elas se encontravam. Mostrando, desta forma, como o espaço agiu sobre elas.

Faço aqui, antes de entrar neste aspecto do tema, uma ressalva. Ao tratar sobre Auschwitz, o primeiro sentimento que aflige o pesquisador é de olhar para o lado e pensar: “Esse tema já foi trabalhado”, “vamos seguir em frente”, “não há mais nada a ser dito sobre isso”. E é perfeitamente compreensível que seja assim. Esse desvio do olhar é instintivo, queremos fugir da dor e nos afastar do sofrimento, não ir fundo em direção a ele. E é a essa vida degradada que não se quer ver de maneira nenhuma e

que nunca mais se quer que aconteça que, justamente, devemos trazer à luz para que ela não seja, uma vez mais, ignorada nos relatos. Há então, como primeiro obstáculo que se contornar essa vontade de se afastar. Feito isso, e tendo ingressado nos relatos e nas descrições, a segunda dificuldade é não sucumbir e padecer com o que lá aconteceu. Ao mesmo tempo, se preservar sensível o suficiente para não anular completamente as emoções e objetificar os acontecimentos. Ou então ser perverso e ser indiferente aos sofrimentos das vítimas, como se fossem coisas ou casos ficcionais. É nesse estado de tensão entre o desejo de fuga, a sensibilidade moderada e a indiferença imunitária que tais acontecimentos podem ser tema de uma reflexão filosófica, cujo objetivo é a compreensão do poder. Como consequência, tal reflexão nos leva ao confronto com os limiares entre o humano e não-humano, vida e morte, e lida com a vergonha, a testemunha e a dignidade. Morre-se um pouco mais a cada vez que é preciso lembrar de Auschwitz, mas mesmo não tão vivos, sigamos em frente apesar dos pesares.

O que resta de Auschwitz é talvez um dos melhores livros escritos por Agamben, pelo tema e abordagem é certamente um dos mais contundentes. Nesse trabalho, o autor consegue fazer uma abordagem inusitada sobre um tema amplamente tratado, apesar de pouco compreendido, e expõe com clareza as contradições a serem desvendadas. Dentre estas questões estão: por que os sobreviventes sentiam vergonha? Por que os acontecimentos do campo de concentração impedem a continuidade de uma ética fundamentada na normatividade? E, por que aquele que vivenciaram tais eventos não são deles as melhores testemunhas?

O campo é, (...) o lugar inaugural da modernidade: o primeiro espaço no qual acontecimentos públicos e privados, vida política e vida biológica tornam-se rigorosamente indistinguíveis. Na medida em que foi cortado da comunidade política e reduzido a vida nua (...), o habitante do campo é, de fato, pessoa absolutamente privada. E, no entanto, não há um único instante em que ele possa encontrar refúgio no privado e precisamente essa indiscernibilidade constitui a angústia específica do campo (AGAMBEN, 2017a, p. 110).

É em *Meios sem fim* que Agamben expressou a citação acima, dando continuidade ao desenvolvimento de ideias apresentadas em *Homo sacer I*. Talvez, nenhuma das teses de Agamben tenha causado tanta controvérsia quanto a de que “o campo é paradigma político da modernidade”. Somente as teses de que “somos todos virtualmente vidas nuas”, ou de que “o estado de exceção se tornou a norma de

governo” alcançaram semelhante número de reações adversas. Todas essas teses estão intimamente relacionadas e duas delas já foram abordadas anteriormente. A polêmica que cerca esse tema se desenvolveu ao longo de anos de discussões acadêmicas públicas e não poderá ser retomada aqui em sua íntegra.

Consideramos que dois pontos levaram às objeções mais fervorosas. Primeiro foi entender tal posição literalmente e não como uma hipérbole, e segundo por não entender o significado de paradigma. Iniciemos a explicação e os esclarecimentos pela segunda. Paradigma, conforme discutido anteriormente, significa exemplo, e deve ser compreendido como tal no pensamento de Agamben. A tese apresentada é exemplar para explicar a compreensão que o autor tem da política moderna em seu limiar de indistinção entre público e privado, de captura e exclusão da vida e produção a vida nua. Isso não quer dizer, portanto, que o campo é o modelo universal da política e que todo país é equivalente a um campo de concentração.

Isso nos leva ao segundo ponto, em que Agamben não está dizendo que o mundo todo virou realmente um campo de concentração. Mas está apontando para o potencial de todo Estado se converter em um regime autoritário. Esse perigo sim é real. Dessa forma, é também um alerta de que a política como vem sendo pensada, não tem conserto e precisa de um novo fundamento que não seja a captura e exclusão da vida, mas sim a sua libertação para que possa alcançar pleno desenvolvimento de sua potencialidade e felicidade. Com isso, promovendo o bem comum e não o bem de poucos às custas do sofrimento de muitos e da ameaça constante de todos.

Dito isso, ingressemos então na questão do campo tendo compreendido o correto sentido em que ele pode ser interpretado como o paradigma da política moderna. O que Agamben está propondo então, é que o campo não foi só a experiência realizada pelos nazistas, mas consiste paradigmaticamente em todo o espaço de exceção que produz vida nua, podendo assim se metamorfosear e travestir com muitos disfarces que dificultem o seu reconhecimento.

Abordando a questão dos habitantes do campo há importantes colocações a serem apresentadas. Segundo Agamben, “muçulmano” é o termo usado, pelas vítimas do antissemitismo, para falar sobre o *homo sacer* dos campos de concentração durante a Alemanha nazista, ou seja, aquele que se tornou o paradigma da vida nua produzida pelo campo. Ele também era identificado como um “morto-vivo”, aquela pessoa que já estava condenada aos olhos dos outros e estava assim já morta antes mesmo de morrer. Uma figura sem rosto e que, poderia se dizer, já havia

desistido de lutar e se deixado matar. Vale, no entanto, ressaltar que essas pessoas sequer tinham a possibilidade da desistência ou ainda de resistência. Esses detidos no campo estavam de tal forma privados de tudo que não havia escolhas. Assim, dizer que tais pessoas haviam “se deixado matar” leva o discurso para a culpabilização das vítimas pela sua penúria, pressupondo haver escolha quando não havia como nos aponta Kogon

O fato de estarem prontos para a morte não equivalia, porém, a algo, parecido com um ato da vontade, mas a uma destruição da vontade. Deixavam acontecer o que acontecia, pois todas as suas forças estavam mutiladas e aniquiladas (KOGON *apud* AGAMBEN, 2008, p. 53).

O “morto-vivo” é então, neste contexto, descrito como o homem que abandonou toda esperança, ele é o não-homem que personifica a vida nua, aquele que foi excluído até mesmo dos relatos, pois a sua própria existência ameaça a compreensão que temos do humano, tamanho era o seu grau de redução e exclusão daquilo que ainda consideramos humano. A figura humana extrema, este era o “muçulmano” (Muselmann)⁴⁹. Ele é o resto humano, aquele em que só restava de humano aquilo que não pode ser perdido, ou seja, ele estava além da perdição e da redenção⁵⁰. Estava, portanto, submetido incondicionalmente à fatalidade absoluta e aquilo que o colocava em tal condição era o poder político exercido de uma maneira soberana em sua forma absoluta.

O muçulmano encarna o significado antropológico do poder absoluto de forma particularmente radical. No ato de matar, de fato, o poder se autossuprime: a morte do outro põe fim à relação social. Pelo contrário, ao submeter as suas vítimas à fome e à degradação, ganha tempo, o que lhe permite fundar um terceiro reino entre a vida e morte (SOFSKY *apud* AGAMBEN, 2008, p. 55).

Dessa forma, “Auschwitz, antes de ser um campo de morte, é o lugar de um experimento ainda impensado, no qual para além da vida e da morte, (...) o homem se transforma em não homem” (AGAMBEN, 2008, p. 60). Tal condição extrema é

⁴⁹ Por considerar essa expressão extremamente infeliz e preconceituosa, não voltaremos a utilizá-la, exceto nas citações diretas, ao invés disso iremos preferencialmente nos referir a tal figura como morto-vivo, ou figura humana extrema. O termo, apesar de ser usual na literatura sobre o assunto, não era utilizado em todos os centros de detenção possuindo diversos sinônimos e sua origem é incerta, conforme Agamben indica na p. 52 de *O que resta de Auschwitz* com uma citação de Sofsky.

⁵⁰ Entretanto, iremos nos privar de descrever o estado físico que a isso corresponde, deixando que cada um o imagine.

explorada por Agamben para identificar a figura da vida nua no contexto da política moderna. Apesar disso, tal experimento extremo revela outras coisas, como a impossibilidade de uma ética pautada pelos fundamentos anteriores, bem como o ingresso em uma nova seara caracterizada pela efetiva separação no homem da sua própria vida natural com o seu aviltamento diante da morte. O homem resulta desse processo como aquele que resta e sobrevive quando toda a sua humanidade foi destruída (AGAMBEN, 2008, p. 137).

Faz-se necessário, então, pensar sobre uma nova ética que não parta de uma doutrina das normas, mas de um relato sobre as vítimas da história. Uma ética que procura dizer o indizível e dar voz aos que foram silenciados. Sendo assim, uma ética fundada no relato e na memória. Essa nova ética tem como exigência não esquecer das vítimas cuja existência tenta ser apagada e negada constantemente. Mas, levando isso em consideração, se o “morto-vivo” for impossibilitado de testemunhar, como então sabemos o que com ele se sucedeu?

A testemunha surge então como aquela que cumprirá, por delegação, o papel que outro não pode exercer. O sobrevivente não dá só o testemunho de si, mas do outro que foi calado. Essa testemunha, mesmo se sentindo culpada por ter sobrevivido e mesmo tendo o sentimento de vergonha, sem saber bem do quê, consegue dar voz a um silêncio. O que faz Agamben chamar Primo Levi⁵¹ de “um tipo perfeito de testemunha”. Pois ele deu voz àqueles que foram calados e não se omitiu de tratar sobre essas figuras humanas extremas, apesar de não se considerar uma delas. Em seu testemunho, Levi não procurou julgar, pois não se considerava detentor de autoridade para isso, buscando somente relatar o que presenciou. Presume-se que quem tenha atravessado um evento até o final possa dar testemunho disso. Mesmo assim, há uma relutância de que a verdade do campo possa ser revelada por alguém que não a viveu ao extremo. Diante disso, devemos observar que “no testemunho, há algo similar a uma impossibilidade de testemunhar” (AGAMBEN, 2008, p. 43). Então, é preciso questionar, como tal testemunho pode se dar?

Agamben considera que, dentre outras coisas, o mérito de Levi está em mostrar a dificuldade em identificar os responsáveis por tudo que aconteceu, devido à impotência tanto de vítimas quanto dos carrascos, havendo uma “zona cinzenta” de indefinição que estaria não além, mas a aquém do bem e do mal, deslocando assim

⁵¹ Sobrevivente dos campos de concentração que escreveu e relatou sua experiência e sobre ela procurou refletir profundamente em diversos livros.

a ética para longe do tema da responsabilidade. Isso se daria, em parte, pelo tema da responsabilidade ter origem jurídica, estando assim “irremediavelmente contaminado” pelo direito, e dessa forma não servindo para esclarecer o que se passou em uma zona de anomia, ou seja, é difícil estabelecer um vínculo jurídico num lugar onde o direito não opera e está suspenso (AGAMBEN, 2008, p. 43). O caminho então, passa a ser esclarecer a questão do ponto de vista ético, seria necessário se afastar dos conceitos de origem jurídica como responsabilidade e culpa para procurar as respostas em outro lugar.

Segundo Agamben, outro caminho equivocado para compreender as implicações éticas de Auschwitz seria o religioso, através do conceito de martírio, pois não é possível entender esse evento como tal. O termo mártir é atribuído a alguém que sofre perseguição, em nome de um ideal ou causa e, muitas vezes, morre pela causa defendida. “As origens da popularização do termo, contudo, tem caráter religioso, se referindo inicialmente a uma pessoa que morre por sua fé, pelo simples fato de professar uma determinada religião ou por agir coerentemente com a religião que professa”, conforme Stanford (2019). De acordo com Agamben, o termo grego “*martiria*” tem o significado de testemunha, mas que a testemunha da barbárie do poder soberano não pode ser comparada e muito menos assimilada como uma *martiria*, já que esta dá a vida por convicção em prol de um ideal ou crença, enquanto a testemunha é involuntária. A testemunha é vitimada pelo poder soberano, de maneira que ela é a própria negação da humanidade para glorificação do soberano. Ou seja, há de fato diferença entre testemunho e martírio.

Nesse sentido, o próprio uso do termo “holocausto”, no sentido de “sacrifício supremo” estaria equivocado e deveria ser abandonado. Isso significa que qualquer tentativa de interpretar o extermínio dos judeus como uma “punição pelos nossos pecados” constituiria um escárnio e uma zombaria com todas as suas vítimas. Já que quando se fala em holocausto “o termo não só supõe uma inaceitável equiparação entre fornos crematórios e altares” (AGAMBEN, 2008, p. 40) como também dá um sentido religioso a algo que dele é destituído, fazendo com que tal interpretação implique em uma silenciosa cumplicidade com os crimes ocorridos.

Se não é possível falar corretamente sobre o que ocorreu do ponto de vista jurídico, ou religioso, como então expressar o problema ético que tal situação teve como consequência? Agamben levanta a questão de que no testemunho do

sobrevivente há uma *lacuna* e cita exemplos de sobreviventes como Levi que concordam com isso. Dirá Levi no livro *Os afogados e os sobreviventes*:

Não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas. [...] Nós, sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua: somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. (...) Os que submergiram, ainda que tivessem papel e tinta, não teriam testemunhado, porque a sua morte começara antes da morte corporal. Semanas e meses antes de morrer, já haviam perdido a capacidade de observar, recordar, medir e se expressar. Falamos nós em lugar deles, por delegação (LEVI *apud* AGAMBEN, 2008, p. 43).

Assim, os sobreviventes que testemunham o fazem dizendo não só o que aconteceu, mas dizem aquilo que não foi dito, nem poderia ser, por aqueles que morreram e nisso consiste a ausência e a *lacuna* do que eles têm a dizer. É um dizer parcial e incompleto que procura dar voz a um silêncio. Comentando essa passagem, Agamben dirá que, nesse caso, “o testemunho vale essencialmente por aquilo que nele falta; contém, no seu centro, algo intestemunhável, que destitui a autoridade dos sobreviventes” (2008, p. 43). Os sobreviventes são, assim, aqueles que falam por delegação no lugar dos “mortos-vivos”, “testemunham sobre o testemunho que falta”. Contudo, eles falam em nome de uma subjetividade que já estava apagada, de alguém que já não tinha mais o que dizer e que tinha tido sua identidade, história e rosto suprimidos. “Quem assume para si o ônus de testemunhar por eles, sabe que deve testemunhar pela impossibilidade de testemunhar” (LEVI *apud* AGAMBEN, 2008, p. 43). E nisso consiste o que Agamben chamou de o “paradoxo de Levi”.

Testemunhar o intestemunhável, dizer o indizível, falar por aquele que nada mais tem a dizer e assim, por diante, é nessa zona de indefinição e impossibilidade que se configura o tipo de relato que o sobrevivente faz pelo “morto-vivo”. Mas, assim como ninguém nunca voltou da morte para contar como é, também a testemunha do intestemunhável se encontra diante de uma tarefa impossível. Assim como quem morreu já não pode mais testemunhar por estar morto, quem testemunha de fora já não o pode fazer, pois não viu a morte de dentro e está excluído do acontecimento do qual é testemunha. É justamente sobre esse “umbral de indistinção entre o dentro e o fora” (LEVI *apud* AGAMBEN, 2008, p. 45) que se poderá avançar na compreensão da estrutura do testemunho e, por isso mesmo, compreender o que significa dar testemunho a um não-testemunhado. “Isso significa que o testemunho é o encontro entre duas impossibilidades de testemunhar” (LEVI *apud* AGAMBEN, 2008, p. 48).

Dessa forma, o testemunho é a demonstração através da língua de uma impossibilidade de testemunhar.

Para esclarecer de que maneira isso se opera, Agamben fará toda uma discussão sobre os fundamentos da linguagem, mediante a função dos enunciados e do arquivo (que não nos interessa aqui retomar). Para nossa pesquisa, o que mais importa é o quanto isso indica o ingresso da política na era da biopolítica efetiva, evidenciando assim como a vida entra e se insere em seus cálculos.

Que Auschwitz seja aquilo de que não é possível dar testemunho e que, ao mesmo tempo, o muçulmano seja a absoluta impossibilidade de dar testemunho. Se a testemunha dá testemunho pelo muçulmano, se ele consegue trazer à palavra a impossibilidade de falar (...) então o negacionismo é refutado no seu próprio fundamento. No muçulmano, a impossibilidade de dar testemunha já não é, realmente, uma simples privação, mas tornou-se real, existe como tal. Se o sobrevivente dá testemunho não da câmara a gás ou de Auschwitz, mas pelo muçulmano; se ele fala apenas a partir de uma impossibilidade de falar, então seu testemunho não pode ser negado. (...) Isso significa que as teses “eu dou testemunho pelo muçulmano” e “o muçulmano é a testemunha integral” (...) articulam uma possibilidade de palavra só por uma impossibilidade e, desta forma, assinalam o ter lugar de uma língua como evento de uma subjetividade (AGAMBEN, 2008, p. 163)

Com isso, Agamben abre caminho para que o testemunho se torne algo possível, por meio de uma relação complementar entre a experiência da vítima desprovida de toda linguagem e do uso da linguagem apesar das suas limitações, impedindo assim que teses negacionistas prosperem.

Assim, o testemunho se converte na possibilidade de dizer aquilo que parecia ser impossível.

O testemunho é uma potência que adquire realidade mediante uma impotência de dizer e uma impossibilidade que adquire existência mediante uma possibilidade de falar. Os dois movimentos não podem nem identificar-se em um sujeito ou em uma consciência, nem sequer separar-se em duas substâncias incomunicáveis. Esta indivisível intimidade é o testemunho (LEVI *apud* AGAMBEN, 2008, p. 147).

Vimos então, que a captura da vida em sua forma extrema acontece no campo, e podendo assim ser considerado por Agamben como o efeito último do poder soberano e paradigma da política contemporânea. O campo ao mesmo tempo em que foi um evento histórico singular é também um exemplo universal de como a política da captura da vida e a conseqüente produção da vida nua é levada ao extremo. Dessa

forma, o poder soberano mostra que necessita de uma zona de anomia para agir e conseguir adquirir controle completo e absoluto sobre a vida.

Sabemos dos horrores que sucederam nos campos de extermínio pelo relato das testemunhas, os sobreviventes que falaram por aqueles que não puderam. Fazendo assim, com que atos praticados para a desumanização das pessoas que foram lá colocadas sejam inegáveis. Além disso, tendo em vista que aquilo jamais deveria ter acontecido e para que nunca mais se repita, é preciso pensar em uma nova fundamentação para a ética e uma política que não tenha na vida nua seu fundamento.

A produção das vidas nuas segue em vigor ainda hoje em alguns espaços. Isto é, há locais em que legalmente não há leis que operem como salvaguarda da vida, como zonas de fronteira indefinidas em regiões de conflito, centros de detenção, campos de refugiados, e os próprios corpos das pessoas que lá habitam. Em diversos lugares, hoje mesmo, funcionam aparatos estatais que operam fora ou à margem das leis desses países, como se eles precisassem constitutivamente criar esses espaços de não-direito, para que o direito regular pudesse operar. Como se fossem uma zona de proteção de ilegalidade para que a legalidade pudesse ser preservada. Esses espaços anômicos são um indicador exemplar de que a sombra do poder soberano continua a operar nos Estados de direito a fim de produzir novas formas de vida nua que possam ser controladas, vigiadas e, em casos extremos, exterminadas. Assim, paradoxalmente, o direito precisa de uma zona de ilicitude para que possa operar e se preservar, isso configura o que temos chamado de zona de anomia. E os corpos das vítimas são o lugar, por excelência, onde a completa ausência de direitos se aplica e se faz sentir com maior ênfase.

Feita essa análise do campo pudemos compreender quais são as implicações de uma forma de relação extrema entre vida e direito. É por isso que é tão importante para Agamben pensar uma forma de vida que não esteja em relação com o direito, nem na sua forma extrema de relação. Seguindo a proposta do autor, conforme antecipado na seção 2.3.2, será mediante a reformulação do entendimento dos fundamentos da ontologia da questão da potência e da questão do ser que tal problema poderá ser superado. Vejamos a seguir como isso pode ser pensado.

3 A QUESTÃO DA POTÊNCIA

O tema da potência vem sendo discutido amplamente na contemporaneidade, pelo menos desde o aparecimento da obra de Nietzsche, no final do século XIX, e a discussão segue atual através da obra de Agamben¹. Mesmo sabendo dos possíveis paralelos existentes entre as obras dos dois autores, em nossa abordagem deixaremos de lado a perspectiva de Nietzsche centrada na vontade e iremos nos concentrar na perspectiva adotada pelo filósofo italiano que procura reinterpretar o pensamento aristotélico.

Castro (2013, p. 4) atribuiu a esse conceito o fio condutor que perpassa toda a obra do autor italiano e leva ao seu entendimento. O tema da potência é abordado por Agamben em diversos momentos, aparecendo como tema principal nos textos²: *A potência do pensamento*, publicado em 1987, *Bartleby, ou da contingência*, de 1993, e em *Homo sacer I*, de 1995, especificamente no capítulo 3 da primeira parte *Potência e direito*. Em cada uma das obras, Agamben retomará as mesmas ideias apresentadas inicialmente, buscando desenvolvê-las com alguns acréscimos às ideias originais.

Entretanto, mesmo antes dessas obras, já no seu primeiro livro, *O homem sem conteúdo* de 1970, no qual trata sobre a arte e a criação artística, há um momento dedicado à discussão da questão da potência. Conforme Castro, “na segunda parte, já não se trata só da arte, mas do fazer do homem em geral. Aqui, os eixos da exposição são os conceitos de *poíesis* e *práxis*, de potência e ato, de melancolia e de história” (2013, p. 4). Isso demonstra que, desde o início do seu pensamento, Agamben já fazia desse tema parte do seu campo de interesses. Em sua obra inaugural, ele apresenta, dentre outras, a tese de que o artista na contemporaneidade se tornou vazio em sua capacidade produtiva e usa principalmente as artes visuais e os autores da literatura como exemplos para sustentar sua posição. E, assim como ocorre muitas vezes em outras obras, é da interpretação da obra de Aristóteles que parte a sua reflexão.

¹ Recentemente, a colega Márcia Junges retomou essa temática e defendeu a tese *A potência em Nietzsche e Agamben: aberturas da política e críticas à democracia liberal*, na qual procurou aproximar a questão da potência nos dois autores (JUNGES, 2018).

² O tema volta a surgir em *O uso dos corpos* de 2014, mas as contribuições desse texto serão discutidas nas seções em que tratamos sobre inoperosidade, uso e profanação.

Na passagem de *O homem sem conteúdo*, em que trata sobre a produção artística dos antigos e procura distinguir *poíesis* de *práxis*, aparece o tema da obra de arte, sua criação e a passagem da obra ao ato da criação. É dito que os gregos entendiam *poíesis* como a produção artística, no sentido criativo do termo, significando trazer à presença, sendo assim uma passagem do não-ser ao ser. Segundo Agamben, conforme Castro,

a modernidade introduziu duas grandes modificações: em primeiro lugar, a separação entre arte e técnica e, em segundo lugar, a redução de toda a atividade do homem à *práxis*. Desse modo, (...) a modernidade introduz uma distinção ali onde os gregos não a estabeleciam e deixa de lado outra que para eles era constitutiva de seu pensamento (CASTRO, 2013, p. 11).

Em relação à *poíesis*, os gregos diferenciavam entre as coisas que se produzem por natureza, ou seja, as que têm em si mesmas o princípio de sua produção, e as que chegam à presença mediante a técnica, as que têm esse princípio no homem e não em si mesmas. Entretanto, diferentemente de como é feito na modernidade, os gregos incluíam na técnica tanto a atividade artesanal quanto a criação artística.

Segundo Castro, Agamben sustenta que o desenvolvimento da técnica moderna,

fragmentou o modo no qual as coisas produzidas pelo homem entram em presença: de um lado encontramos as coisas que possuem um estatuto estético, as obras de arte, e, do outro, os produtos propriamente ditos, aos que chamamos “técnicos” em um sentido moderno (CASTRO, 2013, p. 11).

Para Agamben, a essência dessa diferença é a oposição entre originalidade e reprodutibilidade. Sendo a originalidade entendida como “a proximidade entre a obra e sua origem que a faz irreprodutível; ao menos na medida em que o ato de criação é irrepetível” (CASTRO, 2013, p. 11). Enquanto

os produtos técnicos, ao contrário, não mantêm essa relação com seu princípio, eles ingressam na presença na medida em que repetem uma forma que lhes serve de modelo (*týpos*). Portanto, pode-se afirmar que o modo da presença dos produtos técnicos define-se por sua disponibilidade para serem repetidos; enquanto as obras de arte, pelo contrário, chegam à presença só na medida em que sua forma alcança, de uma vez, sua plenitude e sua existência efetiva (CASTRO, 2013, p. 11).

Nesse sentido, a distinção moderna entre obra de arte e produtos técnicos pode ser compreendida à luz da oposição que Aristóteles estabelece entre ato (*energeia*) e potência (*dynamis*).

Aristóteles utiliza, para tratar sobre a obra de arte que é produzida, dois termos: *energeia* e *entelecheia* – termo forjado pelo próprio Aristóteles. Enquanto *energeia* tem o sentido de ato, atualidade e efetividade dando a ideia de algo que acabou e atingiu seu limite, *entelecheia* significa aquilo que entra e permanece na presença, estar-em-obra. Agamben nos informa que em *energeia* permanece, de maneira velada, uma ideia de continuidade; enquanto, em *entelecheia* a ideia de continuidade está explícita, como algo que segue agindo até que encontre a sua própria forma, recolhendo-se em plenitude no fim (AGAMBEN, 2017a, p. 110). Desta maneira, a obra que é resultado da *poiesis* jamais é só uma potência (*dynamis*), uma disponibilidade para algo, ela é uma criação, uma obra em si.

Em nosso tempo, no qual ocorre a degeneração do estatuto original da obra de arte pois, conforme o autor, ela se transforma em um permanente estar disponível para a apreciação estética do espectador. Isso rompe com o aspecto da continuidade, que atinge uma forma acabada, e a iguala ao produto industrial que está sempre à disposição para o consumo. Para Agamben, na obra de arte hoje,

o seu aspecto energético, isto é, o ser-em-obra, é apagado para dar lugar ao caráter de estimulante do sentimento estético, de mero suporte da fruição estética. Isto é, o caráter dinâmico da disponibilidade para a fruição estética obscurece, na obra de arte, o caráter energético da estação final, na própria forma (2017a, p. 112).

Sem uma forma definida e acabada, nada vem à presença. É interessante observar que apesar do autor já tratar sobre o tema da potência, a questão da potência-de-não ainda não aparece, mesmo parecendo estar prestes a emergir.

Antecipando questões que vão ser discutidas mais adiante e justificando o porquê a discussão de uma questão ontológica está relacionada com o tema principal da nossa pesquisa, podemos dizer que a potência-de-não opera como potência desativadora dos dispositivos da soberania e da capacidade do poder soberano produzir a vida nua. A potência-de-não, nesse sentido, opera como potência destituente no pensamento de Agamben, sendo que é, a partir dela, que se pode manter uma tensão com poder soberano e do qual partimos para poder delinear aquilo que caracterizaremos como a *política que vem*. Assim, a potência-de-não desativa as

instâncias do poder soberano através da capacidade de produzir sua própria forma-de-vida, ou seja, uma vida humana que sempre existe inseparável da sua forma. A potência-de-não constrói formas-de-vida alternativas à soberania e ao poder soberano na categoria que Agamben denominou de “singularidade qualquer”. Feita essa antecipação das relações conceituais que iremos trabalhando e em que ponto pretendemos chegar com elas, voltemos a análise do texto *A potência do pensamento*.

Na obra *A potência do pensamento*, texto publicado em livro de mesmo nome, Agamben expõe com clareza a questão da potência-de-não. Ele inicia o texto comentando a origem desse conceito e parte da distinção entre potência e ato, conforme ela é tratada por Aristóteles no *Livro IX da Metafísica*, para pensar a sua complexa relação. Nessa obra, o filósofo grego expõe os sentidos em que se pode falar sobre potência (*dynamis*). O primeiro refere-se ao poder que uma coisa tem de produzir algum tipo de mudança em outra. O segundo sentido, que mais nos interessa aqui, é o de uma coisa de passar (ou não) de um estado a outro. Aristóteles definirá potência da seguinte maneira:

por potência entendo não apenas aquela espécie definida que se diz ser um princípio de mudança em outro ser ou no próprio enquanto outro, mas, de modo geral, todo princípio de movimento ou de repouso (ARISTÓTELES, 1969, p. 199).

Um dos exemplos recorrentes de Aristóteles é o do homem que constrói. O homem que está construindo o faz em ato, enquanto o homem que sabe construir, mas não está construindo, o “faz” em potência. O homem que aprendeu a construir poderá, quando quiser e dispuser dos materiais, exercer essa atividade (potência). Mesmo quando estiver em repouso, ele não deixa de saber o que sabe, portanto, mantém sua potência. Já o homem que não aprendeu a construir não poderá construir nada (não terá a potência). O primeiro dispõe de uma capacidade que o outro não possui. O que se quer dizer com isso é que a mudança não é nem aleatória, nem necessária e que essa capacidade de vir a ser algo, já está anteriormente presente como potência de ser ou não ser.

A oposição proposta por Aristóteles entre ato e potência foi transmitida através da história do pensamento. Quando Agamben retoma esses conceitos em *A potência do pensamento* o faz não com o intuito de fazer historiografia, mas porque acredita que esses conceitos nunca deixaram de atuar no pensamento da humanidade até o

tempo presente (AGAMBEN, 2015a, p. 243). Dizendo seguir um conselho de Wittgenstein, ele formula seu tema de pesquisa na forma de uma pergunta, pois assim os problemas filosóficos se tornam mais claros. Agamben, então, questiona o que é preciso para que se possa dizer “eu posso” e assim se confrontar com a experiência da potência³ (AGAMBEN, 2015a, p. 244).

Para responder a isso ele retoma uma passagem do *De Anima* de Aristóteles, na qual o filósofo grego relaciona potência a uma faculdade. Por sua vez, ele então questiona o significado de ter uma faculdade. Nesse contexto, Agamben entende que as faculdades sensitivas são uma potência, porque elas não se sentem a si mesmas, elas não se manifestam a não ser que sejam expostas ao objeto que provoca a sensação. Quando dizemos que um homem tem a “faculdade” de algo já entramos na área da potência. Estamos habituados a representar a sensibilidade como uma faculdade, com isso não percebemos o surgimento de um problema fundamental: para responder ao problema da potência é preciso, antes, responder o que é uma faculdade.

O termo faculdade exprime uma atividade que é separada de si mesma e atribuída a um sujeito vivente. Agamben diz que, na Grécia Antiga, não se entendia a sensibilidade como uma faculdade de um sujeito. E que se a própria palavra em questão se refere a uma ação, não podendo existir em um estado de inação. Esses questionamentos o levam a identificar que na concepção aristotélica de potências há um duplo sentido: o primeiro, o de passar ao ato e, o segundo, de permanecer em repouso ativamente (AGAMBEN, 2015a, p. 245). Agamben argumenta que toda faculdade é atribuída a um sujeito que a detém, mesmo que ele não a expresse em ato e, antecipando discussões futuras, considera que “nesse sentido, a doutrina aristotélica da potência contém uma arqueologia da subjetividade, é o modo como o problema do sujeito se anuncia a um pensamento que não tem ainda essa noção” (AGAMBEN, 2015a, p. 245).

Pela oposição dos termos *hexis* (faculdade) e *stresis* (privação) Agamben segue com a distinção aristotélicas sobre a ambiguidade dos modos da potência. “A potência é, portanto, a *hexis* de uma *stresis*” dessa articulação dos vocábulos temos a “presença do que falta em ato” (AGAMBEN, 2015a, p. 245). A potência está, assim, irremediavelmente ligada a uma privação. A potência entendida como privação é,

³ Ele diz isso fazendo referência à poetisa russa Anna Akmatova.

então, a segunda forma como ela pode ser entendida, conforme o *De Anima* de Aristóteles.

Nesse sentido, em relação à uma potência mais genérica, se contrapõe uma potência autêntica de quem já tem uma certa habilidade, entendida como alguém que “já tem a *hexis* correspondente” (AGAMBEN, 2015a, p. 246). Essa *hexis* de alguém que tem a potência pode ser posta em ato ou não atuar. “A potência é, pois, definida essencialmente pela possibilidade de seu não-exercício, tal como *hexis* significa: disponibilidade de uma privação” (AGAMBEN, 2015a, p. 246). Com isso, segundo Agamben, Aristóteles refuta a teoria de que a potência pode existir só em ato. Mesmo que aqui Agamben ainda não use a expressão potência-de-não, é na formulação dessa expressão que segue a exposição da sua ideia, podendo ser sintetizada na proposição de que potência existe na forma de uma privação. “Existe uma forma, uma presença que não é ato, e essa presença privativa é a potência” (AGAMBEN, 2015a, p. 246).

Para exemplificar tal situação ele cita o escuro, que mesmo sem ser visto é percebido. Assim, “o princípio da visão existe como potência de ver e também como potência de não ver” (AGAMBEN, 2015a, p. 248). A partir desse entendimento, da potência como a disponibilidade de uma privação, Agamben passa a desenvolver a importância da potência-de-não e da compreensão da autonomia da potência em relação ao ato. Como isso, Agamben antecipa o tema que irá propor em *Homo sacer I*, da importância de pensar a “impotência” da potência, ou seja, a dupla dimensão da potência, entendida como uma potência ativa e uma potência-de-não (*adynamia*).

Quando Agamben procura explicar como funciona a relação entre potência e potência-de-não, ele o faz dizendo que: se toda potência é também potência-de-não passar ao ato, o que acontece é que a potência-de-não permanece presente na passagem ao ato e não se esgota enquanto potência na realização do ato (AGAMBEN, 2015a, p. 249). Ele defende que essa duplicidade de toda potência caracteriza a potência humana, que só possui potência na medida e em que também possui a sua impotência, o que a princípio pode parecer paradoxal, entretanto não o é. Assim, o homem só pode fazer algo porque também pode não o fazer, e é nesse sentido que ele diz que: “o homem é o animal que *pode a própria impotência*. A grandeza de sua potência é medida pelo abismo de sua impotência.” Sendo que “a obra do homem é sua *inoperosidade*” (AGAMBEN, 2015a, p. 319-329), conforme desenvolve no capítulo *A obra do homem*, ainda em *A potência do pensamento*. É por

isso o que essa questão nos interessa, pois é da sua compreensão que poderemos pensar a possibilidade de uma alternativa à soberania que opera exercendo controle sobre a potência humana. Mas para que isso tenha pleno sentido é também necessário definir o que entendemos por ser humano e como ele surge, como veremos ao final deste capítulo.

Voltando à questão da potência, se de um lado a duplicidade da potência possibilita a grandeza do homem, por outro ela também, na mesma medida, o abandona a sua própria impotência. Há então, para Agamben, continuidade entre potência e impotência (potência-de-não), e não uma ruptura. É como se toda potência fosse constitutivamente potência de sim e de não, de agir e de não agir. Portanto, em vez de contrários são elementos indissociáveis e por isso não constituem um paradoxo.

Para dar maior clareza na exposição da duplicidade da potência consideramos oportuno, por hora, nos referirmos a ela como potencialidade (*dynamis* e *adynamia*). Sendo o termo entendido aqui como a potência em seu aspecto positivo e negativo, ou seja, sua duplicidade. Nesse sentido, a potencialidade é uma adaptação semântica da terminologia usualmente adotada com o intuito de distinguir do sentido convencional de potência, incluindo nela sua possibilidade de não, tendo como objetivo também dar relevância a sua existência autônoma. Sendo assim, temos agora em nosso vocabulário, três termos para tratar sobre a potência. O primeiro será potência (*dynamis*), entendida aquela que se realiza no ato (*energeia*) – sem se esgotar como potência –, o segundo será potência-de-não (*adynamia*), aquela que não passa ao ato conservando-se como potência e potencialidade será o terceiro, que se refere às duas anteriores. O que constitui, assim, a essência da potencialidade é sua potência de ser e não ser. E é, nesse sentido, que toda “potência é também impotência”, como dito anteriormente.

Agamben alerta para o equívoco associado à interpretação da seguinte passagem de Aristóteles como uma tautologia: “É potente aquilo, para o qual, quando se realiza o ato do qual se disse ter a potência, nada será de potente não ser (Met. 1047a, p. 24-26)” (ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, 2015a, p. 252)⁴. Agamben considera que era Aristóteles inteligente demais para dizer algo assim. O que ele estaria realmente dizendo nesse momento é que toda a potência precisa desativar

⁴ “E uma coisa é capaz de produzir determinado efeito quando a sua passagem da potência ao ato não envolve nenhuma impossibilidade” (conforme a tradução consultada) (ARISTÓTELES, 1969, p. 194).

sua impotência para passar ao ato. Destacando com isso a ambiguidade que Agamben quer, a todo custo, que nós percebamos já estar presente em Aristóteles.

O potente pode passar ao ato somente no ponto em que depõe a sua potência de não ser (a sua *adynamia*). Esta deposição da impotência não significa a sua destruição, mas é, ao contrário, a sua realização, o voltar-se da potência sobre si mesma para doar-se a si mesma (AGAMBEN, 2015a, p. 252).

Com sua interpretação de Aristóteles, Agamben nos diz que na passagem ao ato a potência não perece, mas se conserva. Como se, em uma dialética interna, aquilo que é potente suspendesse a sua suspensão para realizar-se. Com isso, a potencialidade se realiza através da suspensão da potência-de-não pela sua potência ativa de ser.

Seguindo a interpretação de Agamben, o que Aristóteles diz na passagem em questão é que

Se uma potência de não ser pertence originariamente a toda potência, será verdadeiramente potente só quem, no momento da passagem ao ato não anular simplesmente a sua potência de não, nem deixá-la para trás em relação ao ato, mas a fizer passar integralmente no ato como tal, isto é, poderá não-não passar ao ato (AGAMBEN, 2015a, p. 253).

Dessa forma, na passagem ao ato a potência não se anula, nem se esgota no ato, mas se conserva no ato na sua forma de potência-de-não. Há então, uma explícita relação de continuidade entre potência e ato, no qual a potência-de-não se conserva. Isso é o que Agamben quer nos mostrar e que não havia sido exposto, com tal clareza, até então. Ou seja, que toda potência (*dynamis*) é potencialidade (*dynamis* e *adynamia*). Não no sentido que elas se identifiquem, mas que faltou ser revelado a potência-de-não (*adynamia*) referente a toda potência (*dynamis*). Assim, a potência que passa ao ato deve ser entendida como se conservando e não se esgotando.

A consequência disso, segundo Agamben, é que devemos repensar diversas questões: na estética o estatuto do ato de criação e da obra; na política o problema da relação do poder constituinte e do poder constituído; e até a própria compreensão do vivente, pois a vida deve ser pensada como uma potência que incessantemente excede suas formas e suas realizações e não como algo que se esgota (AGAMBEN, 2015a, p. 254). Exemplificando essa última questão podemos recorrer ao caso do pianista que depois de tocar segue apto a tocar novamente, não tendo esgotado a sua capacidade ao executar uma performance musical. Em outras dimensões o mesmo

acontece, o que leva à necessidade de que tantos temas diferentes sejam repensados por uma nova perspectiva: aquela que não ignora mais a potência-de-não.

Enquanto em *A potência do pensamento* o texto conclui com indicações das consequências de repensar a relação entre ato e potência a partir de uma nova perspectiva de uma continuidade da potência no ato, em *Homo Sacer I* Agamben procura aplicar isso ao problema da soberania. Nesse texto, o pensador italiano faz uma reflexão sobre o poder constituinte que não se esgota no poder constituído e, analogamente, corresponde a potência-de-não. Dessa questão, Agamben parece expressar uma epifania⁵, ao descrever a natureza da potência, ao afirmar que

Aristóteles legou na realidade à filosofia ocidental o paradigma da soberania. Dado que, à estrutura da potência, que se mantém em relação com o ato precisamente através de seu poder não ser, corresponde aquela do bando soberano, que aplica-se à exceção desaplicando-se. A potencialidade (no seu dúplice aspecto de potência de e potência de não) é o modo através do qual o ser se funda *soberanamente*, ou seja, sem nada que o preceda e determina (*superiorem non recognoscens*), senão o próprio poder não ser. E soberano é aquele ato que se realiza simplesmente retirando a própria potência de não ser, deixando-se ser, doando-se a si (2010, p. 53).

Agamben reforça aqui a ideia já exposta anteriormente de que a teoria aristotélica da potência e do ato (*dynamis-energeia*) é compreensível como sendo constitutivamente ambígua, isso irá se revelar se fizermos dela uma leitura atenta e livre de preconceitos e das interpretações da tradição. Sendo assim, se a leitura tradicional que se faz de Aristóteles, até a contemporaneidade, é de que ele atribui maior relevância ao ato do que a potência, a interpretação de Agamben é de que não há primado de um sobre o outro e que os dois são mutuamente dependentes.

Segundo Agamben, na leitura da *Metafísica* de Aristóteles “jamais fica claro se o primado pertence efetivamente ao ato, ou antes à potência (...) porque potência e ato não são mais que dois aspectos de autofundação soberana do ser” (AGAMBEN, 2010, p. 53). Disso ele conclui que “a soberania é sempre dúplice” pode ser e não ser, mantêm-se suspendendo-se.

A soberania é sempre dúplice, porque o ser se autossuspende mantendo-se, como potência em relação de bando (ou abandono) consigo, para realizar-se então como ato absoluto (que não pressupõe, digamos, nada mais do que a própria potência). No limite a potência pura e o ato puro são indiscerníveis, e

⁵ É dessa passagem que partiu nossa compreensão inicial da necessidade de abordar e expor a questão da potência no autor, pois nela a potência aparece como central para o entendimento do tema da soberania.

esta zona de indistinção é, justamente, o soberano (na *Metafísica* de Aristóteles, isto corresponde à figura do “pensamento do pensamento”, ou seja, de um pensamento que pensa em ato somente a própria potência de pensar) (AGAMBEN, 2010, p. 53)

É aqui que se fundamenta nossa hipótese de que a soberania não é algo inevitável e que existe a possibilidade de se sustentar uma alternativa a ela. Reforçando, mais uma vez, o vínculo entre soberania e potência, política e ontologia, Agamben expõe que pensar para além da soberania passa por repensar a ontologia. E é nessa trilha apontada por ele que seguimos.

Ele conclui essa parte de *Homo sacer I*, intitulada *Potência e direito*, com a enigmática formulação de que é preciso “pensar a ontologia e a política além de toda figura da relação”. Mas o que seria “pensar a ontologia e a política além de toda figura da relação”? E o que é a “figura da relação” da qual deveríamos pensar além. A passagem termina com uma provocação “isso é justamente o que muitos hoje não estão dispostos a fazer por preço algum” (AGAMBEN, 2010, p. 54). Dando continuidade à exposição dos resultados de nossa pesquisa, nós nos dispomos não só a aceitar a provocação do autor e, contrariando a tendência da maioria, ousaremos pensar sobre isso; como também “pagaremos para ver” o preço necessário para alcançar seu resultado.

Mas antes de nos dedicarmos a analisar a resposta do autor a essa questão, formulada através de uma forma de vida que não está mais em relação com o direito, dedicaremos um tempo maior ao tema da potência para observar como ele é interpretado por alguns comentadores. Para que, assim, possamos avançar confiantes de que nossa interpretação segue pelo caminho correto.

3.1 Agamben e alguns intérpretes da potência

Durantaye, assim como Castro (2013), é outro comentador que defende a centralidade da potência no pensamento de Agamben. Na introdução do seu livro *Giorgio Agamben: a critical introduction*, ele associa a potencialidade tanto à vocação quando ao desejo de escrever citando, para isso, duas passagens obscuras⁶ do autor italiano (DURANTAYE, 2009, p. 3). Na primeira citação há um jogo de palavras onde a autêntica vocação filosófica seria a revogação de todas as outras vocações, ou seja,

⁶ Um artigo de 1999 e uma entrevista de rádio de 2004.

que o resultado de uma escolha é a renúncia a todas as outras. Nesse sentido, a vocação não tem uma tarefa específica ou conteúdo fixo e se expressa através da potência “pura” para pensar e agir. Enquanto o desejo de escrita seria um exemplo de vocação na qual a pura potência está expressa no simples ato de escrever como uma experiência da potência(lidade).

Uma das três características que Durantaye atribui à noção de potência em Agamben, é que a vocação que está entre o individual e o coletivo. Ou seja, está presente em ambos, mas não é exclusiva nem de um nem de outro. O segundo aspecto é que a atividade ou função que a potencialidade exerce caracteriza a humanidade, sendo ela expressa pela *inoperosidade*, tema ao qual abordaremos logo mais. Em terceiro, esse entendimento da potência justificaria a diversidade dos temas sobre os quais Agamben escreve.

Durantaye acrescenta que o desafio na compreensão da potência em Agamben consiste em entender os novos sentidos com que o autor faz uso do termo. Potência não é mais somente entendido como potência de ser, mas também como a potência de não ser, o que traz a ideia de continuidade e de que não passa ao ato, conforme mencionado anteriormente. Assim, a potência permanece em um nível de “pura” potência. Durantaye interpreta que o motivo de Agamben se interessar por uma questão aparentemente tão obscura se refere a sua tentativa de responder se individual ou coletivamente o ser humano tem alguma vocação natural que possa ser determinada. Sua hipótese é que não há tal vocação e, por isso, a única forma possível de uma tarefa ou ação humana é através da percepção e da revelação da sua *inoperosidade*. Como se a tarefa ou vocação fossem revelar que não há vocação ou tarefa, por isso a inoperosidade pode ser pensada como uma potência ativa-inativa, que seria aquilo que caracteriza a humanidade.

Se a “tarefa” é perceber a ausência de uma tarefa ou propósito, isso abre a oportunidade para posteriormente escolher qualquer propósito, ou nenhum. Essa ausência é, assim, também uma oportunidade que abre espaço tanto para a existência da política como também da ética. Sem uma vocação natural ou tarefa histórica a desempenhar, resta à humanidade – tanto individual quando coletivamente – responder à pergunta sobre “o que fazer?” (DURANTAYE, 2009, p. 7).

A ideia da potencialidade como uma capacidade de desenvolvimento da escrita surge novamente quando Agamben fala sobre Filosofia. Na sua compreensão, o que faz de um texto ou de uma ideia um elemento ricamente filosófico é sua potencialidade

para ser desenvolvido. Ou seja, quanto maior for a produção intelectual suscitada por algo, maior será sua riqueza filosófica. Assim, Agamben entende por potência filosófica a capacidade de desenvolvimento contida nos autores. Algo que também ocorre nos seus próprios textos, pois ele regressa constantemente aos mesmos temas e aos seus próprios escritos e busca desenvolvê-los através de seu método de trabalho. E porque a “filosofia não tem um conteúdo propriamente seu”, filosófico é, portanto, o pensamento com potencial a ser desenvolvido em profundidade independente da sua área (AGAMBEN, 2019, p. 8).

Para explicitar esse potencial de desenvolvimento Durantaye cita uma passagem de *O reino e a glória*, na qual Agamben diz que assim como a poesia tem a potência para desenvolver a linguagem, a política tem o potencial para o desenvolvimento da ação humana. E, assim, é através da potência para o desenvolvimento que política e Filosofia convergem (DURANTAYE, 2009, p. 14). O pensamento existe integralmente no modo de potência e pensar seria experimentar a pura potência do pensamento. De modo que, na íntima relação entre o pensamento e a política, quem faz a intermediação é a potência.

Murray, por sua vez, apesar de identificar na potência um termo chave de leitura do pensamento do autor, considera que a questão da linguagem⁷ é o ponto central do seu pensamento. Ele entende que quando Agamben fala em potência devemos ter sempre em mente a radical potência da linguagem, pois é das análises linguísticas, etimológicas e arqueológicas que emergem os novos usos das palavras ricas em sua potência criativa e interpretativa. Segundo Murray, inclusive, os momentos mais produtivos do trabalho de Agamben se dão quando ele interrompe a ideia de uma dialética binária e introduz um terceiro conceito que torna os dois anteriores inoperosos. Causando, assim, o que consideramos uma espécie de “curto circuito” semântico que trava a linguagem ao mesmo tempo em que abre possibilidade para novos usos dos conceitos. Ou seja, de uma dialética negativa e positiva emergiria uma neutralidade que suspende a oposição bipolar. Murray considera que é na ideia da

⁷ Apesar de não ser possível retomar aqui toda a argumentação desenvolvida por Agamben acerca do tema da linguagem nos seus primeiros livros: *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental* de 1977 (2012a), *Infância e história: destruição da experiência e origem da história* de 1978 (2005), *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade* de 1982 (2006), *Ideia da prosa* de 1985 (2012b) e *A potência do pensamento: ensaios e conferências* de 2005 (2015a); seguiremos fazendo menções a ela, na medida em que nos auxilia a compreender o tema da potência.

comunidade que vem que ficaria expresso o potencial mais radical da proposta de Agamben (MURRAY, 2010, p. 4).

Mills também valoriza muito a compreensão da teoria da linguagem para o devido entendimento da maneira como a potência é repensada. A autora considera que, na visão de Agamben, a fundação negativa da linguagem e do ser que o pensamento metafísico repetidamente posicionou, somente pode ser superado se repensarmos a relação entre potência e ato. Para superar a metafísica e o niilismo contemporâneo seria necessário promover a base conceitual de um novo entendimento da potência. Entendimento que, por sua vez, seria crucial para o conhecimento das contribuições políticas e éticas do pensamento de Agamben. Se por muitos anos o que definiu o humano foi o fato de ter linguagem e isso o diferenciava dos outros animais, a natureza do que significa esse “ter” linguagem é que precisa ser pensado, e, assim, se formula o questionamento sobre “o que é ter uma linguagem?”.

Segundo Mills é esse questionamento sobre o que é “ter” linguagem que leva a reflexão de Agamben para o tema da potência. Pensando aqui na linguagem como uma potência de usar a língua, essa discussão é importante, porque na capacidade de *uso* da linguagem está implícita também a capacidade de ser humano. E como a discussão sugere, essa capacidade de *uso* é sempre também uma privação ou incapacidade que envolve simultaneamente a expropriação de qualquer apropriação da linguagem (MILLS, 2008, p. 30).

Assim como foi dito sobre a relação entre potência e privação, a capacidade de uso da linguagem precisa necessariamente manter a si mesma em relação com sua própria privação. Na linguagem, o modo como isso ocorre é através do silêncio. É mediante o silêncio que a capacidade de falar se mantém em relação constante com sua privação. Como visto antes, ao repensar a relação entre ato e potência como continuidade faz como que a potência mantenha a si mesma em relação com a atualidade na forma de sua suspensão. Trazendo a discussão de volta ao nosso tema principal, a política, percebemos que é essa estrutura da potência que se aplicará entre soberania, direito e vida nua, conforme visto no capítulo anterior, na qual o soberano mantém a si mesmo em relação com a vida nua pela suspensão da lei.

O intuito de Agamben em pensar a potência-de-não é o de resgatar a potência humana da tirania da política sobre o julgo do qual ela se encontra. Poder e potência estariam desde sempre conectados e é através da desativação da potência que

Agamben pensa a limitação do poder. Para exemplificar isso, sempre aparece a figura de Bartleby, o escriturário com sua famosa recusa a uma decisão através da frase: “Preferia não fazer” (MELVILLE, 2015, p. 68).

Bartleby é, à primeira vista, um idiota no sentido de Dostoiévski, que tem uma lógica própria na maneira de pensar. Sua passividade é irritante. Mas, nessa aparente falta de ação, há uma forte resistência oculta que opera para que ele não faça nada. Essa é sua maior resolução, a decisão de não decidir e a ela se mantém firme. Portanto, aquele que pensa que ele não faz nada se engana. Ele age internamente resistindo às demandas e à obrigatoriedade de concordar ou negar com que lhe demandam. Fazendo isso, ele segue adotando uma postura de neutralidade radical para com o seu entorno, e arca com as custas da perda de compreensibilidade.

É nessa aparente passividade, que é uma ativa resolução em não passar da potência ao ato, que Agamben reconhece constantemente o exemplo de uma potência-de-não que implica a inoperosidade. A interpretação de Agamben da ambiguidade aristotélica e sua refutação da primazia do ato sobre a potência abre uma “terceira via” interpretativa das categorias: pensar a potência que não passa ao ato e se conserva.

No desenrolar das suas investigações, Agamben identificará que a característica da potência é a não passagem ao ato. Dessa potência em si, que pode ou não ser exercida, há uma soberania, seja na decisão de passar ao ato ou de preservar-se na inação. E, mesmo quando passa ao ato, a potência seguiria soberana sobre a sua impotência, pois se decidiu a não agir, na medida em pode sua impotência quando está atuando, cumprindo-se assim na sua ação. Nesse jogo de forças um tanto quanto confuso, o que fica claro é que a potência não se esgota no ato, ela segue operando, se desdobra e se cumpre. Sendo assim, a potência pode ser pensada separadamente da relação com o ato, pois há uma continuidade da potência no ato e nela está contida essa dimensão original pressuposta, conforme abordamos anteriormente. É nesse sentido que potência e ato não tem uma relação.

No texto *Bartleby, ou da contingência*, Agamben recorre novamente a linguagem como paradigma para nos mostrar melhor como funciona essa não-relação que se perpetua. A linguagem sempre pressupõe o não linguístico como necessário para sua existência e mediante a relação com a linguagem é que o humano passa a ser capaz do exercício da sua potência. Assim como o humano se constitui na

linguagem, só há linguagem porque há o humano que pressupõe potencialmente uma língua na qual esse se constitui.

A linguagem, por sua vez, tem origem no pensamento. E, mais uma vez recorrendo à Aristóteles, Agamben falará do pensamento como pura potência de pensar. Para argumentar, nesse sentido, ele recorre ao termo *nous*, que significa o pensamento ou a mente, o qual é “comparado a um tinteiro em que o filósofo molha a própria pena. A tinta, a gota de trevas com a qual o pensamento escreve, é o próprio pensamento” (AGAMBEN, 2015b, p. 12). Nessa passagem, o filósofo em questão é Aristóteles e a frase se refere a uma descrição bizantina sobre ele e sua atividade, em que é indicado que “Aristóteles era o escriba da natureza, que molha a pena no pensamento” (AGAMBEN, 2015b, p. 11). Essa imagem é o ponto de partida da reflexão de Agamben, na qual Aristóteles, interpretado como um escriba, é comparado com Bartleby, o escriturário.

Em uma passagem de Aristóteles o termo *nous*, entendido como “o intelecto, ou pensamento em potência” é usado para “indagar a natureza do pensamento em potência e o modo da sua passagem ao ato da inteligência” (AGAMBEN, 2015a, p. 13). Aristóteles recorre a um objeto antigo de escrita, a *tabuleta*, para falar sobre essa passagem.

Pois, se o pensamento já tivesse em si alguma forma determinada, já fosse sempre alguma coisa (como é uma tabuleta para escrever), ele necessariamente se manifestaria no objeto inteligível e impediria, assim, a sua inteligência. Por isso, Aristóteles tem o cuidado de especificar que o *nous* “não tem outra natureza senão a de ser em potência e, antes de pensar, não é em ato absolutamente nada”.

A mente é, portanto, não uma coisa, mas um ser de pura potência, e a imagem da tabuleta para escrever sobre a qual nada ainda está escrito serve precisamente para representar o modo em que existe uma pura potência. Toda potência de ser ou fazer algo é, de fato, para Aristóteles, sempre também potência de não ser ou de não fazer (...), uma vez que, de outro modo, a potência passaria desde sempre ao ato e com este se confundiria. (...) Esta “potência de não” é o segredo cardeal da doutrina aristotélica sobre a potência, que faz de toda potência, por si mesma, uma impotência (AGAMBEN, 2015b, p. 14).

Nesse sentido, Agamben retoma os argumentos já apresentados outras vezes, mas agora os expõe de modo muito mais assertivo e confiante da interpretação que está propondo. Avançando com a discussão, ele traz como novidade a associação direta entre potência e pensamento e não com a ação. “O pensamento existe como uma potência de pensar e de não pensar”, ou seja, aquilo que entendemos por

potencialidade conforme dito anteriormente. É nesse sentido que, um pensamento que pensa a si mesmo, é o melhor exemplo de uma potência pura. Dessa forma, está em estreita associação com a compreensão de Agamben de Filosofia, como um pensamento que pensa e desenvolve o próprio pensar enquanto potência, independentemente de qualquer conteúdo específico. Mas é necessário considerar que para haver potência e pensamento, é preciso que haja um agente desse pensar, e que esse agente não se encontra solto ou flutuante de maneira etérea. Esse ser que pensa é o “sujeito” da potência, e ele é o humano.

Agamben sempre encaminha sua reflexão para uma origem teológica não revelada, e ao fazer isso, nesse momento, ele associa o ato da criação divina do mundo como um ato de escritura. Ao qual o prólogo do Evangelho Segundo São João, onde “No princípio era o Verbo (...) e o Verbo se fez carne” (João 1:1-14) encontra seu melhor exemplo. Agamben analisa a potência imanente a um escriba que não escreve, analogamente a condição de Deus antes de criar o mundo. “A equiparação entre escritura e o processo da criação é aqui absoluta. O escriba que não escreve (do qual Bartleby é a última e extrema figura) é a potência perfeita, que apenas uma nada separa agora do ato de criação” (AGAMBEN, 2015b, p. 18).

O que demonstra que o problema da potência, apesar de constitutivo da condição humana, não é dela exclusivo, estando presente também na esfera divina. Para os fatalistas e fundamentalistas da fé “a categoria da possibilidade foi, não obstante, apagada e toda potência humana destituída de fundamento” (AGAMBEN, 2015b, p. 20). Assim, tudo é efeito do “inexplicável movimento da pena divina”, que escreve o destino dos homens. Contra essa interpretação, de uma “absoluta desmodalização do mundo”, que implica uma resignação profunda aos desígnios de Deus, é possível dar continuidade ao legado de Aristóteles. Para Agamben, a filosofia é “uma firme reivindicação da potência” como uma “construção da experiência do possível como tal. Não o pensamento, mas a potência de pensar; não a escritura, mas a cândida folha é o que a filosofia não quer de nenhuma maneira esquecer” (AGAMBEN, 2015b, p. 20).

Entretanto, a potência enquanto tal é algo difícil de pensar, pois não existe só no ato que se realiza, mas também sempre como potência de não. Diante disso, Agamben então indaga “como é possível pensar uma potência de não pensar?” (AGAMBEN, 2015b, p. 21). Refletindo sobre uma passagem da *Metafísica* (1074b, 15-35) de Aristóteles, Agamben dirá que no trecho em questão aparece uma aporia.

A aporia, aqui, é que o pensamento supremo não pode nem pensar nada nem pensar algo, nem permanecer em potência, nem passar ao ato, nem escrever, nem não escrever. E é para esquivar-se dessa aporia que Aristóteles enuncia sua célebre tese sobre o pensamento que se pensa a si mesmo, que é uma espécie de ponto médio entre pensar nada e pensar algo, entre potência e ato. O pensamento que se pensa a si mesmo não pensa um objeto nem pensa nada: pensa uma pura potência (de pensar e de não pensar); e sumamente divino e feliz é aquilo que pensa a sua própria potência (AGAMBEN, 2015b, p. 21).

No entanto, a formulação dessa aporia não resolve a questão. E é na figura de Bartleby que Agamben buscará encontrar um melhor entendimento sobre isso. “Como escriba que cessou de escrever, ele é a figura extrema do nada do qual procede toda criação e, ao mesmo tempo, a mais implacável reivindicação desse nada como pura, absoluta potência” (AGAMBEN, 2015b, p. 26). O escrevente representa, ao mesmo tempo, essa potência máxima e também a impotência absoluta, perseverando resolutamente em não tomar uma decisão sobre seu agir.

Agamben destaca, na interpretação desse exótico personagem, que nossa tradição ética formulou sua questão sobre o prisma da *vontade*, ou da *necessidade*, mas nunca da potência. Desse modo, a pergunta era sempre sobre o que se *quer* fazer e o que se *deve* fazer, mas não o que se *pode*. Assim, é da exclusão de um querer, em que procuram enquadrá-lo, que Bartleby persiste resolutamente em sua posição dizendo que “prefere não”, assumindo assim um ponto de neutralidade quanto à vontade, mas permanecendo à mercê do dever que tenta sobre ele se impor.

Há que se pensar que Bartleby assuma uma posição *radicalmente humana* de indecisão frente a vontade e ao dever. Se por um lado há obrigações externas que procuram se impor sobre ele e nele se introjetar, por outro há uma ausência interna da sua vontade que foi aparentemente anulada. Mas como Agamben em sua interpretação nos lembra “a potência não é a vontade, e a impotência não é a necessidade”, por isso essas categorias “permanecem sem efeito sobre Bartleby” (AGAMBEN, 2015b, p. 27).

Crer que a vontade tenha poder sobre a potência, que a passagem ao ato seja o resultado de uma decisão que põe fim à ambiguidade da potência (que é sempre potência de fazer e de não fazer) [ou seja, potencialidade] – essa é, precisamente, a perpétua ilusão da moral (AGAMBEN, 2015b, p. 27)⁸.

⁸ Com essa passagem justificamos a não desconsideração em nossa análise da posição de Nietzsche, sugerida no início, pois ele identifica potência e vontade em seu projeto, sendo que, inicialmente, havíamos considerado partir da comparação do tema nos dois autores.

Conforme Agamben, Bartleby justamente coloca em questão essa supremacia da vontade sobre a potência, pois “Bartleby pode apenas sem querer”, mesmo que sua potência não seja sem efeito, nem ocorra por um defeito da vontade, já que ela sempre excede a vontade.

Daí a irredutibilidade do seu “preferia não”. Não é que ele não *queira* copiar ou que *queria* não deixar o escritório – apenas *preferia* não fazê-lo. A fórmula, tão meticulosamente repetida, destrói toda possibilidade de construir uma relação entre poder e querer (...). Ela é a fórmula da potência (AGAMBEN, 2015b, p. 28).

Agamben defende que isso remete diretamente aos céticos antigos, que viam na postura da suspensão do juízo (*epochè*) “não uma simples indiferença, mas a experiência de uma possibilidade ou de uma potência” (AGAMBEN, 2015b, p. 28). Isso mostra que entre o ser e o não ser está o possível. Sendo assim, a potência habita esse lugar da indiferença entre o ser e o nada. A indiferença entre ser e nada não é, porém, uma equivalência entre dois princípios opostos, mas o modo de ser de uma potência que se purificou de toda razão. Com isso, a potência “libertando-se do princípio de razão, emancipa-se tanto do ser quanto do não ser e cria sua própria ontologia” (AGAMBEN, 2015b, p. 35). A essa ontologia, Agamben chamará de ontologia modal em *O uso dos corpos*.

Assim, a experiência realizada por Bartleby é chamada por Agamben de

a mais extrema que uma criatura pode se arriscar. Pois ater-se ao nada, ao não ser, é por certo difícil, mas é a experiência própria daquele hóspede ingrato, o niilismo, com o qual, já há algum tempo, nos familiarizamos. E ater-se apenas ao ser e à sua necessária positividade, também isso é difícil, mas não é precisamente esse o sentido do complicado cerimonial da onto-teológica ocidental, cuja moral mantém uma secreta solidariedade com o hóspede que gostaria de expulsar? Ser capaz, numa pura potência, de suportar o “não mais” para além do ser e do nada, permanecer até o fim na impotente possibilidade que excede a ambos – tal é a experiência de Bartleby (AGAMBEN, 2015b, p. 35).

Por sua experiência estar além de ser ou do não ser, ela não diz respeito à verdade, mas “exclusivamente ao seu ser em potência”. Nesse sentido, o experimento de Bartleby é um experimento de contingência absoluta (AGAMBEN, 2015b, p. 37).

A isso se segue uma enfadonha discussão sobre as diferentes modalidades de acordo com Leibniz. A conclusão que o autor chega dessa discussão é a uma

definição de contingência. Agamben entende por contingente, conforme Escoto, “algo que não é necessário nem eterno, mas algo cujo oposto poderia ter acontecido no mesmo momento em que ele acontece”. O contingente é assim “o que pode ser ou não ser e (...) coincide com o espaço da liberdade humana” (AGAMBEN, 2015b, p. 38). Dessa forma, agir de um modo não impede que se pudesse ter agido de outro. O final do texto de Agamben estabelece uma intrínseca relação entre o texto de Melville e a carta de Paulo aos Romanos ao refletir sobre a relação de contingência com o passado.

O “preferia não” de Bartleby é na interpretação de Agamben a restituição integral “da possibilidade, que a mantém em suspenso entre o acontecer e o não acontecer, entre o poder ser e o poder não ser. Ele é a recordação daquilo que não foi” (AGAMBEN, 2015b, p. 46). É nesse sentido que Agamben faz uma analogia com a passagem paulina que buscando pela redenção tenta abrir novamente o passado, como possibilidade, não mais como evento consumado, mas que na perspectiva teológica age sobre ele e sobre o que não foi, mas poderia ter sido. No texto de Paulo é exposto que a vinda do messias muda a relação com o passado desativando a antiga lei.

Dessa forma, Agamben atribui à figura de Bartleby um novo sentido, um sentido messiânico, de maneira que a sua mudança de relação com o passado, que volta a ser contingente no lugar de necessário, se assemelha aquela função atribuída ao messias nos textos paulinos.

Nessa perspectiva, não apenas a relação entre Bartleby e o homem da lei adquire novo sentido, mas também aquela entre Bartleby e a escritura. Bartleby é um *law-copist*, um escriba em sentido evangélico, e o seu renunciar à cópia é também um renunciar à Lei, um libertar-se da “antiguidade da letra”. Como em Josef K. também em Bartleby os críticos viram uma figura de Cristo (...), que vem abolir a velha Lei e inaugurar um novo mandato (AGAMBEN, 2015b, p. 51).

Se a intenção de Agamben parecia compreensível, na continuação do texto, com sua comparação entre Bartleby e Cristo, ele nos surpreende ao dizer que

se Bartleby é um novo Messias, ele não vem, como Jesus, para redimir o que foi, mas para salvar o que não foi. (...) E ele não vem trazer uma nova tábua da Lei, mas, como nas especulações cabalísticas sobre o reino messiânico, para levar a Torá ao seu cumprimento, destruindo-a de cima a baixo (AGAMBEN, 2015b, p. 51).

Agamben adota, mais uma vez, um linguajar enigmático e parece assumir a voz de um profeta místico que trata sobre temas filosóficos, como se manifestasse um delírio onírico de inspiração celestial. O quanto disso faz realmente sentido ou não, compete ao intérprete julgar.

A Escritura é a lei da primeira criação (...), na qual Deus criou o mundo a partir da sua potência de não ser. Toda letra dessa Torá é, por isso, voltada tanto para a vida quanto para a morte, significa tanto o anel quanto o dedo ao qual estava destinado e que se desfaz na tumba, tanto o que foi quanto o que não pode ser.

A interrupção da escritura assinala a passagem à criação segunda, na qual Deus reclama para si a sua potência de não ser e cria a partir do ponto de indiferença entre potência e impotência. A criação que então se realiza não é uma recriação, nem uma repetição eterna, mas, antes, uma *decriação* na qual o que aconteceu e o que não foi são restituídos à sua unidade originária na mente de Deus, e o que podia não ser e foi se esfumaçam no que podia ser e não foi. (AGAMBEN, 2015b, p. 52)

Em relação a essa enigmática passagem, me resguardo no direito de fazer uma *epochè* e suspendo o juízo, ou seja, “prefiro não” comentar.

Diante da impossibilidade de dizer algo mais sobre isso, concluo essa parte da exposição e sugiro que sigamos em direção ao próximo tópico, a inoperosidade. Tema antes introduzido e que será agora desenvolvido em mais detalhes, haja vista que ele está constitutivamente relacionado com a potência e poderá nos esclarecer mais a dimensão teológica das suas relações.

3.2 Inoperosidade

Para Agamben, conforme dito em *A comunidade que vem* (2013a), a *inoperosidade* é uma ideia central para a compreensão do homem, ele a considera como uma espécie de “essência”, “um tipo de alma suplementar ou, se quisermos, a sua verdadeira alma” (AGAMBEN, 2013a, p. 103). Segundo Salzani (*In* MURRAY; WHYTE, 2011, p. 106), inoperosidade já está em questão desde a obra *Ideia de posa* quando Agamben trata sobre o *Limbo*, no capítulo *Ideia de política* (2012, p. 46-47). O tema que volta a aparecer quase nos mesmos termos em *A comunidade que vem*, no capítulo *Do Limbo* (2013a, p. 13-15). Apesar dessa indicação do tema estar implícito, sua formulação é tão enigmática que é praticamente incompreensível. O conceito é mencionado também em *Homo sacer I*, no capítulo *Forma de lei* (2010, p.

55-67) e também em *Meios sem fim* (2017a, p. 126-127), mas sem ter um avanço significativo, algo que acontece apenas em *O tempo que resta* (2016, p. 105-130).

Na obra *A comunidade que vem* (AGAMBEN, 2013a, p. 101-103) o conceito de inoperosidade aparece de maneira explícita nas páginas finais (no segmento *Tiqqu de la noche*, que só foi incluído na reedição do livro em 2001). É revelado que a exposição da inoperosidade era a intenção do livro que se seguiu. Nesse texto, Agamben faz uso de expressões enigmáticas na apresentação desse conceito, e ele é considerado “o paradigma da política que vem”. Na estranha definição que apresenta “inoperosidade não significa inércia, mas *katargesis* – isto é, uma operação na qual o *como* substitui integralmente o *que*, na qual a vida sem forma e as formas sem vida coincidem em uma *forma de vida*” (AGAMBEN, 2013a, p. 103). Aqui essas palavras são incompreensíveis, e somente nas obras seguintes ficará mais claro qual é a real intenção do autor ao proferi-las. Essas obras, a que nos referimos são *O tempo que resta* (2016), *O reino e a glória* (2011a) e *Nudez* (2014b). Antes de abordarmos o significado de inoperosidade como *katargesis*, conforme aparece em *O tempo que resta*, consideramos que é ilustrativo mostrar a evolução do conceito antes de chegar nesse ponto.

No *Limbo*, a condição imaginada de seus habitantes é a de terem sido abandonados e esquecidos por Deus, mas esse esquecimento torna sua redenção algo irreparável. Por não terem um destino ou propósito, eles vivem em uma alegria esperançosa. Por não saberem que foram abandonados, sua “carência se inverte em natural alegria” (AGAMBEN, 2013a, p. 14). A condição dos habitantes do Limbo é pensada como a condição dos homens na *comunidade que vem*, são como se fossem “cartas sem destinatário”. “Indiferente à redenção porque irredimível, a vida que sobrevive ao fim da máquina teológico-política é a simples vida humana” (AGAMBEN, 2013a, p. 15). O Limbo representa a poderosa máquina político-teológica contra a vida na qual não há nada a salvar, portanto, insalvável. Se em *A comunidade que vem* a referência literária para ilustrar essa condição são os personagens do escritor Robert Walser (1878-1956) e também Kafka, na passagem de *Ideia de prosa* (2012b) o referencial é *Bartleby* de Melville.

Em *Homo sacer I*, Agamben propõe uma definição de inoperosidade que vai além da ausência de atividade ou trabalho, mas que opera como uma potência que segue em vigor e não se exaure. Agamben diz que o termo inoperosidade é tomado emprestado de Alexandre Kojève, que em francês usa o termo *desoeuvrement*. O

termo se tornou tema de debate entre os autores franceses Bataille, Nancy e Blanchot, sobre os quais trataremos no início do capítulo quatro. Mas Agamben, se contrapondo a eles, propõe que a maneira adequada de entender a inoperosidade é distinta.

Esta não pode ser nem a simples ausência de obra, nem (como em Bataille) uma forma soberana e sem emprego da negatividade. O único modo coerente de compreender a inoperância seria o de pensá-la como um modo de existência genérica da potência, que não se esgota (...) em um *transitus de potentia ad actum* (AGAMBEN, 2010, p. 67).

Após essa indicação o tema é interrompido de maneira abrupta sem ser desenvolvido, pois o foco da discussão nesta obra é o *bando*, e a relação de abandono como forma de relação da lei com o vivente conforme visto no capítulo anterior.

Em *Meios sem fim*, Agamben volta a falar de inoperosidade, ao tratar sobre a tarefa histórica atribuída aos Estados-nação. Aqui o conceito adquire maior importância quando o autor afirma que a inoperosidade corresponde à essência do ser humano, por ele ser um ser naturalmente sem obra.

A política é aquilo que corresponde à inoperosidade essencial dos homens, ao ser radicalmente sem obra das comunidades humanas. Há política, porque o homem é um ser *argós*, que não é definido por nenhuma operação própria – ou seja: um ser de pura potência, que nenhuma identidade e nenhuma vocação podem exaurir (AGAMBEN, 2017a, p. 126).

Se o diagnóstico da política contemporânea é a falência, então o tema da *política que vem* é, primeiramente, se interrogar sobre a inoperosidade e sua potencialidade essencial sem transformar isso em uma tarefa histórica. Isso porque é na indiferença a qualquer tarefa histórica que se conservaria uma permanente abertura para a felicidade como única tarefa política.

Ao final da obra *O aberto*, o termo *desoeuvrement* (inoperosidade) volta a aparecer, em sua versão em francês, como título de uma seção. O texto que se segue, entretanto, se analisado isoladamente não ajuda a esclarecer o significado do conceito. Agamben faz uma análise de duas pinturas de Ticiano, uma delas intitulada *Ninfa e o pastor* (A) e outra *As três idades do homem* (B). Após uma minuciosa descrição da primeira imagem, Agamben diz que o casal retratado na cena está disposto de maneira sensual e melancólica, como se tivesse acabado de ter relações íntimas e agora o homem e a mulher estivessem distantes um do outro. Ele compara essa imagem com a da outra tela composta anos depois, mas com elementos

semelhantes. Para Agamben, há toda uma simbologia nos elementos que compõem os quadros que fazem com que eles sejam uma perfeita representação da inoperosidade humana, compreendida como uma contemplação da potência.

Mesmo que só com esse texto seja impossível compreender a relevância do que o autor entende por inoperosidade, se somado ao desenvolvimento anterior do conceito aqui exposto ele faz sentido, pois esses personagens representam a humanidade. Essas pessoas estão prontas para agir, mas sem fazer nada passam a impressão de que acabaram de fazer algo. Elas são pegas em um momento de aparente repouso em que estão em suspenso entre uma ação e outra.

Se isso ajuda pouco a entender o conceito, trago essa passagem de *O aberto* como referência para ilustrar três características que percebemos na obra do autor: a interconexão das suas diversas exposições teóricas, a fragmentação abundante de seus escritos e a capacidade de recorrer a obras de arte para fazer análises filosóficas e ilustrar com elas seus pensamentos⁹.

Trazendo ainda as análises de Agamben sobre o léxico paulino, nas *Cartas aos Romanos* o termo inoperosidade se sobressai. O termo volta a ter uma importância central em *O tempo que resta*, mais precisamente na *Quinta jornada*. Lá, finalmente, o conceito torna-se mais compreensível e está associado à vocação messiânica entendida como a revogação de toda e qualquer vocação. Nessa passagem o autor também faz uma importante reflexão sobre o messianismo e o tempo em suas múltiplas dimensões, voltaremos a esses temas depois, quando for pertinente. Agamben inicia sua análise tecendo comentários importantes sobre o termo *evangelho* (*euaggélion*). Ele dirá que no termo em questão, no sentido usado por Paulo, coincidem, ao mesmo tempo, o anúncio da salvação e o seu conteúdo, ou seja, tanto a promessa quanto o conteúdo do que é prometido são expressos no termo evangelho.

O termo inoperoso surge, na forma sintática de verbo, exatamente no momento em que se discute a relação entre a promessa divina e o cumprimento da lei. Enquanto a promessa se refere ao acordo de Deus com Abraão, a lei se refere à lei mosaica que foi entregue a Moisés por Deus. O anúncio da salvação tem na fé (*pistis*) o elemento que a concretiza, ele é a potencialidade que tem necessidade da fé para se efetivar. Só o anúncio, sem a fé, seria uma potência não realizada.

⁹ Infelizmente, a edição brasileira não apresenta as imagens das telas acima mencionadas como o faz a edição original em italiano.

A discussão segue com Agamben revelando em sua análise semântica que entre promessa e lei (*nomos*) haveria contradição, o que ele exemplifica a partir da citação de passagens de Paulo. Com a vinda do messias parece que algo se inverte e passa a haver concordância entre lei messiânica e lei da fé, o que ao contrário de negar a lei, a cumpre. É para tratar dessa articulação entre evangelho, fé e lei (*euaggelion*, *pistis* e *nomos*) que Agamben utiliza o termo *katargeo* (inoperosidade).

Analisando a etimologia da palavra ele diz que: “*katargéo* é um composto de *argeo*, que deriva por sua vez do adjetivo *argós*, que significa ‘inoperante, não-em-obra (a-ergos), inativo. O composto, então, quer dizer ‘tornou inoperante, desativo, suspendendo a eficácia’”. Agamben dirá que esse termo é genuinamente paulino e que antes não tinha relevância. Entretanto, quando foi empregado pelo apóstolo o termo “expressiu o efeito do messiânico sobre as obras da lei” que suspende a sua eficácia (AGAMBEN, 2016, p. 114).

Para Agamben, nessa relação pela suspensão operada pela lei messiânica ocorre uma inversão, de modo que a potência passa ao ato e alcança a sua finalidade não na forma da força, mas da fraqueza. O exemplo apresentado é o da continuidade da potência na passagem ao ato, sendo que esta segue ativa na sua suspensão. Para Paulo, “a potência messiânica se realiza e age na forma de fraqueza”, pois “não se esgota em seu *ergon* (obra), mas permanece nele potente” (AGAMBEN, 2016, p. 115). Esse é então o sentido do verbo *katargeo*, o

messiânico torna essas obras inoperantes, as restitui à potência na forma da inoperosidade e da inefetividade. O messiânico é não a destruição, é a não destruição, mas a desativação e a inexecutabilidade da lei (AGAMBEN, 2016, p. 116).

Nesse contexto teológico exegético, então, trata-se de uma formulação não de uma continuidade da potência, mas de uma suspensão ativa que efetiva a lei através da sua suspensão.

Ao entender a *katargésis* messiânica, ou inoperosidade como a suspensão da lei que não a abole, mas a conserva e a leva ao cumprimento, Agamben então pergunta: “qual é o estado da lei sob o efeito da *katargesis* messiânica? O que é uma lei que está ao mesmo tempo, suspensa e cumprida?”(2016, p. 122). Para responder a essa pergunta, ele recorre ao paradigma schmittiano do estado de exceção, abordado no segundo capítulo. Ele acusa o jurista alemão de ser um teórico

“apocalíptico e contrarrevolucionário” que desenvolveu uma concepção anti-messiânica de relação entre poder e lei, mas na qual introduziu elementos (*theologóúmena*) genuinamente messiânicos (AGAMBEN, 2016, p. 122).

Agamben retoma, então, os argumentos apresentados em *Homo sacer I* sobre as características da lei no estado de exceção e faz uma confrontação com o estado da lei na inoperosidade (*katargesis*) messiânica em relação a três aspectos: a) a indeterminação do dentro e do fora da lei; b) a inexecutabilidade da lei no estado de exceção; c) a informulabilidade da lei no estado de exceção.

No messianismo, a distinção entre o que está dentro e fora da lei também para de funcionar, só que Paulo faz isso através da introdução de um *resto*¹⁰. Esse resto não está nem dentro, nem fora da lei, mas é um terceiro espaço, um espaço anômico¹¹. “Uma justiça sem lei não é – nesse caso – a negação, mas a realização e o cumprimento – o *pleroma*¹² – da lei”. Para Agamben essa aporia dialética que Paulo formula é a expressão corrente desse paradoxo (AGAMBEN, 2016, p. 124)

Os dois outros aspectos aparecem como uma consequência necessária da premissa anterior, e Agamben cita passagens de Paulo que mostram a condição angustiante do homem diante da inexecutabilidade da lei e a seguir como a lei também passa no tempo messiânico a ser informulável. Ou seja, no espaço de anomia primeiro a lei não é distinguível e em consequência disso não pode ser executada, nem mesmo formulada. O texto, naquilo que nos interessa, conclui reforçando a ideia de que a plenitude do cumprimento messiânico da lei é a suspensão do estado de exceção e uma absolutização da *inoperosidade*.

A tarefa histórica então desempenhada pela autoridade constituída foi

esconder a *katargesis*, o estado de anomia tendencial que caracteriza o messiânico e, nesse sentido, retarda o desenvolvimento do ‘mistério da anomia’, o desenvolvimento desse mistério significa o vir a luz da inoperosidade da lei e da ilegitimidade substancial de todo poder no tempo messiânico (AGAMBEN, 2016, p. 128)

Agamben identifica como *katechon*¹³ a essa autoridade temporal que impede o desvelamento do mistério. Isso nos leva a identificar a origem teológica de elementos

¹⁰ Termo técnico agambeniano importante que será retomado posteriormente.

¹¹ Significa ausência de lei, conforme visto antes.

¹² No sentido de pleno.

¹³ *Katechon* é um termo importante que mereceria uma análise mais aprofundada à qual retornaremos posteriormente.

que compõe as relações de poder político, da mesma forma que posteriormente analisaremos o tema do sagrado e do sacrifício na seção 4.2. Com isso poderemos seguir expondo os elos indissolúveis que seguem operando na relação entre religião e política, conforme Agamben demonstra. Não há, entretanto, tempo aqui para mostrar todos os aspectos dessa interrelação oculta que aos poucos, quando pertinente, seguiremos trazendo à luz.

Vejamos agora então como a inoperosidade se deslocou do plano teológico para o espaço do governo terreno analisando como a questão aparece no contexto de *O reino e a glória*. Para Nascimento, é em *O reino e a glória* que o conceito de inoperosidade aparece com maior lucidez (NASCIMENTO, 2014, p. 16). Ele sugere que a gênese do conceito, nessa obra, se dá em três passos. No primeiro Agamben faz um paralelo entre monarquia divina e monarquia humana, no segundo ele introduz atributos próprios nesse paralelismo, e no terceiro Agamben apresenta o conceito em um novo modo com aplicação para a nova política. Nascimento expõe os três passos identificados por ele na elaboração do conceito, retomando a discussão proposta no livro em questão sobre a afinidade entre os conceitos políticos e teológicos.

Em síntese, no primeiro passo o autor busca mostrar a tendência do poder a tomar como modelo de perfeição uma única fonte. No segundo mostra que o monopólio do poder, tanto divino quanto monárquico, tem como fundamento a inoperosidade, entendida como vazio de fundamento. E no terceiro é mostrado tanto que a glória oculta a inoperosidade, quanto que a inclusão da inoperosidade nos dispositivos políticos é a tarefa que libertaria as práticas políticas da sua condição atual.

Identificamos que em *O reino e a glória*, inoperosidade aparece associado ao centro oculto do poder, ao vazio central que opera a máquina governamental e é simbolizado pela imagem do trono vazio. Com isso, Agamben procura restituir a política à sua dimensão mais própria, como essência do agir humano, em substituição ao trabalho e a produtividade que por muito tempo ocuparam esse espaço central.

A inoperosidade como *práxis* propriamente humana e política consiste em tornar inoperante todas as obras humanas e divinas. É com essa preocupação que Agamben espera abrir caminho para que a glória, como dispositivo último legitimador do poder, possa ser profanada para assim dar lugar a algo para além dela com a *política que vem*.

A primeira menção à inoperosidade em *O reino e a glória* ocorre quando Agamben faz referência à dualidade do poder do governo, uma parte ativa e outra inoperosa. Essa ideia de uma dualidade está presente no dito “o rei reina, mas não governa” e pode ser ilustrada pela figura do rei Arthur no ciclo literário lendário da Távola Redonda. Isso se refere ao paradigma da divisão entre *reino* e *governo*, no qual governar é um gerenciamento ativo, enquanto reinar é uma passividade operativa. Agamben diz que antes de se deslocar para o plano secular essa divisão já estaria presente na teologia através de um Deus, em que o ser e o agir foram separados. Na divindade suprema cristã haveria, em sua origem, uma divisão segundo a qual Deus detém operosidade e inoperosidade. Ele, assim, reina e governa o mundo. Deus é ao mesmo tempo essa figura que reina e também é estranho ao mundo. Ele é transcendente tanto quanto é imanente e ocupa-se do governo do mundo através das suas leis. Para defender isso, Agamben cita autores cristãos relevantes dos denominados Padres da Igreja dos primeiros séculos, como Eusébio.

É atribuída à teologia de Numênio unir essas duas figuras de Deus “com a oposição entre operosidade e inoperosidade, transcendência e imanência”, contudo, “os dois termos não são desconectados e o segundo Deus representa de algum modo um complemento necessário do primeiro” (AGAMBEN, 2011a, p. 93) Assim, apesar de opostas, uma figura divina pressupõe a outra. Isso leva Agamben a pensar que o reino do primeiro Deus e o governo do segundo “formam um sistema funcional precisamente como na *oikonomia* cristã” (AGAMBEN, 2011a, p. 94), na qual se articulam na estrutura trinitária uma substância e as três pessoas (Pai, Filho e Espírito Santo)¹⁴.

O paradigma da distinção entre *reino* e *governo* está presente também na *Metafísica* de Aristóteles, conforme retomado por Agamben, em que o primeiro motor imóvel está de um lado enquanto o mundo governado pela ordem imanente da natureza está do outro. Mas de alguma maneira essas duas coisas precisam ser articuladas. Transcendência e imanência são articuladas “quase formando um único sistema, em que o bem separado e a ordem imanente constituem uma máquina a um só tempo cosmológica e política (ou econômica-política)” (AGAMBEN, 2011a, p. 95). Citando passagens da *Metafísica* de Aristóteles, Agamben mostra que há primeiro uma divisão e depois uma articulação, na qual a conciliação entre transcendência e

¹⁴ A genealogia de como essa articulação acontece foi o tema dos três primeiros capítulos de *O reino e a glória*, mas não serão aqui retomados.

imanência ocorre “através da ideia de uma ordem recíproca das coisas”. Assim, “Aristóteles vincula o princípio soberano e a natureza [*arche* e *physis*]” (AGAMBEN, 2011a, p. 96). Isso significa que

o motor imóvel como *arche* transcendente e a ordem imanente (como *physis*) formam um sistema único bipolar e que apesar da variedade e da diversidade das naturezas, a casa-mundo é governada por um princípio único. O poder – todo poder, tanto humano quanto divino – deve manter juntos esses dois polos, ou seja, deve ser, ao mesmo tempo, reino e governo, norma transcendente e ordem imanente (AGAMBEN, 2011a, p. 97).

Quanto à relação especial que liga glória e inoperosidade, este é um tema recorrente que ao longo da obra Agamben procura reconstruir. Entendemos que a glória aqui se refere ao que poderíamos evocar através da imagem de um “véu” suntuoso que oculta o trono vazio no qual “repousa” a inoperosidade. “A Glória é, então, aquilo que deve cobrir com seu esplendor a figura indescritível da inoperosidade divina” (AGAMBEN, 2011a, p. 261). Agamben também considera que ela pode ser entendida como aquilo que nomeia o “fim último do homem”, no sentido teológico, de que a finalidade do homem é louvar a Deus, assim como a glória é além disso, a interrupção de toda atividade e obra que sucederia ao Juízo Final. Glória é, assim, um dispositivo que representa aquilo que permanece quando a máquina da *oikonomia*, ou seja, o governo do mundo, se cumpre.

A inoperosidade é a interrupção de toda atividade divina, o sábado sagrado no judaísmo. “A inoperosidade nomeia o que é assim o mais próprio de Deus” e ao mesmo tempo o objeto da espera escatológica. Sábado e inoperosidade são, então, a marca da concepção cristã do Reino. “O sabbatismo nomeia a glória escatológica, que é, em sua essência, inoperosidade” (AGAMBEN, 2011a, p. 262). Nesse sentido, glória e inoperosidade estão tão próximas que as vezes até se confundem. Agamben procura então esclarecer qual é o “sentido dessa intimidade entre glória e sabbatismo”. Assim, glória é o que oculta a inoperosidade divina tanto daquilo que ele fazia antes de criar o mundo, quanto depois que o governo do mundo chegar ao fim, segundo a teologia cristã. Portanto “no início e no fim do poder mais elevado está uma figura não da ação e do governo, mas da inoperosidade” (AGAMBEN, 2011a, p. 264). A grande virada aqui é que o que é impensável e indizível não é a glória, caracterizada por cerimônias, hinos, vestes, cantos e louvores, mas sim a inoperosidade que ela oculta. O centro do dispositivo governamental da máquina do poder e também o limiar entre

reino e governo é um vazio. No entanto, esse vazio é essencial, porque é ele que faz a máquina funcionar. O poder se nutre desse vazio oculto para existir, por isso precisa escondê-lo a todo custo, do contrário a sua falta de legitimidade ficaria evidente. O poder tem necessidade de capturar esse espaço vazio, pois é dele que toda potência e possibilidade de mudanças podem emergir.

“O Vazio é assim a figura soberana da glória” (AGAMBEN, 2011a, p. 267). E a imagem do trono vazio é a representação disso. Uma imagem que aparece diversas vezes na história, associada tanto à realização terrena quanto à divina em representações em palácios e igrejas. Assim, o dispositivo teológico da glória coincide com o profano e Agamben recorre a ele como paradigma epistemológico que dá a possibilidade de acessar o arcano central do poder.

Nesse ponto, Agamben se pergunta se é possível pensar na inoperosidade fora do dispositivo da glória. Como resposta ele usa uma expressão enigmática, vida eterna (*zoé aionos*), entendida inicialmente no sentido de uma vida verdadeira, na qual todos os dias são como se fossem sábado. Ou seja, sua resposta parece ser poética e até mesmo onírica. “*Zoé aionios*, vida eterna, é o nome” – que Agamben atribui ao – “centro inoperoso da vida humana, dessa ‘substância’ política do Ocidente que a máquina da economia e da glória busca continuamente capturar em seu próprio interior” (AGAMBEN, 2011a, p. 273).

Para pensar a inoperosidade em um novo sentido, ele faz referência a Espinosa e fala de inoperosidade como contemplação da potência de agir, e também como a vida contemplativa filosófica. Contemplação e inoperosidade, são assim “os operadores metafísicos da antropogênese” (AGAMBEN, 2011a, p. 273) que libertam o homem do seu destino biológico e social. Também interpretamos que eles oportunizam que os homens se inventem individualmente e coletivamente, por exemplo, como os gregos e os filósofos antigos um dia o fizeram.

Ao final de *O reino e a glória*, Agamben antecipa o tema da forma-de-vida que será tratado mais adiante, e que o autor retomará no último volume da série *Homo Sacer, O uso dos corpos*. Ele se refere a um processo no qual vida e forma estão unidas, no qual *bíos* e *zoé* coincidem sem resíduos e produzem uma forma-de-vida¹⁵ em que vida e forma são inseparáveis. Aqui, Agamben entende que “o político não é nem *bíos* nem *zoé*, mas a dimensão que a inoperosidade da contemplação ao

¹⁵ Sobre o uso do hífen, dirá Agamben que ele une ao mesmo tempo em que separa, sendo assim o mais ambíguo dos sinais ortográficos.

desativar as práticas linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, incessantemente abre e confere ao ser vivo” (AGAMBEN, 2011a, p. 273).

Como conclusão deste tópico, as teses expostas por Agamben nessa obra nos levaram da identificação de que o poder sempre necessita de uma estrutura dual para a constatação de que a inoperosidade ocupa o centro da política, e isso significa que a essência do político deve ser entendida como a vida contemplativa. Diante disso, a forma de resistência proposta por Agamben é incluir a inoperosidade nos dispositivos como a tarefa da *política que vem*. O texto de Nascimento (2014) antes mencionado, que analisa a inoperosidade, termina com questionamentos sobre a possibilidade de uso da inoperosidade como ferramenta política eficaz. Mas para isso ser melhor entendido temos que fazer uma breve exposição do que Agamben entende por dispositivo.

3.2.1 Dispositivo

Vamos abrir um parêntese aqui para explicar o conceito de dispositivo, tão relevante para entendermos os questionamentos de Agamben à soberania. Dispositivo é um termo técnico utilizado por Foucault do qual Agamben se apropria, mas alarga sua compreensão expandindo-o para outra esfera de entendimento. Agamben atribui a ele um papel decisivo na estratégia de pensamento de Foucault, sobretudo em seus estudos sobre a *governamentalidade*. Agamben resume-o em três pontos:

a) “um conjunto heterogêneo, linguístico e não-linguístico que inclui (...): discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas, etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos.”;

b) O dispositivo tem uma função estratégica que se inscreve numa relação de poder;

c) “resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber” (AGAMBEN, 2009, p. 29).

Agamben traçará a genealogia desse conceito, primeiro na obra de Foucault e depois em um contexto histórico. Em Foucault o termo é influenciado pelos cursos de Jean Hyppolite. Neste segundo autor, o termo derivaria do pensamento hegeliano, através do termo “*positivité*” (positividade). O termo técnico “*positivité*” é utilizado por Hegel para sinalizar a realização empírica e histórica da ideia. Por exemplo,

positividade indica, em Hegel, um tipo de religião que está em oposição à religião natural. “Enquanto religião natural diz respeito à relação imediata e geral da razão humana como o divino”, em Hegel, “a religião positiva, ou histórica, compreende o conjunto das crenças, das regras e dos ritos que numa determinada sociedade e num determinado momento histórico são impostos aos indivíduos pelo exterior” (AGAMBEN, 2009, p. 30).

Segundo a interpretação que Jean Hyppolite faz de Hegel, a religião positiva se refere a um conjunto de comportamentos, práticas e crenças que são impostos mediante um conjunto de saberes, sendo assim o elemento articulador entre conhecimento e poder. Neste contexto, Hyppolite indica que a positividade da religião, no sentido aqui expresso para Hegel, constituiria parte da dialética entre a liberdade humana e a razão histórica. Aparecendo primeiro como oposição ao desenvolvimento puro da razão, mas depois com ela se conciliando em um movimento dialético. E essa seria, segundo Agamben, a origem do termo dispositivo em Foucault.

Em Foucault, o conceito se desenvolveu para ser compreendido como o conjunto dos processos subjetivos que se concretizam nas relações de poder (AGAMBEN, 2009 p. 32). Se em Hegel o objetivo era o de reconciliar os dois elementos, o mesmo não acontece com Foucault, que procura antes diagnosticar e expor como operam, sem com isso querer enfatizar o conflito. Dispositivo é, para Foucault, um termo geral usado no lugar dos termos “universais”. Portanto é um “conceito operativo de caráter geral”, como Agamben chamará, que pode ser pensado através da imagem de uma rede que se estabelece entre os diversos elementos. Isso significa que, quando Agamben diz que é tarefa da política profanar os dispositivos, ele quer dizer que devemos encontrar novos usos para as relações entre saber e poder constituídos.

Em um contexto histórico, numa espécie de genealogia do conceito, Agamben dirá que o sentido original de dispositivo remete ao termo em latim *dispositio*, que é a maneira como foi traduzido o termo grego *oikonomia*. Agamben diz que em Aristóteles, *oikonomia* não se refere a um paradigma epistemológico, mas a uma *práxis*. O termo *oikonomia* se refere, em primeiro lugar, a gestão, administração e organização da casa, tendo sido posteriormente apropriado pela teologia, remetendo à forma como a Trindade divina articula sua relação interna na forma de uma substância e três pessoas. Na sequência, esse termo passa a significar a relação de Deus com a administração e governo do mundo. Sendo, por último, esquecida a sua

origem teológica, o termo *oikonomia* passa, no século XIX, a se referir somente ao governo do mundo.

Agamben retoma de maneira sintética aqui a trajetória evolutiva do conceito de *oikonomia* apresentada e desenvolvida longamente em *O reino e a glória*, principalmente nos primeiros três capítulos. Esse é um termo que tem uma importância central para explicar a relação entre teologia e política, pois a *oikonomia* é “o dispositivo mediante o qual o dogma trinitário e a ideia de um governo divino providencial do mundo foram introduzidos na fé cristã” (AGAMBEN, 2011a, p. 37). Em síntese, *oikonomia* é um termo não teológico que passa a ter um significado teológico a partir dos primeiros séculos do cristianismo e posteriormente volta a ser não teológico, mas nesses movimentos ele preserva os “rastros” que esse uso deixou como uma herança para a contemporaneidade.

Dispositivo, como tradução de *oikonomia*, conserva assim uma assinatura dupla, não teológica e teológica, nitidamente funcionando como um elemento articulador entre dois campos do saber, o religioso e o político na sua relação de organização e gerenciamento. Em Foucault, o efeito dessa herança semântica que o conceito dispositivo preserva é que “o dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito (AGAMBEN, 2009, p. 38)”. Essa separação entre ser e *práxis*, faz parte da herança teológica de quando houve a separação entre o ser e a ação de Deus, ontologia e *práxis*, e que depois foi novamente articulada. Em síntese *oikonomia* e dispositivo são dois termos que fazem referência a “um conjunto de *práxis*, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens” (AGAMBEN, 2009, p. 39).

A partir dessa dupla genealogia do conceito mostrada no pensamento de Foucault e no contexto histórico, Agamben nos convida a deixarmos elas de lado para pensar novos usos. Ele faz isso propondo a seguinte definição de dispositivo:

qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar, assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas, etc. cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a

agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem (AGAMBEN, 2009, p. 40).

Com essa definição, o dispositivo pode ser entendido como tudo aquilo que interfere de modo qualificado no modo de construir as subjetividades e as formas de vida e também é utilizado para gerenciar o comportamento e os pensamentos de seres viventes.

A principal questão aqui não se trata de aceitar ou não a sua abrangência ampla, mas em ter consciência crítica dos dispositivos que utilizamos e do modo como os construímos. Saber como eles influenciam nossa forma de vida é imprescindível para que possamos decidir quando e como usar os dispositivos e não ser, simplesmente, instrumentalizados por eles, como pode ficar mais evidente, por exemplo, no uso das novas tecnologias. Profanar será como usar com consciência crítica os dispositivos que podem nos ajudar a construir a forma-de-vida que almejamos e, concomitantemente, saber desativar os dispositivos que podem nos conduzir ou governamentalizar além de nossa forma-de-vida.

A caneta e o livro, por exemplo, são os dispositivos que formaram as subjetividades das últimas gerações, mas que estão sendo substituídos pelos dispositivos digitais. Tendo, com isso, todas as suas consequências benévolas ou nefastas na constituição das novas subjetividades. O impacto dos efeitos dos dispositivos nas subjetividades dos sujeitos, exercendo poder de controle sobre eles é que está em questão. Não há, dessa forma, como negar os usos dos dispositivos, mas há como decidir sobre o modo e sobre qual dispositivo utilizar. Na conclusão de seu artigo, Agamben entende que “os dispositivos não são um acidente”, mas fazem parte do evento que produziu o humano, sendo assim, eles são constitutivos.

O dispositivo é inerente ao *Homo sapiens*, o que é negativo é a inconsciência no modo de utilizar, por isso Agamben contesta a alienação dessas articulações. Dessa forma, profanar não é negar o dispositivo, mas compreender seus efeitos de poder sobre o humano para que cada um possa escolher aquilo que quer para sua subjetividade e fazer o melhor uso dos dispositivos para a constituição dela.

Para compreender a implicação dos dispositivos na formação do humano é preciso que dediquemos algum tempo para compreender o que Agamben entende por humano. Ele considera que a produção do humano não ocorreu uma vez, mas é algo que não cessa de acontecer. Mesmo assim, da transição do animal para o humano há um momento inicial, e esse evento, especificamente, fez uma cisão no vivente entre

ser e ação, essa cisão separa o vivente de si mesmo e da sua relação com o ambiente. Voltaremos a tratar sobre isso na seção seguinte.

O que temos que ter em mente para concluir essa questão dos dispositivos é que, para o autor, “na raiz de todo dispositivo está, deste modo, um desejo demasiadamente humano de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo, numa esfera separada, constituem a potência específica do dispositivo” (AGAMBEN, 2009, p. 44). E se podemos falar em um “sujeito” da potência, esse sujeito é a humanidade que faz o uso da linguagem e pode assim pensar a si mesmo como um ser em obra destituído de um destino ou missão histórica e, nesse sentido, de potência infinita. Assim, a solução para libertar o que foi capturado e separado implica sua restituição ao uso comum, expresso pela noção de *profanação*. Profanação é, então, entendida como a forma de resistência crítica a ser desenvolvida contra os dispositivos. A esse tema daremos continuidade na discussão do próximo capítulo. Antes disso, abriremos espaço para tratar sobre a concepção que Agamben faz sobre o processo de formação do humano.

3.3 Antropogênese

A definição de homem, para Agamben, parte de uma cisão e de uma articulação entre o seu lado animal e o seu lado não-animal, sua humanidade. O humano é então aquilo que resta no homem da negação da sua animalidade e que com ela se relaciona através da sua suspensão. É, portanto, uma estrutura de exceção, conforme visto anteriormente. *Aberto* é o termo que Agamben utiliza, não para definir o homem, mas para falar e comparar como o homem e o animal se relacionam de maneiras diferentes com o mundo. Para levar essa discussão adiante, Agamben adotará a terminologia ontológica heideggeriana, fazendo assim uma articulação entre antropologia e a ciência primeira.

Agamben chamará de antropogênese ao processo formativo do humano. Aos processos políticos e epistêmicos que sustentam a manutenção dessa cisão/articulação acima mencionadas ele irá se referir como máquina ¹⁶ antropológica,

¹⁶ Vale mencionar, para evitar equívocos, que máquina aqui não se refere a uma estrutura física metálica formada por engrenagens que “fabrica gente”, mas a uma estrutura conceitual. O conceito de máquina em Agamben tem muita influência de Deleuze que o utiliza como um articulador social. O conceito de máquina em Agamben serve para articular a complexidade do social e para ele haver um conjunto de máquinas que tem como característica principal articular algum tipo de bipolaridade.

ou seja, se refere ao aparato cognitivo político formado pela soma dos dispositivos que o compõe. Como proposta final, o autor defende a suspensão dessa estrutura para que venha a emergir através dessa suspensão uma nova compreensão do humano. Feita essa breve síntese introdutória especificando o sentido da terminologia empregada, vejamos agora como ele desenvolve a sua argumentação.

Por mais que Agamben faça referência em diversas obras aos processos formativos do humano, nos concentraremos na exposição conforme apresentada na obra *O aberto*, publicada em 2002¹⁷. Colebrook dirá que a obra *O aberto*, ao tratar da relação homem/animal, fará referência a algo que não é simplesmente dado como um presente, mas que se oferece em termos de ação potencial, criação e produção de mundo. Isto se dá porque o “humano, apesar de tudo, não tem um ambiente simplesmente, mas são alterados e definidos de acordo com o grau em que seu mundo é aberto¹⁸” (In MURRAY; WHYTE, 2011, p. 22). Em contraste a isso, no mundo contemporâneo, o homem perdeu mais e mais o acesso a essa abertura do mundo em seu potencial criativo. Isso quer dizer que, na contemporaneidade, não há mais a possibilidade de fazer experiências com as coisas, pois tudo já está estabelecido, atualizado e cheio de coisas prontas, com padrões definidos que impedem o uso de seu potencial criativo do mundo.

A pretensão de Agamben então, ao fazer essa discussão, mais do que destruir a distância entre homem e animal (um tanto quanto evidente) é questionar a constante necessidade do homem em seguir dividindo a si mesmo da sua própria animalidade. O fascínio do homem com sua animalidade se dá não porque, enquanto humanos, sejamos radicalmente diferentes, mas porque estamos dela tão próximos. Mesmo que também não possamos nos compreender nos reduzindo a ela e ignorando a *potência* do humano, isto é, o imenso potencial criativo que temos. Em virtude dessa aproximação e dessa distância nossa animalidade segue sendo algo da ordem do incompreensível. Devido a essa incompreensão é que, até hoje, a única maneira que tenhamos encontrado para dar conta dela tenha sido a sua negação. Ou seja, o homem é o animal que nega sua animalidade e que se define por essa negação.

¹⁷ Livro lançado durante o desenvolvimento do projeto *Homo Sacer* e a ele relacionado em sua temática, apesar de não fazer diretamente parte do projeto.

¹⁸ “Humans, after all, do not simply have an environment but are altered or defined according to the degree to which their world is open”, tradução nossa.

Dentro do escopo deste trabalho e conforme o autor estudado, essa discussão nos interessa pois é na origem da política que está o conflito entre a animalidade e a humanidade do homem. Essa animalidade do homem produz a imagem do humano como um ser que repousa sobre algo que não pode ser assimilado. Isto é chamado por Agamben de *inapropriável* essência do humano, cujo pensamento procura lidar com o limiar entre o humano e esse *inapropriável* que o define.

A obra *O aberto* começa de maneira muito estranha discutindo a imagem de figuras humanoides com cabeça de animais presente em uma gravura bíblica que fala sobre a condição do homem no fim dos tempos. Após essa imagem ilustrativa inicial, o livro apresenta uma discussão sobre qual seria a condição da figura pós-histórica do homem de acordo com as perspectivas de Kojève e Bataille, dois intelectuais constantemente citados em outros trabalhos de Agamben. De um lado, Bataille afirma que haveria a “negatividade sem emprego” do excesso que se expressa no riso, no êxtase e no luxo, através da arte, do amor e do jogo (AGAMBEN, 2017b, p. 23), do outro, Kojève apresenta o “esnobismo”, caracterizado como japonês, de um formalismo sem conteúdo. São essas as duas representações da figura “pós-histórica do humano” com as quais trabalha a filosofia desenvolvida no pós-guerra.

O homem é, inicialmente, entendido aqui em uma perspectiva hegeliana, não como uma substância, mas sim como “um campo de tensões dialéticas” no qual uma cisão separa a animalidade da sua humanidade” (AGAMBEN, 2017b, p. 24). É essa tensão não resolvida, entre a animalidade e a humanidade do homem que, na modernidade, tomará conta dos processos biopolíticos, conforme percebido por Foucault. É a partir da modernidade que o homem é destituído de sua humanidade e reduzido a sua animalidade como, por exemplo, nos campos de concentração, onde sua vida natural passa para a condição de vida nua. É por isso que retomar essa discussão nos interessa aqui.

Dito isso, para Agamben o questionamento que deve ser feito não deve ser mais sobre a conjunção, mas sobre a divisão do homem.

Em nossa cultura, o homem foi sempre pensado como a articulação e a conjunção de um corpo e de uma alma, de um vivente e de um logos, de um elemento natural (animal) e de um elemento sobrenatural, social ou divino. Devemos, em vez disso, apreender a pensar o homem como aquilo que resulta da desconexão desses dois elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas o lado prático e político da separação (AGAMBEN, 2017b, p. 31).

Com essa passagem o autor situa qual será o seu campo de investigação e o que pretende. Nesse sentido, questionar de que forma no homem o animal é separado do humano é o mais importante, tanto para compreender a atual situação política, como para pensar nos horizontes. Assim, “a delimitação da fronteira entre o humano e o animal” representa “uma operação metafísico-política fundamental” na qual o homem é produzido (AGAMBEN, 2017b, p. 39). De acordo com o livro do *Gênesis*, no *Jardim do Éden* homem e animal foram divididos, já no paraíso essa distinção será revogada de acordo com as previsões proféticas.

Conforme dito antes, Agamben chamará ao processo formativo do homem de antropogênese, produzida pela chamada máquina antropológica. Esse processo, entretanto, não se refere a um único evento histórico que ocorre somente uma única vez, mas a um processo que não tem cessado de acontecer, tendo em vista que o homem é um ser que não tem nem uma essência substancial e nem uma vocação específica, como também já foi mencionado.

Essa máquina antropológica pode ser distinguida entre antiga e moderna, conforme seu modo de operar. Em ambas, entretanto, há um centro vazio, uma zona de indiferenciação que reproduz a estrutura da exceção tratada anteriormente e que produz vida nua. Se na máquina antiga se animaliza o ser humano como, por exemplo, na condição do escravo, na moderna se desumaniza o humano como na condição do ocupante do campo de concentração. É por excluir da categoria de humanos os seres humanos, que essas máquinas deveriam ser paradas mediante a mudança na nossa maneira de pensar sobre o que está em jogo.

Agamben tenta explicar o funcionamento dessa máquina em seus dois modos de funcionamento através das definições propostas nos estudos relacionados à biologia evolutiva e a linguística, em relação à aquisição da linguagem. O gênero *Homo*, se refere na classificação dos seres vivos a um grupo do qual a espécie *sapiens*, da qual somos parte, é a única ainda viva. O termo *Homo* teria sido cunhado por Linnaeus¹⁹, e em relação à primeira classificação, o que seria específico no *Homo sapiens* é o poder de se reconhecer, sendo essa a atribuição inicialmente utilizada, antes do termo *sapiens* ser consolidado (AGAMBEN, 2017b, p. 45). O *Homo* então, era definido como o gênero cuja espécie tem o poder de reconhecer-se. “O homem é o animal que deve reconhecer-se humano para sê-lo” (AGAMBEN, 2017b, p. 47).

¹⁹ Carl Linnaeus, biólogo sueco, conhecido como fundador da moderna taxonomia, parte da biologia que estuda a classificação dos animais.

Isso demonstrava um critério não objetivo de identificação. Mais do que uma característica física, o critério de distinção adotado para separar o humano dos outros animais é subjetivo, ou seja, se perceber como tal. Sendo assim, o animal que se pensa como um não-animal. É quase como se disséssemos que “o que torna o homem, homem é ser homem”. Por isso, Agamben diz que o *Homo sapiens* é sobretudo uma máquina para produzir o reconhecimento do humano. Lembrando aqui, novamente, que a intenção do autor não é anular as diferenças entre animal e humano, mas compreender como a separação é produzida.

Entrando no terreno especulativo, se o homem se reconhece se distinguindo, então é olhando para um animal não-homem que o homem se reconhece como um animal diferente. Então, aquele que não se reconhece como algo distinto, teoricamente permanece na sua condição animal. Assim, a descoberta do humano é a descoberta de uma falta ou de uma ausência de algo que faça com que ele seja igual aos outros animais. Essa ausência se refere a uma natureza própria que faz com que o Homo se mantenha em suspenso entre uma natureza terrena e uma natureza celeste. Carente de natureza específica, ou de vocação, o Homo é constitutivamente desprovido de algo. “A descoberta humanística do homem é a descoberta da sua falta a si mesmo, de sua irremediável carência de *dignitas*” (AGAMBEN, 2017b, p. 52).

Como exemplo dessa não-humanidade que o Homo preserva Agamben cita o caso das crianças selvagens, relatado pelos pesquisadores. Tema que foi retratado de maneira fantasiosa na história do personagem *Mowgli* em *O livro da selva* de Rudyard Kipling e que, por sua vez, é baseada em casos reais de crianças encontradas na natureza vivendo entre e como os animais no final do século XIX. O que chama atenção nesses casos é que mesmo sendo visivelmente humanas, essas crianças eram destituídas de tudo aquilo que caracterizava o humano até então, como por exemplo, andar bípede, linguagem e expressões faciais emocionais. Agamben chama a esses personagens como “mensageiros da inumanidade” presente nos homens (AGAMBEN, 2017b, p. 53) demonstrando assim a fragilidade e efemeridade do humano e até mesmo a ausência de uma “natureza humana”.

Avançando na caracterização da máquina antiga e moderna, ao comparar as duas Agamben analisa o trabalho de diversos teóricos que procuraram explicar a passagem do animal ao homem pela aquisição da linguagem. Contudo, considera que o trabalho desse grupo de pesquisadores é marcado por uma aporia. Se aquisição da linguagem é o que define o homem, então é preciso supor um pré-homem não

linguístico, que adquire a linguagem e vira homem. Ou então, tem que se supor que um animal não-homem adquira a linguagem sem perder completamente sua animalidade. O problema nisso é que um animal com linguagem é homem e um homem sem linguagem é animal. Então o momento de transição entre um e outro segue inexplicado. Ou seja, se é aquisição da linguagem que define o homem, como é possível que um animal tenha linguagem ou que haja um homem sem que ainda seja um ser linguístico? Pode, então, haver uma humanidade pré-linguística, ou então um animal linguístico não humano? Se a resposta for positiva, então como pode existir um humano não-linguístico ou uma linguagem sem o humano? Há, portanto, que se supor de um lado um animal-homem linguístico e de outro um homem-animal não linguístico, onde a passagem de um ao outro segue indecifrável. Condensando a questão em jogo se “o que diferencia o homem do animal é a linguagem (...) ao suprimir esse elemento, a diferença entre homem e animal se anula” (AGAMBEN, 2017b, p. 60).

Assim, o que se obtém nessa transição acaba sendo sempre uma humanização do animal ou uma animalização do homem. Dessa forma, “o homem-animal e o animal-homem são as duas faces de uma mesma fratura que não pode ser resolvida nem de uma parte nem de outra” (AGAMBEN, 2017b, p. 60). Com isso, Agamben aponta aquilo que já nos havia feito perceber em *Homo sacer I* (2010), que a produção do humano se opera sempre por uma relação de exceção.

Tanto a máquina antropológica antiga, como a moderna operam dessa forma. Se a máquina dos modernos exclui de si, como se não fosse humano, algo que já é humano como, por exemplo, o índio, o negro, o judeu, o comatoso terminal; ou seja, ela desumaniza o humano e, assim, isola o não-humano do homem no seu próprio corpo. A máquina dos antigos, paralelamente, não reconhece e não inclui em si algo que já é humano, como por exemplo, o escravo, o bárbaro e o estrangeiro, animalizando assim o humano. “Se na máquina dos modernos o fora é produzido por meio da exclusão de um dentro (...) na máquina dos antigos o dentro é obtido por meio da inclusão um fora” (AGAMBEN, 2017b, p. 62). Assim, Agamben nos mostra que ambas as máquinas produzem vida nua, e funcionam como uma estrutura de exceção.

A partir da segunda metade do livro *O aberto*, Agamben passa a tratar sobre a questão ontológica da abertura do ser para o mundo, adotando para isso um vocabulário heideggeriano. O desenvolvimento do livro culminará com a proposta da suspensão da máquina antropológica mediante a questão da inoperosidade, tema já

visto na seção anterior. No início dessa abordagem, ele cita como referência o trabalho de Uexküll²⁰, um dos precursores da ecologia, para abordar a questão da interação entre o animal e o ambiente e cita alguns exemplos interessantes. Esses exemplos conduzem a formulação de Uexküll de que os animais percebem o mundo e com ele interagem de maneira muito diferente do mundo humano. Mundo aqui é considerado não como um local estático, mas como um espaço de interação que é diferente para cada animal de acordo com a maneira com que se relaciona a ele. Ou seja, para cada animal o ambiente é um lugar diverso.

Agamben retoma esses estudos, que diz terem influenciado Heidegger, para mostrar que no processo de formação do mundo humano ocorreu uma separação deste com seu ambiente. Isto leva Agamben a levantar a hipótese de que a tese central de Heidegger em *Ser e tempo*, sobre o ser-no-mundo como estrutura fundamental, possa ser interpretada como uma resposta ao problema corrente nas discussões da época sobre a relação entre o vivente e o meio ambiente. Através do exemplo do carrapato e seu ciclo de vida, Agamben procura mostrar que a estrutura geral do ambiente própria de todos os animais é algo particular. Além disso, ele também evidencia que há uma relação mais próxima entre o animal e o ambiente do que no mundo humano. No animal, o seu viver está inteiramente condicionado à sua relação com o ambiente que ele habita. Deste momento em diante, a discussão proposta em *O aberto* entra no campo de pesquisa heideggeriana e passa a relacionar questões da biologia com a ontologia.

Em Heidegger a questão do ser é a questão ontológica fundamental. Por estar implícita na base de qualquer conhecimento possível, precisamos entendê-la como a mais originária das questões. Heidegger, ao se questionar não mais sobre “o que é o ser?” e sim sobre “qual é o sentido do ser?”, evitou “os problemas cotidianos na maneira canônica de se fazer ontologia” dirá Kahlmeyer-Mertens, em seu livro de introdução ao pensamento do filósofo alemão (2015, p. 44). Com isso, Heidegger evidenciou que o ser não é um ente e revitalizou a questão do ser na história do pensamento ocidental, passando a considerar como o modo de acesso ao ser, aquele ser que o compreende, ou seja, o humano. É pela experiência humana de abertura para a compreensão que o sentido do que é o *ser* passa a ser acessível. Para

²⁰ Jakob Johann Freiherr von Uexküll, biólogo da Estônia, que pesquisou sobre fisiologia e comportamento animal e sua relação com o ambiente.

Heidegger, “sentido” (Sinn) é o que se projeta num espaço compreensivo permitindo que as significações dos entes dele derivem (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 45).

O ser-aí (*Dasein*) é compreensivamente aberto ao mundo. O *aberto* em um sentido heideggeriano é a capacidade humana para se relacionar com o mundo e também a sua abertura para a compreensão do ser. É assim que, na abertura para a compreensão, o homem se afasta do animal e entra na experiência humana que os sentidos lhe permitem acessar. Fazendo com que ele interaja com o mundo de modo contingencial e não condicionado como o animal. O modo com que o ser se apresenta para nós se evidencia na abertura para a compreensão do mundo. Por meio da compreensão “abre-se um espaço significativo no interior do qual *algo* pode ser concebido *como algo*” (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 45). É pela sua capacidade de compreender que o homem possibilitará o acesso a compreensão do ser. E da compreensão do ser que é o homem se chega à compreensão do ser enquanto tal. Assim, o projeto heideggeriano irá culminar no que ele chamou de *analítica existencial*, na qual irá investigar “o ente que compreende o ser a partir de seus traços ontológicos-existenciais” buscando descrevê-lo fenomenologicamente em sua facticidade (KAHLMAYER-MERTENS, 2015, p. 47). Desse modo, da análise fenomenológica das estruturas existenciais do ser-aí (*Dasein*) é possível avançar com a compreensão da questão do ser e “escapar” do seu esquecimento.

São com esses pressupostos do pensamento heideggeriano que Agamben dialogará e posteriormente derivarão em sua concepção de uma *ontologia política*, conforme abordaremos no próximo capítulo. Agamben, à sua maneira, procurará dar conta tanto daquilo que no projeto heideggeriano fracassou, como daquilo que o autor se eximiu de tratar. De modo que é difícil encontrar um de seus livros em que o filósofo italiano não mencione o pensador alemão que, apesar das escolhas políticas duvidosas, não deixou de contribuir com as principais questões filosóficas de seu tempo.

Na maneira como compreendemos o *ser-aí*, ele não deve ser entendido simplesmente como o homem, mesmo que a ele se refira como sua “essência” existente na temporalidade. O ser-aí é um “ser de negatividade” antes da sua possibilidade factual. Ele não é um ato, mas uma *potência*, um poder ser enquanto possibilidade. Mas nem por isso é uma abstração, o ser-aí é sempre um existente no mundo, mesmo que não seja a existência o que o defina, uma vez que é na sua relação com o mundo que ele se concretiza. O mundo para Heidegger não é um local

físico, é antes “um espaço fenomenal interrelacionalmente aberto” (KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 88). O ser-no-mundo indica um modo de estar-aí, podendo ser entendido como “horizonte significativo primário de realização” do ser, no sentido que o mundo também age constitutivamente sobre o ser que nele está. “A experiência do mundo é constituinte da existência do ser-aí” (KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 88).

“Heidegger afirma que o comportamento-do-ser no mundo na cotidianidade mediana é impróprio” (KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 101), no sentido de que ele é levado pelo fazer das tarefas regulares como qualquer outro sem que aquilo seja algo só seu, ou do qual possa se apropriar. Quando imerso nessas atividades, o ser-no-mundo não se apropria de si, tudo que ele faz não tem traços autênticos. A experiência de distanciamento do mundo do ser-aí é chamada por Heidegger de angústia. Pela angústia o ser-aí se faz estranho ao mundo e se produz nele uma abertura como independência radical. Assim, “o ser-aí se faz ciente de sua indeterminação originária, de sua não determinação positiva, de sua condição de ente não substancial” (KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 101). Ele fica diante da possibilidade de poder ser e nada ser, o que é evidência da sua negatividade. “A angústia fornece a evidência fenomenológica ao ser-aí do fundamento nulo do nada que ele é” (KAHLMEYER-MERTENS, 2015, p. 101).

Sintetizados um pouco alguns dos conceitos heideggerianos, podemos agora compreendo o uso que Agamben faz dessas ideias. Pois, ao citá-las, o pensador italiano não se preocupa em definir o que são e pressupõe que seu leitor já as domine, muitas vezes nem traduzindo e utilizando apenas os termos em alemão. Na sua argumentação, Agamben, usando o pensamento de Heidegger, interroga a origem e o sentido da abertura produzida no homem ao situar o ser-no-mundo em relação ao animal. Citando uma passagem de *Ser e tempo* ele menciona que “a estrutura do ser-no-mundo própria do Dasein é sempre pressuposta em qualquer concepção da vida” (AGAMBEN, 2017b, p. 81). O que quer dizer que não há uma vida que antecede o ser-aí à qual possa ser acrescido um atributo. A vida é sempre já em um modo particular e não um universal. Comparando como se dá a relação com o mundo entre o animal e o homem, enquanto o animal é considerado pobre de mundo, o homem é formador de mundo. Isso se dá porque o animal encontra-se desde sempre imerso e impregnado pelo seu mundo, incapaz de resistir aos estímulos que o capturam e monopolizam seu o comportamento, impedindo-o de resistir a eles. Essa impossibilidade de se afastar desses estímulos é caracterizada como atordoamento.

O atordoamento faz com que não haja uma nítida separação entre o animal e o ambiente na relação que se estabelece entre eles. Isso faz com que a pobreza de mundo do animal seja definida como uma abertura para mundo, mas sem um desvelamento desse. O animal não vê o aberto porque não pode nunca o desvelar como ente. Se o animal, então, está imerso no mundo é preciso de uma intervenção negativa que produza um distanciamento e o afaste do mundo para que ele o perceba como ente. Nesse sentido, a abertura do animal para o mundo é vista como uma não-relação.

Enquanto está atordoado e é integralmente absorvido pelos estímulos do ambiente, o animal é incapaz de agir livremente e só pode reagir, seguindo o comportamento determinado pela sua fisiologia. Ele é privado de se afastar do seu comportamento instintivo. Como exemplo disso, é citado o cruel experimento com uma abelha que segue absorvendo mel, mesmo quando um corte é feito no seu abdômen, pelo qual o mel ingerido escorre. Já que entre o animal e a coisa (mundo) não há percepção de separação, o atordoamento no animal é a subtração de toda percepção de algo como distinto de si. Por isso está impedida, conseqüentemente, a possibilidade de colocá-lo em uma relação e de referir-se ao outro enquanto ente. Essa subtração da relação com o ambiente é entendida como a introdução do “ser em negativo” no ambiente animal como o particular estatuto ontológico do animal. No atordoamento, Heidegger diz que o ente não está nem aberto nem fechado para o animal. Então, o modo de ser que o animal se encontra é estar em “suspensão” entre si mesmo e o ambiente.

Heidegger procura descrever qual é o estatuto ontológico desse atordoamento para o animal e entende que, se o animal não se relaciona com o ente e também não pode se relacionar com o Nada, então sua relação se dá com a abertura ao seu condicionamento. Ou seja, é uma abertura parcial. O aberto, em sentido pleno, somente é possível ao homem, pois corresponde ao desvelamento do ente. O animal é excluído do desvelamento, pois nenhum possui a linguagem e conseqüentemente o acesso à verdade.

Heidegger considera que o animal não pode não agir diferente de como o faz, por isso nele não há possibilidade de desvelamento do ente. Nem o seu ambiente, nem mesmo ele são desvelados enquanto entes. Isso faz com que ele não esteja plenamente aberto às possibilidades do mundo e esse é o ponto principal que caracteriza sua pobreza de mundo (AGAMBEN, 2017b, p. 83-87). Isso faz com que o

mundo para o animal, mesmo que aberto, seja um lugar inacessível em sua integralidade.

A pobreza de mundo – na qual o animal sente de alguma forma o próprio não estar aberto – possui, portanto, a função estratégica de assegurar um vão entre o ambiente animal e o aberto, em uma perspectiva na qual o atordoamento como essência do animal é, de toda maneira, o pano de fundo apropriado sobre o qual se pode destacar a essência do homem (AGAMBEN, 2017b, p. 98).

Assim, o problema segue a definição da fronteira entre o animal e o humano. E é na experiência do tédio profundo que, para Heidegger, se dará essa separação. O homem é tirado da sua imersão no mundo tal como o animal, pois dele fica entediado. Portanto, é dessa negação de uma relação imediata com o mundo que o homem se abre: tanto para a subjetividade, como para a potencialidade do mundo em seus diversos usos. Produz, assim, um estranhamento que, pela negação da sua integração, separa o homem do mundo e faz com que ele experimente a sensação de vazio profundo e de não ter ou não saber o que fazer em relação às coisas. Essa ausência de uma experiência específica abre para ele a possibilidade do mundo enquanto possibilidade pura, essa é experiência da potência.

A partir de uma desativação das possibilidades específicas é que se forma também a potência-de-não que é a forma originária da potência em sua duplicidade.

O tédio profundo aparece então como o operador metafísico no qual se dá a passagem da pobreza de mundo ao mundo, ambiente animal ao mundo humano: está em questão, nele, nada menos que a antropogênese, o tornar-se Dasein do vivente homem (AGAMBEN, 2017b, p. 108).

No tédio profundo o homem está, ao mesmo tempo, diante e privado de todas as suas possibilidades de acesso ao mundo e é essa inacessibilidade que evidenciará essas possibilidades. Enquanto todas as possibilidades se fazem inativas, o homem se mantém em suspenso de toda ação. Diante disso,

o que aparece pela primeira vez como tal na desativação da possibilidade é, pois, a origem mesma da potência – e, com ela, do Dasein, isto é, do ente que existe na forma de poder-ser (AGAMBEN, 2017b, p. 108).

Essa potência originária tem a forma de uma potência-de-não, uma vez que somente pode ser percebida de uma desativação de todas as possibilidades

concretas. Ou seja, é como se, nós somente percebêssemos que podemos fazer muitas coisas quando nos damos conta de que não estamos fazendo nada, e não estamos absorvidos em alguma tarefa e, assim, podemos tanto agir, quanto não agir.

Fazendo um paralelo entre o atordoamento animal e o tédio profundo, no primeiro, o animal está imerso e exposto aos estímulos do ambiente sem que ele nunca seja apto a desativar sua capacidade de ser afetado por esses estímulos, de tal modo que a “pura possibilidade” se manifeste. No segundo, o tédio profundo faz o homem perceber isto, sua pura potência. No tédio profundo está em questão “a antropogênese, o tornar-se-Dasein do vivente homem” (AGAMBEN, 2017b, p. 108). Nessa passagem do vivente homem para o Dasein, o ambiente animal é aberto para o mundo do homem por meio da suspensão da relação e desativação dos instintos e dos estímulos do ambiente. E é nessa suspensão que se revela a sua condição anterior de imersão como tal. Ou seja, a abertura para o mundo humano é também paradoxalmente um fechamento à imersão do ambiente animal, “o homem, na experiência do tédio profundo, se arriscou na suspensão de sua relação de vivo com o ambiente” (AGAMBEN, 2017b, p. 111).

O Dasein é simplesmente um animal que aprendeu a entediar-se, que desperta do seu atordoamento e para o seu atordoamento. O despertar do vivente para o seu ser atordoado, esse abrir-se angustiante e decidido, a um não-aberto é o humano (AGAMBEN, 2017b, p. 111).

Agamben conclui dizendo que o paradigma ontológico é também um paradigma político. E “é precisamente porque o homem advém essencialmente na abertura de um fechamento que algo como uma pólis e uma política são possíveis”, pois o conflito político originário é “aquele entre humanidade e animalidade do homem (AGAMBEN, 2017b, p. 116). O homem é, assim, o animal em conflito com sua animalidade e enquanto esse conflito perdurar, a máquina antropológica seguirá em funcionamento.

No que pudemos avançar até agora nesta discussão, entendemos que se há um sujeito do poder esse é o Estado, enquanto se há um sujeito da potência esse é o humano, ou a humanidade. Se até agora vimos que toda forma de poder tem sua legitimidade questionada por estar sustentada por uma estrutura de exceção que animaliza a vida humana, a superação do poder estatal na forma como o conhecemos só pode ser concebida a partir do entendimento do humano como um ser de pura potência, onde vida e forma não podem jamais ser separadas. Foi necessário

percorrer todo esse caminho até aqui, pois é só a partir desse entendimento que se torna compreensível a proposta de Agamben de uma alternativa, ou horizonte para a situação em que nos encontramos.

Relacionando essa análise da antropogênese com a temática da potência desenvolvida anteriormente, compreendemos que o que a antropogênese evidencia é a potência emergente no humano como sua peculiar característica, diferente do resto dos animais. Os animais não tem a potência de distanciar-se do instinto e da natureza, como ocorre no humano, no qual esse distanciamento faz com que nele emerja a potência de fazer e de não fazer. É da antropogênese que emerge a potência e é a captura dessa potência pelo poder soberano na própria formação daquilo que é o humano que impossibilita uma solução da questão da *vida nua*, quer parta seja de uma continuidade ou de um regresso. Essa solução, portanto, se manifesta na forma de uma suspensão, definida como inoperosidade.

Nesse sentido, o problema da soberania e da sua vigência é também um problema relativo a própria formação do humano e da sua cisão, seja em vida humana e animal, *zôe* e *bíos*, vida natural e vida qualificada. Por isso que a superação da soberania parte não da derrubada, ou da substituição da forma de governo, mas de uma fundamentação ontológica da questão da vida, agora não mais cindida e rearticulada em uma dialética. Mas sim relacionada em um novo modo que é a forma-de-vida, no qual vida e forma encontram-se unidas de modo inseparável e, portanto, ingovernável ou apropriável, já que o vazio entre vida e forma não mais existe para que seja objeto de captura e apropriação. Como isso acontece é o que veremos no próximo capítulo.

4 POLÍTICA QUE VEM

O tema da *política que vem* está relacionado, entre outros aspectos, a pensar o espaço *comum* e a noção de comunidade. Agamben desenvolve uma ideia do *comum* na obra *A comunidade que vem* (2013a), na qual a tal *comunidade que vem*¹ é sugerida como um espaço não apropriável de uso e gestos. Conforme Garrison, Agamben utiliza o conceito de *comum* para falar da possibilidade política em sentido positivo (*In*: MURRAY; WHITE, 2011, p. 47). Mas, na obra em questão, nem a *comunidade* que o título indica é uma comunidade propriamente dita e nem o *que vem* se refere ao futuro, conforme indica o próprio autor. A *política que vem*, então, pode ser entendida como um movimento de ressignificação da política – que parte da recompreensão do humano – que não cessa de acontecer e que, por isso, está muito mais vinculada ao presente. Por não ter uma finalidade definida, apesar de apontar para um novo horizonte, essa proposta não deve ser interpretada como uma nova utopia. E não deve ser compreendida dessa forma, pois, utopia pode ser entendida como um não-lugar que se almeja chegar ou alcançar, onde “os fins importam mais que os meios”. Por isso, a proposta agambeniana é essencialmente *um meio sem um fim*, ou um *meio puro*, onde a nova proposta se sobrepõe ao que eventualmente seja atingido como resultado desta proposta. Ela é, assim, muito mais uma proposta de um novo *modo* de “caminhar”, do que um ponto de chegada a alcançar.

A composição do livro *A comunidade que vem* é bastante enigmática, formada por diversos textos curtos na forma de um *inventário*, esta obra só ganha pleno sentido à luz de suas obras posteriores, nas quais o autor desenvolve pontos que aqui são somente semeados. Sua interpretação depende também de levarmos em consideração que essa obra se insere em um debate maior: um diálogo entre Agamben e as obras de George Bataille, Maurice Blanchot (*La communauté inavouable*) e Nancy (*La communauté désœuvrée*) sobre a ideia de comunidade.

¹ Apesar de *A comunidade que vem* não oferecer uma estratégia de ação política pronta, ela aponta na direção para onde tais ações devam seguir. Podendo ser vista como influenciadora de projetos anônimos como *TIQQUN* (2019) e *Comitê Invisível* (2016), esses sim com propostas de ações anti *establishment* bem nítidas. Mas aqui se encontra uma chave de leitura de Agamben, pois, mais que propor ações, sua tentativa é propor uma inação como força política através do uso da potência da desativação, potência-de-não, cujo comportamento de Bartleby é o modelo. Nessa perspectiva, a reflexão do autor busca repensar a questão ontológica, dando em certa medida continuidade às reflexões heideggerianas ainda que levando-as numa direção distinta. É isso que esperamos tornar mais claro à medida que avancemos na exposição.

Feitas as colocações iniciais, antes de analisarmos os pontos principais dessa obra, precisamos resgatar essas influências com as quais ela dialoga. A primeira delas está na obra de Jean-Luc Nancy. Segundo Schuback, Nancy foi o responsável por acrescentar a questão da comunidade aos grandes temas da filosofia do século XX. No seu pensamento está em jogo a tese ontológica de que o ser é ser-em-comum e não mais o ser em-si-mesmo. Conforme Schuback

a questão de Nancy é, portanto, indicar e expor de que modo a filosofia política e a política filosófica do em-si-mesmo, da imanência totalizante, da interioridade e de um comunitarismo fundado num sentido substancial e identitário pronuncia, nas suas afirmações e negações, a ausência da comunidade (...). Essa exclusão do ser-em-comum ou da comunidade, inerente à metafísica do si-mesmo e do sujeito e operante, tanto nas ideias de indivíduo como nas do Estado total, não pode, porém, jamais ser absoluta (SCHUBACK, 2016, p. 15-16).

Mas nem por isso o em-comum deve ser pensado como em oposição ao em-si, nesse sentido, o pensamento da comunidade deve ser entendido como um excesso de sentido dentro da metafísica da subjetividade e da imanência. Um excesso de sentido que estava até então impensado e que Nancy procurou pensar.

O comum, historicamente, quando é entendido como um impulso de fusão, foi apreendido como a formação de um “nós” que “reduz toda diferença a uma identificação homogênea definida pela exclusão do que a ela não se identifica” (SCHUBACK, 2016, p. 17). Desta forma, surgiram e se desenvolveram os conceitos de comunidade, povo e nação, tendo como ponto de partida a ideia do comum que faz a integração do idêntico mediante a segregação da diferença. Na nova forma de pensar o comum de Nancy, a comunidade não tem nada em-comum. Nela o que há em comum é só o fato de existir (em comum).

Nancy busca pensar o impensável de uma comunidade sem comunidade, de um em-comum sem nada comum a não ser a mera existência “com”, “entre”, “em”, “fora”, “para” um e outro, a exposição de uns aos outros, de uns com os outros, de uns entre outros. Seu pensamento da comunidade é o pensamento da comunidade do existir. Em questão está a partilha que nada tem a partilhar a não ser a própria partilha. (...) Em jogo está ao contrário apreender o em-comum de ser enquanto excesso de sentido no fechamento extremo do sentido de ser-si mesmo em e por si mesmo (SCHUBACK, 2016, p. 18).

Esse excesso de sentido se mostra, por exemplo, na própria incapacidade do poder em controlar o próprio poder. Na dialética do indivíduo com o todo, Nancy tenta mostrar que há sempre um excedente em-comum, ao qual identifica como sendo o

singular plural, compreendido como aquilo que consiste nas relações entre o particular e o universal. Nancy, assim, distingue o singular do individual, mas, ao mesmo tempo, o identifica com um plural.

Ser singular plural é o modo mesmo em que o ser se dá, expondo-se como a pluralidade infinita (...) Como tal, o singular é precisamente o que excede à equivalência gera de tudo e todos a um recurso para qualquer uso e sentido (...) Isso se expõe à medida que cada existência nada mais é do que justamente essa exposição ao em-comum (SCHUBACK, 2016, p. 18).

Dessa forma, o pensamento da comunidade de Nancy, expresso na obra *A comunidade inoperada* (2016)², procura ser uma crítica aos modos de exclusão que buscam fundamentar a comunidade “com base na construção de novas identidades ou na reconstrução de identidades perdidas” (SCHUBACK, 2016, p. 19). Nancy, propondo o pensamento da comunidade da existência, “recusa toda figuração do comum que pretenda estabelecer o polo fusional de um nós abstrato e vazio, para definir uma comunidade frente à outra e legitimar obras de injustiça e exclusão” (SCHUBACK, 2016, p. 20). O que há, portanto, em comum na comunidade sem identidade definida e sem obra é o seu estar acontecendo permanentemente, isso é, sem uma obra acabada, o que faz como que ela seja denominada uma comunidade *inoperosa* (*désœuvrée*).

Nancy, a partir da sua constatação de que “o comunismo não pode mais ser nosso horizonte insuperável” (2016, p. 36), propõe pensar na *comunidade* como esse lugar ao qual devemos seguir em direção. Uma comunidade que ele considera que, até então, ainda que não havia sido propriamente pensada e posta como questão (NANCY, 2016, p. 29). “Pois, a comunidade, sem dúvida, nunca foi pensada” (NANCY, 2016, p. 57). Ao dizer que a questão da comunidade precisa ser colocada em jogo, ele não quer com isso olhar para trás e buscar uma comunidade ideal perdida. “A sociedade não é feita sobre as ruínas de uma comunidade” (NANCY, 2016, p. 39). Ou seja, o sentido com que emprega comunidade é repleto de novos nuances e significados que se afastam do sentido atribuído a essa palavra pelo senso comum até então.

Conforme Nancy, não há uma comunidade “perdida” a ser reencontrada, nem tampouco uma comunidade idealizada a ser constituída. Sendo a comunidade

² Utilizaremos *inoperosa* como tradução principal para o termo *desœuvrement*, mesmo que no livro de Nancy consultado a tradução da expressão apareça como *inoperada*.

perdida, da qual muito já se especulou, considerada por ele um mito, um fantasma que nos persegue; e a comunidade ideal um sonho inalcançável, cuja forma de comunhão futura só poderia advir na morte. Nesse sentido, entre um passado mítico e um futuro utópico, a comunidade seria um presente *continuum* que a cada momento se atualiza sem que nunca se esgote ou realize por completo, em termos fenomenológicos poderíamos dizer que ser é sempre vir-a-ser.

Para Nancy, a comunidade possível pode ser, assim, interpretada em sentido negativo, que em vez de ser formada por uma identidade comum, é originária dessa ausência de um elemento individualizante e absolutizante. “O que da comunidade está ‘perdido’ – a imanência e a intimidade de uma comunhão – o está somente no sentido de tal ‘perda’ constituir a ‘comunidade’” (NANCY, 2016, p. 39) Dessa forma, ele considera, paradoxalmente, que o elemento comum entre todos é o que há de incomum entre todos: a ausência de um elemento comum, ou seja, o singular é ao mesmo tempo um particular e um universal, conforme indicado antes.

Nancy contesta a imanência. Ele considera que pensar o homem como um ser imanente “constitui a pedra no caminho da comunidade” (2016, p. 29). A comunidade que parte do pressuposto de que ela é uma obra produzida pelo homem toma o homem como aquele que a antecede, inviabilizando a possibilidade de pensar a comunidade como um conjunto de relações que produz uma forma de homem a ela integrado e que não a anteceda. A comunidade, nesse novo sentido que o autor está propondo, é *inoperosa* na medida em que não pode ser produzida por um conjunto de homens que a antecede³. Não é, portanto, uma *obra* do homem que a executa para realizar a sua própria essência⁴. Assim, há uma recusa na concepção de que o homem possa se constituir atomisticamente como um indivíduo anterior à existência de uma comunidade na qual ele se constitua, sendo o “homem” em comum anterior ao “homem” individual. Nancy considera que “o individualismo é um atomismo inconsequente que esquece que a questão do átomo é aquela de um mundo” (2016, p. 30).

³ Isso porque não haveria homens anteriores a uma comunidade de homens. Em sua visão, ser homem é um ser singular e não individual. Haveria, assim, uma forma de vida em comum da qual o homem resultou, mas nem por isso o homem seria uma obra da comunidade.

⁴ Isso se dá porque seria uma ideia reguladora daquilo que é produzido (a comunidade) por aquele que a produz (o homem). O que anularia a experiência do próprio homem de ser algo diferente do que ele é, e viver de uma forma distinta do ideal pressuposto que o constitui (NANCY, 2016, p. 29).

Na argumentação de Nancy, a singularidade emerge como algo distinto da individualidade. Para o autor, o individual seria solidário com a totalidade, por ser dela uma diluição, ou decomposição e, nesse sentido, parte de uma imanência. Por outro lado, grosso modo, a singularidade seria um ser não individualizável e é aí que reside a chave de compreensão da comunidade nesse autor. Se nossa interpretação estiver correta, enquanto da comunidade emergem seres singulares, da totalização imanente se decompõem indivíduos artificialmente isolados. Mas afinal, para Nancy, quem é o ser singular? O ser singular é o ser finito. Um ser singular aparece de outro ser singular. A comunidade significa, portanto, a inexistência de um ser singular sem um outro ser singular, o que faz do ser singular um ser ontologicamente comunicativo.

A singularidade (...) não é uma obra resultante de uma operação. Não há processo de “singularização” e a singularidade não é extraída, nem produzida nem derivada. (...) Nada se dá *por trás* da singularidade – mas, fora dela, nela, se dá o espaço imaterial e material que a distribui e que a partilha como singularidade, os confins de outras singularidades, ou mais precisamente: as fronteiras *da* singularidade, ou seja, da alteridade – entre ela e ela mesma (NANCY, 2016, p. 59).

Comunidade é, nesse sentido, comunicação entre um e outro, onde a finitude mesma é comunicada. A comunicação é o fato constitutivo de uma exposição do fora que define a singularização, sendo assim transcendente (NANCY, 2016, p. 61). Sendo que, “a finitude comparece, ou seja, é exposta: essa é a essência da comunidade” (NANCY, 2016, p. 61).

A morte tem um papel importante na compreensão desse tema. Por um lado, ela é a adesão completa à comunidade imanente, sendo a realização absoluta de adesão a um povo ou nação. A morte consiste, assim, na verdade da imanência. Por isso, as realizações políticas que se constituem como “uma imanência absoluta têm como verdade a verdade da morte” (NANCY 2016, p. 40). De maneira que “gerações de cidadãos e militares, trabalhadores e servidores do Estado imaginaram sua morte reabsorvida e revelada no futuro de uma comunidade alcançando a sua imanência” (NANCY 2016, p. 42). Assim “o homem realizado do humanismo, individualista ou comunista é o homem morto” (NANCY 2016, p. 41). Dito de outra forma, não é possível outra imanência senão aquela da morte.

A morte é indissociável da comunidade, pois é através da morte que a comunidade se revela – e reciprocamente. (...) A comunidade se revela na morte do outro: ela é também sempre revelada ao outro. A comunidade é o

que se dá sempre para o outro e pelo outro. (...) A verdadeira comunidade dos seres mortais, ou a morte enquanto comunidade, é a sua comunhão impossível. A comunidade ocupa, portanto, esse lugar singular: ela assume a impossibilidade de sua própria imanência, a impossibilidade de um ser comunitário enquanto sujeito. A comunidade assume e inscreve – esse é o seu gesto e traço próprio – de algum modo a impossibilidade da comunidade (NANCY, 2016, p. 43).

Nancy entende, assim, não só que a comunidade não é uma obra, mas que ela também não é capaz de fazer da morte uma obra. E porque ela assume a sua “impossibilidade de fazer obra da morte” se inscreve e se assume como “comunidade” enquanto tal (NANCY, 2016, p. 43). Dessa forma, é por isso que Nancy considera que a comunidade não pode ser enquadrada no domínio da *obra*. Pois, assim como os homens não a produzem, nem a comunidade os produz como obra, mas da comunidade os homens fazem a *experiência*.

A comunidade é, assim, a apresentação aos seus membros da sua condição existencial de finitude e nascimento. Na medida em que a comunidade revela minha identidade fora de mim, ela é a exposição da finitude sem com isso tomar o seu lugar. Nesse sentido, a comunidade não é nem um sujeito, nem um objeto, mas uma *relação*.

Conforme a interpretação de Nancy, Bataille foi quem compreendeu pela primeira vez a experiência moderna da comunidade. Ela não é “nem obra a ser produzida, nem comunhão perdida, mas o espaço mesmo, o espaçamento da experiência do fora de si” (NANCY, 2016, p. 48). Ou seja, a consciência de que a experiência de imanência da comunidade não pode ser realizada de maneira autêntica. Nancy incorporou ao seu pensamento vários elementos da obra de Bataille e com ele dialoga intensamente do início ao fim de *Comunidade inoperada*.

Na obra *A parte maldita* (1949) Bataille apresentou sua peculiar concepção de soberania, tema de discussão tanto de Nancy, quanto de Agamben⁵. Nesse livro, o autor apresenta uma nova teoria econômica, a teoria do consumo. Segundo ele, a *parte maldita* é aquela parte excessiva e irrecuperável de qualquer economia destinada a ser gasta luxuosamente e conscientemente sem lucro, seja nas artes, na sexualidade não procriativa, ou em espetáculos e monumentos suntuosos. Caso isso não aconteça, esse recurso excedente é então destinado a um derramamento de

⁵ Por mais que trazer as ideias a seguir, neste momento, nos afaste um pouco do tema da comunidade, elas nos ajudam a complementar o que foi dito sobre soberania no primeiro capítulo, no qual não coube trazer essas referências para não desviar do foco principal. As ideias de Bataille mostram uma curiosa abordagem do tema da soberania e, apesar de terem influenciado Agamben, são distintas da concepção do filósofo italiano, anteriormente analisada.

sangue catastrófico, que na era contemporânea assume, frequentemente, a forma da guerra, mas que poderia ser também o sacrifício como ocorreu em eras anteriores.

A noção de “excesso” de energia é central no pensamento de Bataille. Essa energia extra pode ser usada produtivamente para o crescimento ou pode ser gasta despreocupadamente. Bataille insiste que o crescimento ou expansão sempre encontra limites e se torna impossível, sendo o desperdício dessa energia considerado como “luxo”. Em nossa interpretação, a pesquisa de Agamben sobre a potência foi influenciada pela busca da origem dessa energia excedente, ou melhor, pela reativação de uma potência que estava interdita de ser usada. Por isso trazemos aqui essa breve referência, uma vez que Bataille é o primeiro a fazer exposição da soberania como um excesso de força, sem uma origem definida. Bataille, no entanto, compreende a soberania exclusivamente em um sentido econômico, como consumo da riqueza em oposição a servidão, esta entendida como a dependência do trabalho para subsistência.

O que distingue a soberania é o consumo de riqueza, em oposição ao trabalho e à servidão, que produz a riqueza sem consumi-la. O indivíduo soberano consome e não trabalha, ao passo que, nos antípodas da soberania, o escravo e o homem sem meios trabalham e reduzem seu consumo às necessidades, aos produtos sem os quais não podiam subsistir nem trabalhar (BATAILLE, 1991, p. 198).⁶

Em Agamben, por mais que haja uma preocupação em procurar a origem arqueológica da economia, conforme realizado em *O reino e a glória*, sua interpretação é que o tema da soberania é uma questão de vida e de morte, onde o poder não é um bem a ser possuído, mas uma relação de dominação, mesmo que na sua forma-limite de bando. Uma relação que é sempre assimétrica e que produz vida nua num espaço de anomia. Dessa forma, Agamben assim como Bataille, parte de uma interpretação original, mas os horizontes para onde os dois apontam são distintos. Para que fique clara a diferença, enquanto para Bataille a vida soberana começa quando – com as necessidades asseguradas –, “a possibilidade de vida se abre sem limites” (1991, p. 198)⁷, para Agamben a vida soberana começa quando a

⁶ “What distinguishes sovereignty is the consumption of wealth, as against labor and servitude, which produce wealth without consuming it. The sovereign individual consumes and doesn't labor, whereas at the antipodes of sovereignty the slave and the man without means labor and reduce their consumption to the necessities, to the products without which they could neither subsist nor labor”, tradução nossa.

⁷ “Let us say that the sovereign (or the sovereign life) begins when, with the necessities ensured, the possibility of life opens up without limit”, tradução nossa.

possibilidade que se abre é a de dominação sem limites sobre a vida de outra pessoa. Podendo, assim, ser a figura soberana tanto o rei como também o guarda do campo de concentração, o policial durante o estado de exceção, o carcereiro da prisão de Guantánamo etc.

Retomar a posição de Bataille aqui também nos ajuda a perceber a influência que ela tem sobre a discussão da tentativa de descrever um *vazio*, como centro da experiência. Para esse autor, essa experiência aparece em relação à soberania, enquanto em Nancy ela é retomada para falar da comunidade sem uma obra, inoperosa. Já em Agamben o *vazio* é aquilo que é capturado pelo soberano na zona de anomia e que na *oikonomia* assume a forma da *glória*. Paradoxalmente, esse *vazio* é diferente de um nada, é alguma coisa inominável e consiste na legitimação de uma forma de relação extrema, que é aprisionada e permanece em poder dos seus captadores como refém, impossibilitando uma alternativa de emergir.

A constatação final de Nancy, ao analisar a soberania em Bataille, é que ela acaba não respondendo aos seus grandes questionamentos implicados na política e se reduz a “uma soberania subjetiva dos amantes e dos artistas – ou seja, também há exceção de fulgurações ‘heterogêneas’ puramente arrancadas da ordem ‘homogênea’ da sociedade sem com ela se comunicar” (NANCY, 2016, p. 51). No entanto, ele foi capaz de imaginar uma comunidade formada a partir da experiência de liberdade como elemento fundamental em comum. “Ele chegou a uma oposição praticamente pura da *igualdade* ‘desejável’ e de uma *liberdade* imperiosa e caprichosa como a soberania com a qual, de fato, ela se confunde” (NANCY, 2016, p. 51). Ou seja, uma comunidade pautada por uma ideia de liberdade que se confunde com a sua compreensão de soberania, interpretada como liberdade de ação extravagante.

Entretanto, Nancy nos indica que Bataille não deu continuidade a pensar profundamente a problemática da comunidade, mesmo tendo demonstrado que sabia da sua importância constitutiva na realidade humana, a qual ele procurou retomar. Bataille esteve obstinadamente obcecado pelo tema de uma soberania do sujeito, sem, contudo, perceber que isso implicava o pensamento de uma comunidade. É nesse sentido que Nancy procurou pensar a comunidade “além de modelos comunitaristas” (NANCY 2016, p. 53).

Dessa forma, Nancy compreende a comunidade como a experiência que está nos fazendo. A comunidade é aquilo que revela “minha” identidade fora de mim. Ela é a exposição da finitude sem com isso tomar o seu lugar. Nesse sentido, a comunidade

não é nem sujeito, nem objeto, mas um tipo de relação, uma relação de partilha, reiterando o que já havia sido exposto. Na qual, por sua vez, o que é comum a todos os seus integrantes é a finitude. Ela é, portanto, “uma comunidade *da* finitude” (NANCY 2016, p. 58).

Isso reitera a posição de que a comunidade não é uma obra, mas sim uma experiência, um acontecimento. Do contrário “a comunidade como obra, ou a comunidade pelas obras, pressuporia que o ser comum é como tal, objetivável e produzível” (NANCY, 2016, p. 63).

A comunidade tem necessariamente lugar no que Blanchot nomeou inoperância. Aquém ou além da obra, o que se retira da obra, o que não tem mais a ver, nem com a produção, nem com o acabamento, mas que encontra a interrupção, a fragmentação, o suspenso. A comunidade é feita da interrupção das singularidades, ou do suspenso que são as singularidades. Ela não é sua obra, não é como suas obras; tampouco a comunicação é uma obra, nem mesmo uma operação de seres singulares: pois ela é simplesmente seu ser – seu ser suspenso sobre seu limite. A comunicação é a inoperância da obra social, econômica, técnica institucional (NANCY, 2016, p. 63).

Assim, o elemento político de uma comunidade seria seu ordenamento e sua destinação a essa inoperância, fazendo conscientemente uma experiência de partilha (NANCY, 2016, p. 75).

O que Blanchot acrescenta a esse debate é apresentado em *A comunidade inconfessável*⁸. Blanchot se contrapõe a Nancy e supõe que a sociedade é essencialmente imanente, sendo o homem um ser “absolutamente imanente” (BLANCHOT, 2013, p. 12). Sendo inteiramente *obra*, portanto, para este autor a obra do homem não é a *ausência de obra*, mas sim, ser si mesmo. “O perfeito desregramento (o abandono à ausência e um limite) é a regra de uma ausência de comunidade” (BLANCHOT, 2013, p. 14).

A comunidade não é o lugar da Soberania. Ela é aquilo que expõe ao se expor. Ela inclui a *exterioridade* de ser que a exclui. Exterioridade que o pensamento não domina, mesmo que lhe desse nomes variados: a morte, a relação com outrem, ou ainda, a palavra, quando esta não é redobrada em maneiras falantes e assim não permite nenhuma relação (de identidade nem alteridade) consigo mesma (BLANCHOT, 2013, p. 24).

⁸ O texto de Blanchot procura ser uma resposta ao texto de Nancy, que havia surgido originalmente na forma de artigo em 1983 e depois como livro em 1986, com acréscimo de novos capítulos.

Nesse sentido, a comunidade para Blanchot é algo sobre o qual já não se pode mais dizer algo, sendo assim impronunciável, ou *inconfessável (inavouable)*, conforme indica o título original de sua obra. Por isso, ele só falará dela em uma perspectiva negativa, sobre o que ela não é ou não pode ser. A comunidade negativa é “a comunidade dos que não tem comunidade”, como a chamou Bataille (*apud* BLANCHOT, 2013, p. 39). Para Blanchot, no pensamento de Bataille se expõe

o limite de um pensamento sem limite que tem, necessidade da exclusão do “eu” para se romper soberanamente e que tem necessidade da exclusão dessa soberania para se abrir a uma comunicação que não se compartilha por que passa pela supressão mesma da comunidade. Há aí um movimento desesperado para o soberano, desmentir a soberania (...) e para, mediante a impossível comunidade (...), alcançar a sorte de uma comunicação maior (BLANCHOT, 2013, p. 40).

Essa comunicação maior se revela na exposição à morte e na amizade, sendo a comunidade, paradoxalmente, a maneira pela qual somos expostos à solidão. É nesse sentido que a comunidade dos que não tem comunidade é o prenúncio da “comunidade” dos apátridas e refugiados, como veremos ao final do trabalho, cujo elemento agregador é um fator negativo. Assim como também ela é a comunidade de todos nós, do qual todos fazemos parte numa perspectiva cosmopolita, já que a exposição da ausência de um elemento comum é a retirada do véu que encobria a ausência de tal elemento e que ocultava o vazio que agora é exposto.

Para fazer uma síntese da importância e do que está em jogo neste debate, trazemos como referência a esclarecedora análise do Prof. Junges. Conforme seu artigo *A dessubstancialização da comunidade nos pressupostos ontológicos de Nancy, Blanchot e Agamben* (2019), há uma necessidade de pensar a “desconstrução da categoria de comunidade na sociedade atual” exigindo, com isso, “uma nova ontologia do comum”. Junges, ao falar sobre os três autores mencionados no título do artigo, dirá que

os filósofos que retomam esse conceito partem da constatação do colapso do comum e a conseqüente falência da concepção de comunidade que precisa ser repensada a partir de outros pressupostos e bases conceituais não substancialistas (2019, p. 34).

Bases essas que levarão à concepção de uma ontologia do comum a ser pensada. Tal ontologia, em Agamben, “tem como ponto de partida uma ontologia da potência do ser humano”, necessitando da comunidade para ser efetivada (JUNGES,

2019, p. 34). Agamben trabalha fortemente sua perspectiva ontológica em *O uso dos corpos*, mediante o que chamou de uma *ontologia modal*, tema ao qual voltaremos a tratar no final deste capítulo relacionando-o com o tema da potência.

Partindo da concepção sociológica de Dardot e Laval, Junges indica que o *comum*, entendido em perspectiva atualizada, está mais ligado às atividades e ações do que a bens e concepções identitárias (2019, p. 34). Já do ponto de vista filosófico, Junges fala que, além dos autores que procuram expor os fundamentos ontológicos da comunidade, há também uma concepção não substancialista da comunidade, cuja perspectiva adotada por seus autores⁹ é de cunho hermenêutico e fenomenológico, “porque analisam as causas da desconstrução do comum a partir da modernidade, mas não chegam a uma ontologia que vá aos fundamentos ontológicos da comunidade” (JUNGES, 2019, p. 36).

Retomando a argumentação de Nancy, em sua interpretação de Bataille já antes referida, Junges constatará que, em oposição ao individualismo soberano que procura pensar a comunidade como imanência, há que se tomar como base a compreensão de que a comunidade é uma necessidade ontológica do ser humano.

Só a comunidade é a condição de possibilidade e o espaço para essa experiência do fora, da exterioridade incomensurável que é a nulificação da soberania do sujeito visto como nada. Aqui está a base para pensar a comunidade não como sujeito soberano (excesso de imanência), mas a condição e o espaço transcendente para o ser humano encontrar o seu fora, exteriorizar-se. Assim a comunidade não é uma condição social, mas uma necessidade ontológica do ser humano (JUNGES, 2019, p. 37).

A comunidade vista como uma necessidade é um ponto importante a destacar, pois, nesse sentido, a necessidade ontológica contrasta com uma posição substancial. Na perspectiva de Nancy, essa necessidade ontológica é relacional e remete ao que defendíamos antes ao final da argumentação do segundo capítulo, sobre a ausência de fundamento para a legitimidade da soberania, em crítica à posição de Schmitt. Crítica essa que encontramos apoio em Nancy para continuar defendendo-a, de forma que toda comunidade constituída tem necessidade de um mito fundacional que a legitime, o qual assume a função de uma substância. Uma vez que esse mito seja desconstruído, novas bases são necessárias para a formação da comunidade. O que

⁹ Junges faz também referência a Esposito, que ingressou nesse debate após Agamben, mas, em virtude do escopo adotado para essa pesquisa, não teremos condições de expor seu pensamento.

vem a ser proposto para não recorrer nem a uma substância nem ao mito é a *relação* como uma *necessidade ontológica*, assumindo assim uma função fundamental.

Voltando ao texto de Junges, ele percebe que na leitura do problema Nancy analisou como a desconstrução do mito acarretou a consequente desconstrução das comunidades constituídas e, junto com a perda dos mitos, se perderam as próprias comunidades que neles se fundamentavam. Uma vez “aberta caixa de Pandora” não há como voltar atrás, ou seja, uma nova mitologização não é possível, haja vista que a “inocência” que a mantinha já se perdeu. É isso que faz imperativo encontrar novos caminhos, pois essa via desmoronou e dela só sobraram ruínas ¹⁰. É dessa forma que uma compreensão ontológica da comunidade é não-mitológica.

Junges nos lembra que Nancy relaciona a comunidade com a história e a isso ele acrescenta que “a comunidade é algo histórico e não uma substância, um sujeito ou um ser comum, mas sempre um ser-em-comum que se manifesta como um evento que chega, mais do que um ser que se revela” (2019, p. 38). Junges reforça aqui a ideia da comunidade como um acontecimento, ou relação, e não como um sujeito ou objeto, opondo-se à concepção moderna da história compreendida como “devir da subjetividade, como constituição ontológica do sujeito soberano, correspondente à compreensão da comunidade como totalidade” (2019, p. 38). Isto indica que uma nova concepção de comunidade também exige em consequência uma readequação do conceito de história, haja vista que a história política é majoritariamente a história das *comunidades* buscando se afirmar soberanamente umas sobre as outras em um processo de assimilação e acúmulo.

Junges, acompanhando Nancy, dirá que “comunidade significa partilha de singularidades frente a frente, sem a busca de uma completude” (JUNGES, 2019, p. 38) fazendo com que “os seres singulares se manifestem nessa comunicação entendida como comparecimento, como exposição ao fora que é um outro ser singular” (JUNGES, 2019, p. 39). Havendo assim, como princípio da comunidade, a partilha como exposição ao ser-em-comum no lugar de uma substância ou tecido que é rasgado pelas individualizações. Junges conclui sua exposição do pensamento de Nancy dizendo que “a comunidade se define pela inoperância, pela passividade, pois se a exposição à singularidade do outro, deixando-se afetar passivamente pela sua

¹⁰ Basta pensar no cenário de destruição deixado pelas grandes guerras para que a metáfora se torne visível. Sendo que a destruição se deu tanto no campo de batalha empírico quanto no simbólico.

finitude, constitui a origem do ser-em-comum, então a comunidade é paixão” (JUNGES, 2019, p. 39).

Ao tratar sobre Blanchot, Junges dirá que ele discute a incompletude, a insuficiência, e faz uma contestação da possibilidade de comunhão aprofundando a relevância do outro¹¹ para fazer frente a essa insuficiência. Retomando a ideia de que a comunidade para Blanchot é, “a comunidade dos que não tem comunidade”, Junges acrescenta que tanto a “comunidade dos mortais” quanto a “comunidade dos amantes” são os dois paradigmas por ele analisados, uma vez que a morte e o amor são os dois elementos que mais aproximam as pessoas. Se, por um lado, o evento comum da morte iguala as pessoas, por outro, a impossibilidade de comunicá-la ao outro traz à tona algo que mantém a todos afastados a certa distância.

A comunidade não transfigura seus mortos em qualquer substância comum superior, mas revela a própria impossibilidade da comunidade entendida como comunhão, pois ela se reduz à possibilidade de acompanhar quem morre na sua solidão. Não existe comunidade de seres imortais, mas apenas aquela que revela a verdade mortal aos seus membros (JUNGES, 2019, p. 39).

A negatividade da comunidade torna a aparecer no exemplo da comunidade dos amantes. O amor dos amantes é chamado de “doença da morte”. A loucura e o arrebatamento dos amantes, um pelo outro, são interpretados como segregadores deles em relação aos outros, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, buscam se unir um ao outro de maneira que se complementem e que só possam ser enquanto unidos nessa relação de mútua dependência, que leva muitos ao desespero. A impossibilidade de satisfação do desejo da união completa e o desregramento que desafia as normas e rejeita os limites instaurando o caos fazem do amor um desafio para a ética (JUNGES, 2019, p. 40). Nesse sentido, “doença mortal” não é o fracasso do amor entre os amantes, mas o seu cumprimento, já que ele leva os amantes à perdição um no outro sem jamais conseguirem se possuir plenamente sem se desintegrarem. Assim, estão “unidos por uma separação” intransponível, a qual tentam superar de maneira vã. Junges interpretando Blanchot dirá que

a relação de amor não é mundana, porque o mundo desmorona para os amantes, nem é uma unidade mútua, porque o outro se fundiria no mesmo, desaparecendo a diferença. Não estão separados nem divididos, mas

¹¹ Ecoando assim elementos do pensamento de Emmanuel Levinas que, por falta de tempo, não poderão ser expostos, mas que aparecem na obra *Totalidade e infinito* (1988).

tornam-se inacessíveis, obrigando a uma atenção infinita ao outrem que se tornou inacessível, porque não reduzível (JUNGES, 2019, p. 40).

Dessa forma, a comunidade dos amantes se dá em um duplo viés negativo, na sua impossibilidade de concretização e na segregação da sua união fora do alcance dos outros. Junges interpretará que “aqui também está o sentido da inconfessabilidade da comunidade, pois como ela existe pela via negativa, pela sua ausência, ela se torna inconfessável” (JUNGES, 2019, p. 41).

Seguindo sua análise, Junges dirá que enquanto Nancy e Blanchot procuram pensar a comunidade através de uma *ontologia da finitude*, Agamben o fará pela perspectiva de uma *ontologia da potência*¹² (JUNGES, 2019, p. 41). Em Agamben há uma identificação entre a comunidade e a potência que fica explícita em *O uso dos corpos* na seguinte citação:

a experiência do pensamento, que aqui está em questão, é sempre experiência de uma potência e de um uso comuns. Comunidade e potência identificam-se sem resíduos, porque o fato de ser inerente a cada potência um princípio comunitário é função do caráter necessariamente potencial de toda comunidade (AGAMBEN, 2017d, p. 237).

Na passagem acima é possível perceber que, para o autor italiano, a potência é sempre fruto de um ser em comum e não de indivíduos isolados. Se os membros da comunidade, interpreta Junges, “fossem completos e acabados pela passagem da potência ao ato não necessitariam da comunidade, porque essa não é uma junção de identidades em ato que esgotaram a sua potência” (2019, p. 41). Junges, dirá que Agamben, ao expor uma nova concepção de potência, fará com que essa potência se caracterize como “destituinte de toda obra” e que, por esse motivo, é inoperosa, para que assim a comunicabilidade permaneça sempre em uma potência originária e constituinte da comunidade. Junges segue, comentando a citação de Agamben, dizendo que há “comunicação não de algo comum, mas de uma comunicabilidade”, e interpreta que “se a comunicabilidade passasse ao ato pela constituição da obra da comunidade, essa se esvaziaria, porque lhe faltaria a comunicabilidade permanentemente potencial que a constitui” (2019, p. 41).

A política que pensa na potência identificada com a comunidade é uma potência em sentido coletivo e não individual, na qual a coletividade é “destituinte da

¹² O tema da potência já introduzido no capítulo anterior tem aqui o seu desdobramento.

política como obra acabada, caracterizando-se pela inoperância da potencialidade do pensar” (JUNGES, 2019, p. 41). Junges interpreta que “a potência destituente tem um sentido escatológico, porque o messias que vem é uma potência destituente, assim também a comunidade que vem” (2019, p. 42). Nesse sentido, a potência destituente é escatológica¹³, pois ela interrompe a continuidade da história, enquanto é messiânica em relação a uma abertura no tempo de uma possibilidade para mudanças radicais. Mas tais possibilidades de mudança, bem como a potência destituente, dependem da compreensão do que seria o elemento “atômico” da forma-de-vida em uma *comunidade que vem*, sendo ele não um indivíduo, mas sim uma *singularidade qualquer*. Como Agamben procurou pensá-la e porque a singularidade qualquer é um “ser tal qual é” (*quodlibet*) é o que veremos a seguir.

4.1 Singularidade qualquer

É com a noção de *singularidade qualquer* que Agamben, ao mesmo tempo se insere nesse curioso debate sobre a comunidade, e se contrapõe a ele com o livro *A comunidade que vem* de 1990. Uma obra com estilo de escrita semelhante ao empregado em *Ideia de prosa* (2012b), publicado em 1985, no qual o título de cada seção nem sempre faz referência diretamente ao conteúdo do texto abordado. Em sua exposição, o autor faz uso de metáforas, alegorias e analogias ao modo de Platão – que recorre ao mito, as fábulas e as histórias – quando a explicação racional encontra seu limite.

À primeira vista, a *política que vem* apresentada no livro parece conter em sua proposição um elemento utópico (como dito antes, mas tal interpretação merece ser refutada). *A comunidade que vem*, proposta por Agamben, seria formada pelo qualquer, uma singularidade sem identidade, que não almeja pertencer a nenhum grupo ou classe. Sedlmayer (2007) interpretou “comunidade como acontecimento” no pensamento de Agamben:

¹³ Messianismo e escatologia têm sentidos particulares na obra de Agamben, que não convém explorar agora. Apesar de serem termos teológicos, Agamben faz deles uma reapropriação que é política. O termo escatológico, em sua acepção teológica, está ligado à segunda vinda do messias, ao “juízo final”, ao “fim dos tempos”, ao cumprimento da profecia bíblica, no sentido de uma completude da lei de Deus e do início da pós-história. Tal advento interpretado politicamente é o fim dos ciclos de guerras entre os Estados (fundamentados pela Teológica Política, como legitimadora do poder) e o princípio de um novo paradigma não-Estatal e, por isso, puramente humano. Esse paradigma tem início com a vinda messias, que na interpretação secular do autor italiano é uma nova relação com o tempo onde o presente se dilata em um tempo operativo.

ao enlaçar a ontologia à ética/política para tratar da relação entre existência e essência, Agamben constrói, sim, categorias políticas capazes de articular, como ele mesmo afirma, o lugar, o modo e o sentido do presente. E o *quodlibet* (qualquer) é central para a compreensão deste conceito de comunidade que não se encontra aqui e agora, mas está sempre por chegar, por vir. Trata-se de uma subjetividade ligada a uma lógica de campos de força, e não como substância ou uma coisa que pensa. Para Agamben, o sujeito é o que resulta da relação entre os seres vivos e os dispositivos. O que resta (SEDLMAYER, 2007).

Nesse sentido, aquilo que resta¹⁴, não é o descartável, mas aquilo que é imprescindível. Ou seja, aquilo que resta entendido como o “essencial”, em uma inversão interpretativa. Fazendo com que a comunidade que vem seja formada por todos aqueles que sobraram na tentativa de serem encaixados em algum lugar: os migrantes, os refugiados, os mestiços, os debilitados, os sem-propriedades, dentre outros. São, assim, todos aqueles que formam a vanguarda a partir da qual a *política que vem* precisa ser pensada. “A comunidade dos sem comunidade”, conforme dito antes.

Para falar sobre como é o *ser que vem*, Agamben inicia seu texto com a frase “O ser que vem é o ser qualquer” e segue fazendo uma análise etimológica do termo *qualquer*. A palavra *qualquer* remete ao termo latino “*quodlibet*”¹⁵ que, conforme Agamben, é traduzido normalmente por “o ser, não importando qual”, mas que na sua interpretação deveria ser entendido de maneira oposta. Ou seja, como se o qualquer fosse “aquele que realmente importa qual é”. Assim, o “ser tal qual é” – sendo ele um ser singular – superaria a distinção entre universal e particular. “Não é um universal nem o indivíduo enquanto compreendido em uma série, mas a singularidade, enquanto singularidade qualquer” (AGAMBEN, 2013a, 10). Essa colocação parece ser diretamente relacionada com a distinção que Nancy faz entre indivíduo e singularidade, antes mencionada, na qual a origem da comunidade é o expor-se ao outro tal qual se é. O ser humano, sendo assim compreendido, não é definido por uma essência que deverá ter, mas por “uma singularidade qualquer que é a modalidade da sua expressão que é permanentemente potencial” (JUNGES, 2019, p. 42).

¹⁴ Resto é outra categoria teológico-política do pensamento de Agamben que merece ser melhor desenvolvida posteriormente.

¹⁵ Agamben recorre a termos em latim para traduzir a pluralidade de significações do seu pensamento. Sedo a expressão *quodlibet est* (o ser qualquer) o primeiro tópico de análise de seu itinerário. *Quodlibet* é termo original em latim a que o qualquer se refere. Agamben contesta a tradução normal no sentido de “tanto faz” e diz que seu significado em latim é o contrário disso.

Agamben elucida sua compreensão dos conceitos de qualquer e singularidade na passagem onde diz que o

qualquer é a figura da singularidade qualquer. A singularidade qualquer não tem identidade, não é determinada relativamente a um conceito, mas também não é simplesmente indeterminada; ela é, antes, determinada somente através da sua relação com uma ideia, isto é, com a totalidade de suas possibilidades (AGAMBEN, 2013a, p. 63).

Com isso, a *singularidade qualquer* é identificada como uma relação de potência. Ou seja, que o ser humano só é quem ele pode vir a ser em uma relação com a comunidade e somente estando em relação com uma comunidade é que o ser humano pode exercer sua potência na capacidade máxima, haja vista que não é isolado, mas na relação com os outros que ele aprende. Junges conclui a sua exposição sobre a importância da comunidade explicando a sua condição ontológica da seguinte maneira,

a singularidade qualquer não é uma identidade definida, mas potencialidade de modos de ser, formas de vida, possibilitadas pelo confronto com o fora que é um outro ser singular qualquer na mesma situação, presente a mim na comunidade. Portanto é a comunidade que torna possível a potencialidade da singularidade qualquer, porque a confronta com outra potência singular (JUNGES, 2019, p. 43).

Fazendo uma síntese dos pontos mais relevantes de *A comunidade que vem* que contribuem para este debate, podemos dizer que o “ser que vem” é então um ser aberto, que não possui uma identidade definida atrelada a uma característica comum, ele é um *ser por vir-a-ser*. Mas, a grande diferença interpretativa na proposta de Agamben é dizer que ser *qualquer* não está no lugar daquele que não importa, mas sim no lugar daquele que tem mais importância. E que isso não depende de uma obra. De modo que a sua maior qualidade é ser único ao mesmo tempo em que é parte de uma “comunidade”. O que faz com que a *singularidade qualquer* não seja só um particular, mas também um universal. Ou seja, qualquer *pessoa*¹⁶ pode ser esse *ser* (singularidade qualquer), sem que com isso precise ser destituído de todas as suas especificidades e características. Podemos, assim, entender que a ausência de uma

¹⁶ Pessoa aqui tem o sentido de sinônimo de ser humano, não levando em consideração sua implicação jurídica conforme problematizado por Roberto Esposito no livro *As pessoas e as coisas*.

especificidade determinada é aquilo que faz do ser-qualquer uma *pessoa* “especial”, ou melhor singular, conforme a caracterização proposta.

Retomando a análise da frase com que Agamben abre o livro, “o ser que vem é o ser qualquer” (2013a, p. 12), somos informados que em latim *quodlibet est* é “o ser tal que, de todo modo, importa”, ou “o ser tal que importa”. Agamben nos instrui que a expressão *quodlibet est* contém sempre uma referência ao querer, de modo que o ser qual-se-queira está em relação original com o desejo, já que *libet* é desejar. Dessa forma, o *qualquer* que está em questão para ele não toma a singularidade na sua indiferença em relação a uma propriedade comum, mas apenas no seu *ser tal qual é*. Sendo assim, o *ser-qual* é recuperado para o seu *ser-tal*, para o próprio pertencimento. O *ser-tal*, que permanece escondido na condição de pertencimento e que não é um predicado real, vem à luz. A singularidade, exposta como tal, é interpretada como sendo *qual-se-queira*, o *amável*.

Agamben observa que “o amor não se dirige a alguma propriedade” (atributo, qualidade) do amado, nem prescinde dela. E querer a coisa amada, é querê-la com todos os seus predicados, ou seja, tal qual ela é. Ele entende, então, que o amor quer o ser amado *tal qual ele é* e, assim, “deseja o *qual* enquanto *tal*” (AGAMBEN, 2013a, p. 11).

É dessa forma que a *singularidade qualquer* é o *ser tal qual é*. O *ser tal qual é* não é identificado ou definido por nenhuma propriedade específica, seja ela étnica, sexual ou religiosa. Não se trata de ter essa ou aquela propriedade que identifica o seu pertencimento a um conjunto, nem pertencer a uma classe, ou a simples ausência de todo pertencimento. Interpretamos, assim, que a singularidade proposta por Agamben não se refere a uma determinação ou indiferença em relação a uma qualidade comum, mas se refere àquilo que faz de alguém o que é, como um ser único. O singular é o não igual a nenhum outro. Ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, o que há de comum entre os diferentes é que cada um seja único.

Após essa definição aberta de quem é a *singularidade qualquer*, Agamben tenta descrever o espaço por ele ocupado e traz para isso novamente a imagem do *Limbo*¹⁷, que, conforme vimos no item 3.2, está diretamente relacionada à questão da inoperosidade.

¹⁷ Lugar onde seus habitantes foram abandonados por Deus, e deles Deus se esquecera assim como também lá os habitantes o esqueceram e por isso não sofrem desse esquecimento. O ser qualquer que habita o Limbo, não é nem bem-aventurado, nem condenado. Ele está assim, além da perdição e da

A seguir, no capítulo intitulado “*Ter lugar*”, Agamben trata sobre o sentido próprio da ética. Ele compreende, nesse momento, que “a ética começa somente lá onde o bem se revela não consistir em outra coisa senão uma apreensão do mal e o autêntico e o próprio, não ter outro conteúdo senão o inautêntico e o impróprio” (AGAMBEN, 2013a, p. 21). Agamben considera que a ética é “uma apropriação da impropriedade” (2013a, p. 22). Nesse sentido, “o bem deve ser definido como uma autoapreensão do mal, e a salvação como o advir do lugar a si mesmo” (AGAMBEN, 2013a, p. 23). Em alguns momentos o texto de Agamben é um tanto quanto enigmático, em suas colocações, ele parece fazer questão de constantemente contrapor o religioso e o profano, colocando-os em uma zona de indistinção para que, entre eles, se produza um espaço de indefinição que é o lugar no qual ele expressa a sua prosa poético-filosófica (teológico [filosófico] profano).

Na tentativa de identificar melhor o *qualquer* com o *comum* Agamben dirá que “o que é comum não pode em nenhum caso constituir a essência de uma coisa singular” (2013a, p. 26). Ele fala em uma comunidade inessencial, na qual a indiferença do comum constitui o qualquer. “Qualquer é a coisa com todas as suas propriedades, nenhuma das quais constitui, porém, diferença” (AGAMBEN, 2013a, p. 25). Dessa forma, a indiferença do comum, do próprio gênero e da espécie, da essência e do acidente constitui o *qualquer*. Assim, o *qualquer* é a coisa em que nenhuma das suas propriedades constitui diferença. Portanto, “a in-diferença com respeito às propriedades é o que individua e dissemina as singularidades, as torna amáveis” (AGAMBEN, 2013a, p. 27).

Agamben desenvolve um pouco o que entende por horizonte de *uma comunidade inessencial* quando considera que a passagem da potência ao ato, da forma comum à singularidade não é um evento acabado de uma vez por todas, mas uma série infinita de oscilações modais.

A passagem da potência ao ato, da língua à fala, do comum ao próprio acontece cada vez nos dois sentidos segundo uma linha de cintilação alternante na qual natureza comum e singularidade, potência e ato trocam de papéis e se penetram reciprocamente. O ser que gera essa linha é o ser qualquer e a maneira na qual ele passa do comum ao próprio e do próprio ao comum se chama uso – ou seja, *ethos* (AGAMBEN, 2013a, p. 28).

salvação e ocupa uma posição de neutralidade. Lá a vida é in-salvável, pois não há nada nela a salvar. Contra ela, dirá Agamben, naufraga a “poderosa máquina teológica da *oikonomia* cristã” (máquina essa descrita em *O reino e a glória*). A vida no *Limbo* é “simplesmente a vida humana”, é a vida que começa depois do “juízo final” (AGAMBEN, 2013a, p. 15). Interpretada aqui não em uma perspectiva teológica, mas sim analógica, ou paradigmática.

O que faz com que uma comunidade seja algo absolutamente irrepresentável (AGAMBEN, 2013a, p. 31).

Quando volta a tratar sobre o tema da ética dirá que o homem só pode ter uma experiência ética na medida em que ele existe como potência. Nesse sentido, o homem não é uma essência, “é o simples fato, a própria existência como possibilidade ou potência” que permite ao homem que algo como a ética se torne efetiva (AGAMBEN, 2013a, p. 45). Mas, por nunca estar em pleno controle dessa potência e sendo ela também sua própria ausência (potência-de-não) é que o homem tem sempre um constante mal-estar. “O homem, sendo potência de ser e de não ser, está sempre em débito, tem sempre uma má consciência antes de ter cometido qualquer ato culpável” (AGAMBEN, 2013a, p. 46). Isso não quer dizer que o homem é amplamente livre para decidir tudo conforme seu arbítrio e é dessa falta constitutiva que o homem deve se apropriar, ou seja, da sua inoperosidade. É nesse sentido que Agamben diz que a única experiência ética possível “é ser a (própria) potência, existir a (própria) possibilidade; isto é, expor em toda forma a própria amorfia e em todo ato, a própria inaturalidade” (AGAMBEN, 2013a, p. 46). De modo que o único mal é se sentir culpado pela própria potência diante da existência. Com isso, entendemos que sua concepção ética, assim como sua concepção política, também implica uma questão ontológica a ser aprofundada.

Adiante em sua exposição Agamben dirá que o qualquer é a figura da singularidade pura,

aquilo que o qualquer acrescenta à singularidade é apenas um vazio, apenas um limiar; qualquer é uma singularidade, mais um espaço vazio, uma singularidade *finita* e, todavia, indeterminável segundo um conceito. Mas uma singularidade mais um espaço vazio não pode ser outra coisa senão uma exterioridade pura, uma pura exposição. *Qualquer é, nesse sentido, o acontecimento de um fora*. O que é pensado no arquitecultural *quodlibet* é absolutamente não-coisal, uma pura exterioridade” (AGAMBEN, 2013a, p. 64).

Enquanto a *política que vem* é uma nova maneira de pensar que tem como ponto de partida a *singularidade qualquer*, a política em que vivemos é considerada como a sociedade do espetáculo, na qual impera uma forma vazia de exposição extrema da expropriação de tudo que é comum. É, nesse sentido, que a nova política deve perseguir as “coisas” que não são apropriáveis e conseqüentemente expropriáveis,

para que também possa se efetivar enquanto possibilidade de existência para o bem comum.

O poder fundado na suposição de um fundamento vacila hoje em todo o planeta e os reinos da terra encaminham-se, um depois do outro, para o regime democrático espetacular que constitui o acabamento da forma do Estado (AGAMBEN, 2013a, p. 75).

Em uma crítica ao *status quo* vigente Agamben atribuirá grande responsabilidade à mídia pelo desserviço que presta nas atribuições das suas funções. Ele dirá que “a política contemporânea é esse *experimentum linguae* devastado que, em todo o planeta, desarticula e esvazia tradições e crenças, ideologias e religiões, identidades e comunidades” (AGAMBEN, 2013a, p. 75).

Muito antes das necessidades econômicas e do desenvolvimento tecnológico, o que empurra as nações da terra para um único destino comum é a alienação do ser linguístico, o desenraizamento de todo o povo da sua morada vital na língua (AGAMBEN, 2013a, p. 75).

Para Agamben, o termo “povo” tem um duplo significado: por um lado, pode ser entendido como uma comunidade política autônoma, que se autogoverna e tem poder de decisão sobre o próprio destino; por outro lado, pode ser visto como uma massa amorfa e despolitizada, que é governada e manipulada por poderes externos. Em *Meios sem fim* Agamben argumenta que a noção de “povo” tem sido historicamente ligada à ideia de soberania, na qual o poder político é visto como emanando do povo. No entanto, ele afirma que essa ideia é problemática, uma vez que não há uma clara definição de quem ou o que constitui o “povo” em si. Além disso, o conceito de “povo” pode ser facilmente manipulado e instrumentalizado pelos governantes para justificar suas políticas e ações (AGAMBEN, 2017a, p.35-40).

Agamben também se preocupa com a relação entre o “povo” e a vida biopolítica, na qual a vida humana é vista como um objeto de governança e controle. Ele argumenta que a noção de “povo” muitas vezes é usada para justificar a discriminação e a exclusão de certos grupos, como refugiados, migrantes e outras minorias. Ele sugere que a política deve ser repensada em termos de uma comunidade política que respeita e valoriza a vida humana em sua diversidade. Em suma, Agamben aponta que o termo “povo” apresenta já em seu interior uma forma de questionar a relação entre a soberania, a política e a vida biopolítica. Ele sugere

que a política deve ser repensada valorizando a vida humana em sua diversidade em termos de uma comunidade política que vem e, sem recorrer a noções problemáticas de “povo” e soberania, ou caminhando para além delas.

Para compreender a crítica aos conceitos políticos fundamentais que Agamben propôs em *A comunidade que vem*, é preciso ter em mente que esse texto deve ser contextualizado e reflete sobre às consequências da queda do muro de Berlim. Nessa obra o autor deu início a abertura de uma perspectiva original para pensar caminhos alternativos para um mundo bipolar que desmoronava. Em seu trabalho de pesquisa ele procurou desenvolver essas alternativas desde os anos 90 e segue até hoje.

Ao longo dos últimos anos, vimos a desintegração do comum e das comunidades se acelerar e intensificar, com a financeirização do poder que amplia seu controle sobre o mundo político. Foi, contudo, na busca de despertar a atenção para as alternativas que estavam sendo ignoradas que Agamben procurou desenvolver sua reflexão e apontar para onde seu pensamento almejaria que nos conduzíssemos. Trilhar esse caminho, implica compreender os novos usos que o autor propôs, partindo de uma desconstrução do sentido tradicional atribuído ao entendimento do sagrado na sua dimensão teológico-política. Ele mesmo pratica aquilo que prega, ao dar um novo uso à linguagem, profanando seus cânones e nos levando aos limites da compreensão e do incompreensível.

Avançando nessa direção, seguiremos para a próxima seção dispostos a profanar a sacralidade das palavras, na construção de um novo sentido para política que vem, não mais pensada a partir de uma soberania, ou de um indivíduo que é obra de uma comunidade, mas da perspectiva de uma comunidade não-substancial e da singularidade qualquer.

4.2 Profanação

Conforme ficou demonstrado, anteriormente, para Agamben o poder na política advém do controle sobre a vida e está fundamentado na produção de vida nua pelo poder soberano. Isso implicou, evidentemente, na necessidade de criar estratégias que levem à proteção da vida e que os horrores, tais como os genocídios da Segunda Guerra Mundial e aqueles que ocorreram no Leste Europeu nos anos 90 não se repetissem mais. Mas como fazer isso?

Uma das propostas que surgiu nos últimos anos e foi contestada pelo autor é a de sacralização da vida. Tal proposta funcionaria no sentido de que, se toda a vida fosse considerada sagrada, nenhuma vida poderia ser tirada. O problema dessa proposta, segundo Agamben, é que em primeiro lugar, não há uma vida em si que poderia ser objeto de proteção, o que há são seres vivos e organismos com seus corpos, e não há um universal da vida que corresponda a um referente concreto, conforme vimos em seção anterior.

O segundo ponto é que, conforme o autor italiano, mesmo que houvesse tal universal, o sagrado não seria o instrumento mais adequado para proteger a vida, pois conserva uma ambiguidade constitutiva. Isso é defendido por Agamben ainda em *Homo sacer I*¹⁸. Nessa obra, ao tratar sobre o tema do sagrado, Agamben reconstrói a genealogia do conceito e, ao fazer isso, também refuta a proposta da proteção da vida humana na contemporaneidade mediante a sua sacralização.

A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamentais, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono (2010, p. 85).

Ao mostrar como o sagrado é o limiar, uma zona de passagem de um polo a outro marcada pelo abandono, ele desloca esse conceito da sua esfera religiosa para a esfera jurídico-política. Uma vida sacra é, em sua origem, não uma vida protegida, que não pode ser tirada, mas justamente o contrário, é a vida que foi abandonada e que pode ser tirada, portanto uma vida que foi já politizada em sua origem. O tema é complexo e merece uma análise detalhada.

Para expor seus argumentos, Agamben recorre a uma obscura figura do direito romano o *homo sacer*, uma vida que poderia ser morta sem que se cometesse crime e que não poderia ser sacrificada e, por isso, se encontra duplamente excluída do direito dos homens e do direito divino. Isso mostra, como o sagrado opera, paradoxalmente, mediante a separação e se presta ao papel de fazer a transitoriedade entre uma esfera e outra.

¹⁸ Dando continuidade à discussão sobre os temas presentes em *Homo sacer I* iniciada no segundo capítulo, retomamos agora sua análise anteriormente interrompida para explorar outros temas relevantes.

O *homo sacer* (homem sacro) é um termo jurídico cuja definição Agamben encontrou em um texto do autor Festo¹⁹, intitulado *Sobre o significado das palavras* no verbete *sacer mons*. O texto em questão (citado pelo autor) diz o seguinte:

Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunícia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. Disso advém, que um homem malado ou impuro costuma ser chamado sacro (AGAMBEN, 2010, p. 74)²⁰.

A especificidade do *homo sacer* se refere aos dois traços característicos simultâneos: “a impunidade da sua morte e o veto de sacrifício” (AGAMBEN, 2010, p. 76). Aqui a figura jurídica do *homo sacer* não nos interessa tanto quanto a pluralidade semântica dos múltiplos significados de sagrado. Segundo Agamben, aos intérpretes, o que causa maior perplexidade nesse condenado é concomitância entre poder ser morto sem que seja cometido crime e, ao mesmo tempo, não poder ser sacrificado. A sacralidade, inicialmente, poderia ser interpretada como algo que pertence aos deuses e, portanto, o homem em questão deveria poder ser sacrificado. Mas ele é vítima tanto da exclusão do direito humano, quanto do direito divino e por isso não pode ser sacrificado. Contudo, se sua vida efetivamente pertencesse aos deuses seu assassinato seria considerado um sacrilégio, ou seja, um crime contra a lei divina, mas é justamente o oposto e só por ele ser excluído do direito divino que pode ser morto livremente, mas não sacrificado (incluído naquilo que pertence a Deus).

A questão aqui então é, como algo sagrado pode ser excluído da esfera de ação divina? Tradicionalmente, na tentativa de explicar essa questão, se levantou a hipótese da ambiguidade do termo sacro, como algo que se refere tanto a algo que ingressa, quanto a algo que é excluído da ação dos deuses, mesmo que houvesse sido ignorado o sentido da exclusão. Sagrado, então, seria entendido como a porta de entrada e de saída do território de ação divina. Agamben, contudo, contesta a “teoria da ambiguidade do sacro” e propõe “interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma” que se refere a “uma estrutura *política* originária” que “precede a distinção entre sacro

¹⁹ Sexto Pompeu Festo foi um gramático romano que viveu no século II.

²⁰ “At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficum; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidii non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur “si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit”. Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet”, conforme o original em latim.

e profano, entre religioso e jurídico” (2010, p. 76). Ele considera que a interpretação tradicional é equivocada, pois um conceito que carrega sentidos contraditórios perde a inteligibilidade e se torna um termo vazio.

No entendimento do autor, o *sacer* se refere a uma exclusão do mundo humano sem, contudo, fazer com que ele ingresse na esfera divina. Nesse sentido “a *sacratio* configura uma dupla exceção tanto do *ius humanos* quanto do *ius divinum*, tanto do âmbito religioso quanto do profano” (AGAMBEN, 2010, p. 84). Com isso, seria aberto um novo espaço entre o profano e o divino ocupado pelo *sacer*, esse espaço é chamado por Agamben de “espaço da política”. Dessa forma, o que define a condição do *homo sacer* é a sua dupla exclusão na qual ele se encontra preso à exposição da violência. “A vida insacrificável e, todavia, matável é a vida sacra” (2010, p. 84).

A condição do *homo sacer* preserva assim a memória da abertura de uma nova esfera do agir humano que está em simetria com a decisão soberana.

A proximidade entre a esfera da soberania e a do sagrado, que foi muitas vezes observada e diversamente justificada, não é simplesmente o resíduo secularizado do originário caráter religioso de todo poder político, nem somente a tentativa de assegurar a este o prestígio de uma sanção teológica; (...) a sacralidade é, sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a relação “política” originária (...) Sacra a vida é apenas na medida em que está presa à exceção soberana, e ter tomado um fenômeno jurídico-político por um fenômeno genuinamente religioso é a raiz dos equívocos que marcaram no nosso tempo tanto os estudos sobre o sacro como aqueles sobre a soberania (AGAMBEN, 2010, p. 86).

Os crimes descritos pelas fontes consultadas pelo autor que poderiam fazer alguém ser condenado a ser um *homo sacer* (homem sagrado) eram, por exemplo, “a violência exercida pelo filho sobre um pai” ou “a fraude do patrono em relação ao cliente” (AGAMBEN, 2010, p. 87). Os crimes que poderiam levar alguém a condenação da *sacratio* não teriam

o caráter da transgressão de uma norma, à qual se segue a relativa sanção; elas constituíram, antes, a exceção originária, na qual a vida humana, exposta a uma matabilidade incondicionada, vem a ser incluída na ordem política (AGAMBEN, 2010, p. 87).

Sacer, assim, se refere a uma vida absolutamente matável. E a vida matável (vida sacra, ou vida nua) é, desta forma, o elemento político originário, conforme a compreensão do autor. Nesse sentido “a vida humana se politiza somente através do

abandono a um poder incondicionado de morte” (AGAMBEN, 2010, p. 91). Conseqüentemente, ao entender que o *homo sacer* nomeia a relação política originária, o sagrado é interpretado como uma categoria originariamente jurídico-política e não religiosa. Com isso, devemos entender que quando tratarmos a seguir sobre *profanação*, ela deve ser entendida como uma ação que se refere à esfera de ação jurídico-política, por mais que essa terminologia seja usualmente compreendida somente em suas acepções religiosas. E é no intuito de desativar as categorias de sagrado que capturam a vida que Agamben buscará tanto expor sua origem, como dar um novo sentido a elas.

Em *Elogio da profanação*, texto presente no livro intitulado *Profanações*, de 2004, Agamben retoma o tema do sagrado, dessa vez articulado com a questão da profanação. Aqui ele se preocupa em apresentar estratégias que indiquem possíveis soluções que combatam os problemas que ele diagnosticou em relação ao tempo presente. Nesse texto, sagrado e profano são articulados como dois polos de uma máquina “sacrificial” bipolar na qual as coisas são separadas e restituídas ao seu uso comum.

Se profano, em sua conotação teológica, é aquilo que outrora pertenceu aos deuses e foi devolvido ao uso dos homens, restituindo algo que havia sido indisponibilizado pela consagração religiosa, na sua concepção jurídico-política, profanar tem o sentido de trazer de volta ao uso as coisas que foram “sacralizadas” pela lei, pelo direito e pelo poder. Entendido assim, destituído da sua conotação religiosa usual, o sagrado pode ser compreendido, no contexto das sociedades capitalistas, como a apropriação de algo. Algo que se tornou indisponível para o uso e que foi confiscado pelo exercício do poder. Enquanto isso, segundo a proposta do autor, profanar implica neutralizar essa indisponibilidade ao uso, sendo profano, ou profanado, aquilo que está disponível novamente para o uso comum.

As coisas sacralizadas foram cristalizadas pela sua impossibilidade de uso e isso implica solidificação e estagnação da potência. Assim, é mediante a profanação que a potência antes retida se liberta. Nesse sentido, o ato de profanar, ou a profanação que Agamben propõe, faz parte de uma estratégia política de resistência que consiste em restituir ao uso algo que estava indisponibilizado, sacralizado pelo capitalismo, que pode ser entendido aqui como uma forma de religião secular²¹.

²¹ Conforme aparece em *O capitalismo como religião* de Walter Benjamin.

Agamben dirá que a sacralização, entendida como a retirada das coisas do seu uso comum, ocorreu primeiro através do dispositivo da religião e depois foi consolidada e levada ao limite extremo pelo capitalismo. Propondo uma releitura do termo religião, ele o interpreta como “aquilo que separa” as coisas em uma esfera distinta. Agamben, com isso, contesta a análise etimológica usual do termo, que sempre procurou derivar o termo *religio* do verbo em latim *religare* com o sentido de unir e religar o humano com o divino. No entanto, ele considera que, a derivação de religião provém do termo *releger* que indica “prestar atenção a separação” entre o que era sagrado e o profano, entre deuses e homens (AGAMBEN, 2007, p. 66).

Profanar então, seria a atitude de ignorar essa separação e trazer as coisas de volta ao uso que a máquina teológica separou. A religião faz isso objetivamente através dos seus rituais, sendo o dispositivo sacrificial²² o mais emblemático deles. Nos sacrifícios, mesmo em diferentes culturas, há “a passagem de algo do profano para o sagrado, da esfera humana para o divino”, mediante os quais o corpo da vítima é entregue aos deuses (AGAMBEN, 2007, p. 66). Contudo, a profanação proposta por Agamben não deve ser interpretada como uma depredação de ícones ou templos religiosos, por exemplo. Profanar em sentido secular tem a ver com o liberar a energia da potência que ficou estagnada pelos usos consolidados das coisas e a religião aparece como artífice dessa separação e estagnação.

Nessa passagem de uma esfera a outra, Agamben cita como exemplo o jogo. Segundo ele, todos os jogos em sua origem pertenciam a esfera religiosa.

Brincar de roda era originalmente um rito matrimonial; jogar com bola reproduz a luta dos deuses pela posse do sol; os jogos de azar derivam de práticas oraculares; o pião e o jogo de xadrez eram instrumentos de adivinhação (AGAMBEN, 2007, p. 6).

Ao sair da esfera do sagrado o jogo preservou o rito, mas foi separado do mito que o envolvia revelando assim uma atividade que foi profanada. As crianças, ao brincar também profanam as coisas, no sentido em que dão novos usos diferentes das finalidades originais sacralizadas que as coisas têm. Mas o homem moderno já teria perdido sua capacidade autêntica de jogar livremente, buscando nos jogos

²² Nos volumes posteriores do projeto *Homo Sacer: Arqueologia do juramento* [II, 3] (2011b) e *Opus Dei* [II,5] (2013b) Agamben entrará a fundo na problematização de como o dispositivo da religião funciona, havendo capítulos inteiros dedicados a exposição do funcionamento da liturgia, do ofício e do juramento, nas não teremos tempo de avançar nessa discussão.

encontrar, desesperadamente, uma forma de retornar a esfera perdida do sagrado antes existente e já há muito interdita. “Nesse sentido, os jogos televisivos de massa fazem parte de uma nova liturgia, e secularizam uma intenção inconscientemente religiosa” (AGAMBEN, 2007, p. 68). A medida em que desenvolve o tema da profanação, Agamben faz uso de muitos exemplos que vão, literalmente, da teologia à pornografia, buscando esclarecer a especial relação existente entre usar e profanar.

Agamben, citando teses de Benjamin, dirá que o capitalismo representa a secularização do fenômeno religioso ocidental como um todo. No ensaio *Capitalismo como religião* de 1921, Benjamin argumenta que o capitalismo é uma forma de religião secularizada, que preenche o vazio deixado pela perda de significado e propósito na vida moderna. O texto começa com uma crítica à ideia de progresso que permeia a sociedade moderna, na qual Benjamin afirma que a ideia de progresso é uma ilusão, que oculta o fato de que a sociedade capitalista está presa a um ciclo interminável de produção e consumo, que não tem um fim em si mesmo. O autor argumenta que essa dinâmica é semelhante à religião, que busca a salvação em um futuro distante, em vez de viver plenamente no presente.

Além disso, Benjamin argumenta que o capitalismo tem uma estrutura messiânica, que promete a salvação através do consumo e da produção constante. Ele sugere que o capitalismo é uma forma de culto à produtividade e ao crescimento econômico, que coloca a economia no centro da vida humana. Essa visão é semelhante à religião, pois esta, por sua vez, coloca a vida espiritual no centro da vida humana. Por fim, Benjamin sugere que o capitalismo, assim como a religião, é uma forma de alienação, que impede as pessoas de viverem plenamente suas vidas e de se conectarem com o mundo ao seu redor. Ele argumenta que a única forma de superar essa alienação é através da revolução social, que permitirá às pessoas se libertarem da tirania do capitalismo e viverem plenamente suas vidas.

Agamben, a partir das teses de Benjamin, dirá que o capitalismo representa a secularização do fenômeno religioso ocidental como um todo. Na religião cristã o próprio Deus aparece como a vítima do sacrifício para a redenção de todos, enquanto no capitalismo a vida humana é sacrificada permanentemente sem esperança de redenção. Nasce daí uma promiscuidade entre duas operações, a passagem do divino ao humano, na qual Deus se fez carne, e a passagem do humano ao divino, em que Deus se sacrifica e volta aos céus. Experiência repetida ritualisticamente de maneira incessante na eucaristia durante a missa através da transubstanciação, na qual o

Espírito se faz carne e serve de alimento, que ao ser ingerido alimenta o espírito daquele que o consome e, assim, se divide e se reintegra.

Embora Walter Benjamin e Giorgio Agamben tenham feito análises semelhantes sobre o capitalismo, suas perspectivas e enfoques são distintos. Enquanto Benjamin descreve o capitalismo como uma religião secularizada que preenche o vazio deixado pela perda de significado e propósito na vida moderna, Agamben enfatiza a natureza biopolítica do capitalismo. Em *O que é o contemporâneo?*(2009), Agamben sugere que o capitalismo se baseia na "gestão da vida", na qual a vida humana é transformada em um recurso a ser explorado e gerenciado. Ele argumenta que o capitalismo é uma forma de poder que se baseia na exploração da vida humana em todos os seus aspectos, incluindo a biologia, a linguagem e a cultura. Ao comparar as análises de Benjamin e Agamben, é possível notar que ambos os autores enfatizam e criticam a natureza alienante do capitalismo. No entanto, enquanto Benjamin se concentra na forma como o capitalismo se tornou uma religião secularizada, Agamben destaca a forma como o capitalismo exerce poder sobre a vida humana em todas as suas dimensões. Eles mostram que o capitalismo não apenas explora e aliena a vida humana, mas também destrói o sentido de comunidade e de propósito coletivo, substituindo-os por uma busca constante pelo lucro e pela produtividade.

Para Agamben, na modernidade, o capitalismo se converte em religião universal e passa a ser o herdeiro e perpetuador dessas interpelações de passagem do material ao imaterial, do profano ao sagrado. Como seus elementos constitutivos, o capitalismo é definido como um culto permanente ao trabalho e na expiação da culpa.

Precisamente porque tende com todas as suas forças não para a redenção, mas para a culpa, não para a esperança, mas para o desespero, o capitalismo como religião não tem em vista a transformação do mundo, mas a destruição do mesmo (AGAMBEN, 2007, p. 70).

O capitalismo leva ao extremo e generaliza a estrutura da separação que define a religião. Se antes o sacrifício marcava a passagem do sagrado ao profano, agora há um incessante processo de separação no qual todas as coisas são divididas de si mesmas em mercadorias como "valor de uso" e "valor de troca", conforme a teoria marxista. Nesse processo de separação "uma profanação absoluta e sem resíduos

coincide agora com uma consagração igualmente vazia e integral” (AGAMBEN 2007, p. 71). Da mesma forma, acontece também com o corpo humano e com toda e qualquer atividade, que transformada em mercadoria para o consumo acaba dividida e separada de si mesma. Isso torna todo uso impossível, pois todas as coisas separadas de si mesmas e exibidas como espetáculo já não podem mais receber novos usos comuns possíveis. “A religião capitalista está voltada a criação de algo absolutamente Improfanável” (AGAMBEN, 2007, p. 71).

Essa incompatibilidade entre consumo e uso remete a uma discussão teológica que ocorreu entre os franciscanos e a Cúria Romana. Esse tema é bastante desenvolvido por Agamben na obra *Altíssima pobreza* (2014a). Os franciscanos reivindicavam, devido ao seu voto de pobreza a possibilidade de uso comum das coisas, sem a obrigatoriedade de ter qualquer posse, ou propriedade. Tal reivindicação foi contestada pelo papado de Roma que argumentava que para as coisas que são objeto de consumo “não poderia haver um uso diferente daquele da propriedade” (AGAMBEN, 2007, p. 72), já que o consumo que destrói a coisa, como os alimentos é a negação da possibilidade de uso. Segundo a Igreja, não haveria, portanto, uso distinto da propriedade, de modo que seria preciso possuir algo para poder usar. Assim, a reivindicação dos franciscanos foi negada e a existência de um uso natural das coisas foi contestada, ponto ao qual iremos desenvolver com mais profundidade a seguir.

Em consequência disso, Agamben entende que o puro uso reivindicado pelos franciscanos consiste em uma defesa da impossibilidade de ter.

Assim, o uso é sempre relação com o inapropriável, referindo-se às coisas enquanto não se podem tornar objeto de posse. Desse modo, porém, o uso evidencia também a verdadeira natureza da propriedade, que não é mais que o dispositivo que desloca o livre uso dos homens para uma esfera separada, na qual é convertido em direito (AGAMBEN, 2007, p. 72).

Agamben considera que nas sociedades de consumo de hoje, os consumidores “consomem objetos que incorporam em si a própria não usabilidade, mas também (...) acreditam que exercem o seu direito de propriedade sobre os mesmos, porque se tornaram incapazes de os profanar” (AGAMBEN, 2007, p. 73). O autor apresenta os *museus* como exemplos dessa impossibilidade de usar. As pessoas visitam esses ambientes para ter acesso “a perda irrevogável do uso e a impossibilidade de profanar” (AGAMBEN 2007, p. 74). O *museu* é, assim, o lugar próprio da

impossibilidade de usar e de fazer experiências. O museu aqui em questão não se refere só aos espaços próprios, projetados e consolidados para a exposição e exibição de objetos antigos, mas também pode se tratar da sua progressiva expansão sobre o mundo como um processo de museificação. Algo que pode se estender a prédios, cidades, florestas, regiões inteiras e até mesmo a grupos de indivíduos, seus costumes e tradições, considerados patrimônio da humanidade, seja material ou imaterial. Nesse sentido, quase qualquer coisa pode ser uma sacralização museológica, podendo ser *convertido* na exposição da sua impossibilidade de usar e de fazer experiências. O que indicaria a sacralização de todas as coisas constituídas e impediria a emergência de novas possibilidades de uso delas.

Fazendo analogia entre capitalismo e religião, Agamben diz que o museu ocupou o lugar que outrora era reservado ao templo. Nos templos os fiéis participavam de um sacrifício no qual a vítima acabava sendo entregue ao divino e ingressava na esfera sagrada, estabelecendo uma relação com o mundo humano. Hoje, o turista seria esse viajante que frequenta os museus pelo mundo, mas no qual não tem nele nenhuma experiência do sagrado, ou de relação com as coisas. Esses turistas, segundo o autor, celebrariam nos seus próprios corpos a experiência sacrificial da impossibilidade de todo uso e de relação, fazendo da *experiência* uma separação de si mesmo e de autoalienação. Por isso, Agamben diz que o turismo “representa o culto e o altar central da religião capitalista” (AGAMBEN, 2007, p. 74). Desse modo, a religião capitalista está fundada sobre o Improfanável. Nesse sentido, viajar para ter novas experiências de como viver e se relacionar de forma imersiva com a cultura local seria, portanto, uma maneira de profanar a forma convencional de fazer turismo.

Profanar se trata então, não de restaurar um uso natural, mas de abrir novos usos possíveis, desativando e libertando as coisas de sua finalidade estabelecida e previamente determinada. A atividade daí libertada se transforma em

um puro meio, ou seja, uma prática que, embora conserve tenazmente a sua natureza de meio, se emancipou da sua relação com uma finalidade, esqueceu alegremente o seu objetivo, podendo agora exibir-se como tal, como meio sem fim. Assim, a criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante (AGAMBEN, 2007, p. 74-75).

Como exemplo de profanação natural do que está defendendo, ele cita o exemplo do gato que brinca com um novelo de lã como se fosse uma presa, e assim

separa do seu comportamento a finalidade da caça. O texto conclui defendendo que devemos encontrar novos usos para os nossos corpos e, para isso, faz referências tanto aos processos fisiológicos naturais quanto à pornografia.

Dessa forma, profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas novos usos, a brincar com elas. A profanação é uma forma de desativar os valores sagrados e as normas que regem a sociedade e que sustentam o sistema de poder fundamentado na soberania. Para que fique claro como a profanação é uma forma de resistência contra a sacralização que ocorre no capitalismo, precisamos entender outras duas coisas: o que o autor entende por uso e o que são meios puros. Começamos pelo segundo ponto, antes de entrarmos na complexa genealogia do uso, que é um tema mais extenso.

4.3 Gesto

A questão do gesto no pensamento de Agamben se relaciona com sua reflexão sobre a política e a ética. Para ele, o gesto é uma ação que não tem um propósito utilitário imediato, mas que expressa um sentido, que ultrapassa a ação em si mesma. Ou seja, o gesto é entendido por Agamben como uma terceira categoria de ação distinta tanto da *práxis* quanto da *poíesis*, caracterizada como um meio puro. Ele diferencia o gesto da obra, que é uma ação com um fim determinado e uma função utilitária clara. Agamben argumenta que o gesto é uma forma de resistência política e ética à lógica da utilidade e da produção que domina a vida contemporânea. Ele defende que o gesto pode ser uma forma de reivindicar a nossa humanidade e de afirmar a nossa liberdade, ao mesmo tempo em que subverte as normas e as convenções que regulam a nossa vida social. O gesto é, portanto, uma forma de produzir um espaço de liberdade no interior do sistema, de contestar as estruturas de poder e de questionar os valores que orientam a vida contemporânea. Ele é uma ação que transcende a simples utilidade e que aponta para uma dimensão mais profunda e mais autêntica da existência humana. Em resumo, para Agamben, o gesto é, assim como a profanação, uma forma de resistência política e ética que se opõe à lógica da utilidade e da produção e que busca afirmar a nossa humanidade e a nossa liberdade.

Os gestos são assim meios puros, cujo tema remete à obra *Meios sem fim*, já citada anteriormente e que traz uma coletânea de textos que tratam sobre os tais *meios puros*. Assim, como outros tópicos, essa ideia remete à temática de Benjamin,

dos meios sem fim, ou meios puros, entendidos também como algo definido para além de sua finalidade. Levitt destaca que o gesto, juntamente ao *uso* e à profanação, faz parte de um processo ou conjunto de operações que podem trabalhar para neutralizar as tendências catastróficas da atual época. (In: MURRAY; WHYTE, 2011, p. 79). A noção de gesto é desenvolvida por Agamben em quatro momentos: a) *Kommerell, ou do gesto*, publicado em 1991, em *A potência do pensamento* (2015a); b) no capítulo *Notas sobre o gesto* em *Meios sem fim* (2017a), publicado em 1996; c) *O autor como gesto* em *Profanações* (2007), publicado em 2005; d) e também em *Por uma ontologia e uma política do gesto* (2018b), publicada em 2018.

No texto *Kommerell, ou do gesto*, a definição do conceito parte da obra do crítico literário alemão Max Kommerell.

O gesto não é um elemento absolutamente não linguístico, mas algo que mantém com a linguagem uma relação mais íntima e, sobretudo, uma força que opera na própria língua, mais antiga e originária que a expressão conceitual: gesto linguístico (*Sprachgebärde*), é como Kommerell define aquele estrato da linguagem que não se esgota na comunicação (AGAMBEN, 2015a, p. 212).

Nesse sentido, é entendido que “a palavra é o gesto originário” (AGAMBEN, 2015a, p. 212) e aquilo que está em questão no gesto não é um conteúdo pré-linguístico, mas o indizível, o “mutismo inerente” ao ser linguístico do homem. É justamente por não ter nada a dizer, além do que é dito que o gesto “deve exprimir o próprio ser na linguagem” (AGAMBEN, 2015a, p. 213). Para Kommerell, dentre os modos de expressar essa ausência de palavras na linguagem estão o enigma, o segredo e o mistério. Além desses três tipos de gesto há ainda o “gesto puro” que se intromete no vazio da linguagem e sem proferi-lo faz dele o lugar próprio do homem. O gesto exhibe, assim, o vazio da linguagem e expõe a falha incurável da palavra. É mediante o gesto que emerge a experiência desse vazio. O gesto é a tentativa de falar onde já nenhuma palavra é mais possível.

A seguir, Agamben fala do homem moderno como um homem que perdeu seus gestos e com a perda dos gestos a vida se tornou indecifrável. Para o autor é só através da dimensão poética da linguagem que há a possibilidade de resgatar a compreensão dos gestos perdidos e, com isso, resgatar os mistérios da própria existência e da vida em si mesma. O texto conclui com a enigmática proposição de que “a política é a esfera da absoluta, da integral gestualidade dos seres humanos, e

não há outro nome para ela que não seja seu pseudônimo grego, que foi aqui pronunciado: filosofia” (AGAMBEN, 2015a, p. 221).

No texto *Notas sobre o gesto*, Agamben retoma o tema da comunicabilidade e seus limites. Ele inicia mencionando as consequências sociais e históricas da perda dos gestos por parte da burguesia ocidental. Trechos idênticos do texto anterior são retomados, com a diferença que agora o cinema é objeto de análise central. Agamben argumenta que os estudos de Aby Warburg sobre cinema foram entendidos como pesquisas sobre a imagem, enquanto, na verdade, tinham como objeto central os gestos. Nesse sentido, o trabalho incompleto de Warburg dedicado ao movimento é formado por uma coletânea de mais de mil fotos que representam “um movimento virtual dos gestos da humanidade” e não um repertório imóvel de imagens. É desses estudos, e retomando o pensamento de Deleuze, que Agamben dirá que “o elemento do cinema é o gesto e não a imagem” (AGAMBEN, 2017a, p. 56), pois, toda imagem conserva estática o apagamento de um gesto, enquanto simultaneamente conserva a potência através da qual se projeta seu descolamento.

Nesta obra a definição de gesto que Agamben traz tem como ponto de partida uma citação de Varrão, filósofo romano do século I a. C.. O gesto encontra-se na esfera da ação, mas se difere do agir (*práxis*) e do fazer (*poíesis*). “O que caracteriza o gesto é que, nele, não se produz nem se age, mas se assume e suporta. Ou seja, o gesto abre a esfera do *ethos* como esfera mais peculiar do humano” (AGAMBEN, 2017a, p. 59). Essa distinção do autor romano remete, por sua vez, à distinção feita por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (1991) entre *práxis* e *poíesis* (agir e fazer). Enquanto a finalidade do agir (*práxis*) é o próprio agir, a finalidade do fazer (*poíesis*) é diferente de próprio fazer. A novidade no texto de Agamben é a sugestão de um terceiro tipo de ação

se o fazer é um meio em vista de um fim e a *práxis* é um fim sem meios, os gestos rompem a falsa alternativa entre fins e meios que paralisa a moral e apresenta meios que, como tais, se subtraem ao âmbito da medialidade, sem se tornarem, por isso, fins (AGAMBEN, 2017a, p. 59).

Gestos são, portanto, meios sem fim, porque o gesto expõe a medialidade e a torna visível como tal. Agamben dirá que

ele faz aparecer o ser-em-um-meio do homem e, desse modo, abre-lhe a dimensão ética (...) assim, no gesto, é a esfera não de um fim em si, mas de

uma medialidade pura e sem fim que se comunica aos homens (...) O gesto é, nesse sentido, comunicação de uma comunicabilidade. Ele não tem especificamente nada a dizer, porque aquilo que mostra é o ser-na-linguagem do homem como pura medialidade (AGAMBEN, 2017a, p. 59-60).

Mas, como isso não é algo que possa ser dito, o gesto sempre expressa uma ausência de êxito na linguagem. Essa exposição do ser-na-linguagem do homem é gestualidade pura. O texto conclui, novamente, com a enigmática proposição de que “a política é a esfera dos puros meios, isto é, da absoluta e integral gestualidade dos homens” (AGAMBEN, 2017a, p. 61).

No texto *O autor como gesto*, para tratar sobre o gesto, Agamben se refere à figura do *autor* e remete ao texto de Foucault *O que é um autor?* Agamben inicia o texto retomando a distinção entre o autor como indivíduo real e a função-autor como um dispositivo que atribui valor e legitima ou exclui a livre circulação de algum texto. O autor está presente em sua obra unicamente enquanto sua ausência. Agamben faz um paralelo entre essa ausência como modo de se fazer presente do autor e a vida dos homens infames, que só existem nos registros enquanto citados pelos discursos do poder. Aqui ele chama de gesto

o que continua inexpresso em cada ato de expressão, poderíamos afirmar então que, exatamente como o infame, o autor está presente no texto apenas em um gesto, que possibilita a expressão na mesma medida em que nela instala um vazio central (AGAMBEN, 2007, p. 59).

A vida das pessoas infames é uma vida que foi posta em jogo.

Ela é apenas jogada, nunca possuída, nunca representada, nunca dita – por isso ela é o lugar possível, mas vazio, de uma ética, de uma forma-de-vida. (...) Ética não é a vida que simplesmente se submete à lei moral, mas a que aceita, irrevogavelmente e sem reservas, pôr-se em jogo nos seus gestos. Mesmo correndo o risco de que, dessa maneira, venham a ser decididas, de uma vez por todas, a sua felicidade e a sua infelicidade (AGAMBEN, 2007, p. 60-61).

O gesto, que ao mesmo tempo em que nega a relevância da identidade do autor, também afirma a sua necessidade. O autor, mesmo inexpresso na obra, está no texto e testemunha a própria ausência. E aquilo que não está no texto, mas é necessário para que ele exista é chamado de *gesto*. Nesse sentido, o autor é identificado com o gesto, como o não dito que se diz no texto pela sua ausência. É essa ausência que configura um espaço de abertura. Dito de outra forma, é essa

ausência do autor que possibilita uma abertura para o espaço de encontro e da relação com o leitor, algo que se estabelece como a possibilidade da ética. Dessa forma, o gesto parece expressar aquilo que Agamben chama assinatura, a qual é mais do que um sinal feito com uma intenção comunicativa específica. Por assinatura ele compreende aquilo que deixa a marca de uma subjetividade através do estilo.

Com isso, percebemos que o gesto assume diferentes funções no pensamento de Agamben e aparece em três contextos: crítica literária, cinema e autoria. Para, assim, expressar a formação de um sujeito ético. Lembrando que, conforme dito em *A comunidade que vem*, Agamben entende a ética como exercício da própria potência de uma singularidade qualquer que emerge precisamente por causa da ausência de uma finalidade (*telos*) definida para o homem (2013a, p. 46).

A versão mais acabada do seu pensamento sobre o tema do gesto apareceu recentemente no texto *Por uma ontologia e uma política do gesto* (2018b). Esse pequeno texto é descrito como um desenvolvimento sintético de uma obra mais recente *Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto* (2018a). Agamben, retomando os pontos já abordados anteriormente em seu itinerário intelectual, diz que começou a refletir sobre o problema do gesto no início dos anos oitenta. Como de costume, ele não começou pelos estudos do caso regular, mas pela exceção. Aqui, no caso, se refere à patologia clínicas ligada ao movimento involuntário, chamada síndrome de Tourett, que foi descrita no final do século XIX. Agamben indica que, segundo o estudo publicado sobre essa patologia, “trata-se de um colapso de toda a esfera gestual” (AGAMBEN, 2018b, p. 2). Tal condição se proliferou e passou a ser generalizada tornando-se a nova norma. Analisando esse estudo, ele conclui que houve a perda do gesto. Como tentativa de recuperar os gestos perdidos, ele aponta o cinema e a ideia nietzschiana do eterno retorno.

A seguir, ele pergunta: “o que é o gesto?”. Afastando-se do senso comum, Agamben não se contenta com a definição de que o gesto seja “qualquer movimento corpóreo” com a intenção de “expressar um significado” (AGAMBEN, 2018b, p. 2). A partir disso, o autor faz uma análise etimológica e retorna ao pensamento aristotélico e interpreta o gesto como uma terceira categoria de movimento. Aqui ele retoma a ideia de que o gesto é um meio sem um fim, que difere tanto da *práxis*, um fim em si, quanto da *poíesis*, um meio para um fim, conforme antecipado na introdução desta seção. O gesto seria, assim, uma terceira categoria de ação com implicações

ontológicas, éticas, políticas, linguísticas cuja emancipação de uma finalidade específica é o que o torna uma medialidade pura.

O gesto como meio puro seria o lugar onde acontece a exposição de uma comunicabilidade, onde não há a comunicação de algo. Como exemplo, Agamben cita o mímico que imita o movimento, mas suspende a relação com um fim e, assim, expõe o gesto em sua pura medialidade, sem relação com um fim. Apesar da aparente passividade, Agamben considera essa uma operação ativa do gesto, “porque nela o meio se mostra como tal, no próprio ato em que interrompe sua relação com um fim”. Nesse sentido, sua ação é uma suspensão temporal, uma pausa e um movimento de interrupção da relação com o tempo. Essa imobilidade é carregada de tensão e a ela Agamben chama também de temporalidade messiânica.

A apresentação do gesto como meio puro, como exposição de uma medialidade e também como comunicação de uma comunicabilidade e não de algo, implica tentar “definir de algum modo sua consistência ontológica” (AGAMBEN, 2018b, p. 4). A seguir, ele se pergunta qual é o modo de ser dessa cognoscibilidade? Em sua interpretação, a história da metafísica a isso se refere como a diferença ontológica entre ser e ente. Assim, na compreensão de Agamben, reinterpretando os termos do problema clássico, “ente não é aqui de modo algum separável do ser, como, pelo contrário, a metafísica de maneira incessante tentou fazer, mas o ser é apenas o ente no meio de cognoscibilidade – é, nesse sentido, apenas um gesto” (AGAMBEN, 2018b, p. 4).

Para Agamben, então, as categorias da ontologia acontecem juntas. O autor conclui sua análise falando que uma ontologia do gesto “trata-se, naturalmente, de uma *ontologia modal* e não substancial, no sentido de que seria possível dizer, (...) que os modos são os gestos do ser” (2018b, p. 5). Com essa interpretação de Agamben, do gesto como uma terceira categoria de ação ontológica que consiste em um meio puro, evidencia-se que o filósofo procurou aprofundar a compreensão de um conceito que ele desenvolveu ao longo de vários anos e que pode ser usado para encontrar uma saída da crise em que a política atual se encontra.

O gesto é, assim, uma forma de profanação, pois é uma ação que desativa a lógica da utilidade e da produção, retirando-a do seu contexto original e colocando-a em um novo contexto que aponta para uma dimensão mais profunda e mais autêntica da existência humana. Ao fazer isso, o gesto subverte os valores que orientam a vida contemporânea e produz um espaço de liberdade no interior do sistema. Assim, a

questão do gesto se relaciona com a profanação na medida em que ambos buscam subverter as normas e as convenções que regulam a nossa vida social, desativando os valores sagrados e produzindo um espaço de liberdade no interior do sistema. Para Agamben, a profanação e o gesto são práticas que podem reivindicar a nossa humanidade e afirmar a nossa liberdade diante das estruturas de poder que dominam a vida contemporânea.

Sendo o gesto um meio e não um fim, ele abre caminho para novos usos, tanto da linguagem quanto do corpo. Nesse espaço intermediário que ocupa, ele serve como um elemento articulador tanto entre o linguístico e o não linguístico, quanto entre a potência e ato, ou a singularidade qualquer e a comunidade. E é na sua exposição como algo que é livre de finalidade que o gesto liberta a potencialidade antes capturada e determinada por um único fim estabelecido e consolidado.

4.4 Uso

Para Agamben, o uso é o poder de dar um destino à vida humana, de definir o valor que ela tem e a forma como ela deve ser utilizada. O uso é, portanto, uma maneira de controlar a vida, que pode ser exercido de diversas formas, desde a utilização da vida para fins econômicos até a sua instrumentalização para fins políticos. Se o gesto consiste no termo médio para interpretação da ação humana, a questão do uso aparece como o termo médio em uma perspectiva existencial, ontológica.

Em *O uso dos corpos* (2017d), publicado em 2014, Agamben irá discutir a questão do *uso*. Em seu nono e último volume da série *Homo Sacer*, o autor retoma diversos aspectos já trabalhados ao longo de todo projeto. Ideias plantadas lá no início, em 1995, encontram o seu pleno desenvolvimento nesse último trabalho e nos ajudam a entender para onde aponta a filosofia do autor. Para fazer a arqueologia do *uso* Agamben parte, novamente, da obra de Aristóteles, em especial do livro *A Política*. Sendo ainda mais preciso, ele parte do tema do escravo e dos diferentes usos que são feitos do seu corpo. Superando o estranhamento que isso possa causar, o resultado se mostra bastante instrutivo. Mas para a plena compreensão desse ponto, é preciso recuar um pouco para outra obra que dá início ao debate. Trata-se de *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida* (2014a), publicada em 2011, obra que antecede ao volume final. Aqui é tratada a questão do uso envolvendo a

disputa entre os franciscanos e o papado acerca do tema da propriedade privada, mencionada anteriormente²³.

É na última parte de *Altíssima pobreza* (2014a) que Agamben analisará a questão do uso em relação ao movimento franciscano. Agamben atribui a Hugo de Digne e Boaventura a introdução do conceito de uso para caracterizar o modo de vida franciscano. O que caracteriza o problema franciscano é sua oposição à propriedade e adesão ao direito de uso. Nesse sentido, o uso aparece em oposição à propriedade entendida como direito de domínio. A pobreza a qual os franciscanos reivindicam é “uma renúncia espontânea à propriedade”, sendo essa definição de pobreza puramente negativa (AGAMBEN, 2014a, p. 127). Inicialmente, o conceito é introduzido como uma justificativa à lei natural, conforme a qual cada homem deve conservar a própria existência e não pode renunciar aos bens naturais sem os quais não poderia sobreviver (AGAMBEN, 2014a, p. 127). Da mesma forma, a lei natural não obriga ninguém à propriedade.

A querela que se deu na época do surgimento dos franciscanos ocorreu em torno de duas bulas papais: uma que separou a propriedade do uso e outra que defendeu que a propriedade não pode ser separada do uso. O conflito entre os franciscanos e a Cúria está, portanto, diretamente relacionado com o direito, pela tentativa dos monges de afastarem-se da sua esfera de ação. Inicialmente a reivindicação dos franciscanos havia sido acolhida pelo Papa Nicolau III, que sancionou em 1279 “o princípio segundo o qual os franciscanos tendo abdicado de todo direito, tanto de propriedade quanto de uso, conservam, porém, o simples uso de fato sobre as coisas” (AGAMBEN, 2014a, p. 116). Mas tal decisão foi revogada em 1322 por João XXII. Na revogação, o pontífice argumentou haver “a impossibilidade entre uso e propriedade, além de atribuir à ordem a propriedade em comum dos bens de que faz uso” (AGAMBEN, 2014a, p. 116). Ou seja, afirmou que para fazer uso era preciso haver posse do bem utilizado.

A partir disso, Agamben procurou, na primeira parte do livro, traçar um panorama do desenrolar desse conflito por uma perspectiva filosófica e não histórica, expondo os principais argumentos defendidos por cada um dos lados para sustentar a sua posição. Naquela que ficou conhecida como a querela entre os franciscanos e a Cúria, do lado dos monges havia a recusa a qualquer propriedade e a reivindicação

²³ Essa parte que nos faltou abordar no tópico anterior sobre profanação e nos omitimos de tratá-la, justamente para a abordar nesse momento.

do uso das coisas, como os itens de uso pessoal, comida e roupas, enquanto do outro lado, a Igreja Católica contestava que houvesse um uso possível sem a posse e assim se desenvolveu a questão com reformulações dos argumentos de ambos os lados. O ponto central na disputa entre propriedade *versus* uso, aquilo que revela o ineditismo da questão em disputa, segundo Agamben, parece ter sido ignorado pelos historiadores. Segundo ele, o que estava em jogo não era a regra, mas a vida “não o fato de poder professar este ou aquele artigo de fé, mas de poder viver de maneira determinada, praticando alegre e abertamente uma determinada forma de vida” (AGAMBEN, 2014a, p. 99).

A reivindicação dos franciscanos pode ser sustentada em termos jurídicos com analogia ao direito romano que dá suporte ao uso sem a propriedade de um bem. Como no caso descrito em que o filho pode receber um bem do pai para usar, mas não tem dele a propriedade. “O *filiusfamilias* pode receber do pai um *peculium* do qual pode fazer o uso sem ter propriedade” (AGAMBEN, 2014a, p. 129). Assim como uma pessoa não poderia ser obrigada a ser proprietária se não houvesse nela a disposição para possuir algo.

Nesse sentido, por analogia, o papa é considerado o proprietário dos bens que os franciscanos fazem uso. Dessa forma, para usar o exemplo anterior, o pontífice seria como a figura paterna proprietária dos bens que os monges fazem uso. “A propriedade de todos os bens de que os franciscanos têm uso cabe ao papa e à Igreja” (AGAMBEN, 2014a, p. 130). Ironicamente, nesse caso, mesmo que eles não sejam proprietários de nada é, no entanto, necessário que alguém o seja em seu lugar, do contrário, só usariam o que não pertencesse a ninguém, ou usariam o que pertence a alguém, cometendo assim, um crime. O fato é que, segundo Agamben, “a reivindicação de uso contra o direito de propriedade” não é nem uma questão integralmente jurídica e nem uma questão externa a ele, abrindo, assim, uma zona de exceção, ou indiscernibilidade, um vazio jurídico, no qual o direito se vê obrigado a se relacionar com o fora do direito. Um espaço que, conforme vimos anteriormente, Agamben definirá como o espaço político. O autor comenta que,

contudo, se é verdade que a argumentação jurídica está sugerindo aqui um espaço fora do direito, também é verdade que a desativação do direito é realizada não pelo próprio direito, mas por uma prática – *abdicatio iuris* e o uso – que o direito não produz, mas reconhece como externa a si (2014a, p. 129).

Temos então, com isso, um dispositivo inverso do estado de exceção soberano.

Os franciscanos com a renúncia a todo direito de propriedade, porém mantendo o uso das coisas, esperavam seguir o exemplo de Cristo e dos apóstolos, buscavam agir como se estivessem em um “estado de inocência”. Estado de inocência, segundo o qual, “todas as coisas são de todos por direito natural” (AGAMBEN, 2014a, p. 118). Nesse sentido, é curioso notar que a separação entre propriedade e uso se sustenta na noção de direito natural, sendo o direito positivo o direito a ser contestado. De acordo com o que foi imaginado por eles, o estado de natureza corresponde ao estado bíblico do Jardim do Éden, que antecedeu a queda do homem no pecado através de Adão.

A questão da pobreza reivindicada pelos franciscanos tem, não só, implicações jurídicas, mas também políticas, pois eles se recusavam a aceitar os fundamentos econômicos sob os quais a sociedade estava estruturada, possuindo, assim, elementos potencialmente revolucionários. É nisso que morava o seu perigo, pois caso sua maneira de pensar viesse a se espalhar amplamente seria feita uma contestação de toda apropriação e propriedade privada. A pobreza reivindicada pelos franciscanos era, então, um elemento perigoso a ser combatido. A questão da pobreza para eles não era um elemento dispensável, mas tido como o elemento que definia suas vidas, sendo, por eles, também chamada de “altíssima pobreza” (*altissima paupertas*). Ela implicava nessa inapropriabilidade das coisas e na relação exclusivamente de uso que buscavam alcançar. Era como se os franciscanos vivessem em um mundo que os obrigassem a ter coisas, sem que eles assim o quisessem fazer. Contestando a ordem vigente, restava a eles um único direito: “o direito de não ter direito algum” (AGAMBEN, 2014a, p. 119). Em tais condições, eles, voluntariamente, se colocavam na mais absoluta vulnerabilidade, condição da qual qualquer pessoa sensata buscaria se afastar, ingressando em uma zona de anomia, tal qual a vida nua é exposta involuntariamente.

Agamben observa que um dos argumentos utilizados pelos franciscanos é o de reivindicarem o uso das coisas apenas em caso de necessidade, assim

efetua uma inversão e, ao mesmo tempo, uma absolutização do estado de exceção: no estado normal, em que aos homens cabem direitos positivos eles não têm direito algum, mas apenas uma licença de uso; no estado de extrema necessidade, eles recuperam uma relação com o direito (natural, não positivo) (2014a, p. 120).

O estado de exceção é “o limiar em que a forma de vida franciscana toca o direito” (2014a, p. 121). Sendo assim, Agamben defende que “o uso e o estado de necessidade são os dois extremos que definem a forma de vida franciscana”. A ordem franciscana é definida por ele como a invenção de uma “forma-de-vida”, ou seja, uma vida que renuncia ao direito e que não pode ser separada da sua forma. Nessa vida, o termo técnico relativo à sua *práxis*, na qual ela se realiza, é o *usus* (AGAMBEN, 2014a, p. 126).

Agamben traz outra distinção que considera importante para a discussão referente ao uso, havendo o *uso de direito* e o *uso de fato*. O significado dessa especificação “é que se diz somente de fato e não de direito, porque, sendo só de fato, no usar não oferece aos que usam nada de jurídico” (AGAMBEN, 2014a, p. 131). Dessa maneira, a oposição acontece dentro do próprio termo uso. “Já que segundo o direito romano, o usufruto referia-se unicamente àqueles bens que pudessem ser usados sem que fosse destruída sua substância” (AGAMBEN, 2014a, p. 133). Enquanto “o beber, e o comer apresentam-se como paradigmas de uma prática humana puramente fatural e isenta de qualquer implicação jurídica” (AGAMBEN, 2014a, p. 130). Portanto, nas coisas consumíveis tornava-se sem sentido falar na separação entre uso e propriedade. Em um alimento, quando se cede o uso, também se cede a propriedade, sendo vã a separação entre tais coisas.

Ao analisar as especificidades das bulas papais antagônicas antes mencionadas, Agamben chama atenção para um aspecto do texto de João XXII no qual surge uma questão genuinamente ontológica, que é “se um uso consiste apenas em abuso (ou seja, em uma destruição) possa existir e ser possuído de uma forma que não seja como direito de propriedade” (2014a, p. 134). Isso porque, no direito positivo, a propriedade era definida como um direito de usar e abusar. Agamben considera que, com isso, o pontífice, apesar de não ter se dado conta, formulou “um paradigma da impossibilidade de uso” que muitos séculos depois encontrariam a sua realização na sociedade de consumo (2014a, p. 135), conforme tematizado anteriormente na questão da profanação que busca restaurar a possibilidade de uso das coisas. Segundo Agamben, “um uso que nunca é possível ter e um abuso que sempre implica um direito de propriedade e é, portanto, sempre próprio, definem o cânone do consumo de massa”. De maneira que “a propriedade se afirma em sua máxima intensidade no momento do consumo da coisa” (2014a, p. 135).

Os franciscanos insistiram em argumentar sobre a separação entre propriedade e uso, no entanto falharam e perderam a disputa. Ficou demonstrado, assim, que no conflito dos franciscanos com o direito, ocorreu uma tentativa de tornar o direito inoperoso pelo uso, no qual o uso implica uma renúncia ao direito como forma-de-vida. Além disso, nessa tentativa foi formulada a forma de vida como aquele ser, de pura existência, que está para além do direito. Mesmo que de maneira provisória tal forma de vida tenha existido, é um indício de que nada impede que uma tal forma de vida volte a ser possível. E é nas vias de investigar essa possibilidade que seguiremos nossa pesquisa. Na tentativa de pensar uma definição de uso que não é somente pensada negativamente em relação a propriedade que Agamben buscará ter êxito onde os franciscanos não tiveram. Tal intento foi desenvolvido na primeira parte de *O uso dos corpos*.

Retornando ao texto com o qual iniciamos esta seção, em *O uso dos corpos*, a questão do *uso* aparece primeiramente relacionada ao uso dos corpos dos escravos, conforme aparece no início da *A política* de Aristóteles. Aristóteles trata sobre três tipos de relações domésticas. Lembrando que essas relações se dão no âmbito da *oikos* em contraste com as relações na *pólis*, caracterizada pela divisão entre ambiente privado da casa e público da cidade. Ela se refere a relação entre o senhor e o escravo, chamada de *despótica*. Sendo as outras duas relações a *matrimonial*, entre o marido e a esposa; e a *parental*, entre o pai e os filhos. Aquela entre o senhor e o escravo é sugerida como a mais importante.

Para compreender a condição do escravo na antiguidade é preciso “despir-se” dos preconceitos e não olhar para o passado com o olhar do presente, evitando, portanto, a associação entre a escravidão moderna do período colonial. Fazendo essa suspensão do juízo moral e procurando compreender como as coisas eram naquela época, a questão pode ser esclarecedora, do contrário implicará equívocos. A premissa sustentada por Aristóteles para a defesa da escravidão tem sua fundamentação no senso comum da antiguidade, de que os homens possuíam diferente natureza.

O princípio da igualdade universal de Rousseau ainda estava distante de seu surgimento, e nem mesmo a igualdade entre as almas pregadas pelo cristianismo era considerada. O que igualava os homens na Grécia Antiga era somente a vida na *pólis*, ou seja, era a condição política fruto da vida pública que produzia os mesmos direitos aos cidadãos. Ser cidadão não era um direito universal de nascimento, mas um

privilégio de um grupo seletivo. Aquele cidadão que se privasse de envolver-se com a administração pública, por exemplo, ou que deixasse de tomar parte nas guerras civis (*stasis*), poderia perder tal direito e ser condenado ao pior dos males que era o *exílio* (ostracismo), sendo assim banido (AGAMBEN, 2017e).

Os gregos acreditavam que a natureza dos homens era distinta e que havia diferenças não só intelectuais e morais, mas também físicas. De forma que alguns estariam aptos a alcançar a virtude, devido aos seus corpos e intelectos apropriados, enquanto outros, devido as mesmas características, isso não seria possível. Esta era, sem dúvidas, uma sociedade aristocrática, em que caberia aos melhores mandar e aos outros obedecer. O ponto central da distinção entre naturezas estaria nesse ponto, entre aqueles que nasceram aptos a comandar e os que nasceram para obedecer, entendida então como uma virtude inata e não como algo que pudesse ser aprendido. Enquanto os outros, em função da sua natureza, teriam a virtude (ou a falta dela) para a obediência. Por mais escandaloso que isso possa parecer é preciso aceitar que esse era o costume e a mentalidade da época.

Agamben analisa, de maneira detalhada, a relação despótica entre senhor e escravo, conforme ela aparece na obra de Aristóteles. O que torna a análise dessa relação importante é que ela “consiste de algum modo o limiar introdutório ao tratado, como se apenas essa compreensão preliminar linear da relação despótica permitisse o acesso à dimensão propriamente política” (AGAMBEN, 2017d, p. 21). Dentro da proposta teórica de Agamben, isso faz todo o sentido, como ficará evidente mais adiante, e também se lembrarmos que o autor defende que o espaço da política surge a partir da captura da vida nua e que isso, por sua vez, limita o uso da potência humana.

Dentre os tipos de comando, Aristóteles distinguirá dois deles: a) comando despótico (*archè despotikè*) e b) comando político (*archè politikè*) “comparados respectivamente ao comando da alma sobre o corpo e àquele da inteligência sobre o apetite” (AGAMBEN, 2017d, p. 22). Assim, não só o comando entre os seres animados, mas também entre as partes do corpo e das coisas inanimadas são vistos como naturais, de maneira geral. “Isto significa (...) que a relação animal/corpo (assim como aquela entre senhor/escravo) é uma relação econômico-doméstica, não política (AGAMBEN, 2017d, p. 22). Há, portanto, um paralelo entre a relação corpo e alma e a relação entre senhor e escravo. Agamben insiste que o limiar que separa a casa e

a cidade é o mesmo que opera tanto na separação alma/corpo como na separação senhor/escravo.

Surge então a definição de Aristóteles do escravo como “ser cuja obra é o uso do corpo”²⁴ (ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, 2017d, p. 22). A palavra grega para uso é *chresis*, enquanto obra é *ergon*. Há, então, homens cujo *ergon* é *chresis*. A essa definição aparece outra, de maneira simétrica, do homem que não é escravo “a obra do homem é o ser-em-obra da alma segundo o logos”²⁵. Podendo ser entendido como “a obra do homem é vir a ser aquilo que é segundo sua razão”. Aqui é pontual perceber que, apesar de não ter obra, o escravo segue sendo considerado um homem. Há, portanto, homens que se diferem quanto a sua obra (*ergon*). Assim, contraposto, nos homens livres sua obra é ser-em-obra (*energeia*)²⁶, enquanto nos escravos a obra é o ser em uso (*chresis*). Entre os termos *energeia* e *chresis*, Agamben diz que “há uma relação estreita e complexa” (AGAMBEN, 2017d, p. 23).

Citando o estudo de Stycker, Agamben diz que potência (*dynamis*) e uso (*chresis*) eram a oposição original que aparece no pensamento de Aristóteles, antes dele utilizar a tradicional oposição entre potência e ato (*dynamis* e *energeia*), sobre a qual tratamos no capítulo anterior. Aristóteles teria utilizado inicialmente a distinção ser-em-potência (*dynamis*) ser-em-uso (*chresis*) que aparece em Platão no diálogo *Eutidemo* e posteriormente substituiu *chresis* por um termo criado por ele *energeia* (ser-em-obra ou ato). *Energeia* seria então um termo tardio, tendo *chresis* sido utilizado nos primeiros escritos. Citando uma passagem que comprova isso, Agamben dirá que *uso* (*chresis*) tem, não apenas uma conotação ontológica, mas também ética quando utilizado inicialmente pelo filósofo grego.

Agamben segue a análise dos termos dizendo que

nas obras tardias, Aristóteles continua a servir-se do termo *chresis* em sentido semelhante ao de *energeia*; contudo, os dois termos não são simplesmente sinônimos, mas são muitas vezes colocados lado a lado, como se eles se integrassem e se completassem mutuamente (AGAMBEN, 2017d, p. 24).

O filósofo italiano ainda cita exemplos onde isso acontece, como quando Aristóteles define a felicidade e diz: “a felicidade é um ser-em-obra e determinado uso

²⁴ “*oson esti ergon he tou somatos chresis*” (*A política*, 1254b 17-20), no original.

²⁵ “*ergon anthropou psyches energeia katà logon*” (*A política*, 1098a 7), no original.

²⁶ Nesta obra, Agamben traduzirá *energeia* às vezes como ser-em-ato, outras como ser-em-obra.

perfeito da virtude”²⁷ (ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, 2017d, p. 25). O que evidencia que os dois termos, para Aristóteles, são semelhantes, porém distintos. Na definição de felicidade citada, a perspectiva ontológica (ser-em-obra) e a perspectiva ética (ser-em-uso) se integram e se condicionam mutuamente, dirá Agamben (2017d, p. 25).

Na tentativa de entender por que Aristóteles abandonou um termo em favor do outro, Agamben seguirá sua investigação. Isso porque o autor considera que esse abandono de *chresis* em favor de *energeia*, como termo chave da ontologia, determinou de maneira contundente o modo como a Filosofia Ocidental pensa o ser como atualidade e não como uso e/ou potência (AGAMBEN, 2017d, p. 25).

Conforme dito antes, a escravidão no mundo antigo era um fenômeno de outra ordem, que se for observado apenas da perspectiva do trabalho e da produção se torna incompreensível.

A novidade e a especificidade da tese aristotélica consistem no fato de que o fundamento da escravidão é de ordem estritamente ‘física’ e não dialética, ou seja, de que ele só pode se dever a uma diferença corpórea com respeito ao corpo do homem livre (AGAMBEN, 2017d, p. 26).

Para Agamben, então, a pergunta a se fazer sobre a escravidão no mundo antigo, não tem a ver com a sua legitimidade, mas com estabelecer se existe na natureza “um corpo que corresponde à definição de escravo”, como foi proposta (2017d, p. 26). Mas essa abordagem física da escravidão, feita por Aristóteles, em vez de garantir-lhe um fundamento certo lança dúvidas sobre ele, e o deixa sem resposta. O que faz Agamben sugerir que, aos contemporâneos de Aristóteles, sua teoria poderia parecer como um ataque a ela e não uma justificativa. Mesmo assim, essa pergunta implica a ideia de que o corpo do homem seja constitutivamente dividido entre corpo feito para o uso e outro possível corpo do homem impróprio para o uso.

Aristóteles compara o escravo com os instrumentos de uso que fazem parte da administração da casa, o que nos lembra que para o grego o escravo está mais próximo da máquina – uma máquina que está voltada para o uso e não para a produção – do que de um operário moderno. Esse vínculo entre o termo instrumento e uso é muito importante, pois ajuda a entender que o escravo era considerado necessário para a *práxis* e não para a *poíesis*. Conforme indicamos anteriormente,

²⁷ “estin eudaimonia aretes energeia kai chresis tis teleios”(A *política*, 1328a 38), conforme o original.

essa distinção remete as análises feitas por Agamben em *O homem sem conteúdo*. De um instrumento voltado para a produção (*poíesis*) se obtém sempre algo mais do que o uso, enquanto para a *práxis* não se obtém nada além da sua utilização “portanto o escravo é um auxiliar em relação às coisas da práxis” (ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, 2017d, p. 30).

Desse raciocínio se desdobra a estranha associação de que o escravo é parte do seu senhor e não somente que a ele pertence.

Ora, “móvel” tem o mesmo significado que “parte” [...], e a parte não é simplesmente parte de algo diferente [...], mas dela faz parte integralmente [...]. O mesmo se pode dizer do móvel. Por isso, o senhor é apenas senhor do escravo, não é [parte] do mesmo; o escravo não é só escravo do senhor, mas é integralmente [parte] dele (ARISTÓTELES *apud* AGAMBEN, 2017d, p. 30)²⁸.

Esta é, definitivamente, uma maneira distinta daquela que estamos acostumados a perceber essa relação. Tal associação entre senho e escravo é simbiótica. A aproximação é tão grande que o escravo é entendido, por Aristóteles, como uma parte orgânica do corpo do seu senhor e não somente um simples instrumento de uso (AGAMBEN, 2017d, p. 31). Agamben entende que a estratégia que leva Aristóteles a definir o escravo como parte integrante do senhor mostra, que

colocando em uso o próprio corpo, o escravo é, por isso mesmo, usado pelo senhor, e, ao usar o corpo do escravo, o senhor na realidade usa o próprio corpo. O sintagma “uso do corpo” não só representa um ponto de indiferença entre o genitivo subjetivo e genitivo objetivo, mas também entre o próprio corpo e o corpo do outro (AGAMBEN, 2017d, p. 32).²⁹

Diante disso, Agamben sugere que na escravidão está contida uma memória da operação antropogênica, da qual tratamos no tópico 3.3, por ela mediar a relação do homem com a natureza por meio da relação do homem com outro homem.

Conforme mencionado por Agamben, segundo os historiadores do direito e da economia, “o mundo clássico não conhece o conceito de trabalho”, no sentido de que nos contratos o valor era sempre determinado pelo material empregado e pelo objeto

²⁸ Os termos aqui suprimidos se referem aos termos originais e aos comentários de Agamben. Conforme o original (*A Política*, 1254a, p. 1-17).

²⁹ Diante de tamanha proximidade, os usos sexuais dos corpos dos escravos na antiguidade “eram considerados totalmente normais” conforme indica Agamben a seguir (2017d, p. 35) Ao tema, entretanto, caberia um estudo inteiro que, a princípio, ainda resta por ser realizado, pois as fontes citadas são insuficientes. Além disso, não foram encontrados estudos sobre isso em relação a Grécia para serem consultados, somente sobre Roma antiga.

obtido como resultado e nunca pela quantidade de trabalho exigido. O que o faz afirmar que “o mundo clássico jamais considera a atividade humana e seus produtos pelo ponto de vista do processo laboral (2017d, p. 33). A primeira vez em que o trabalho aparece no direito romano como realidade jurídica autônoma é nos contratos de locação do escravo, por parte de quem dele era proprietário ou dele tinha usufruto (AGAMBEN, 2017d, p. 33).

Dessa forma, o uso do escravo nunca é dissociado do “uso do corpo”. Sendo o uso do escravo considerado como pessoal, não poderia ser cedido a terceiros, nem locados, conforme contratos da época antiga evidenciam, podendo eles serem usufruídos pelos seus senhores, mas não por outros. A separação de algo com uma atividade laboral só será possível “separando o como objeto de uso com relação a sua atividade como alienável e remunerável”, processo que desemborcará na sua transformação no operário moderno (AGAMBEN, 2017d, p. 35). Na modernidade é espantoso constatar que “a condição do escravo, a saber, daquele que está inteiramente ocupado com a reprodução da vida corpórea (...) tenha se estendido para todos os seres humanos” (AGAMBEN, 2017d, p. 35), dirá Agamben, com certo exagero, ao analisar as teses de Arendt sobre o mundo do trabalho e a condição universal do *homo laborans*, na contemporaneidade.

Agamben sugere, entretanto que o uso do escravo não pode ser entendido como trabalho, pois do seu corpo se faz um uso improdutivo. Isso faz com que seja

possível que o ‘uso do corpo’ e ausência de obra do escravo sejam algo a mais ou, então, algo diferente de uma atividade laboral e que conservem a memória ou evoquem o paradigma de uma atividade humana que não é redutível ao trabalho nem à produção, mas tampouco à práxis (AGAMBEN, 2017d, p. 38).

É preciso lembrar que era a atividade desenvolvida pelos escravos na antiguidade que permitia aos homens livres viverem a vida verdadeiramente humana. Isso porque os escravos eliminavam o trabalho da existência do homem livre, possibilitando-o de viver plenamente sua potencialidade e dedicar-se à arte, à filosofia, à religião e à política. Só com isso em mente é possível perceber a condição especial do escravo como uma estrutura de exceção, na qual eles estão, ao mesmo tempo, excluídos e incluídos na humanidade. Devendo os escravos serem entendidos como “aqueles homens não propriamente humanos que possibilitam que os outros sejam humanos” (AGAMBEN, 2017d, p. 38). O espaço por eles ocupado, então, é o do limiar

entre *physis* (natureza) e *nomos* (direito), que conforme a teoria de Agamben é o espaço da política.

O fato é que o escravo, embora excluído da vida política, mantém com ela uma relação totalmente especial. Ele representa uma vida não propriamente humana que possibilita aos outros o *bios politikos*, ou seja, a vida verdadeiramente humana. E se o humano é definido para os gregos por intermédio de uma dialética entre *physis* e *nomos*, *zoé* e *bios*, então o escravo, assim como a vida nua, está no limiar que os separa e une (AGAMBEN, 2017d, p. 39).

Diante disso, indagamos qual atividade seria essa? Trata-se do *uso*. Mas se o *uso* do escavo não é nem *poíesis* nem *práxis*, como pode ser entendido esse terceiro modo de agir dentro da esfera particular do agir humano? Para responder a essa questão, convém agora lembrarmos do tema tratado na seção anterior: o gesto. Conforme interpretamos, se o uso é um terceiro tipo de ação, ela se dá através do gesto. Sendo assim, o uso é uma forma de ação que consiste em um meio puro e não um fim em si como a *práxis* ou um meio para um fim como a *poíesis*. Apesar de Agamben não expressar o termo gesto na argumentação de *O uso dos corpos*, sua relação com o uso fica evidente pelas suas características antes expostas.

Avançando em sua argumentação, Agamben resume os pontos até então desenvolvidos em *O uso dos corpos* em uma série de cinco teses. O “uso do corpo” se trata de 1) uma atividade improdutiva; 2) define uma zona de indistinção entre o corpo próprio e o do outro; 3) situa-se em uma zona de indistinção entre o corpo vivo e o instrumento artificial (*physis* e *nomos*); 4) não é nem *poíesis* nem *práxis*, tão pouco se reduz ao trabalho dos modernos; 5) o escravo é o homem que é excluído da humanidade para que os homens livres possam ter uma vida humana, uma vida política. A síntese disso, é que o escravo, como habitante desse limiar de indistinções, representa a captura, no direito, da figura do agir humano que é o *uso*. Fica assim, mediante a investigação, proposto que o *uso* é uma categoria política fundamental.

Agamben discute os muitos significados e utilizações do verbo grego para uso, *chresthai* a partir de uma pesquisa de Georges Redard. Ao analisar esse material, ele se surpreende ao constatar que “o verbo *chresthai* parece não ter significado próprio, mas assume sentidos diferentes de acordo com o contexto” (AGAMBEN, 2017d, p. 43). Assim, “o verbo em questão parece obter seu significado do termo que o acompanha” (AGAMBEN, 2017d, p. 43). A discussão avança tratando sobre a impossibilidade do verbo em questão se bastar e a indeterminação da natureza da

relação que estabelece com a palavra auxiliar que lhe denota significado. Após uma longa discussão relacionada à sintaxe do termo, Agamben expressa que o significado de *chresthai* “expressa a relação que se tem consigo, a afeição que se recebe enquanto se está em relação com determinado ente” (2017d, p. 47). Desta forma, “*somatos chresthai*, ‘usar o corpo’, significará afeição que se recebe enquanto se está em relação com um ou mais corpos” (AGAMBEN, 2017d, p. 48). O que leva Agamben a concluir que “ético – e político – é o sujeito que se constitui nesse uso, o sujeito que dá testemunho da afeição que recebe enquanto está em relação com um corpo” (2017d, p. 48).

Com isso, o que se expressa é “uma ação de si sobre si”, na qual sujeito e objeto entram em um “limiar de absoluta indistinção”. Aplicado ao contexto da ontologia, corresponde à imanência “ao movimento de autoconstituição e de autoapresentação do ser”, no qual é impossível distinguir entre agente e paciente (AGAMBEN, 2017d, p. 48). O que faz com que todo uso seja sempre uso de si.

Para entrar em relação de uso com algo, eu devo ser por ele afetado, constituir a mim mesmo como aquele que faz uso de si. No uso, homem e mundo estão em relação de absoluta e recíproca imanência: ao usar algo, o que está em jogo é o ser do próprio usante. (...) À afeição que o agente recebe de sua ação corresponde a afeição que o paciente recebe de sua paixão. Assim, sujeito e objeto são desativados e tornados inoperosos, e, em seu lugar entra o uso como nova figura da prática humana (AGAMBEN, 2017d, p. 49).

A seguir Agamben procura demonstrar que aquele que usa se difere daquilo de que se faz uso. Se eles diferem entre si, isso significa que o homem não coincide com o seu corpo e ao usar o corpo usa algo que é seu, mas não a si mesmo. Aquele que usa o corpo é a alma (*psyché*) enquanto o corpo é aquilo que é usado. Isso está relacionado ao tema do cuidado de si e remete a uma discussão proposta por Foucault, na qual ele interpreta passagens platônicas do diálogo *Alcíades*, em que Sócrates é o protagonista que faz a distinção entre corpo e algo. De acordo com Agamben, segundo Foucault, o que está em questão para Platão na discussão sobre o cuidado de si é a “alma-sujeito” e não a “alma-substância”. “Platão tem por objetivo sugerir que o cuidado de si significa, na realidade, ocupar-se do sujeito de uma série de ‘usos’” (AGAMBEN, 2017d, p. 52).

Para Foucault, o sujeito não é substância, mas processo, também a dimensão ética – cuidado de si – não tem substância autônoma: não tem outro lugar nem outra consistência senão a relação de uso entre o homem e o mundo. O

cuidado de si pressupõe a *chresis*, e o si que nomeia o sujeito ético não é algo diferente com respeito ao sujeito do uso, mas continua sendo imanente a ele. Por isso, Foucault, (...) insiste na distinção entre alma-substância e alma-sujeito e, por esse motivo, pode escrever (...) que 'o si com que se tem relação nada mais é do que a própria relação... em suma, é a imanência, ou melhor, a adequação ontológica de si à relação' (FOUCAULT *apud* AGAMBEN, 2017d, p. 53).

Agamben diz que, o que Foucault está preocupado em resolver nessa questão é: “se aquilo de que se cuida o próprio sujeito das relações de uso com os outros” poderá resultar em que “o sujeito ativo do cuidado” esteja “em posição transcendente como sujeito frente a um objeto”, e assim, “a subjetividade ética continue presa” a um regresso ao infinito (AGAMBEN, 2017d, p. 53).

Se compreendemos corretamente a questão tratada aqui, ela é importante porque está relacionada a quem será o responsável por esse uso, cuidado e conseqüentemente, governo e comando de si. Pois, na ausência de um autoreferencial, tal posição passa a ser assumida por um controle externo e juntamente a isso traz todos os seus perigos inerentes. Passando a haver no lugar de uma alma que comanda o corpo, um governo que comanda os corpos e se impõe ocupando esse lugar com referencial transcendente ou imanente. Ou seja, não havendo um si mesmo que se usa, se cuida e se governa, o governo e uso dos homens passa a ser integralmente tarefa a ser desempenhada pelo Estado totalitário. Com isso, teríamos novamente o Estado destronando os deuses do papel de governar as almas dos homens que um dia já foi deles. Devido a isso, Agamben considera crucial pensar a relação entre o uso e o cuidado de si, já que o uso de si consiste na “dimensão primária em que se constitui a subjetividade” (2017d, p. 54). Isso tem conseqüências importantes, pois é na separação entre cuidado e uso de si que está o fundamento da separação entre ética e política (AGAMBEN, 2017d, p. 54).

Por um lado, as relações de uso antecedem as do cuidado, pois “é só na medida em que um homem é inserido como sujeito em uma série de relações de uso que um cuidado de si se torna eventualmente possível” (AGAMBEN, 2017d, p. 54). Por outro lado, as relações são concomitantes e o sujeito da *chresis* e do cuidado são sempre o mesmo sujeito entendido como a relação, questionando com isso “a própria possibilidade de distinguir entre cuidado de si e uso” (AGAMBEN, 2017d, p. 54). Assim, a justaposição das duas proposições nos coloca diante de uma aporia.

O exemplo disso aparece nas práticas sadomasoquistas, que foram tema de interesse de Foucault, nas quais senhor e escravo estabelecem uma relação de uso

recíproco dos corpos que se indeterminam. O corpo do escravo se constitui na medida em que é usado, de modo que ele também está em relação consigo mesmo, como sujeito da própria sexualidade e sente prazer com isso. Na mesma medida em que o corpo do senhor é usado pelo escravo para lhe dar prazer, o escravo dá prazer ao seu senhor sendo usado por ele. “O sadomasoquismo exhibe, por conseguinte, a verdade do uso, que não conhece sujeito nem objeto, nem agente nem paciente. Tomado nessa indeterminação, também o prazer se torna anônimo e comum” (AGAMBEN, 2017d, p. 55). Fazendo com que este tipo de prática possibilite e permita novas relações com o corpo chamadas por Foucault de dessubjetivação e dessexualização. Sendo possível pensar que

aquilo que está em questão no sadomasoquismo seja uma recriação ritualizada da relação senhor/escravo, na medida em que, paradoxalmente, tal relação parece permitir o acesso a um uso mais livre e pleno dos corpos. Por meio dela, o sujeito segue os rastros de um ‘uso do corpo’ para além das cisões sujeito/objeto, ativo/passivo (AGAMBEN, 2017d, p. 56).

O que remete diretamente aos temas já vistos antes da inoperosidade e da profanação, entendidos respectivamente como uma neutralização e suspensão das dicotomias e cisões, também há a emergência de novos usos possíveis dos corpos, cujo uso estava consolidado e sacralizado em práticas convencionais de sexualidade. Em última análise, Agamben considera que as perspectivas sadomasoquistas são frustradas e demonstram uma tentativa “insuficiente de tornar inoperosa a dialética entre senhor e escravo, a fim de reencontrar nela, parodicamente, os rastros dos usos dos corpos cujo acesso à modernidade parece ter perdido” (2017d, p. 57).

Um ponto a ser destacado quanto a isso é que as práticas sadomasoquistas, conforme Deleuze, implicariam a neutralização do direito na forma de paródia. Para Agamben, uma vez que a relação de uso seria uma atividade cuja prática é marcada pela indeterminação e continuidade entre os corpos do senhor e do escravo, no direito ocorre a “captura do uso dos corpos como relação pré-jurídica originária, em cuja inclusão exclusiva o direito encontra o próprio fundamento” (AGAMBEN, 2017d, p. 56). No uso, assim,

se torna necessária a definição jurídica de sua relação em termos de propriedade, como se, caso contrário, eles fossem resvalar para uma confusão e para uma *koinonia tes zoes* [comunhão de vida] que o direito não pode admitir a não ser na intimidade singular e despótica entre senhor e escravo (AGAMBEN, 2017d, p. 56).

Sendo isso verdade, o direito de propriedade sobre as pessoas, poderia ser a forma originária jurídica da propriedade “a captura (ex-ceptio) do uso dos corpos no direito” (AGAMBEN, 2017d, p. 56). Ou seja, temos com isso, novamente, a exemplar captura da vida pelo direito na forma de uma estrutura da exceção.

Agamben considera que “é necessário pensar o ser-em-uso como diferente do ser-em-ato” (2017d, p. 82). Com isso, ele procura pensar contra a tradição escolástica que vinculou uso ao ato. Em sua estratégia, *uso* para Agamben está vinculado a potência, compreendida como continuidade e não distinta do ato. Para isso, ele introduz em sua argumentação a noção de *hábito* (*hexis*) e faz sobre esse conceito uma série de asserções. O hábito em seu modo de ver expressaria a duplicidade da potência, tanto de passar como de não passar ao ato, estando assim em conformidade com o que sentimos a necessidade de chamar de *potencialidade* anteriormente.

Vejamos algumas das asserções sobre o hábito: “o hábito é o que possibilita a passagem da potência da mera genericidade (*genérica*) para a potência efetiva de quem sabe escrever, tocar flauta, construir mesas ou casas” (AGAMBEN, 2017d, p. 82)³⁰. “O hábito é, pois, a forma na qual a potência existe e se dá uma realidade como tal” (AGAMBEN, 2017d, p. 82).

Para que se possa manter uma distinção entre hábito e o ser-em-obra, para que *hexis* não passe sempre já cegamente a *energeia*, de fato é necessário que aquele que tem o hábito de uma técnica ou de um saber possa não exercitá-la, possa não passar ao ato (AGAMBEN, 2017d, p. 82).

A partir dessas afirmações feitas pelo autor, podemos constatar que “uso habitual” é entendido por ele como “uma potência que jamais é separada do ato, que nunca precisa pôr-se em obra, por estar já sempre em uso” (AGAMBEN, 2017d, p. 82). Dito isso, ele tece uma crítica à teoria de Aristóteles que fez uma cisão entre *dynamis* e *energeia* (potência e ato). O erro de Aristóteles, na avaliação de Agamben, teria sido identificar o uso com *energeia*, separando-o do hábito. Agamben procura pensar o uso como a não separação, mas a continuidade entre *dynamis* e *energeia* (ato e potência), ou seja, não na forma de uma relação, conforme já anunciava em *Homo sacer I*.

³⁰ Acréscimo nosso.

Dessa forma, potência-de-não, potência efetiva e ato seriam “modos” de um processo contínuo, cuja ênfase do momento em que se encontra, não anularia o outro. Como, por exemplo, ao tocar piano a potência de não tocar é desativada, enquanto ao não tocar é a potência de tocar que é desativada. Dito de outro modo, no ato a potência segue operando como potência-de-não, o que permitiria a interrupção do movimento, assim como na inação o ato já estaria ativo na forma da sua suspensão. Sendo essas distinções, em nosso entendimento, mais pedagógicas e instrutivas do que efetivas.

É a essa continuidade constante entre ato e potência que Agamben chama de hábito (*hexis*). Uma potência sempre ativa e, em ato, sempre em potência. Agamben diz que Aristóteles utilizou o hábito como solução para a aporia de sua teoria que se refere a passagem da potência ao ato. Na teoria aristotélica o conceito de hábito articulava a cisão, feita no uso, entre *dynamis* e *energeia* (potência e ato) tornando possível a passagem de um ao outro (AGAMBEN, 2017d, p. 82). Como ocorre no exemplo do pianista que ao tocar em ato estaria destituído da sua potência que se realiza. O problema identificado por Agamben é que as aporias seguem operando na teoria aristotélica, pois, se toda potência se esgotasse o pianista não poderia voltar a tocar. Com a potência-de-não é possível explicar a permanência da potência como impotência no ato. Mas segue sem explicação o que faz com que o pianista em repouso volte a tocar em vez de não tocar.

A aporia, contra a qual naufragou o pensamento aristotélico, só se dissolve se pensarmos o hábito não apenas de modo negativo, com base na impotência e na possibilidade de não passar ao ato, mas como uso habitual. O uso é a forma em que o hábito se dá existência para além da simples oposição entre potência e ser-em-obra. E se, nesse sentido, o hábito é sempre já uso de si e se isso, conforme vimos, implica uma neutralização da oposição sujeito/objeto, então aqui não há lugar para um sujeito proprietário do hábito que possa decidir colocá-lo ou não em obra. O si, que se constitui na relação de uso, não é um sujeito; nada mais é do que essa relação (AGAMBEN, 2017d, p. 83)

Assim a solução proposta por Agamben é a da continuidade. Se na teoria aristotélica o hábito neutraliza uma aporia, mas não impede que outra surja, entretanto, na teoria de Agamben, pensar o hábito como uso habitual dissolve as aporias. No uso habitual pensado por Agamben, sem que haja uma interrupção na passagem ao ato, não há nem inércia ou ausência de obra.

A obra não é o resultado nem a efetivação de uma potência, que nela se realiza e esgota: a obra é aquilo em que a potência e o hábito ainda estão presentes, ainda em uso, ela é a casa do hábito, que não para de mostrar-se e quase de dançar nela, reabrindo-a incessantemente para um novo e possível uso (AGAMBEN, 2017d, p. 85).

Aqui o autor retorna o tema da inoperosidade conectando-o com o que havíamos dito sobre ele anteriormente. A inoperosidade é entendida aqui no sentido de uma contemplação da própria potência de agir. Essa contemplação é uma manifestação da sua inoperosidade.

A contemplação é paradigma do uso. Assim como o uso, a contemplação não tem um sujeito, porque, nela, o contemplante se perde e se dissolve integralmente; assim como o uso, a contemplação não tem um objeto, porque na obra, ela contempla apenas a (própria) potência. A vida, contempla na obra a (própria) potência de agir ou fazer, torna-se inoperosa em todas as suas obras, vivendo apenas (sua) vivibilidade (AGAMBEN, 2017d, p. 86).

O que faz com que o pianista siga como tal, seja tocando, seja contemplando sua capacidade de tocar quando não está tocando. Passar ou não passar ao ato não é o que o define, mas é o uso habitual que o faz pianista sempre, estando ele em obra ou não, o que o define é viver o uso habitualmente. Assim, “o uso habitual é uma contemplação, e a contemplação é uma forma de vida” (AGAMBEN, 2017d, p. 86). Contemplação deve então ser pensada como um uso de si, no qual o usuário testemunha e contempla o uso de si. Agamben adverte que “a contemplação como uso de si” deve ser entendida como uma articulação com “uma zona de não conhecimento”. No sentido de que “o lugar habitual em que o ser vivo, antes de qualquer subjetivação se sente perfeitamente bem” (AGAMBEN, 2017d, p. 87). Essa articulação se constitui por meio de uma desativação das obras por meio da renúncia a toda propriedade.

A partir deste ponto, Agamben volta a discutir a instrumentalidade, mediante a obra de Heidegger, e ela é colocada como caráter essencial da técnica. O livro segue com uma genealogia da questão da técnica e sua evolução, mas que não nos interessa aqui reproduzir. O que importa destacar nisso é que a causa instrumental se desenvolveu na Idade Média até tornar-se autônoma e devido a isso há “uma transformação radical no modo de conceber o uso” (AGAMBEN, 2017d, p. 97) que implicará a separação do homem moderno do uso na modernidade.

Retornando à questão do escravo como instrumento de uso, que aparece no capítulo um e é retomada no capítulo sete da obra Agamben discutirá o termo

instrumento. O assunto partiu do termo grego utilizado *ktemata*. Agamben contesta a tradução muitas vezes utilizada de “objeto de propriedade”, indicando que essa tradução desviaria do caminho interpretativo por ele proposto, já que sugere uma relação em termos jurídicos relacionada à posse. Em Aristóteles, as passagens analisadas sugerem que o filósofo grego evita a definição de escravidão em termos jurídicos, reforçando a distinção entre a esfera do uso e da propriedade destacada por Agamben.

Na primeira menção do termo *ktemata* podemos perceber, pelas observações de Agamben, indícios de onde ele quer chegar com sua análise de uso em contraposição à propriedade. Essa contraposição é a mesma que já havia sido destacada na querela relativa aos franciscanos e irá se desdobrar na noção de inapropriável. Ela culminará no diagnóstico da modernidade e da sociedade do consumo, na qual tudo se tornou objeto de posse, enquanto a noção de uso autêntico se perdeu. Esse diagnóstico está associado com a interpretação de Agamben das categorias marxistas relativas à distinção entre valor de uso e valor de troca. Na interpretação agambeniana, o valor de troca se sobrepôs ao valor de uso e as coisas perderam, assim, a possibilidade de serem usadas de maneiras novas, pois estão capturadas pelas relações mercantilistas que com elas se estabelecem. Entendendo que objetos aqui não se referem somente às coisas físicas, mas às ideias, mediante as propriedades intelectuais e as próprias relações pessoais que foram transformadas pela mesma lógica mercantilista. A proposta de Agamben é ousada, pois se propõe a interditar essa relação de apropriação universalizada e resgatar a dimensão do uso que se perdeu em seu caráter ontológico original.

Talvez uma das dificuldades em compreender sua proposta se dê porque a própria significação da palavra uso esteja contaminada por uma relação de descarte das coisas, em que parece que só se usa aquilo que não tem valor, ou no qual já está pressuposta uma obsolescência prévia e um jogar fora. As coisas usadas estão associadas, na linguagem cotidiana, às coisas que são sem valor, como guardanapos, canudos e produtos de higiene, ou de consumo, como roupas, livros e mídias audiovisuais. No entanto, Agamben busca resgatar a dimensão ontológica do uso, no sentido de uma atividade constitutiva tanto de si quanto do mundo. Nesse sentido, o uso não só preexiste à posse como também tem maior importância na experiência.

No capítulo sete, quando volta a tratar sobre o tema, somos lembrados que o escravo, apesar de ser homem, está mais próximo de uma máquina, por isso é

comparado a um instrumento, cuja explanação acima ajuda na correta compreensão do termo e assim entendemos a relação que com ele se estabelece. A importância do escravo e da análise da sua instituição que aqui se desenvolveu, não está apenas relacionada ao seu uso instrumental no sentido de facilitar e simplificar as atividades produtivas. Mas na medida em que realiza as tarefas necessárias ao viver, o escravo tem uma importância fundamental, pois “ao libertar o homem da necessidade, lhe assegura o acesso a sua dimensão mais própria – para os gregos, a vida política” (AGAMBEN, 2017d, p. 101).

O escravo liberta o homem para que ele se torne plenamente humano, cumprindo assim a realização da máquina antropogênica. Essa é a culminância que nossa análise sobre o escravo vem revelar. Dessa forma, em nosso entendimento, não foi apesar da escravidão que os gregos puderam inventar a política, a democracia e a filosofia, mas foi por causa dela que estavam livres e assim a elas puderam se dedicar. Elas só foram possíveis por causa da escravidão, já que dependem do ócio para se desenvolver. O que quer dizer que alguém estava trabalhando no lugar do homem livre, para manter sua subsistência e garantir o seu mero viver, enquanto a ele era possibilitado o desenvolvimento do pleno viver. Essa é a sombra que paira sobre a civilização Ocidental.

O uso, então, precisa ser pensado libertando-se do “uso dos corpos” e da técnica moderna para que assim possa ser plenamente desenvolvido. A proposta de Agamben é a de uma noção de uso que se fundamente na própria natureza das coisas e não na vontade de um sujeito e em termos unicamente jurídicos e puramente negativos como no caso, por exemplo, dos franciscanos. “O uso se apresenta como a *relação com um inapropriável*, como a única relação possível com o estado supremo do mundo, em que ele, como justo, não pode ser de modo nenhum apropriado (AGAMBEN, 2017d, p. 105).

Dito isso, é preciso delinear o significado de inapropriável. Para tal Agamben propõe três exemplos: o corpo, a língua e a paisagem. O corpo é entendido como inapropriável porque há com ele uma experiência de estranhamento e até mesmo de perda de controle. Agamben refuta as tentativas de Husserl, e de sua discípula Edith Stein, de provar o primado e originalidade do corpo próprio pela impossibilidade de lidar com o problema da empatia. A experiência da empatia mostra que

quanto mais se afirma o caráter originário da ‘propriedade’ do corpo” mais forte se mostra a necessidade da experiência da relação com o outro para que se perceba o próprio corpo enquanto tal, levando a uma sensação de invasão e impropriedade do mesmo (AGAMBEN, 2017d, p. 107).

Enquanto vergonha e náusea são vistas como sensações de estranhamento interno pela impossibilidade de se identificar e lidar consigo mesmo, as sensações causadas por necessidades fisiológicas mostram a incapacidade de controle do corpo que se vê subjugado pela necessidade que o aflige. Tal descontrole também acontece nos distúrbios gestuais, os tiques, as compulsões, dentre outras condições similares. Assim, “meu corpo me é dado como a coisa mais própria só na medida em que se revela absolutamente inapropriável” (AGAMBEN, 2017d, p. 109).

Da mesma maneira que o corpo, a língua, por mais que seja vivenciada como uma experiência íntima acontece sempre por uma experiência social de transmissão e aprendizagem, o que inviabiliza falar em uma “propriedade” da língua propriamente dita. Ficando isso mais evidente ainda quando alguma palavra nos foge e não sabemos como dizer algo, por um lapso momentâneo.

O terceiro exemplo de inapropriável se refere à paisagem, que se constitui pela relação do homem com seu ambiente natural, mas que toda vez que se tenta definir o objeto da experiência contemplativa ele parece nos escapar pela sua impossibilidade de apreensão, mostrando-se, assim inapropriável. Na contemplação da paisagem o ser

é suspenso e tornado inoperoso, enquanto o mundo (...) se tornou inapropriável, (...) a paisagem é a forma eminente do uso. Nela uso de si e uso do mundo coincidem sem resíduo (...) A paisagem é a permanência no inapropriável como forma-de-vida (AGAMBEN, 2017d, p. 115).

Aqui Agamben vai longe nas elucubrações e parece descrever experiências lisérgicas sinestésicas em que a distinção entre sujeito e objeto se diluem completamente.

A conclusão é de que

O uso é constitutivamente uma prática inoperosa, que só ocorre com base em uma desativação do dispositivo aristotélico potência/ato, que confere à energia, ao ser-em-obra, o primado sobre a potência. Por essa perspectiva, o uso é um princípio interno à potência, que impede que esta se esgote simplesmente no ato e a impele a voltar-se para si mesma, tornar-se potência da potência, poder a própria potência (e, por isso, a própria impotência). A obra inoperosa, que resulta dessa suspensão da potência expõe no ato a

potência que a levou ao ser (...) Ao tornar inoperosa as obras da língua, das artes, da política e da economia, ela mostra o que o corpo humano pode, abrindo-o para um novo uso possível (AGAMBEN, 2017d, p. 118).

Tal pensamento é complexo, etéreo e um tanto quanto incompreensível à primeira vista, especialmente por não ter uma vocação, meta ou ser definido por uma finalidade específica, mas sim infinito em suas possibilidades de novos usos.

Relacionando a temática do uso ao que foi dito até aqui com a questão central da tese, o problema da soberania, podemos entender que quando Agamben desenvolve sua ideia de soberania o faz, em última instância, como a capacidade de definir o uso que se pode fazer de algo ou de alguém. Nesse sentido, a questão do uso se relaciona com a questão da soberania na medida em que se trata de uma questão de poder e de controle sobre a vida. A relação entre uso e soberania é ainda mais evidente quando se considera o *homo sacer*. Pois, como vimos antes, o *homo sacer* é a figura que representa a exclusão da vida humana da esfera da soberania, da proteção e do uso da lei. Em suma, a relação entre o uso e a questão da soberania no pensamento de Agamben se dá a partir da compreensão de que a soberania é a capacidade de definir o uso que se pode fazer da vida humana. Enquanto o uso é, por sua vez, uma forma de controle sobre a vida, que pode ser exercido de diversas formas e que se relaciona diretamente com a exclusão da vida da esfera da soberania.

Desta forma, compreendemos que é liberando a noção de uso, para um novo uso das coisas, da política e de si, que emerge uma forma-de-vida que está, por sua vez, para além do direito e pode ser vivenciada na *política que vem*. Uma política não identitária, antinacionalista e independente do direito, que está para além da soberania. Tal *política que vem* pode se desenvolver de forma comunitária, ou comum, mediante os usos comuns das coisas inapropriáveis. A questão do uso, entretanto, somente adquire plena clareza à luz da perspectiva ontológica proposta pelo autor. E é em virtude disto que abordaremos o tema a seguir.

4.4.1 Ontologia modal

Agamben, em sua ontologia, procura pensar de uma forma particular a relação entre o ser e o não-ser. Para o autor, a ontologia modal não se limita a uma reflexão teórica sobre a relação entre ser e não-ser, mas é também uma forma de compreender as relações de poder e as formas de vida contemporâneas. Ele argumenta que, na

contemporaneidade, as relações de poder se baseiam na supressão da possibilidade, na redução do ser a uma atualidade determinada, e que isso implica uma perda da liberdade e da potência. Assim, a ontologia modal de Agamben não é apenas uma reflexão filosófica abstrata, mas também uma forma de pensar e intervir no mundo atual, buscando compreender e enfrentar as estruturas de poder que suprimem a possibilidade e reduzem a vida a uma atualidade determinada.

Na ontologia modal de Agamben, o ser é entendido como uma possibilidade, como um conjunto de virtualidades que podem ou não se atualizar. O não-ser, por sua vez, é entendido como uma potência, como um conjunto de virtualidades que podem ser atualizadas de outras formas. Dessa forma, a relação entre ser e não-ser é uma relação modal, uma relação entre possibilidade e potência. Nesse sentido, a ontologia modal serve como complemento à compreensão da questão do uso em Agamben, ao mesmo tempo em que serve como uma ponte para a formulação de uma forma-de-vida.

A ontologia modal que Agamben propõe é descrita por ele em *O uso dos corpos*, no terceiro capítulo da segunda parte, após fazer a arqueologia da ontologia³¹ tradicional, ou “uma genealogia do dispositivo ontológico”, a qual não nos interessa aqui retomar todos os passos. Agamben compreende a ontologia não como um conjunto de formulações teóricas complexas, mas sim como “o lugar originário da articulação histórica entre linguagem e mundo, que conserva em si a memória da antropogênese, do momento em que se produziu aquela articulação” (AGAMBEN, 2017d, p. 136). Assim, ela “abre o espaço do agir e do saber humano, do que o homem pode fazer e do que ele pode conhecer” (AGAMBEN, 2017d, p. 136). Com isso, a consequência é que uma mudança na ontologia implica uma mudança “do encadeamento de possibilidades que a articulação entre linguagem e mundo inaugurou como ‘história’ para os seres da espécie *Homo Sapiens*” (AGAMBEN, 2017d, p. 136).

Na sequência do texto *O uso dos corpos*, Agamben desenvolve sua concepção sobre a antropogênese, conforme já exposta em *O aberto*, da qual falamos na seção 3.3. A antropogênese é descrita como algo cuja temporalidade devemos observar, já que não é um evento que aconteceu uma única vez, mas sim um processo que não

³¹ A ontologia é como sambemos, a ciência que se pergunta sobre a questão do ser, podendo também ser distinguida ou identificada como metafísica, ou ciência primeira, dependendo do autor. Agamben parece não se ater a distingui-las.

cessa de acontecer e que, portanto, está incessantemente em curso. Além disso, tem como característica principal “a articulação entre linguagem e mundo”. Sendo assim, antropogênese pode ser entendida como o evento fundador da ontologia.

Segundo Agamben, a filosofia primeira ficou inacessível após Kant, pois ela ficou de certa forma aprisionada na concessão transcendental de um sujeito cognoscente³². Conforme o autor, a partir de Kant ficou estabelecida a impossibilidade de uma filosofia primeira, essa negação por sua vez, tornou-se o *a priori* histórico do tempo em que ainda vivemos. Ou seja, o ponto de partida de toda nova metafísica inicia com a confrontação da sua impossibilidade, que foi estabelecida durante o iluminismo. Sujeito esse que passou a ocupar o lugar de um “*a priori* histórico”, deslocado, assim, da questão da linguagem para a questão do conhecimento. Foram, então, filósofos como Nietzsche, Benjamin e Foucault, assim como o linguista Benveniste, que “procuraram uma saída com relação ao transcendental. E fizeram-no deslocando para trás o *a priori* histórico, indo do conhecimento para a linguagem” (AGAMBEN, 2017d, p. 138). Dessa forma, o *falante* assume o lugar do sujeito transcendental e a língua o lugar do *ser* como “*a priori* histórico”.

Agamben considera que a concepção de ontologia derivada em uma questão linguística já se esgotou, esse foi um tema muito presente nas discussões ao longo de todo o último século, pois faltaria antes da língua a pressuposição de um ser que é sua origem e seu portador. Assim, a ontologia que ele propõe é uma “volta” a questão do ser, ou melhor, a formulação de um *a priori* histórico não linguístico, que é um *modo* de ser. E, se observarmos seus primeiros livros,³³ podemos perceber que há neles uma perseverante tentativa de responder como surge a linguagem³⁴ no ser. Podemos dizer então que, para Agamben, há antes da linguagem uma potência de pensar que a antecede. Potência essa cujo ser que é seu possuidor não é um ser definível ou um sujeito constituído propriamente dito, esse ser é muito mais um vir-a-ser, um pressuposto necessário para que não se vá em um regresso ao infinito e que se tome algum lugar como o ponto de partida.

³² Um ser hipotético que “não é mais animal, mas ainda não é humano” (AGAMBEN, 2017d, p. 137).

³³ *Estâncias* (2012a); *Infância e história* (2005); *A linguagem e a morte* (2006); *Ideia da prosa* (2012b). Além disso, Agamben retorna ao tema na obra *O que é a filosofia?* (2022), publicada em 2016.

³⁴ Tanto a linguagem quanto o tempo, são temas importantes que aparecem em constantes articulações a outras questões. Ambos, linguagem e tempo, mereceriam estudos próprios com foco nessas questões, mas em virtude do escopo escolhido para essa pesquisa, não poderemos realizar tal aprofundamento necessário.

Segundo Agamben, a ontologia aristotélica é um dispositivo de cisão do ser entre sua essência e sua existência³⁵. Esse dispositivo é também chamado por ele de *dispositivo ontológico*. Agamben acusa a esse dispositivo de ser o responsável por essa cisão entre essência e existência ao longo de mais de dois mil anos de história da filosofia. A relação com a história não é meramente ilustrativa, haja vista que esse dispositivo age sobre o tempo e implica a maneira de pensar sobre o tempo³⁶. O tipo de temporalidade de que Agamben trata como inerente à questão do ser é, contudo, diferente de uma temporalidade cronológica e trata-se, pois, de um *tempo operativo*³⁷. Um tempo operativo é aquele que “remete ao tempo que a mente emprega para realizar a articulação entre o sujeito pressuposto e sua essência” (AGAMBEN, 2017d, p. 150). Dessa forma, Agamben definirá o dispositivo ontológico aristotélico com “um dispositivo temporalizante” (AGAMBEN, 2017d, p. 151). “Portanto, a compreensão do ser sempre implica o tempo” (AGAMBEN, 2017d, p. 152).

A constatação que resulta da sua análise é que o que está em jogo no dispositivo ontológico aristotélico

é a articulação entre linguagem e mundo, que a antropogênese abriu como ‘história’ para os seres da espécie *Homo sapiens*. Separando o puro existente da essência e inserindo entre eles o tempo e o movimento, o dispositivo ontológico reatualiza e repete o evento antropológico, abre e define tanto o horizonte do agir quando do saber, condicionando (...) como um *a priori* histórico, o que o homem pode fazer e o que ele pode conhecer e dizer (...) na antropogênese o evento da linguagem pré-supõe como (ainda) não linguístico e (ainda) não humano aquilo que o precede. O dispositivo deve, pois, capturar na forma da subjetivação o ser vivo, pressupondo-o como aquilo sobre o qual se diz, como aquilo que a linguagem, ao acontecer, pressupõe e abandona (AGAMBEN, 2017d, p. 153).

O que Agamben considera decisivo é que essa cisão é também uma articulação, que se aplica tanto ao ser como à vida, conforme vimos no segundo capítulo na distinção entre *zoé* e *bíos*. Agamben procura pensar no que o dispositivo consiste e em como “superar” a questão do ser. Ou seja, ele procura expor como

³⁵ “o dispositivo ontológico aristotélico que todas as vezes cinde o ser em existência e essência, em um sujeito pressuposto sobre o qual algo se diz e em uma predicação que dele se diz” (AGAMBEN, 2017d, p. 149).

³⁶ “Se, enquanto foi pressuposto, o indivíduo só pode ser captado como passado, o único modo de captar a singularidade em sua verdade é o tempo. (...) No mesmo gesto com o qual cinde o ser, a linguagem produz o tempo” (AGAMBEN, 2017d, p. 149).

³⁷ Um tema que é mais desenvolvido por ele na obra *O tempo que resta*, onde trata sobre as *Cartas de Paulo* e fala sobre o tempo messiânico, nesse sentido de tempo operativo, mais do que como tempo vindouro, ou futuro.

ocorre essa cisão e articulação e como impedir que ela aconteça. Para ele, “a identidade entre ser e existência é uma tarefa histórico-política”. O problema passa a ser desvendar como é possível a existência singular em uma unidade entre ser e essência. Para que o homem, enquanto ser, que tem uma existência política, não seja, incessantemente, dividido na antropogênese entre sua existência e sua essência, entre *zoé* e *bíos*, vida matável e qualificada, vida nua e soberano.

Na medida em que Agamben vincula as questões ontológicas com as questões políticas e seus pressupostos, ele faz com que delas tenhamos que dar conta também em certa medida. O autor considera que “política e ontologia, dispositivos ontológicos e dispositivos políticos são solidários porque precisam uns dos outros para se realizar” (AGAMBEN, 2017d, p. 156). Essa vinculação faz com que possamos classificar o pensamento de Agamben como uma *ontologia política*, que fica evidente quando, por exemplo, ele diz que

A tarefa que, desse modo, o dispositivo abre como a priori histórico à história do Ocidente é tanto especulativa quanto política se o ser é dividido no logos e, mesmo assim, não irredutivelmente dividido, se é possível pensar a identidade do existente singular, então também será possível fundar sobre essa identidade dividida e articulada uma ordem política, uma cidade, não simplesmente uma pastagem de animais (AGAMBEN, 2017d, p. 156)

O autor só irá propor sua ontologia política após percorrer toda a trajetória da reconstrução arqueológica da ontologia clássica³⁸. Ele faz isso primeiro mostrando seus movimentos ao longo da obra aristotélica, em especial das *Categorias*, passando pela obra de Platão, depois nos autores do século II e III d. C. como Plotino – em que reflete sobre a sua influência e a dos estoicos no vocabulário da ontologia – que é de onde se origina uma teoria das *hipóstases*. Por fim, Agamben desenvolve de que maneira as hipóstases desembocarão na modernidade no primado da existência sobre a essência (AGAMBEN, 2017d, p. 166). Feito esses esclarecimentos, vamos às especificidades referentes a uma ontologia modal.

É ao chegar na obra de Leibniz, que ele encontra as bases para a superação da ontologia clássica e a proposição de uma *ontologia modal* a partir da distinção entre *relação* e *vínculo*. Agamben faz uma análise da correspondência entre Leibniz e Des Bosses. Em seu trabalho, Leibniz teoriza sobre as mônadas, partículas indivisíveis

³⁸ Não retomaremos todo esse debate aqui em detalhes, pois ele só nos interessa na medida em que ele influencia a política e não cabe por isso expor toda a reconstrução da arqueologia da ontologia Ocidental.

semelhantes aos átomos. O autor procura esclarecer qual é o vínculo substancial que as mantém unidas em unidades de substâncias compostas. A questão posta é, portanto, o que mantém a dita união. “Como pensar a natureza unitária da singularidade corpórea não como aparência, mas como algo real” (AGAMBEN, 2017d, p. 174). Ou seja, o vínculo substancial é o problema a ser considerado, pois é ele que faz com que uma pluralidade de mônadas passe a ter uma nova unidade substancial, não apenas um aglomerado de mônadas.

Segundo Agamben, o vínculo é distinto da relação e possui claramente um significado ontológico, o qual procura demonstrar. “Leibniz afirma que a singularidade da substância composta não resulta de uma modificação das mônadas, nem pode ser algo como um modo ou acidente que nelas existiriam como se fosse um sujeito” (AGAMBEN, 2017d, p. 173), contrariamente ao que defende Des Bosses, que concebe “aquilo que causa a unidade substancial singular como uma forma especial de acidente, chamado ‘acidente absoluto’ ou ‘modo substancial’” (AGAMBEN, 2017d, p. 173). Enquanto Des Bosses concebe o vínculo substancial como um modo, Leibniz se opõe e considera que não pode ser um modo, pois “não altera nem modifica as mônadas” (AGAMBEN, 2017d, p. 174). “Para Leibniz, os corpos não são modos nem acidentes, mas substância”, enquanto, para Des Bosses, “o que Leibniz entende como unidade do corpo singular não pode ser senão um modo ou um acidente” (AGAMBEN, 2017d, p. 175).

Em ambos os casos, “como pode haver a existência singular?”, continua sendo a questão que Agamben não pôde deixar de fazer. Cada uma das posições tem origem em maneiras distintas de responder qual é a relação entre essência e existência. Enquanto uma parte da existência singular é deduzida de uma essência que a antecede, a outra posição parte de um primado da essência e dela deriva uma existência singular. No entanto, nenhuma consegue explicar satisfatoriamente a transição de uma à outra. Essa questão também é conhecida como “o problema do princípio de individuação”. Se na resposta a essa questão há duas posições, de um lado a que nega a diferença entre essência e existência, e do outro a que afirma a distinção, Agamben procura apresentar uma terceira posição que tem origem em Duns Escoto.

Na posição de Escoto “segundo tal doutrina, nas coisas criadas o indivíduo acrescenta à natureza comum algo realmente distinto desta; e, mesmo assim a existência singular não é distinta da essência como uma coisa é distinta de outra”

(AGAMBEN, 2017d, p. 177). Há, portanto, uma certa continuidade entre elas, assim como Agamben defende haver entre potência e ato, conforme vimos anteriormente. A definição de existência singular abre caminho para os conceitos de modo e diferença modal ou distinção modal. Agamben, a partir das suas referências pesquisadas, dirá que a distinção modal implica que a realidade das coisas criadas seja diferenciada por seus “modos reais” e que corresponde a algo dos entes que está fora da essência. O modo é assim compreendido como uma alteração da coisa que não acrescenta nada novo a sua essência, só modificando-a. Tratando-se, assim, de uma definição paradoxal do estatuto do ser “enquanto totalmente privado de uma essência própria e, contudo, de fato distinto daquilo que é inerente como modo, ou seja, modificando-o” (AGAMBEN, 2017d, p. 181).

A ideia de modo torna assim pensável a relação entre essência e existência “que são distintas e, ao mesmo tempo, absolutamente inseparáveis”. Entretanto, o elemento modal de algo “não pode subsistir por si só nem ser separado daquilo que é modo” (SUÁREZ *apud* AGAMBEN, 2017d, p. 181). Há, desse modo, um primado da essência cuja existência singular é uma individuação modal de uma essência preexistente. Essa continuidade entre essência e existência é interpretada por Escoto como o acréscimo à essência de uma *ultimidade* (*ultima realitas*) da própria forma. Esse acréscimo é chamado também de *heceidade*, entendido como o caráter particular, único de um ente (AGAMBEN, 2017d, p. 182). A heceidade “não é algo diferente da essência, é só sua última realidade, na qual ela pode apresentar-se à ostentação” (AGAMBEN, 2017d, p. 182). Agamben considera que “não há na forma ou na essência um princípio *em virtude* do qual ela se torna individual: tem-se aqui apenas uma ultimidade *da* forma, a modificação extrema que permite dizer: eis o homem; ou seja: este é meu corpo” (AGAMBEN, 2017d, p. 182). Isso pode ser entendido aqui como origem da compreensão ontológica da unidade da singularidade qualquer, tópico discutido na seção 4.1.

Sendo assim, conforme Escoto, a essência comum tem uma diferença modal da existência individual, e não tem necessidade nenhuma de ser realizada e nem precisa de qualquer princípio ulterior para que tal movimento aconteça. De forma que a existência é a realização última da essência. “A essência de um ente singular já contém sua possível individuação e não precisa de nenhum” elemento externo, exceto o acréscimo inessencial de um modo que a realize (AGAMBEN, 2017d, p. 182).

Mas Agamben insiste no problema, ainda insatisfeito com essa resposta, questionando o que leva o possível a produzir-se e realizar-se nessa ou naquela singularidade? Ou seja, é o retorno do problema da potência e da potência-de-não e o que faz com que ela passe ou não ao ato, conforme visto no capítulo 3. Mas não é fácil explicar em que essa “força”, ou princípio (ativo e inativo) consiste. Ela não pode ser uma vontade, aos moldes de Nietzsche, pois demandaria um sujeito anterior que a possuísse. Assim como também uma vontade sem sujeito seria somente força desordenada, caos. Ou seja, há alguma necessidade de que as coisas sejam como são.

Agamben, entretanto, em vez de chamar isso de necessidade, o designará como exigência, conforme Leibniz. Segundo o autor italiano, a existência é “uma exigência da essência” (AGAMBEN, 2017d, p. 185). Para Agamben, essa modificação que ocorre de modo em Escoto para exigência em Leibniz é algo importante que deve ser analisado. Agamben nos revela que alguns anos antes de Leibniz escrever sua teoria das mônadas, Espinosa já havia desenvolvido uma ontologia modal. Na tese ontológica de Espinosa, na qual afirma que: “Nada existe fora das substâncias e dos modos” (ESPINOSA *apud* AGAMBEN, 2017d, p. 185), a novidade é sua definição dos modos. Primeiramente, “implicava a menor diferença possível com respeito à substância” (AGAMBEN, 2017d, p. 186), o que torna evidente que a pretensão de uma ontologia modal é a de resolver a questão da relação entre o ser e o ente. “Entre ser e modos a relação não é de identidade nem de diferença, porque o modo é ao mesmo tempo idêntico e diverso – ou melhor, implica a coincidência dos dois termos, ou seja, o fato de caírem juntos” (AGAMBEN, 2017d, p. 190). Agamben adverte que a dificuldade aqui presente se dá em relação ao nosso modo habitual de pensar. O modo “exprime não ‘o que’, mas ‘como’ o ser é” (AGAMBEN, 2017d, p. 190). Estamos habituados a pensar de modo *substantival* e não de modo *adverbial*.

Assim, “a ontologia modal pode ser compreendida unicamente como ontologia medial”, onde há “uma ação em que agente e paciente coincidem” na qual o agente, ao efetivar os modos, afeta e modifica apenas a si mesmo (AGAMBEN, 2017d, p. 191). Dessa forma, na ontologia modal, substância e modo, não são idênticos, mas há um vínculo no qual a substância age sobre ela mesma. Nesse sentido, talvez até a distinção radical entre essência e existência devesse ser abolida, pois de tal forma a existência pode ser entendida como um modo pelo qual a essência age sobre ela

mesma, estabelecendo entre elas uma continuidade, mais do que uma distinção, conforme mencionado anteriormente.

Esse tipo de processo medial, referente ao meio, Agamben chamou “uso”, o qual analisamos na seção anterior. “Em uma ontologia modal, o ser usa a si, ou seja, constitui, exprime e ama a si mesmo na afecção que recebe de suas próprias modificações” (AGAMBEN, 2017d, p. 191). Em síntese, a existência é um modo da essência. Contrastando com Leibniz, para quem a existência é uma *exigência* contida na essência.

Agamben, a partir daí, procura especificar o significado dessa exigência distinguindo-a de necessidade. Ele considera a exigência como uma categoria ontológica. Ela seria o termo medial que une essência e existência. Ela não é necessária, pois não coincide com a essência, assim como não é uma realidade atual, pois não coincide com a existência. Ela é, assim, o limiar entre ambas e consiste no seu elemento de articulação (AGAMBEN, 2017d, p. 196). Entre linguagem e mundo, a exigência corresponde ao “e” que os articula.

Se linguagem e mundo estão frente a frente sem articulação nenhuma o que aparece entre eles é uma pura exigência – ou seja, uma dizibilidade. O ser é uma pura exigência estendida entre a linguagem e o mundo. A coisa exige a própria dizibilidade, e tal dizibilidade é o entendimento da palavra (AGAMBEN, 2017d, p. 196)

Com isso Agamben atribui uma centralidade ao termo médio. Colocando a exigência numa posição privilegiada, que passa a exigir tanto uma essência quando uma existência. Assim, “o próprio ser, conjugado na voz média, é uma exigência, que neutraliza e torna inoperosa tanto a essência quando a existência – tanto a potência quando o ato”. Isso se elas forem consideradas pela perspectiva da ontologia tradicional, pois aí passam a ser as figuras que a exigência assume (AGAMBEN, 2017d, p. 196).

Na ontologia modal, então, o conceito central é a exigência e não a substância e “podemos dizer que o ser é uma exigência dos modos, assim como os modos são uma exigência dos ser” (AGAMBEN, 2017d, p. 197). Algo que poderia ser simbolizado na forma de [exigência = (ser<->modos)].

Os modos são as figuras nas quais a substância conserva sua exigência (...). E a exigência singular – o modo – não é uma substância nem um fato pontual,

mas uma série infinita de oscilações modais, por meio das quais, cada vez, a substância se constitui e se exprime (AGAMBEN, 2017d, p. 198).

A seguir, Agamben dirá que entende essa exigência no sentido de uma potência. De modo que o ser que exige é o ser que consistiu a si modificando-se conforme seus modos (ser <- exigência -> modos). Dessa forma, a potência consistiria em uma tensão interna do ser que se esforça para se preservar, exigindo assim sua própria existência. Migrando do plano ontológico para um plano político-ético, essa potência que exige a sua própria existência é chamada de uma forma-de-vida.

O modo é também a ponte entre o ontológico e o ético, na mediada em que o “como o ser no mundo” entra em questão e se relaciona com o “como ser dos homens”, que remete ao seu “modo de ser”, ao seu caráter, que é, portanto, ético. O modo é, assim, “o limiar de indiferença entre ontologia e ética” sendo o conceito que os liga. O ser está, irreparavelmente, em contato com seu modo de ser, que constitui os seus costumes e seu ser “assim” (AGAMBEN, 2017d, p. 201). A conclusão a que ele chega é que também se pode fazer uma interpretação da ontologia de Heidegger como uma ontologia modal, embora o modo não tenha sido tematizado por ele, no sentido em que “o Ser-aí não é uma essência, assim como em Duns Escoto e na escolástica, indiferente em suas modificações: ele é sempre e somente seu modo de ser (...). O Ser-aí é o modo de um ser que coincide integralmente com ele” (AGAMBEN, 2017d, p. 202). Por essa perspectiva, a ontologia modal é também uma ética, assim como a ética é também uma ontologia modal. Nesse sentido, conforme Agamben, a ontologia modal é a chave para compreender a forma-de-vida, já que esta se realiza na relação entre a possibilidade e a atualidade.

4.5 Forma-de-vida

Para Agamben, a ontologia modal é o que torna possível a mudança e a transformação. É a dimensão da possibilidade que torna possível uma existência não determinada, não reduzida a uma forma fixa e imutável. Já a forma-de-vida é a vida em sua atualidade em sua forma específica de existência. A relação entre ontologia modal e forma-de-vida se estabelece na medida em que a atualidade da forma-de-vida é sempre limitada e determinada pela supressão da possibilidade. As estruturas de poder, segundo Agamben, se baseiam na redução do ser a uma atualidade determinada, na supressão da possibilidade e na limitação da potência. Isso implica

uma perda da liberdade e da potência, já que a vida é reduzida a uma forma fixa e imutável. Assim, a potência é uma dimensão fundamental da vida, que permite a existência de uma forma-de-vida aberta à mudança e à transformação. A forma-de-vida, por sua vez, é a atualidade da vida, que se realiza sempre em uma determinada forma, mas que pode ser transformada e ampliada por meio da potência. Nesse sentido, Agamben propõe a possibilidade de uma política que se baseie na potência, na ampliação da possibilidade e na criação de formas-de-vida abertas e transformadoras.

A primeira formulação mais abrangente do conceito de forma-de-vida aparece em 1996, em *Meios sem fim*, depois ela volta a aparecer com destaque em *Altíssima pobreza*, e em *O uso dos corpos*, publicados respectivamente em 2011 e 2014.

Em *Meios sem fim*, de maneira bastante concisa Agamben dirá que forma-de-vida é o oposto de vida nua. Se a vida nua é definida pela pressuposição de que é sempre possível isolar uma mera vida em cada umas das inumeráveis formas de vida existentes, então, o termo forma-de-vida pretende expressar o seu oposto, isto é “uma vida que jamais pode ser separada da sua forma” (AGAMBEN, 2017a, p. 13). Assim, forma-de-vida é uma vida na qual o puro viver não possa ser separado do modo de viver. Mas o que é uma vida em que o mero viver e o modo de viver específico são indissociáveis?

Forma-de-vida, para Agamben, define uma vida humana em que os modos singulares do viver são primeiramente potência e possibilidade de vida e não simplesmente fatos. Isso está relacionado à percepção do autor da ausência de uma vocação biológica, tarefa histórica ou finalidade específica do humano, seja individual ou coletivamente. Todos os comportamentos humanos são vistos sempre como uma possibilidade e não como obrigatórios, mesmo quando socialmente impostos, ou se refiram a questões convencionais ordinárias. O humano é assim, entendido como um ser que é definido pela sua potência de ser e de não ser, de fazer e não fazer. Por isso Agamben diz que “o homem é o único ser em cujo viver está sempre em jogo a felicidade” (AGAMBEN, 2017a, p. 14).

Se a felicidade está em jogo, então a forma como vivem fará com que as pessoas alcancem ou não este objetivo. Isso faz com que forma-de-vida seja sempre uma vida politizada, pois o viver propriamente dito é sempre um viver em comum, em comunidade. Por mais isolado que seja o modo de vida de alguém, esse alguém sempre tem sua origem em outro ser humano e com os demais se relaciona, mesmo

que na forma da exclusão. Isto quer dizer que uma forma-de-vida, entendida como “uma vida política orientada pela ideia de felicidade” só é pensável a partir da sua emancipação do modelo da vida separada da forma que é produzido pela soberania, conforme visto no capítulo dois. O que implica pensar sobre a possibilidade de uma política não estatal para, assim, poder ser edificada a possibilidade de viver a vida enquanto uma potência de viver.

Em *Altíssima pobreza* (2014a) Agamben dará início à exposição de uma arqueologia da forma-de-vida. Conforme diz no prefácio da obra, o objetivo era investigar a possibilidade da construção de uma forma-de-vida, usando como exemplo o caso dos monges franciscanos. Através da análise da tentativa desses religiosos de viverem “uma vida que se vincule tão estreitamente a sua forma a ponto de ser inseparável dela” (AGAMBEN, 2014a, p. 9). Não mais por um ordenamento jurídico da lei, mas mediante uma *regra*. De modo que vida e regra estariam em uma relação indissociável, na qual a regra determinaria o modo de vida e esse, por sua vez, determinaria o conjunto de regras a serem seguidas. Apesar de tal intento não haver se concretizado plenamente, seu exemplo é elucidativo sobre como uma autêntica forma-de-vida é possível e pode ser, portanto, buscada mediante caminhos alternativos³⁹, transpondo, assim, os obstáculos nos quais esta tentativa fracassou.

Para fazer sua análise da relação entre vida e regra, Agamben evoca o dispositivo por meio do qual os monges tentaram realizar seu ideal. Esse dispositivo pode ser a princípio considerado como amálgama das duas, ou seja, a própria “vida regular” que deveria ser entendida não só como o conjunto de regras escritas e costumes, mas a sua prática efetiva cotidiana. Não havendo nessa simbiose uma vida isolada de um lado na qual se aplicam uma série de regras, mas sim uma vida que se constitui na prática dessas regras, não podendo delas ser separadas, a não ser de maneira “pedagógica”, como nesta exposição, para ser melhor compreendida antes de sua convergência.

“Regra e vida”⁴⁰ poderiam, assim, no monasticismo ser interpretadas como resultando em uma “perfeita identidade”, considera Agamben. Na qual, a figura do

³⁹ Uma análise da forma de vida dos samurais japoneses e seu código de conduta do *bushido* seria uma alternativa a ser avaliada como demonstração de êxito nessa relação de vínculo indissociável entre regra e vida. No entanto, a análise dessa hipótese não poderá ser desenvolvida ao longo dessa tese ficando, quem sabe, para outra oportunidade.

⁴⁰ Além de vida e regra “os sintagmas *vita vel regula, regula et vita, forma vivendi e forma vitae* [vida ou regra, regra e vida, forma de viver, forma de vida]”, são também modos de nomear tal associação cujo significado Agamben persegue e busca esclarecer (AGAMBEN, 2014a, p.1p. 10).

monge franciscano seria um “campo de força percorrido por duas intensidades contrapostas e, ao mesmo tempo, entrelaçadas, em cuja recíproca tensão algo de inaudito e novo, ou seja, uma forma-de-vida, aproximou-se obstinadamente de sua própria realização” (AGAMBEN, 2014a, p. 9). A grande novidade, aponta Agamben, não é a mera confusão entre vida e regra, mas o terceiro significado que emerge da sua confluência e que se afasta do significado familiar que cada um dos termos tem isoladamente. É em direção a exposição desse terceiro significado que Agamben diz que sua pesquisa irá se direcionar.

As regras monásticas são descritas com as seguintes características: a) “embora tenham a pretensão de regular”, “não se tratam de obras jurídicas” (AGAMBEN, 2014a, p. 15); b) “não pertencem à literatura e a prática eclesiástica”, “embora seu objetivo último seja, a salvação das almas segundo os preceitos do Evangelho” (AGAMBEN, 2014a, p. 16); c) “a preocupação central delas é (...) governar a vida e os costumes dos homens, tanto individual quanto coletivamente”, contudo, não se tratam de exercícios de ética (AGAMBEN, 2014a, p. 16).

Conforme Agamben, com a fundação da ordem franciscana há o surgimento de um novo tipo de regra, onde “a vida comum abole e a cancela, ao identificar-se sem resíduos com a regra” (AGAMBEN, 2014a, p. 18). Uma das novidades que marca o modo de vida franciscano é a sua “recusa a todo direito de propriedade”(AGAMBEN, 2014a, p. 39), do qual já tratamos na seção 4.4.

Sobre a natureza jurídica das regras monásticas é preciso se perguntar de que maneira elas se relacionam. Enquanto na regra monástica a regra se confunde com a vida, “no direito romano, a norma jurídica nunca se refere imediatamente à vida” de modo integral “mas sempre à personalidade jurídica” (AGAMBEN, 2014a, p. 40). Assim, o desenvolvimento das regras monásticas a partir do século V, regulando os detalhes e aspectos menores da vida comum, um fenômeno estranho à tradição jurídica (AGAMBEN, 2014a, p. 40).

Agamben sugere que os textos das regras monásticas mostram uma relação contraditória com a esfera do direito. Por um lado, as regras enunciam preceitos de comportamento e punições de caráter penal para quem as transgride, por outro não, e elas são consideradas um dispositivo legal. Nesse modelo, a pena mais usual é a exclusão da vida comum, a excomunhão (*exílio*). Agamben nos conta que, em geral, os monges autores dos textos regulatórios se eximem de ser considerados legisladores. A nossa suposição é de que assim o é, pois, esses monges podem

atribuir tal função exclusivamente a Deus, sendo das regras seus seguidores exemplares.

Agamben não considera suficiente como prova “do caráter jurídico” das regras monásticas haver penalidade para as transgressões. Ele compara os preceitos que o monge deve observar “mais às regras de uma arte do que a um dispositivo legal” (AGAMBEN, 2014a, p. 43). Segundo Agamben, citando Mazon, as regras são menos que lei e mais do que meros conselhos, não havendo nem uma obrigatoriedade impositiva para segui-las, nem liberdade para não as seguir, segui-las então implica assumir um compromisso voluntário com um tipo de vida professado. Sendo assim, uma terceira categoria intermediária entre lei e conselho (lei [regra] conselho), conforme essa interpretação. Isso, entretanto, não é um ponto pacífico e amplamente aceito, uma vez que houve um grande debate ao final da Idade Média sobre “o problema do caráter obrigatório das regras” (AGAMBEN, 2014a, p. 45).

As maneiras de observar o caráter da obrigatoriedade das regras são três: a) regra é concebida como um preceito geral e consiste na observância de três votos: obediência, castidade e pobreza; e não o cumprimento específico de cada uma das regras; b) quanto à natureza da obrigação, no sentido de a transgressão ser ou não um pecado mortal; c) quanto a promessa de um voto que, assim como um juramento, está no limiar entre a esfera do direito e da religião. Essas três maneiras ilustram a indistinguibilidade das regras quanto a sua aparência jurídica, sem que efetivamente tenham um caráter jurídico, ocupando assim uma zona de indistinção. Agamben observa, após várias considerações acerca do tema, que “é quase impossível colocar o problema da natureza jurídica ou não jurídica das regras monásticas sem cair em anacronismos” (AGAMBEN, 2014a, p. 56).

Nesse sentido, consideramos que é como se o mosteiro fosse uma ilha jurídica isolada, um “Estado” à parte, onde vigora um regime jurídico excepcional, mas que não é, contudo, marcado pela anomia que se instaura em tal instância, como analisado no capítulo dois. Assim, o mosteiro se configura como uma possível inspiração e influência para se pensar uma alternativa à soberania sem que com isso se instaure uma anarquia, o que justifica o interesse em analisar a questão.

A interpretação dos aspectos jurídicos dessa questão, ao final do segundo capítulo de *Altíssima pobreza*, vai de encontro às análises feitas por Agamben do texto paulino em *O tempo que resta*. Conforme essa interpretação, com a vida de Cristo, o messias, houve “fim e o cumprimento da lei”. A vinda de Cristo, então, tornou

inoperante a lei pelo seu cumprimento e no entendimento de Paulo “a vida do cristão não está mais ‘sob a lei’ e não pode, em nenhum caso, ser concebida em termo jurídicos (Gl 2,19)” (PAULO *apud* AGAMBEN, 2014a, p. 56). O que nos leva a interpretar que todo habitante do mosteiro está vivendo, paradoxalmente, para além da lei dos homens e em cumprimento da lei maior divina à qual aderiu voluntariamente e que se cumpriu de certo modo, sendo abolida com a vinda de Cristo. Havendo, dessa forma, uma “irreduzibilidade da forma de vida cristã à lei” secular. Nesse sentido, o monge cristão não “segue” a lei, mas vive a lei divina. Pois essa lei que se cumpriu, ao mesmo tempo em que aboliu a lei secular, passou a se identificar com um modo de vida cristão, que cumpre a lei divina como um modo de ser, no seu modo de viver e não por temor à punição. Expondo, assim, aquela indistinção entre vida e regra de que tratávamos no início desta seção. Tal indistinção é bem expressa nas citações extraídas de regras monásticas analisadas por Agamben, onde é dito que o “cristão morre para a lei” e que “o amor é cumprimento da lei” (AGAMBEN, 2014a, p. 57). “A regra, cujo modelo é o Evangelho, não pode, portanto, ter a forma da lei, e é provável que a própria escolha do termo *regula* implicasse uma contraposição à esfera do mandamento legal” (AGAMBEN, 2014a, p. 57).

Agamben compreende, portanto, que a forma de vida cristã expressa na forma de regras não pode ser esgotada na observância de preceitos legais estando além da esfera jurídica. Quanto aos aspectos jurídicos das regras, eles consistem justamente nessa questão da constituição de um espaço isolado, os quais podem ser considerados como atos constituintes e fundacionais de novas comunidades políticas segregadas. “Fuga do mundo secular” é a expressão utilizada para descrever o processo constituinte da comunidade religiosa. Assim, os mosteiros se constituem em espaços de reclusão, refúgio e exílio, nos quais há a criação de um afastamento do ordenamento jurídico convencional e a constituição de um espaço “jurídico” autônomo com regramento. Ou seja, a forma de relação com a lei se dá de forma semelhante à exclusão inclusiva, discutida no segundo capítulo.

Aqui abrimos caminho para introduzir as ideias de refúgio e exílio que serão tematizadas na seção final do trabalho. Uma vez que alguns habitantes desses mosteiros eram pessoas abandonadas pelas suas famílias, seja por terem cometido crimes e irem para lá em busca de penitência, ou ainda por serem pessoas portadoras de necessidades especiais. Assim, esses espaços eram verdadeiras cidades de exilados que fugiram em busca de asilo porque eram, anteriormente, pessoas

excluídas da sociedade e que lá ingressavam em busca de refúgio. Podendo, nesse sentido, o exílio⁴¹ ser visto “como uma ‘liturgia’, uma prestação pública por meio da qual os exilados são comparados a sacerdotes” (AGAMBEN, 2014a, p. 60), diz Agamben quando faz uma análise de tal condição em relação a sua interpretação na exegese Bíblica antiga.

Dessa forma, as regras monásticas podem ser consideradas atos jurídicos quanto ao aspecto da formação de uma comunidade isolada, estabelecendo assim atos constituintes de uma comunidade política. O ato constituinte da comunidade monástica é considerado como uma fuga do mundo secular. Essa fuga é concebida como um processo de formação de um lugar exilado.

O exílio foi usado como “metáfora da vida perfeita do filósofo” na Grécia Antiga (AGAMBEN, 2014a, p. 61). De modo que é possível traçar analogias com as comunidades dos primeiros filósofos que buscavam se isolar do mundo como, por exemplo, epicuristas, grupos de estoicos e também pitagóricos, excetuando-se os cínicos que se isolavam da sociedade por princípio, mas não chegavam a formar comunidades.

Conforme Agamben, o exílio como um princípio político constituinte teria sido tematizado primeiramente por Fílon. O tema da fuga do mundo secular

é vinculado ao exercício de uma prática eclesial em que o fugitivo aparece como o verdadeiro ministro da comunidade(...) É com base nisso que também o exílio monástico com relação ao mundo podia ser concebido como a fundação de uma nova comunidade e de uma nova esfera pública (AGAMBEN, 2014a, p. 61).

A adesão ao monasticismo tem um caráter litúrgico, no sentido em que é uma profissão pública de adesão às práticas da fé e ao comprometimento com o seguimento dos desígnios a que se deve submeter. Há, assim, um paradoxal afastamento do mundo, ao mesmo tempo em que é feita uma declaração pública ao mundo de submissão e obediência pelos homens que se submetem. Mesmo que isso signifique que essa exposição se dê apenas no contexto do espaço em que se está recluso. Mas é a submissão incondicional a um modo de viver em comunidade o ponto

⁴¹ Esta não é a única obra em que Agamben tematiza termo exílio, especificamente, podendo ser outra reflexão dedicada a ele encontrada em *Meios sem fim* (2017a), e em *O uso dos corpos* (2017d), no capítulo seis da parte três.

principal a ser destacado e não aos arbítrios da vontade solitária, como no caso de um ermitão, por exemplo.

Agamben vê, contudo, alguns perigos nessa submissão incondicional à vida monástica. Para o autor, nessa submissão estaria embrionariamente o paradigma de governo moderno que procura controlar a vida em todos os seus detalhes, conforme implementado em governos totalitários. Haveria, portanto, segundo ele, uma influência dos mosteiros no governo da vida comum dos homens, conforme Foucault começou a expor nos desdobramentos de suas pesquisas sobre o poder pastoral e o governo das almas.

Nos mosteiros, conforme os documentos analisados pelo autor, haveria uma espécie de contrato social, ou acordo comunitário, muito antes de tal conceito ser formulado por Rousseau, no qual haveria obrigações específicas a cada um e diante da “sujeição dos monges à soberania do abade está, porém, a obrigação do abade de governar com justiça e equidade” (AGAMBEN, 2014a, p. 62). Havendo assim um “caráter constitutivo” no pacto estabelecido entre os partícipes da comunidade monástica. Agamben enfatiza que isso traz como novidade a indistinguibilidade entre vida e regra, estabelecendo assim um novo modo de conceber tal relação (AGAMBEN, 2014a, p. 64). Podendo ser interpretada como um protótipo da relação entre súdito e soberano descrita por Hobbes e Rousseau “em que a autoridade do soberano não conhece limites” (AGAMBEN, 2014a, p. 63).

Há, portanto, aqui um novo modo de entender a relação entre norma e vida. No qual a regra irá definir de maneira integral a própria forma de viver do vivente. O devoto cristão que ingressa no mosteiro tem um vazio de objeto e o seu único conteúdo é “o produzir-se de um *habitus* na vontade, cujo resultado último será certa forma de vida comum” (AGAMBEN, 2014a, p. 67). Sendo assim, o núcleo decisivo identificado pelo autor, no qual se dá o controle e a transformação, “não é uma substância ou um conteúdo, mas o *habitus* ou uma forma” que determinará sua forma-de-vida.

Com isso, devemos entender que forma-de-vida é, essencialmente, para Agamben, uma forma-de-vida em comum e não uma maneira isolada de cada um viver ao seu modo, como a princípio poderia parecer. De maneira nenhuma sua proposta deve ser entendida como uma mera corroboração do individualismo contemporâneo, ao invés do que ela realmente é: um viver em comum, conforme expomos na questão da *política que vem*.

A vida comum monástica, que é aqui objeto de análise, não é entendida por Agamben como “um objeto que a regra deve construir e governar”, mas é a vida monástica que dá origem a uma regra e “parece colocar-se em relação a ela como o poder constituinte se coloca em relação ao texto da constituição” (AGAMBEN, 2014a, p. 68). Consistindo, assim, em um paradigma político no qual vida em comum e regra se identificam. A vida em comum constitui uma *práxis* do modo de vida em comum. Bem como, em outros momentos⁴², ele associa isso à dinâmica do jogo, no qual são as regras que dão sentido às peças, assim como as peças dão sentido as regras, como ocorre, por exemplo, no xadrez. Do mesmo modo que a forma-de-vida do monge franciscano é a própria vida do monge. Sendo assim, a vida franciscana é a regra de vida franciscana. “Portanto, nas regras monásticas, está em questão uma transformação que parece investir o próprio modo em que se concebe a ação humana, a qual, do plano da prática e do agir, se desloca para o da forma de vida e do viver” (AGAMBEN, 2014a, p. 70).

Agamben desenvolve sua teoria sobre a forma de vida fazendo uma análise dos “movimentos religiosos”⁴³ dos quais fazem parte as ordens monásticas porque, segundo ele, foi onde tal concepção se originou (AGAMBEN, 2014a, p. 99). Tais movimentos religiosos têm como característica principal o fato de pregarem um novo modo de viver que denominavam “vida apostólica”. Sua maior inspiração era viver como Jesus viveu, seguir ao modelo de Cristo, levar uma vida simples e sem posses, formar comunidades unidas pelo amor ao próximo e sem apego material⁴⁴. Enfim, viver puramente a vida apostólica ou evangélica era seu objetivo. Em todo caso, o que esse movimento afirma e reivindica “não tem a ver com questões teológicas ou dogmáticas” (AGAMBEN, 2014a, p. 98).

No caso dos franciscanos, um dos aspectos marcantes desse modo ou forma de vida é, sem dúvida, a condição da pobreza (AGAMBEN, 2014a, p. 98). Tal forma de vida praticada com rigor por alguns grupos de indivíduos levou inevitavelmente a conflitos com a autoridade eclesiástica⁴⁵, que buscava meios de conseguir regular a vida em todos os seus aspectos e procurava defender a manutenção do seu

⁴² Em *O uso dos corpos* quanto cita Wittgenstein (2017d, p. 269-274).

⁴³ Um belo retrato desse momento histórico aparece no romance de Umberto Eco, *O nome da rosa*

⁴⁴ Algo semelhante à revolução cultural dos movimentos hippies dos anos 60 que tentaram criar um novo modo de vida inspirado no modo de viver praticado há séculos pelos ascetas, brâmanes ou budistas dos quais temos notícias.

⁴⁵ De onde derivará a negação de qualquer posse que tematizamos antes com a reivindicação do uso como alternativa propriedade.

patrimônio e privilégios de classe, se opondo violentamente a todos que ousassem contestar o seu poder. Em resumo, os monges se tornaram uma “pedra no sapato” da hierarquia da Igreja, que de forma alguma aceitava perder o controle sobre eles e, por isso, passou a combatê-los, acusando-os, entre outras coisas, de heresia e desobediência, contestando assim a autonomia que reivindicavam.

Agamben afirma que a expressão “forma de vida” é muito antiga, não sendo assim uma expressão franciscana, como alguns estudiosos sustentaram. Sua origem remete a antiguidade romana, tendo sido usada por Cícero, Sêneca e Quintiliano (AGAMBEN, 2014a, p. 100). *Forma vitae* era a expressão original, cujo significado indicava modelo, ou exemplo de vida. A expressão também aparece em interpretes do texto bíblico com referência ao Cristo como “modelo de vida” cristão. “*Forma vitae* designava, nesse sentido, um modelo de vida que, ao aderir estreitamente a uma forma ou modelo, de que não pode ser separado, se constitui por isso mesmo como exemplo” (AGAMBEN, 2014a, p. 101). Contudo, a expressão não teve grande relevância na idade média só aparecendo na literatura monástica tardiamente, “é só com os franciscanos que o sintagma *forma vitae* assume o caráter de um verdadeiro termo técnico da literatura monástica, e vida como tal se torna, em todos os sentidos, a questão decisiva” (AGAMBEN, 2014, p. 102).

Enquanto Agamben, interpretando a obra de Francisco, identifica nela uma equivalência entre forma de vida e regra, com a qual denota um terceiro significado que não corresponde nem só a regra e nem só a vida. A Igreja Católica, por outro lado, na época, foi taxativa em distinguir a regra monástica de uma forma de viver. Viver conforme o Evangelho não poderia ser igualado à regra monástica. Sendo o Evangelho uma forma bruta para a qual a regra consistiria na sua versão refinada, de modo que, “*forma vitae* e *regula* não eram percebidas por como sinônimos” por eles (AGAMBEN, 2014a, p. 109). Portanto, a Igreja Católica fez uma clara distinção entre forma de vida, regra e doutrina.

A conclusão a que Agamben chega em sua análise é que no franciscanismo “não há uma confusão entre vida e regra, mas a neutralização e a transformação de ambas numa forma-de-vida” (AGAMBEN, 2014a, p. 113). Ou seja, não se anulam, mas adquirem um terceiro significado inédito. Nesse, a forma-de-vida franciscana implicava uma ousada tentativa de renúncia ao direito. Agamben diz que, para Francisco e seus seguidores, o princípio que era inegociável era a “*abdicatione omnis iuris*, isto é, a possibilidade de uma existência humana fora do direito” (AGAMBEN,

2014a, p. 116). No entanto, a Cúria não estava disposta a tolerar que os franciscanos se servissem dos bens “sem ter sobre eles direito algum” (AGAMBEN, 2014a, p. 116). Agamben dirá que “o franciscanismo pode ser definido como a tentativa de realizar uma vida e uma prática humanas absolutamente fora das determinações do direito” (AGAMBEN, 2014a, p. 116). E é nisso que consiste a sua radical novidade, que ainda segue impensada e que, na sociedade atual, é totalmente impensável. Com isso, interpretamos que o que Agamben está propondo com o que chama de forma-de-vida não é só uma vida inseparável da sua forma, mas também uma vida que está constitutivamente fora do direito.

Em *O uso dos corpos*, Agamben, retomando o tema, dirá que

Pensamos até aqui a política como aquilo que subsiste graças a divisão e à articulação da vida, como uma separação da vida com relação a si mesma que a qualifica, a cada vez, como humana, animal ou vegetal. Agora, pelo contrário, trata-se de pensar uma política da forma-de-vida, da vida indivisível com relação a sua forma (2017d, p. 232).

A *cisão* trata inicialmente sobre a exclusão inclusiva da *zoé*, vida natural, na *pólis* e sua articulação com a *bíos*, vida qualificada, que permite definir a esfera política. Antes de mais nada, precisamos recordar que conforme visto antes, para Agamben, vida trata-se de um conceito político e filosófico e não de uma noção médico-científica em sua origem⁴⁶ (AGAMBEN, 2017d, p. 221). Tal afirmação é sustentada pela constatação de que na obra de Hipócrates – formada pelos textos mais antigos da medicina grega –, o termo *zoé* aparece poucas vezes e nunca como um significado técnico. Já em *A política* de Aristóteles, o conceito “vida” aparece desde o início e assume um significado técnico. Entretanto, essa obra não trata sobre a geração, a saúde e a nutrição dos corpos vivos naturais, mas sobre a cidade e a vida em comunidade de modo ideal.

Analisando a obra de Agamben é possível perceber que o projeto *Homo Sacer* não só inicia, como também simetricamente fecha com a discussão sobre a vida. Conforme visto antes, essa discussão parte da sua captura pelo Estado através da *cisão* e articulação, passa pelo desenvolvimento da antropogênese e culmina apontando para a sua libertação em uma forma-de-vida. Agamben ainda procura

⁴⁶ Por mais que seja possível encontrar autores que discordem disso. Há, contudo, que se concordar que sobre a definição do conceito de vida paira sempre a incerteza, sendo o surgimento da vida um dos maiores mistérios da natureza que ainda resta desvendar.

estabelecer as bases que servirão como ponto de partida fundamental para pensar novas formas de viver não mais vinculadas constitutivamente ao direito.

O que em *O uso dos corpos* o autor traz de novo nessa discussão, e interessa aqui apontar, é a relevância e a análise da noção de *autarquia*. Autarquia serve para definir a medida da população que alcançou a justa consistência numérica (AGAMBEN, 2017d, p. 233). Por ser uma noção que permite ou impede a passagem da comunidade de vida à comunidade política, a autarquia pode ser considerada um operador biopolítico, assim como *stasis* (AGAMBEN, 2017d, p. 244). Autarquia, assim, reforça a presença de um elemento genuinamente biopolítica na *pólis* grega – tanto pelo controle da quantidade, como também da qualidade populacional. Como a vida na cidade tem como finalidade a felicidade, como explicita Agamben a partir da sua interpretação da obra de Aristóteles, esse conceito tem também um significado ético.

Reforçando a questão da biopolítica, Agamben enfatiza que “a cisão que exclui e inclui a *zoé* na *pólis* acontece no interior da própria vida humana” (AGAMBEN, 2017d, p. 225). Como sabemos, essa divisão tem significado político. Por ser comum à vida dos animais e das plantas o que é excluído em seu interior na vida humana é a vida nutritiva. Ela fica assim separada do que seria a vida verdadeiramente humana e, assim, como não está sob controle da razão, está excluída da felicidade e da virtude. “A política, como *ergon* próprio do homem é a *práxis* que se fundamenta na separação, operada pelos logos de funções que do contrário seriam inseparáveis” (AGAMBEN, 2017d, p. 230). Isso sintetiza, portanto, a formação da máquina biopolítica a qual Agamben propõe que se desative para que se possa pensar o conceito de vida enquanto tal. Se a política atual é o que permite separar a vida entre seus aspectos nutritivos e intelectuais, tal separação é artificial, pois se fosse efetuada mataria seu possuidor. Por isso, a *política que vem* precisa ser pensada a partir da inseparabilidade entre esses dois aspectos. Assim, a partir de uma redefinição integrada da vida em seus aspectos vegetativos e intelectuais será possível redefinir a política, não mais como uma exclusão inclusiva da vida natural.

Repetindo o que Agamben entende com o termo forma-de-vida é “uma vida que nunca pode ser separada da sua forma, uma vida em que nunca é possível isolar ou manter separado algo como uma vida nua” (AGAMBEN, 2017d, p. 233). Forma-de-vida é, assim, uma vida em processo, em desenvolvimento, que nunca atinge a plena formação ou se cristaliza de maneira imutável. “Uma vida, que não pode ser separada da sua forma, é uma vida para a qual, em seu modo de viver, está em questão o

próprio viver e, em seu viver, está em jogo, sobretudo, seu modo de viver” (AGAMBEN, 2017d, p. 233). Essa expressão define uma vida humana “na qual cada um dos modos, dos atos e dos processos do viver nunca são simplesmente fatos, mas sempre e sobretudo são possibilidades de vida, sempre e sobretudo potência” (AGAMBEN, 2017d, p. 233). “O hábito de uma potência é o seu uso habitual, e a forma-de-vida é esse uso” (AGAMBEN, 2017d, p. 233). Como já vimos antes, Agamben entende a potência como a essência do ser humano, que não pode ser separada em relação ao ato, mas tem com ele uma continuidade, podendo assim ser suspensa e contemplada, mas não dividida.

Assim, a forma de viver do ser humano, conforme Agamben a compreende, nunca é determinada pela sua condição biológica, nem limitada por qualquer condição social, mas pode sempre, por mais opressivo que seja o contexto no qual está inserida, manter um caráter real de possibilidade, no qual o próprio viver está em jogo (2017d, p. 234). “A forma-de-vida é um ser de potência (...) acima de tudo porque é sua potência e com ela coincide” (AGAMBEN, 2017d, p. 234). Isso faz com que o ser humano seja “o único ser em cujo viver está sempre em questão a felicidade, cuja vida está irremediavelmente e dolorosamente destinada à felicidade” (AGAMBEN, 2017d, p. 234). O que constitui a forma-de-vida como vida política.

Nesse sentido, Agamben entende que não há um “sujeito ao qual cabe uma potência, que ele é capaz de, arbitrariamente, decidir pôr em ato” (AGAMBEN, 2017d, p. 234). Isso se dá sobretudo, porque, em nosso entendimento, o processo de formação de um “sujeito” nunca se conclui é sempre um porvir e que o próprio fazer-se sujeito está sempre em questão. O que Agamben chama, então, de forma-de-vida é, sobretudo, uma vida na qual o tornar-se quem se é está sempre em andamento na vida em comum. Não somente em um sentido particular, mas propriamente antropológico, pois o “tornar-se homem do homem” segue em curso. O que faz do evento antropogênico algo que, apesar de ter iniciado com a experiência da linguagem, segue inconcluso.

Na forma-de-vida, o evento antropogênico da própria separação entre *zoé* e *bíos* se repete e “o tornar-se humano do homem implica a experiência incessante dessa divisão e, ao mesmo tempo, da igualmente incessante e nova rearticulação histórica do que foi dividido desse modo”, fazendo assim com que o mistério do homem seja o mistério da sua separação (AGAMBEN, 2017d, p. 234). É, portanto, prático e político e não metafísico, é da conjunção entre ser vivo e linguagem.

Independentemente do lugar em que se produza o evento antropogênico, a política nomeia o lugar onde acontece esse evento (AGAMBEN, 2017d, p. 234).

Se o pensamento, as artes, a poesia e, em geral, as práticas humanas têm algum interesse, isso se deve ao fato de que eles fazem girar arqueologicamente no vazio a máquina e as obras da vida, da língua, da economia e da sociedade para remetê-las ao evento antropogênico, para que nelas o tornar-se humano do homem nunca seja realizado de uma vez por todas, nunca cesse de acontecer (AGAMBEN, 2017d, p. 234).

A potência antecede e independe da vontade para existir. O poder estatal não se fundamenta, em última instância numa vontade política, nem do soberano, nem do povo, nem de Deus, mas na vida nua. Uma forma-de-vida só é possível a partir da emancipação da cisão que produz a vida nua. Isso tem como consequência a necessidade de indagar sobre a possibilidade de se pensar uma política não estatal. De modo que a maneira mais adequada de formular essa pergunta seria: é possível existir uma vida para a qual no viver não esteja em jogo o próprio viver, ou seja, é possível uma vida da potência?

O nexos inseparável entre vida e forma proposto por Agamben é o pensamento. Por pensamento Agamben entende um experimento que tem por objeto o caráter potencial da vida e da inteligência humana.

Pensar não significa simplesmente ser afetado por essa ou aquela coisa, por esse ou aquele conteúdo de pensamento em ato, mas ser, ao mesmo tempo, afetado pela própria receptividade, fazer experiência, em cada coisa pensada, de uma pura potência de pensar. O pensamento é, nesse sentido, sempre uso de si, implica sempre a afeição que se recebe enquanto se está em contato com determinado corpo (AGAMBEN, 2017d, p. 236-237).

Ou seja, fazer experiência da pura potência de pensar é fazer sempre e já a experiência de pensar e do uso de si. Por experiência do pensamento, Agamben não entende “o exercício individual de um órgão ou de uma faculdade psíquica”, mas “é sempre experiência de uma potência e de um uso comuns” (AGAMBEN, 2017d, p. 236). Trata-se, assim, de uma experiência coletiva e de uso comunitário do pensamento. “Comunidade e potência identificam-se sem resíduos porque o fato de ser inerente a cada potência um princípio comunitário é função do caráter necessariamente potencial de toda comunidade” (AGAMBEN, 2017d, p. 237). Se os seres estivessem só em ato não poderia haver comunidade humana.

Aqui Agamben introduz, em referência a Dante, o conceito de *multitudo* (multidão). Em Dante a potência do pensamento pertence a *multitudo*, fazendo com isso uma contestação do solipsismo. Assim, segundo Dante,

a tarefa própria do gênero humano, tomado em sua totalidade, é a de atuar incessantemente toda a potência do intelecto possível, em primeiro lugar em vista da contemplação e, conseqüentemente, em vista do agir (DANTE *apud* AGAMBEN, 2017d, p. 238).

A potência então, que se desenvolve através do pensamento, não é individual, mas comunitária. O que faz da forma-de-vida, não um “cada um vive como se quer”, mas um viver em comum, em uma forma-de-vida comum. Assim, o lugar da potência humana é entendido como o pensamento. Em cada homem há uma potência que se localiza na sua possibilidade de pensar, justamente por isso há uma *multitudo* que, unida, possibilita a política.

Conforme Agamben, “dado que a atuação da potência genérica do pensamento coincide com a existência de uma multitudo esta é imediatamente política” (2017d, p. 239). Com isso, a potência do pensamento deve sempre “ser posta em relação com o uso singular de uma potência comum” (2017d, p. 239). De tal forma que o pensamento é “a potência unitária que constitui em forma-de-vida as múltiplas formas de vida” (2017d, p. 239). Nesse sentido, “o pensamento é a potência que incessantemente reúne a vida a sua forma, ou impede que se dissociem” (2017d, p. 239). Confrontando assim, a soberania estatal que se afirma separando a vida nua de sua forma. Portanto, a forma-de-vida que tem no pensamento o fundamento da sua potência, deve ser entendida como “o conceito-guia e o centro unitário da política que vem” (AGAMBEN, 2017d, p. 239).

Para fundamentar sua nova maneira de conceber o conceito de vida, Agamben parte da definição de Plotino de que a própria vida em todas as suas formas é contemplação. Havendo assim, em vez de uma ideia de vida segmentada entre as suas diversas funções, a compreensão de vida em um sentido universal como “contemplação vivente”.

A novidade dessa noção, com respeito à definição clássica do homem como ‘animal que tem o *logos*’ (*zoon logon echon*) é que, aqui, o *logos* não é simplesmente acrescentado às funções vitais comuns aos outros animais, deixando-as não mudadas, mas invade a inteira *physis* humana, transformando de cima para baixo, de maneira que seus impulsos, seus

desejos, suas sensações, e suas paixões se apresentem como intimamente lógicos (AGAMBEN, 2017d, p. 243).

A unidade entre vida e pensamento corresponderia então à “um novo estatuto ontológico do ser vivo” (AGAMBEN, 2017d, p. 243). Plotino, por sua vez, identifica o viver bem e a felicidade com o conceito de vida estendendo-o assim, para todos os seres vivos diversos do homem, como animais e plantas. Com isso a felicidade não seria algo possível somente aos seres racionais, mas a todo ser vivente. “Plotino pensa, porém, a vida não como um substrato (...) indiferenciado a que se juntaria determinadas qualidades (...), mas como um todo indivisível, que ele define como *eidos zoes*, ‘forma de vida’” (AGAMBEN, 2017d, p. 245). Vida adquire em cada forma de vida um sentido que se diversifica sem remeter a um referente comum, mas como um homônimo. Plotino, assim, transforma a ontologia aristotélica, ao conceber uma única substância que é “compartilhada numa pluralidade de formas de vida, em que vida nunca é separável de sua forma, mas é, aliás, todas as vezes, seu modo de ser, sem deixar, por isso, de ser uma” (AGAMBEN, 2017d, p. 245).

A forma-de-vida agambeniana é, nesse sentido, uma derivação da formulação de Plotino, na qual a antiga oposição *zoé/bíos* perdeu o sentido e os dois termos se contraem um no outro se tornando indistinguíveis, formando a *bíos* da *zoé*, a vida é, assim, sua forma. Ou seja, a forma da *bíos* é assim sua *zoé*, que é “integralmente forma-de-vida” (AGAMBEN, 2017d, p. 246). Dessa forma, a vida feliz apresenta-se “como uma vida que não possui sua forma como uma parte ou qualidade, mas é essa forma” (AGAMBEN, 2017d, p. 246). E são a *bíos* e *zoé* unificadas que competem as atribuições da vida política compreendidas como felicidade.

A vida é uma forma gerada vivendo, conforme o repertório de Plotino, e aparece nos autores cristãos cuja expressão “viver a vida” sintetiza. Assim como *zoé* e *bíos*, vida e pensamento entram em um limiar de indistinção, cujo sintagma forma-de-vida expressa sua complexidade. Há, contudo, dessa união, um terceiro significado cujas implicações tratam-se dos modos, ou estilos. Estilo, no vocabulário agambeniano se refere à maneira, ou modo de viver da forma-de-vida. Levando em consideração que existência e essência se indeterminam, constitui-se assim uma ontologia modal, ao qual o termo estilo expressa bem. Forma-de-vida é nesse sentido “um ser que é seu modo de ser, que é seu surgir e é continuamente gerado por sua ‘maneira de ser’” (AGAMBEN, 2017d, p. 251).

Agamben adverte, contudo, que em nossa sociedade vida e forma seguem separadas e para encontrarmos exemplos e materiais de uma vida inseparável da sua forma, precisamos acessar os registros das vidas dos homens infames, conforme fez Foucault (AGAMBEN, 2017d, p. 254). “A forma-de-vida é, nesse sentido, algo que ainda não existe em sua plenitude” e só pode ser encontrada aparentemente em lugares indecorosos, ou em exemplos da literatura, como nos personagens de Henry James, por exemplo, ou na literatura cristã, sugere Agamben (2017d, p. 254).

Não são a justiça e a beleza que nos comovem, mas o modo que cada um tem de ser justo ou belo, de ser afetado por sua beleza ou sua justiça. Por isso, também uma baixeza pode ser inocente, também uma ‘pequena obscenidade’ pode nos comover (AGAMBEN, 2017d, p. 259).

Modo, então, aparece como uma assinatura da forma-de-vida de cada um, conforme nosso entendimento. Nesse sentido, “é necessário pensar a forma-de-vida como um viver o próprio modo de ser como inseparável do seu contexto, precisamente porque não está em relação, em contato com ele” (AGAMBEN, 2017d, p. 259). Contudo, “o arcano da política reside em nossa forma-de-vida” (AGAMBEN, 2017d, p. 260) e segue impenetrável. Agamben acredita que só se restituirmos o problema da forma-de-vida à sua dimensão ontológica, o problema do estatuto e do modo de vida poderá encontrar sua devida formulação, isto é, na forma de uma “ontologia do estilo”. “O que denominamos de forma-de-vida corresponde a essa ontologia do estilo, ela nomeia o modo como uma singularidade dá testemunho de si no ser, e o ser expressa a si em cada corpo” (AGAMBEN, 2017d, p. 261).

Assim como o pensamento em seu ápice não representa, mas “toca” o inteligível, também na vida do pensamento como forma-de-vida *bios* e *zoé*, forma e vida, estão em contato, ou seja, habitam em uma não-relação. E é num contato – isto é, num vazio de representação –, não numa relação, que as formas-de-vida definem também sua comunidade com as outras. E é a esse *thigain*, esse contato, que o direito e a política buscam de todo jeito capturar e representar numa relação. A política ocidental, nesse sentido, é constitutivamente “representativa”, porque sempre já tem que reformular o contato na forma de uma relação. Portanto, será necessário pensar o político como uma intimidade não mediada por alguma articulação ou alguma representação: os homens, as formas-de-vida, estão em contato, mas isso é irrepresentável porque consiste justamente num vazio representativo, ou seja, na desativação e na inoperosidade de toda representação. À ontologia da não-relação e do uso deve corresponder uma política não representativa (AGAMBEN, 2017d, p. 266).

Sendo assim, a forma-de-vida neutraliza o dispositivo bipolar da máquina ontológica política. Não se trata então de formar entre os conceitos novas articulações, seja jogando um contra o outro, ou simplesmente contraindo um no outro, como anteriormente pareceu, mas de torná-los inoperosos. O que aparece no limiar de indiscernibilidade do centro da máquina é o vazio que, se for exposto, não permitirá que a máquina possa funcionar.

Segundo Agamben, o dispositivo bipolar é uma das principais estratégias de poder que atua na esfera política. Ele se baseia na ideia de que as categorias dicotômicas são mutuamente excludentes, de modo que uma categoria é definida pela sua exclusão da outra. O poder se estabelece como o poder soberano de decidir qual categoria é incluída e qual é excluída, o que implica uma lógica de dominação. No entanto, a forma-de-vida é uma forma de vida que não se submete a essa lógica de dominação. Ela é uma vida que se mantém fora das categorias dicotômicas, que não se deixa definir pelo dispositivo bipolar. Assim, a forma-de-vida é uma vida que se mantém em um estado de indiferenciação, que se recusa a ser reduzida a uma categoria dicotômica. Dessa forma, a forma-de-vida é capaz de neutralizar o dispositivo bipolar da máquina ontológica política, pois ela não se submete às categorias dicotômicas que sustentam esse dispositivo. Em vez disso, a forma-de-vida é uma forma de vida que se mantém em um estado de abertura e potência, capaz de desafiar as estruturas de poder e de criar novas formas-de-vida.

Atualmente, nenhuma outra figura nos parece ser mais adequada para exemplificar uma forma-de-vida, conforme Agamben a define, do que a figura do refugiado. As figuras tanto do refugiado quanto do apátrida ocupam o limiar de indiscernibilidade entre aquilo que está dentro e fora da lei e do Estado mais do que quaisquer outras, estando assim, além da soberania, por isso passaremos a analisá-las na próxima seção.

4.6 A condição dos refugiados⁴⁷

O refugiado representa o limiar da soberania. Na condição humana do refugiado está em questão, de um lado, sua vulnerabilidade extrema, uma vida nua, e do outro, o poder soberano que produz esta condição de vida nua. Os refugiados são a vida nua que expõem a violência atual do poder soberano que os produz. A condição do refugiado impõe a urgência de pensar a política que vem para além da soberania. A figura do refugiado, na sua condição de vida nua, não é um efeito pontual de decisões causais de algum ditador, senão a exposição da máquina moderna do poder bipolar que o produz como efeito governamental por meio de uma violência soberana.

Segundo dados do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) existiam cerca de 89,3 milhões de refugiados no mundo ao final de 2021⁴⁸ (ACNUR, 2022). A maioria deles proveniente de regiões conflituosas e que fogem de conflitos, como a Guerra da Síria, iniciada em 2011; a Guerra da Ucrânia, iniciada em fevereiro de 2021 (há cerca de um ano durante o desenvolvimento desta pesquisa). Há grupos que fogem de governos autoritários como os migrantes do Afeganistão. Na América do Sul e Central há os refugiados econômicos como os que deixam a Venezuela ou a Nicarágua e tentam ingressar nos EUA através do México. Dentre esses migrantes, além dos que fogem de governos, há os que fogem de grupos criminosos e narcotraficantes. Há ainda os grupos que fogem de perseguição étnica, como os Rohingya que deixam Mianmar. Nações como os Curdos e os Palestinos também enfrentam problemas de deslocamentos forçados por serem ocupantes de territórios não reconhecidos amplamente como Estados autônomos. Temos ainda os refugiados climáticos que fogem de desastres naturais, e cujos territórios muitas vezes deixam de existir, ou tornam-se inabitáveis, como por exemplo nos casos de terremoto, inundação, ou aumento do nível dos oceanos. Há ainda as disputas na África envolvendo países como Sudão e Sudão do Sul, entre outros, de onde partem fluxos constantes de migrantes para ingressar na Europa cruzando o Mediterrâneo. Esse é só um panorama dos lugares que mais produzem refugiados e migrantes. Pessoas que entram em uma zona de anomia ao saírem de seus territórios e que são

⁴⁷ No planejamento inicial essa seção deveria ser um capítulo independente, mas por indicação do orientador se converte em subcapítulo. Um subcapítulo que funciona como um epílogo e que, assim como o refugiado, não pertence a lugar nenhum. Podendo tanto ser lido como a conclusão, como um novo início ou um prelúdio, a luz do qual o resultado da pesquisa ganha pleno sentido.

⁴⁸ Última data em que os dados foram atualizados.

protegidas somente pelo ainda insuficiente direito internacional e resguardadas pelo idealismo dos Direitos Humanos.

O número de refugiados vem aumentando ao longo dos últimos anos em velocidade acelerada. Tem aumentado desde que Arendt tratou sobre o assunto, em referência a Segunda Grande Guerra e desde que Agamben abordou o tema ao final dos anos 90. Se tal tendência persistir, o número de refugiados seguirá aumentando. Até que, em algum momento não muito distante no futuro passe a ser a maior parte da população mundial. A solução “fácil” seria dar a eles um “país”, ou cidadania, submetê-los a uma nova soberania. Alternativa essa que não parece ser uma opção viável, dado o volume de pessoas e a variedade de condições específicas relativas à cultura e à língua. O que torna tal solução apenas uma forma de gerar novos conflitos e aumentar os já existentes.

A proposta dos autores selecionados parece indicar outro caminho. Esse caminho parte de uma fundamentação teórica que procura repensar a condição de tais pessoas como uma possível condição universal de existência, a qual todos já estão ou estariam sujeitados. Essa fundamentação coloca em xeque a legitimidade da própria soberania de todos os Estados e busca, assim, pensar uma nova forma de organização social que imagine a condição humana para além da lei e da condição de cidadão. Se tal proposta segue ainda impensada, ou até mesmo impensável, isso se dá não pelo seu caráter utópico ou pela inviabilidade lógica de repensar tal questão com coerência, mas por um obscurantismo e alienação da época presente. Perto do tamanho e da gravidade do problema, o mundo investe pouco na sua solução. Outro mundo não é só possível, mas também desejável. Isso implica imaginar e dizer antes de fazer, produzir conceitos antes de realizar ações, e com isso esperamos justificar a abordagem de tais assuntos como considerações estratégicas da política que vem.

Devido ao aumento do número de refugiados e da relevância do tema, faz-se necessário pensar sobre eles, nos diversos campos do saber e dar a esse problema a visibilidade necessária para que mais pessoas desenvolvam e se engajem em propostas de solução. Parte do esforço intelectual que se promoveu ao longo do desenvolvimento dessa pesquisa foi feito nessa direção e guiado por tal motivação.

Entenda-se aqui que ao falarmos de refugiado o que está em questão é *a figura do refugiado* como uma categoria universal da qual fazem parte refugiados, apátridas,

migrantes, estrangeiros residentes e outros que vivem em condições análogas⁴⁹, mesmo que as especificidades entre cada uma delas existam e tenham sua função na categorização jurídica da burocracia estatal que as processa. Justificamos tal escolha terminológica uni-lexical, pois nosso enfoque é a salvaguarda do que há de humano por trás das categorizações jurídicas reducionistas que foram problematizadas em certa medida ao longo do trabalho. Dessa forma, o enfoque da análise se dá sobre a condição e não sobre a nomenclatura. Tendo a análise como objetivo responder se a questão dos refugiados pode representar um poder destituente em relação à soberania.

Arendt em seu texto *Declínio do Estado-Nação e o Fim dos Direitos do Homem*, publicado como parte de *Origens do Totalitarismo* (1951), nos conta muito bem como e porque durante o período da Primeira Guerra Mundial a questão dos refugiados e apátridas explodiu. Ao longo do confronto e após seu término, estima-se que algo na ordem de 100 milhões de pessoas estavam em deslocamento permanente. Eles eram os desnacionalizados, os sem Estado, aqueles que foram considerados o “refugio da Terra” (ARENDR, 2012, p. 369).

A desnacionalização tornou-se uma poderosa arma da política totalitária, e a incapacidade constitucional dos Estados-nações europeus de proteger os direitos humanos dos que haviam perdido os seus direitos nacionais permitiu aos governos opressores impor a sua escala de valores até mesmo sobre os países oponentes (ARENDR, 2012, p. 372).

⁴⁹ Por mais que saibamos haver distinções e aceitemos que esses três termos apátridas, migrantes e refugiados não sejam idênticos, abordamos aqui não o que os separa, mas o que os une. Os termos acima definem aqueles que, respectivamente a) estão sem país de origem, ou passaporte b) estão em deslocamento voluntário ou forçado do país de origem para um novo território c) estão em busca de proteção por outro Estado. Na prática também é possível fazer uma crítica dessas distinções técnicas, pois elas podem se confundir na mesma pessoa ou grupo, podendo uma pessoa ou grupo ser classificado simultaneamente nas três categorias. Outro ponto é que essas categorias são uma determinação político-jurídica imposta pelos organismos internacionais e países para classificar e fazer distinção entre as pessoas, atribuindo a elas valor diferente. Optamos, portanto, por deliberadamente ignorar essas distinções e chamaremos de refugiado a figura humana daquele que está desterritorializado, colocando-o, assim, além das classificações estatais e legais. Faremos isso pelos seguintes motivos: primeiro para pensar tal condição fora da esfera jurídico-estatal; segundo pela questão semântico “poética”, uma vez que ser migrante pode ser alguém que se desloca, sendo a condição natural de todos os nossos ancestrais comuns, o que traz essa perspectiva antiga implícita e, por isso, não parece ser o termo mais pertinente para falar dessa questão política contemporânea. Apátrida tem uma conotação negativa de alguém sem país, ou seja, que só possa ser compreendida em oposição ao que perdeu. O refugiado traz a ambiguidade necessária, se por um lado é o que está fora, também se mantém dentro. Refúgio é sinônimo de abrigo e de proteção. Então, na palavra refugiado podemos entender também sua dimensão de esperança e daquele que não só que está em busca de proteção, e abrigo, mas que se tornar um refugiado, já é uma proteção, se não jurídica (porque a refulamos), pelo menos linguístico-semântica. Refugiado então não só com sinônimo de vítima, mas também daquele que já está protegido e que guarda em si a promessa de esperança e o prenúncio da política que vem e da comunidade não estatal que já existe enquanto possibilidade.

A situação era complexa e delicada, não havendo aqui condições de recontar todo o jogo geopolítico de poder e intrigas na qual transcorreu. Os apátridas haviam, assim, “perdido aqueles direitos que até então eram tidos e até definidos como inalienáveis, ou seja, os Direitos do Homem”. Por não disporem de governos que os representassem, os apátridas eram obrigados a viver sob “as leis de exceção dos Tratados das Minorias”, ou sob condições de absoluta ausência de lei (anomia) (ARENDR, 2012, p. 371).

O fato é que essas pessoas não tinham direitos, não havia nenhum direito que as protegesse, ou garantisse o acesso às condições mínimas de moradia e trabalho. Dessa forma, elas estavam excluídas de qualquer comunidade política. Aqui entra em questão a condição paradoxal de tal situação, segundo a qual a privação de cidadania implica a ausência de qualquer direito. Ou seja, aquelas pessoas deveriam ser as mais protegidas pelos direitos humanos são justamente as desprovidas de qualquer direito.

Apesar de haverem claras diferenças, tanto nas intenções quanto na formulação da Declaração dos Direitos do Homem de 1789, – após a Revolução francesa – e na Declaração dos Direitos Humanos de 1948, a questão chave por trás delas é que se tratam de normas metajurídicas, princípios universais e “direitos inalienáveis” que estão para além do direito. Mas que, na prática, não consistem em direitos efetivos nem se constituem em direito positivo, pois não há uma autoridade supranacional legítima que os aplique ou puna quem não os respeite. Tais princípios só se tornam direitos efetivos se forem criadas leis internas pelos Estados, dentro dos sistemas jurídicos dos países.

A tentativa de impor tais princípios aos Estados sempre foi contestada por eles, porque isso viola sua soberania e tira deles a autonomia autorregulatória. Então, por mais que os Estados sejam signatários de tratados e resoluções internacionais, precisam validar posteriormente tais intenções com a criação de leis internas. Assim, na prática “não existiam direitos humanos inalienáveis” e os direitos humanos, se forem levados a sério os argumentos de Burke, poderiam ser cinicamente considerados como “uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia” (ARENDR, 2012, p. 372).

Era precisamente a aparente estabilidade do mundo exterior que levava cada grupo expulso de suas fronteiras, antes protetoras, a parecer uma infeliz exceção a uma regra sadia e normal, e que, ao mesmo tempo, inspirava igual

cinismo tanto às vítimas quanto aos observadores de um destino aparentemente injusto e normal (ARENDR, 2012, p. 370).

A questão referente ao problema após a Primeira Guerra foi que muitos países se negaram a aceitar os termos dos “Tratados das Minorias”⁵⁰ na prática, pois consideravam isso uma violação da sua própria soberania. Uma imposição externa ao ordenamento interno. Dessa forma, os povos que sobravam, mesmo sendo internalizados de maneira forçada aos Estados criados, eram, na primeira oportunidade, isolados, segregados e depois deportados pelos governos. Assim, os povos sem Estado ficavam à mercê da ausência de direitos, sendo jogados de um lado para o outro.

Minorias haviam existido antes, mas a minoria como instituição permanente, o reconhecimento de que milhões de pessoas viviam fora a proteção legal normal e normativa, necessitando de uma garantia adicional dos seus direitos elementares por parte de uma entidade externa, e a admissão de que esse estado de coisas não era temporário, (...) tudo isso constituía novidade na história europeia (ARENDR, 2012, p. 378).

Vivendo às margens do direito, tudo poderia acontecer com eles. Ao abordar essa questão, Arendt nos chama atenção para um ponto dramático, em que, para fazer parte e serem incluídos no direito, muitas pessoas consideravam que era melhor ser um criminoso do que um apátrida. Isso pois, ao menos para o criminoso havia um espaço definido dentro do ordenamento jurídico, enquanto para o apátrida não havia e só cabia a ele ocupar os campos de detenção, que, como vimos antes, consistem em zonas de anomia. A alternativa, então, que os Estados tinham era assimilar ou eliminar os residentes indesejados, ou seja, nacionalização ou deportação. Vale destacar que no caso dos nazistas isso foi ainda mais longe com a adoção da “solução final” como maneira de resolver a questão, mas só o fizeram depois de se certificarem que nenhum outro país reivindicaria aquelas pessoas como seus cidadãos. Arendt, entretanto, expõe que ambas as soluções fracassaram.

Arendt evidencia que aqueles que foram privados de nacionalidade ficaram privados também de “usufruir dos direitos humanos”, mostrando a insuficiência de tais concepções (ARENDR, 2012, p. 375). Segundo a autora, era como se os sem Estado fossem consequentemente expulsos da própria humanidade. De maneira que a

⁵⁰ Os Tratados das Minorias “havia sido concebidos meramente como método indolor e supostamente humano de assimilação” (ARENDR, 2012, p. 376).

humanidade parecia depender do pertencimento a um Estado e não ao simples fato de existirem. A consequência dessa constatação é que ela explicita o vínculo que havia entre cidadania e nacionalidade. Ou seja, que ter direitos dependia no nascimento e do pertencimento a um Estado e não de valores subjetivos metajurídicos.

Os Estados, em geral, só concediam direitos políticos aos nascidos, aos nacionais e para a concessão de cidadania exigiam que os migrantes abrissem mão de suas línguas, costumes e culturas, ou seja, de suas identidades, para que assim fossem assimilados e iguados em direitos aos demais “nativos” dos territórios. Será em relação a esse vínculo indissolúvel entre cidadania e nacionalidade, entre Estado e nação, direito e povo que Agamben problematizará a questão em sua interpretação a partir da obra de Arendt, conforme veremos a seguir.

Segundo Agamben, uma correta interpretação do problema parte do questionamento do suposto vínculo indissolúvel cidadania e nacionalidade. Isso o levará a pensar em uma universalização de princípios éticos ontológicos que estariam para além do direito e que não deveriam ser entendidos nem como substitutos nem como alternativas aos princípios metajurídicos, mas destituíntes do direito. Ou seja, tal fundamentação ética estaria para além do direito e seria como se fosse o “novo direito” da política que vem, de forma que a superação da lei é a sua efetivação e o seu cumprimento ocorrerá tornando-a inoperosa e fazendo com que o direito ao se cumprir seja desativado.

4.6.1 Refugiado como a vanguarda do mundo

Arendt, no seu notório texto *We the refugees* (Nós, os refugiados), de 1943, propõe que a condição do refugiado seja adotada como o paradigma de uma nova consciência histórica (ARENDR, 2007). Ela dirá que o refugiado desprovido de direitos e que não quer assumir uma nova identidade nacional seja considerado “representante da vanguarda dos povos”. Invertendo sua condição de refugiado, ela faz com que ele passe a representar o ser humano na sua condição existencial pura, sendo próximo àquilo que Agamben chamará de uma singularidade qualquer.

Arendt traz sua posição a partir da sua condição de migrante alemã judia, que deixou seu país de origem para escapar do nazismo. Ela diz⁵¹ que os refugiados não gostavam de ser chamados assim, e que entre eles preferiam se chamar de “imigrantes” ou “recém-chegados”, em referência ao grupo do qual ela própria fazia parte na condição de migrante aos Estados Unidos⁵².

Ela diz que o “um refugiado costumava ser uma pessoa levada a buscar refúgio por causa de algum ato cometido ou por manter alguma opinião política” (ARENDR, 2007, p. 264)⁵³, mas que nenhum dos seus compatriotas que fugiu da Alemanha nazista se considerava dessa forma. “Agora, ‘refugiados’ são aqueles de nós que foram tão infelizes a ponto de chegar a um novo país sem meios e têm que ser ajudados por comitês de refugiados” (ARENDR, 2007, p. 264)⁵⁴. Inicialmente o significado do termo era considerado como uma imposição a eles atribuída e não uma escolha. Assim, havia, por eles, uma necessidade política de serem reconhecidos como imigrantes convencionais e serem colocados na condição de refugiados era imposto como algo depreciativo, do qual gostariam de se livrar, ou não serem estigmatizados por terem deixado seu país (ARENDR, 2007, p. 264).

Conforme o ACNUR, segundo a Convenção das Nações Unidas relativa ao Estatuto dos Refugiados formalmente adotada em 28 de julho de 1951, refugiado é qualquer pessoa que

temendo ser perseguida por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, se encontra fora do país de sua nacionalidade e que não pode ou, em virtude desse temor, não quer valer-se da proteção desse país, ou que, se não tem nacionalidade e se encontra fora do país no qual tinha sua residência habitual em consequência de tais acontecimentos, não pode ou, devido ao referido temor, não quer voltar a ele (ACNUR, 1951).

Refletindo sobre a questão, interpretamos que, metaforicamente, enquanto o migrante é como um adulto que deixou seu país voluntariamente, o refugiado é como uma “criança órfã”, no sentido de que, em vez dos pais, perdeu a tutela do Estado e, por isso, precisa encontrar um Estado que o adote. Pois, no sistema internacional, o

⁵¹ “In the first place, we don't like to be called ‘refugees’. We ourselves call each other ‘newcomers’ or ‘immigrants’”.

⁵² Apesar dessa rejeição seguiremos com o uso desse termo ao longo do texto pelos motivos já expostos anteriormente na nota 120, na esperança de reforçar a conotação não pejorativa do termo.

⁵³ “A refugee used to be a person driven to seek refuge because of some act committed or some political opinion held”, tradução nossa.

⁵⁴ “Now ‘refugees’ are those of us who have been so unfortunate as to arrive in a new country without means and have to be helped by refugee committees”, tradução nossa.

apátrida é uma anomalia que precisa ser “nacionalizada” o mais breve possível para que se encaixem em algum território. Conforme Agamben, “o estatuto do refugiado foi sempre considerado, mesmo no melhor dos casos, como uma condição provisória, que deve levar ou à naturalização ou à repatriação” (AGAMBEN, 2017a, p. 28). Do contrário, a pessoa não existe juridicamente, justamente porque aquilo do qual ela tem ausência é de uma cidadania qualquer.

Nesse sentido, o refugiado não é considerado um cidadão do mundo (*citizen of the world*)⁵⁵. Hipoteticamente, caso queira, a pessoa deveria poder assumir a condição de *cidadão de lugar nenhum* e o status de nômade permanente, para assim, viver um estilo de vida de migração periódica, mas aí encontra-se a dificuldade. Uma vez que a pessoa abra mão de sua nacionalidade, há uma “exigência” por parte da forma como o sistema internacional está organizado em países, para que ela assuma logo outra nacionalidade qualquer. Do contrário, o apátrida cai involuntariamente na categoria de refugiado como se fosse uma “sala de detenção” de renacionalização obrigatória. É, nesse sentido, que em virtude da existência do refugiado se imponha a necessidade de pensar uma readequação, na qual a condição da ausência de cidadania seja o ponto de partida para o estabelecimento de uma “nova ordem mundial”⁵⁶. Ou seja, que a exceção passe a ser a regra. E que esse seja o princípio da tal vanguarda dos povos que Arendt sugere.

Voltando ao texto de Arendt, mais do que um documento teórico, ele pode ser lido como um testemunho sensível que descreve a condição do refugiado e reflete, internamente, sobre ela. Arendt nos conta, narrando em um tom bastante pessoal, como a migração forçada, aliada à perda cultural e somada à impossibilidade de se comunicar na língua materna criou um novo tipo de ser humano “do tipo que é colocado em campos de concentração por seus inimigos e em campos de detenção por seus amigos” (ARENDR, 2007, p. 265)⁵⁷.

Os americanos não queriam ouvir falar sobre o passado trágico dos alemães que haviam chegado. “Eles não queriam mais ouvir histórias de fantasmas” (ARENDR,

⁵⁵ O conceito de cosmopolita remete a antiguidade e foi formulado pelos cínicos e adotado pelos estoicos, sendo na modernidade desenvolvido por Kant. Tal discussão ressurgiu com força após a globalização e ganhou relevância como o surgimento do estilo de vida dos nômades digitais, que trabalham online e migram constantemente não se sentido parte integrante de nenhum território.

⁵⁶ Não sendo a expressão aqui usada no sentido em que ela é relacionada com teorias conspiracionistas.

⁵⁷ “Apparently nobody wants to know that contemporary history has created a new kind of human beings – the kind that are put in concentration camps by their foes and in internment camps by their friends”, tradução nossa.

2007, p. 266)⁵⁸. Então, os refugiados se viam obrigados a performar uma felicidade que não sentiam e a se alegrar projetando um futuro incerto, já que o passado estava interdito de ser narrado. Muitas vezes, os refugiados eram vistos como suspeitos por terem sido cidadão de um país que era agora inimigo.

Arendt também fala sobre o suicídio e comenta como ele era visto como algo vergonhoso para os judeus devido a sua crença religiosa. Sendo que essa liberdade em sentido negativo⁵⁹, para muitos deles não era vista como uma alternativa para fugir da dura realidade em que se encontravam. Porque “eles percebem o suicídio como assassinato, isto é, uma interferência nos direitos do Criador, através da destruição daquilo que o homem nunca é capaz de fazer” (ARENDR, 2007, p. 268)⁶⁰.

Conforme relato da autora sobre a condição dos migrantes, muitos deles foram migrando de país em país antes de terem chegado aos EUA. Sempre buscando aderir rapidamente ao novo país habitado, procurando ocultar sua origem e tentando agir como cidadãos respeitáveis onde quer que estivessem. Alguns trocaram tantas vezes de identidade que nem mais sabiam quem eram (ARENDR, 2007, p. 269)⁶¹. Quanto menos eles eram livres para decidir quem eram ou para viver como queriam, mais tentavam desempenhar papéis e colocar uma fachada escondendo o fato de serem judeus, adquirindo assim uma identidade difusa de não pertencimento a lugar algum. Nem mesmo os judeus, vindos de diferentes partes da Europa, eram capazes de estabelecer uma identidade comum. Com tantos deslocamentos o “seu status social, político e legal era completamente confuso” (ARENDR, 2007, p. 270)⁶².

A história desse itinerário identitário é narrada através do exemplo de um tal Mr. Cohn, um personagem que fora em diferentes momentos cento e cinquenta por cento Alemão, Austríaco e Francês. Até que ele se desse conta de que era apenas um judeu de lugar algum, não teria percebido o quão tolo havia sido, permanecendo incapaz de provar a sinceridade de seu patriotismo recém adquirido.

A constatação a que Arendt chega é de que a identidade judaica é marcada, paradoxalmente, por uma histórica negação da própria identidade, ao mesmo tempo

⁵⁸ “They don't want ghost stories anymore”, tradução nossa.

⁵⁹ “Perhaps the philosophers are right who teach that suicide is the best and supreme guarantee of human freedom: not being free to create our lives or the world in which we have, we nevertheless are free to throw life away and to leave the world”, tradução nossa.

⁶⁰ “they perceive murder in suicide, that is, destruction of what man never is able to make, interference with the rights of the Creator”, tradução nossa.

⁶¹ “Our identity is changed so frequently that nobody can find out who we actually are”, tradução nossa.

⁶² “their social, political, and legal status is completely confused”, tradução nossa.

em que é afligida pela impossibilidade de assumir uma nova identidade nacional. A solução apresentada seria a aprendizagem a ser feita com a própria história.

Se começássemos a dizer a verdade de que não somos nada além de judeus, isso significaria que nos expomos ao destino de seres humanos que, desprotegidos por qualquer lei específica ou convenção política, não são nada além de seres humanos (ARENDR, 2007, p. 273)⁶³.

Algo que não deixaria de ser perigoso, por se tornarem “párias sociais”. Pois, ser somente humano, implicaria a condição de viver para além do direito de qualquer Estado, na condição de “foras-da-lei políticos” (ARENDR, 2007, p. 274). Sendo que, na atual conjuntura da sociedade, a formalização jurídica concede status. É, nesse sentido, que a autora considera que “os refugiados expulsos de país para país representam a vanguarda de seus povos – se mantiverem sua identidade” (ARENDR, 2007, p. 274)⁶⁴.

Dessa forma, conforme a interpretação de Agamben, os refugiados podem ser propostos como uma nova forma-de-vida, que coloca em questão o modelo de soberania Estatal moderna e, por sua vez, se coloca como limiar de uma outra forma de cidadania. Ao fazer a interpretação do texto de Arendt, Agamben enfatiza que ela pensa a figura do refugiado de maneira inversa do habitual. Em seu entendimento “o refugiado deixa de ser uma figura marginal” para se tornar o centro da política, pois ele é responsável por romper “o nexo entre homem e cidadão”, fator decisivo da crise do Estado-nação moderno. Agamben considera que o refugiado deve ser visto como

a única figura pensável do povo em nosso tempo e, ao menos até quando não for realizado o processo de dissolução do Estado-nação e de sua soberania, a única categoria na qual é hoje permitido entrever as formas e os limites de uma comunidade política por vir (AGAMBEN, 2017a, p. 24).

O autor defende que é necessário “abandonar sem reservas os conceitos fundamentais com os quais até o momento representamos os sujeitos políticos (...) e reconstruir nossa filosofia política a partir dessa única figura” (AGAMBEN, 2017a, p. 24). Dentre os conceitos a serem abandonados estariam “o homem e o cidadão com

⁶³ “If we should start telling the truth that we are nothing but Jews, it would mean that we expose ourselves to the fate of human beings who, unprotected by any specific law or political convention, are nothing but human beings”, tradução nossa.

⁶⁴ Refugees driven from country to country represent the vanguard of their peoples-if they keep their identity”, tradução nossa.

seus direitos, o povo soberano, o trabalhador” (2017a, p. 24), mas também “as categorias sobre cuja oposição fundou-se a política moderna (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia)” (AGAMBEN, 2010, p. 12), conforme já sugeria em *Homo sacer I*.

Agamben, refletindo sobre o contexto apresentado por Arendt, nos conta que, em muitos casos, os refugiados preferiam se tornar apátridas para não serem forçados a voltarem ao país de origem. Ou então, foram “desnacionalizados” e destituídos da sua cidadania, como sabemos que aconteceu, por exemplo, com os judeus na Alemanha antes de serem deportados para os campos de extermínio (AGAMBEN, 2017a, p. 30). Assim,

é importante notar como, a partir da Primeira Guerra Mundial, muitos Estados europeus começaram a introduzir leis que permitiam a desnaturalização e a desnacionalização de seus cidadãos. (...) Essas leis – e a massa de apátridas resultantes delas – marcaram uma virada decisiva na vida do Estado-nação moderno e sua definitiva emancipação das noções ingênuas de povo e cidadão” (2017a, p. 26).

O fato que Agamben denuncia é que ao longo da história do século XX tanto os comitês internacionais⁶⁵ quanto os organismos internacionais⁶⁶ e os Estados “demonstraram-se absolutamente incapazes não só de resolver o problema, mas também, simplesmente, de enfrentá-lo de modo adequado”, sendo a questão transferida para a polícia, as organizações humanitárias e as organizações não-governamentais (ONGs) (2017a, p. 26). Com essa crítica, Agamben quer mostrar que há uma crise radical no conceito de “direitos do homem” garantidos pelo Estado-nação evidenciado pela ausência de direitos dos refugiados. O Estado nacional que deveria garantir os direitos do homem e a proteção por excelência dos refugiados, pelo simples fato de serem humanos, não é capaz de fazê-lo e com isso expõe sua obsolescência.

Na primeira tentativa de declaração de um Direito Universal, que se deu em 1789 com a *Declaração Universal dos direitos do Homem e do Cidadão (Déclaration des droits de l’homme et du citoyen)*, já está implícita a ambiguidade no próprio título.

⁶⁵ Agamben considerou que os Organismos Internacionais são parte do problema. Eles podem ser considerados fracos, por não ter a força da lei, mas se fossem um Estado seriam poderosos demais, o que indica um delicado impasse a ser cuidadosamente pensado, não cabendo aqui soluções fáceis ou levianas a um problema tão complexo.

⁶⁶ “O atual Alto Comissariado para os refugiados da [ACNUR] (1951), cuja atividade não tem, segundo o estatuto, caráter político, mas apenas ‘humanitário e social’” (2017a, p. 26).

“No qual não está claro se os dois termos nomeiam duas realidades distintas ou se fornecem, ao contrário, uma *hendíadis*⁶⁷, na qual o primeiro termo já está, na verdade, sempre contido no segundo” (AGAMBEN, 2017a, p. 27). O paradoxo aqui presente é que os direitos do cidadão se dão sobre a suposição de que há um direito do homem que o antecede, trazendo à luz os valores metajurídicos previamente mencionados, mas que na prática não existem, pois só há o direito do cidadão.

O simples fato de ser humano é marcado pela absoluta privação de direitos, é isso que a história recente nos mostrou. Essa é a falácia jurídica que precisa ser revelada para que uma alternativa viável a ela possa ser pensada com base em premissas verdadeiras. O que faz com que Agamben diga que temos que olhar para a *Declaração dos Direitos* de 1789 pelo que ela realmente é:

Os direitos do homem representam, de fato, antes de tudo, a figura originária da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. (...) Estado-nação significa: Estado que faz da natividade, do nascimento (isto é, da vida nua humana) o fundamento da própria soberania (2017a, p. 28).

Quando o súdito do antigo regime monárquico passou a cidadão houve a “passagem da soberania real de origem divina à soberania nacional”. E, assim, “nascer” passou a ser identificado com estar sobre o controle de um governo.

O princípio de natividade e o princípio de soberania, separados no *Ancien Régime*, unem-se agora, irrevogavelmente para construir o fundamento do novo Estado-nação. A ficção aqui implícita é que o *nascimento* se torne imediatamente *nação*, de modo que não possa existir nenhuma separação entre os dois momentos. Ou seja, os direitos são atribuídos ao *homem* apenas na medida em que ele é o pressuposto imediatamente dissipador (e que, ao contrário, nunca deve vir à luz como tal) do *cidadão* (2017a, p. 29).

O refugiado representa, assim, uma ameaça ao Estado-nação porque faz uma objeção ao ordenamento, “rompendo a identidade entre homem e cidadão, entre natividade e nacionalidade, põe em crise a ficção originária da soberania” (AGAMBEN, 2017a, p. 29). Ele passa de uma figura marginal da história a ser “a figura central da história política” (AGAMBEN, 2017a, p. 29).

Agamben defende que o refugiado deve ser considerado por aquilo que ele é “ou seja, nada menos que um conceito limite que põe em crise radical os princípios do Estado-nação e, ao mesmo tempo, permite liberar o campo para uma renovação

⁶⁷ Conforme o dicionário esse termo se refere a uma ideia que é expressa em dois termos.

categorial doravante inadiável” (AGAMBEN, 2017a, p. 30), haja vista que o problema tem se agravado rapidamente pelo mundo.

O autor considera necessário pensar uma solução que esteja para além do direito, pois, segundo ele, não haveria uma solução jurídica possível. Ele considera que “um estatuto estável do homem em si mesmo é inconcebível no direito do Estado-nação” por não existir no ordenamento político do Estado-nação um espaço autônomo para pensar algo como o puro homem (ou o humano) em si. Esse espaço só pode existir para além do direito, como uma forma-de-vida. Estando assim consequentemente além da soberania que instaura e mantém o direito mediante a violência.

O refugiado seria pensado, dessa forma, como um conceito guia que aponta o horizonte da nova política não em substituição ao cidadão, não no sentido de uma desnacionalização em massa, mas como o ponto de partida teórico para se pensar a nova política a partir do ser humano que está fora e não daquele que está dentro do ordenamento de um Estado pelo nascimento. A tentativa de pensar uma desvinculação entre fazer parte de uma nação e o nascimento o levará a propor uma reinterpretção do conceito de exílio.

Ao final do texto, *Para Além dos Direitos do Homem* Agamben imagina algo bastante difícil de conceber, como uma desterritorialização dos territórios compartilhados habitados concomitantemente por cidadão e refugiados. Ele pensa sobre isso projetando tal cenário sobre a Europa, no qual ela se converteria em um território plurinacional, em

um espaço aterritorial ou extraterritorial, no qual todos os residentes dos Estados europeus (cidadãos e não-cidadãos) estariam em posição de êxodo ou de refúgio e o estatuto europeu significaria o estar-em-êxodo (obviamente também imóvel) do cidadão. O espaço europeu assinalaria, então uma separação irreduzível entre o nascimento e a nação, na qual o velho conceito de povo (...) poderia reencontrar um sentido político, contrapondo-se decididamente àquele de nação (AGAMBEN, 2017a, p. 32).

Isso faria com que as cidades voltassem a ter uma importância maior nessa reorganização do espaço. Assim, o que ele propõe não deixa de ser um sonho distante se olharmos para a realidade atual. Mas também é um belo horizonte em direção ao qual apontar o olhar.

Somente numa terra na qual os espaços dos Estados tiverem sido, desse modo, perfurados e topologicamente deformados e nos quais o cidadão terá sabido reconhecer o refugiado que ele mesmo é, é pensável hoje a sobrevivência política dos homens (AGAMBEN, 2017a, p. 33).

É a partir desse terreno incerto, dessa zona opaca de indistinção que precisamos, hoje, reencontrar o caminho de uma outra política, de um outro corpo e de uma outra palavra. A essa indistinção entre o público e o privado, corpo biológico e corpo político, zoé e bios não conseguiria renunciar por nenhuma razão. É aqui que devo reencontrar o meu espaço – aqui, ou em nenhum outro lugar. Somente uma política que parta dessa consciência pode interessar-me” (AGAMBEN, 2017a, p. 125).

Ou seja, uma política que parta de uma zona de indistinção entre potência e ato, e que não é senão a continuidade entre ambas, que consiste em assumir a pura existência humana em toda sua facticidade e a vida em toda sua “nudez”. Nesse lugar obscuro e iluminado, como o momento em que antecede o amanhecer ou sucede o pôr do sol, que é simultaneamente sombrio e tenuemente iluminado, este é o lugar que Agamben procurou elaborar como espaço do seu pensamento político.

4.6.2 A questão do exílio

Agamben dá prosseguimento ao desenvolvimento da temática de *Para além dos direitos do homem* em dois textos que abordam a questão do exílio. O primeiro é *A questão do exílio*, publicado entre 1996-1998,⁶⁸ e o segundo é *Exílio de um só junto de um só*, capítulo seis da terceira parte de *O uso dos corpos*⁶⁹. Apesar de terem elementos repetidos entre eles, parecendo ser sempre uma reelaboração do mesmo problema, cada um traz elementos distintos, podendo ser lidos como se houvesse uma certa continuidade entre eles.

A questão do exílio aborda a ambiguidade que o termo exílio possuía na Grécia antiga e no direito romano, sendo um conceito que ficava entre o direito penal e o direito do cidadão a abrir mão do direito. O exílio ocupava esse lugar indeterminado

⁶⁸ Esse texto foi, aparentemente, publicado em duas partes em lugares diferentes e depois reunido em uma tradução em português. Em nota, na tradução, é indicado que ela foi “realizada, na primeira parte (itens 1 a 3), da versão espanhola ‘Política del exilio’, publicada na extinta Archipelago. Cuadernos de Crítica de la Cultura, tradução Dante Bernardi, Barcelona, n. 26-27, 1996, pp. 41-52; a parte final (4 e ss.) foi feita a partir da versão italiana, ‘Politica dell’esilio’, publicado na revista DeriveApprodi, n. 16, Nápoles, 1998, pp. 25-27” (DANNER, 2013, p. 33). Não conseguimos ter acesso à versão original da primeira parte em espanhol e na versão em italiano o texto começa onde a referida tradução se inicia.

⁶⁹ No texto *A questão do exílio* Agamben faz uma reelaboração, e até mesmo repete diversas partes já existentes no texto *Para além dos direitos do Homem*, publicado em *Meios sem fim* (2017a). Ao mesmo tempo em que antecipa questões que voltarão a aparecer em *Exílio de um só junto de um só* de *O uso dos corpos* (2017d) na composição de sua formulação de uma forma-de-vida.

porque alguém que era condenado a uma pena capital, por exemplo, poderia tanto ser executado quanto fugir da aplicação da pena, optando entre a morte ou o exílio, como ocorreu no caso de Sócrates que se negou a ser exilado e preferiu a morte no lugar da perda da cidadania.

Mas antes de chegar neste ponto, Agamben considera que uma correta compreensão da questão do exílio só será possível questionando a naturalidade do vínculo entre os direitos do homem e a nacionalidade. Dessa forma, para compreender o problema do exílio, seria preciso primeiro afastá-lo da questão dos direitos do homem (AGAMBEN, 2013c, p. 34). Retomando mais uma vez as questões de Arendt, desta vez conforme expressa por ela no capítulo *A Decadência do Estado-Nação e o Final dos Direitos do Homem em Origens do Totalitarismo*, ele aborda o paradoxo formulado por Arendt no qual a figura do refugiado, que deveria encarnar por excelência os direitos do homem, mas pelo contrário, marca a sua crise radical (AGAMBEN, 2013c, p. 34). Pois com os refugiados “rompe-se a continuidade entre homem e cidadão, entre *nascimento* e *nacionalidade*, eles põem em crise a ficção originária da soberania moderna” (2013c, p. 39).

Na interpretação de Agamben, retomando conceitos elaborados em *Homo sacer I*, toda a formulação do Estado de direito moderno representa “a figura original da inscrição da vida natural no ordenamento jurídico-político do Estado-nação” (2013c, p. 35). A figura do refugiado “ao desvelar a diferença entre nascimento e nação, faz com que apareça na cena política aquela vida nua que constitui sua premissa secreta” (AGAMBEN, 2013c, p. 39). E “o nexos nascimento-nação já não é capaz de desempenhar sua função legitimadora dentro do Estado-nação, e se vai apreciando uma separação irreversível entre os dois termos” (AGAMBEN, 2013c, p. 40). Dessa forma, as declarações de direitos dos Estados-nação devem ser vistas, então, como o lugar em que se leva a cabo a transição da soberania real de origem divina à soberania nacional (AGAMBEN, 2013c, p. 36). O problema dos Estados-nação modernos, conforme os regimes totalitários mostraram, é que eles realizam uma nova inversão massiva na vida natural, porque passaram a distinguir internamente entre uma vida autêntica e uma vida nua desprovida de todo valor político (AGAMBEN, 2013c, p. 41).

A interpretação de Agamben faz com que ele declare que

é preciso separar claramente os conceitos de refugiados, exilados, apátridas do de “direitos humanos”, e tomar a sério às teses de H. Arendt, que ligava o destino dos direitos ao Estado-nação, de modo que o ocaso deste supõe o decaimento daqueles. O refugiado e o exilado devem ser considerados pelo que são, isto é, nem mais nem menos que um conceito limite que põem em crise radical as categorias fundamentais do Estado-nação, desde o nexos do nascimento-nação até o de homem-cidadão, e que, portanto, permite desocupar o caminho até uma renovação de categorias já improrrogáveis, que questionam a mesma inscrição da vida no ordenamento jurídico (2013c, p. 40).

Agamben considera que, assim como o refugiado, exílio deve ser considerado como um conceito limite, o primeiro enquanto um puro ser humano, e o segundo como um puro espaço de existência humana. O exílio “não é direito nem pena, não está nem dentro nem fora do ordenamento jurídico e constitui um umbral de indiferença entre o externo e o interno”, está, portanto, em uma zona de indiferença (2013c, p. 44). O exílio está, dessa forma, para além da divisão entre política e o direito. Ele “se situa numa esfera por assim dizer mais originária, que precede esta divisão e no qual convive com o poder jurídico-político supremo. Esta esfera é, então, aquela da soberania, do poder soberano” (AGAMBEN, 2013c, p. 41). O exílio é “a figura que a vida humana adota no estado de exceção, é a figura da vida em sua imediata e originária relação com o poder soberano” (AGAMBEN, 2013c, p. 44).

Esta zona de indiferença, à qual o exilado e o soberano se comunicam mediante a relação de bando, constitui a relação político-jurídica originária, mais original que a oposição entre amigo e inimigo que, segundo Schmitt, define a política (AGAMBEN, 2013c, p. 44).

Agamben, fazendo um paralelo do exilado com a vida nua, dirá que o exilado e o soberano se comunicam mediante a relação de bando que, como sabemos, constitui na relação político-jurídica originária. Dessa forma, o exilado e o soberano assumem o papel da relação político-jurídica originária.

Nesta perspectiva, o exílio deixa de ser uma figura política marginal para afirmar-se como um paradigma filosófico-político fundamental, talvez o único que, rompendo a espessa trama da tradição política hoje dominante, poderia permitir restabelecer a política do ocidente” (AGAMBEN, 2013c, p. 50).

Com essa interpretação poderíamos acreditar estar novamente ingressando em um cenário de “terra arrasada” ao identificar exilado e vida nua. Mas essa identificação não é, contudo, uma equivalência ou igualdade entre os conceitos. Se a vida nua é aquela que só existe na relação antagônica com o soberano, o exilado é

aquele que está além do alcance do soberano. Agamben, invertendo sua interpretação, passa o exilado de um valor negativo para um valor positivo. No sentido que não é o soberano que cria o exilado, mas o exilado é pensado distante do soberano numa condição de autonomia jurídica de “um só junto a si mesmo”.

Aqui surge como referência a metáfora da vida filosófica como exílio, na qual a condição “divina” do filósofo é interpretada mediante a imagem do exílio. O filósofo, nesse sentido, é existencialmente um exilado que permanece junto a si mesmo. Ele põe em prática uma fuga voluntária do mundo associada com a condição de autossuficiência divina. E a solidão, que era antes vista como fraqueza, passa a ser sua fortaleza. A Filosofia “definindo a condição humana como *phygé*⁷⁰, (...) não está afirmando sua própria impoliticidade, mas sim, pelo contrário, reivindica paradoxalmente o exílio como a condição política mais autêntica” (AGAMBEN, 2013c, p. 50). Agamben aborda essas ideias a partir de uma interpretação de passagens de Plotino, mas é no segundo texto sobre o tema, *Exílio de um só junto de um só* (AGAMBEN, 2017d, p. 263-268), que elas são melhor desenvolvidas.

Em *Exílio de um só junto de um só* Agamben retoma a referência feita a Plotino no texto anterior e começa com a análise de uma passagem do autor com ênfase no uso do termo grego *phygé*. Tal termo vem sendo traduzido como fuga, mas Agamben propõe como alternativa a tradução desse termo por exílio, para melhor compreensão do autor. Na passagem em questão, Plotino compara a vida dos filósofos (seu estilo) ao modo de vida dos deuses. Localizada ao final da obra *Enéadas* (VI, 9, 11), o autor usa a expressão em grego “*phyge monou pros monn*” traduzida tanto como “fuga do Uno para o Uno”, quanto como “fugir só para si só”. Agamben ressalta justamente que o termo *phygé* não foi problematizado entre os intérpretes dessa passagem e que o adotam como lugar-comum, interpretando-o em um sentido místico-filosófico.

Agamben indica que, conforme Erik Peterson, a expressão contém um sentido ambíguo que se refere “tanto a ideia de um vínculo quando a de uma separação” (AGAMBEN, 2017d, p. 263). Mas, conforme o autor italiano, “Plotino não transfere simplesmente uma fórmula da esfera da intimidade para a místico-filosófica; bem mais significativo é que ele caracterize antes de tudo a vida divina e feliz do filósofo como um termo presente no léxico jurídico-político: o exílio” (AGAMBEN, 2017d, p. 263). A

⁷⁰ O conceito grego para exílio é *phygé*.

partir dessa ênfase no exílio é retomada a sua significação ambígua presente no direito, já mencionada anteriormente.

Desse modo, agora exílio é empregado em um novo sentido, não mais em um sentido negativo de expulsão forçada do convívio com a comunidade, mas no sentido de um afastamento voluntário e como condição para alcançar a felicidade. Estando aí presente a novidade interpretativa da obra de Plotino a ser ressaltada e resgatada, que consiste “no fato de ter unido um termo jurídico-político, que significa a exclusão e o exílio, a um sintagma que expressa a intimidade e o estar juntos” (AGAMBEN, 2017d, p. 264). Fazendo isso, dirá Agamben, Plotino retomou uma tradição antiga já presente em Platão e Aristóteles, conforme passagens citadas de *Fédon*, *Teeteto* e *Política* indicam, “da caracterização da vida filosófica como exílio” (AGAMBEN, 2017d, p. 264).

Ao retomar a aproximação entre vida filosófica e exílio, Plotino a leva ao extremo, propondo uma nova e mais enigmática figura do bando. A relação de bando em que está presa a vida nua e que em *Homo sacer I* havíamos identificado como a relação política fundamental é reivindicada e assumida como própria pelo filósofo, mas nesse gesto ela se transforma e se inverte em positiva, ao pôr-se como figura de uma intimidade nova e feliz, de um ‘estar a sós’ como sinal de uma política superior. O exilado da política dá lugar a uma política do exílio.

A filosofia apresenta-se, desse modo, como a tentativa de construir uma vida ao mesmo tempo ‘superpolítica’ e apolítica (*hypsipolis apolis*): separada no bando da cidade, ela se torna, porém, íntima e inseparável de si mesma, em uma não-relação que tem a forma de um ‘exílio de um só junto a um só’. ‘Só juntos de um só’ (‘estar a sós’) só pode significar: estar junto, para além de toda relação. A forma-de-vida é esse bando, que não tem mais a forma de um vínculo, de uma exclusão-inclusiva da vida nua, mas aquela de uma intimidade sem relação (AGAMBEN, 2017d, p. 265).

Na passagem acima, ele sintetiza o ponto central da sua interpretação do exílio em sentido positivo colocando-o como um ponto de indeterminação entre o político e o apolítico, vinculando-o com a relação de bando presente em seus primeiros escritos analisados na pesquisa. A novidade é que agora esse ponto intermediário é pensado como o lugar da Filosofia e da vida filosófica. Quanto à questão de estar simultaneamente só e junto de si mesmo é, obviamente, paradoxal, consistindo numa espécie de dialética interna onde os opostos se desativam, cujo resultado seria considerado como a *intimidade*. A intimidade é entendida por ele com uma “unidade originária” que “desativa e torna inoperosos os opostos” consistindo em um “limiar de indiscernibilidade” (AGAMBEN, 2017d, p. 268).

Agamben aqui, mais uma vez, joga com as palavras e tenta formular melhor o que seria a ausência de relação à qual se referia no princípio do projeto *Homo Sacer*, sem especificar o que tinha em mente, e que pudemos constatar que se refere a um vazio que é capturado. É justamente essa ausência de relação aquilo que o Estado e a política buscariam controlar através da proibição da dissolução de um vínculo exterior existente. Dessa forma, o fato original da política, a ausência de vínculo, é capturado pelo Estado que procura ocultá-lo pela negação da sua dissolução. O que haveria de positivo no lugar desse vazio seria a intimidade de um junto a si. Nesse sentido, a política que vem deve partir do exílio para que seja mais adequada do que aquela que parte de um vínculo ficcional e que é apenas a negação da desvinculação.

Agamben dirá que as formas-de-vida se comunicam “não numa relação”, mas no contato. E que mesmo forma e vida estão em contato, mas “não numa relação”, havendo entre elas um “vazio de representação” (AGAMBEN, 2017d, p. 266). E que cada forma-de-vida, por estar só, também estabelece contato, mas não relações, com as outras formas-de-vida igualmente só. “E é a esse contato que o direito e a política buscam de todo jeito capturar e representar numa relação” (AGAMBEN, 2017d, p. 266). Sua conclusão dessas afirmações é que

Portanto, será necessário pensar o político como uma intimidade não mediada por alguma articulação ou alguma representação: os homens, as formas-de-vida, estão em contato, mas isso é irrepresentável porque consiste justamente num vazio representativo, ou seja, na desativação e na inoperosidade de toda representação. A ontologia da não-relação e do uso deve corresponder uma política não representativa (AGAMBEN, 2017d, p. 266).

Podemos interpretar que esse pensar a política ao qual o autor se refere talvez só aconteça em obras futuras por ele planejadas. Muitos textos de Agamben acabam assim, com a introdução de uma nova questão que só será desenvolvida na obra seguinte e, às vezes, muitos anos depois. Isso forma em seu trabalho um mosaico ainda em movimento, haja vista que o autor segue vivo e produzindo.

4.6.3 Poder destituente em relação à soberania

Retomando o problema lançado ainda no início do trabalho sobre a relação entre poder constituinte e poder constituído, Agamben introduz ao final do projeto *Homo Sacer* um terceiro elemento na questão que se trata da *potência destituente*. Na formulação da hipótese de Agamben, se ela for correta, o problema ontológico fundamental hoje não é a obra, mas a inoperosidade, então o acesso a um novo entendimento da política se dará não sobre a forma de um “poder constituinte”, mas de algo que ele chamou de “potência destituente” (AGAMBEN, 2017d, p. 298).

Conforme vimos antes, por inoperosidade ele entende uma suspensão que estabelece meios puros sem um fim. Segundo Agamben, o governo captura a inoperosidade na forma de glória, conforme ele expõe em *O reino e a glória*. Enquanto que poder constituinte e poder constituído são respectivamente a violência que instaura e aquela que mantém o direito, havendo entre elas uma ambiguidade ou uma zona de indistinção. Destituente se refere àquilo que destitui, que suspende o poder constituído e que acaba posteriormente se convertendo em um novo poder constituinte que instaura por sua vez um novo poder constituído de maneira cíclica. Contudo, há uma forma de interromper essa sequência: fazendo com que a potência destituente não se converta em um novo poder constituinte que a neutralize. Segundo o esquema do autor, “constituinte é a figura do poder 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 com tal, apenas contra determinada figura histórica sua” (AGAMBEN, 2017d, p. 299).

Interpretamos que por potência destituente Agamben quer dizer algo equivalente a uma potência que não se esgota no ato, um poder constituinte que não se esgota no poder constituído e é uma espécie de continuidade inesgotável de um no outro. Dito de outra forma, a potência destituente é um poder constituinte em permanente continuidade e que nunca se esgota em um poder constituído, ou seja, uma potência destituente é uma potência inesgotável. É nesse sentido que a obra de Agamben e sua proposta podem ser lidas com uma arqueologia da potência e uma refundamentação da potência em potencialidade. Ou seja, uma forma de um meio puro sem um fim.

A proximidade entre poder destituente e (...) inoperosidade aqui se mostra com clareza. Em ambas, está em questão a capacidade de desativar e tornar algo inoperante – um poder, uma função, uma operação – sem simplesmente o destruir, mas liberando as potencialidades que nele haviam, ficando não atuadas, a fim de permitir, dessa maneira, um uso diferente (AGAMBEN, 2017d, p. 305).

Para ele, conforme seu modelo de pensamento, não se trata de articular de maneira nova ou eficaz os elementos, nem de voltar ao início antes da cisão/articulação entre eles. Do contrário, trata-se de desativar a articulação numa paralisação de ambas que liberte a potência para que possa ser usada, permitindo assim que novas possibilidades de sentido surjam⁷¹. Um bom exemplo para pensar uma potência destituente segue sendo aquele apresentado por Benjamin no ensaio anteriormente analisado, *Crítica da violência*, no qual ele tentou definir uma violência pura que consiga romper com a dialética da *Gewalt* (violência) que instaura e mantém o direito. Essa potência destituente, na medida em que depõe as leis, pode abrir uma nova época histórica. Outro exemplo citado por Agamben encontra-se na obra de Paulo, no qual o direito, com a vinda do messias, é abolido ao mesmo tempo em que se cumpre, conforme exposto anteriormente quanto tratamos da inoperosidade, entendida nesse sentido.

Entretanto, como efetivamente pensar a potência destituente segue sendo complexo. Falta até mesmo um vocabulário adequado para isso. Agamben reconhece essa dificuldade quando diz que pensar a potência destituente requer estratégias “cuja definição é tarefa da política que vem” (2017d, p. 298). Ou seja, mesmo que o autor procure forjar termos e expressões, e dar novos sentidos a palavras conhecidas, ou resgatar significados antigos esquecidos, ele ainda assim joga para adiante a responsabilidade de criar aquilo de que não dá conta. Conclamando que tal tarefa

⁷¹ Agamben trata dessa questão do ponto de vista ontológico, mas, para ilustrar, pensemos num exemplo que entre o “viver” e o “morrer” haja um limbo. Esse limbo não é nem vida nem morte, mas o espaço que é, ao mesmo tempo, vida e morte e que possibilita que se faça um novo uso tanto da vida quanto da morte, agora não mais divididas e articuladas em termos antagônicos, mas combinadas em um continuum de indefinição chamado “limbo” que liberta as possibilidades do viver e do morrer não mais desvinculados. Dessa forma, não há vida que não contenha em si já uma “potência de morte”, assim como também não há morte que já não contenham uma “potência de vida”, através do surgimento de novos seres do corpo em decomposição. Na ideia do limbo, então, vida e morte se combinam num fluxo de continuidade, sem, contudo, se identificarem, que permite assim fazermos novos usos do que seria um viver e um morrer não mais cindidos e articulados, mas em permanente contato, sem que o vazio entre eles seja representado. Nesse sentido, uma pessoa no limbo estaria sempre num viver que pode se converter a qualquer momento em morte, mas sem que o vazio entre eles seja capturado. Obviamente, para que esse exemplo nos seja útil, precisamos abstrair a irreversibilidade da morte e o esgotamento da potência de uma vida, de modo que, o nosso foco aqui é o sentido metafórico que ele nos permite conceber.

pertence, em certa medida, à próxima geração de pensadores e aos seus intérpretes e não a ele próprio⁷².

Como pensar a potência destituente fora da relação de bando? Ou seja, como pensar o ser sem que para isso se pressuponha um antecessor desse ser, com o qual ele se relacione em sua forma-limite? Seria algo como pensar o ser, sem que para isso se torne um ente, em termos heideggerianos. Por isso o projeto de Agamben pode ser enunciado como um “projeto de pensar uma ontologia e uma política para além de qualquer relação, até mesmo em sua forma-limite na relação de bando” (2017d, p. 300). Em vez de relação, Agamben prefere falar em contato.

Eis que surge a figura do refugiado como uma alternativa. Conforme explicitado no início do capítulo ela é a figura limite do ordenamento jurídico. Podendo ser interpretada como uma representação do poder destituente que torna o soberano inoperoso. Rompendo, assim, a relação de bando que se estabelecia entre soberano e a vida nua. Entre o soberano e o refugiado não há relação, há só uma ausência de relação, incapturável. O que faz com que o poder soberano se destitua, diante da inoperosidade do refugiado. O refugiado só está incluso na relação de soberania, pela sua paradoxal exclusão de qualquer relação. Habitando, assim, um limiar de indistinção entre estar dentro e fora do Estado. Ele, contudo, não deixa de ter uma existência autônoma, que não se apaga pela sua não inclusão em nenhum Estado.

Assim, o refugiado não é um novo poder constituinte que busca instaurar um poder constituído, ele é uma potência humana que representa existencial e politicamente a força de uma potência destituente e que não quer, por isso, ativamente instaurar um novo Estado que estabelecerá um novo direito. Ele é a política que vem rasgando as fronteiras e desnudando a anarquia do poder Estatal, cuja única legitimidade é a força. Ao inverter o valor da questão do exílio, Agamben joga luz sobre a figura do refugiado que é em sua *irrepresentabilidade* legislativa a perfeita encarnação de um exemplo da violência pura (ou revolucionária) de que Benjamim falava e “puxa o freio de mão da história” para que um novo processo do viver em comum se estabeleça, no qual a cidadania é um princípio universalizável pelo

⁷² Fazendo isso, em alguns momentos parece que é como se ele virasse um tabuleiro de xadrez e espalhasse todas as peças pelo chão, com exceção dos reis, e saísse correndo com as duas peças na mão dizendo “agora se virem para inventar um novo jogo, pois o anterior não pode mais ser jogado pelas velhas regras”. Ou seja, já não há mais um soberano, e assim o velho jogo fica sem poder ser jogado. Essa é a sensação. A inoperosidade funciona como essa impossibilidade de jogar o velho jogo do qual estamos diante. E que assim libera toda a potência para que novos jogos sejam criados, ressignificando as peças remanescentes no tabuleiro.

reconhecimento mútuo do viver em comum, pela pura existência humana, para além da burocratização do poder constituído.

Quem atrela o viver ao ser governado está subjugando a sua sanha controladora o vínculo com a vida, que se despe da sua potência para que seja assimilada nas fronteiras do poder Estatal. A potência destituente do refugiado consiste, assim, em sua autonomia comum que depõe o direito sem em seu lugar fundar um novo. Tal como o soldado do conto de Kafka *Diante da lei* representada pela porta aberta guardada por um soldado armado, o refugiado é assim a vida matável e insacrificável que messianicamente inverte o jogo político e faz cumprir o direito sem transgredi-lo e, com isso, abre as portas da história para que o direito se torne de uma vez por todas inoperoso e a vida humana possa ser o que ela sempre foi: uma forma-de-vida puramente humana e, portanto, ingovernável. Estando, dessa forma, em contato com a lei sem, contudo, com ela manter relação e assim tornando incapturável o vazio.

Dessa forma, como visto antes, a forma de vida cristã no movimento franciscano foi expressa na forma de regras que não puderam ser esgotadas na observância de preceitos legais, estando além da esfera jurídica. Assim também, a forma-de-vida do refugiado, por mais que a adesão a ela seja involuntária, não se esgota na forma da lei, pois sua existência está para além do direito e fora da esfera jurídica. Nesse sentido, como ela desnuda a pura vida humana em sua existência extrajurídica, ela se torna o paradigma antropológico a partir do qual o novo direito, ou melhor, a sua ausência seja o ponto de partida para pensar a política que vem. Ou seja, se ainda não ficou claro não é que todas as pessoas sejam *refugiados*, efetivamente ou em potência, mas que a condição do refugiado explicita a condição extralegal de toda a vida inserida em um sistema jurídico e que existe para além dele. E é, nesse sentido, que aquilo que está para além da soberania da lei, do Estado e do governante é a pura vida humana em sua potência.

Contudo, mesmo sendo possível reconhecer que a condição de refugiado consiste na efetivação e confirmação da possibilidade de uma existência humana fora do direito, o mundo ainda não está preparado para aceitar como autêntica, legítima, permanente e muito menos desejável tal condição. Pois, o Estado que reconhecesse a perda de controle sobre a vida seria um Estado que perdeu seu poder, fracassou e ficou obsoleto.

Mesmo que a realidade indique progressiva falência dos Estados-nação, como instituição máxima de poder, isso não implica numa necessária ascensão de uma forma-de-vida mais livre e autônoma de maneira empírica. As grandes corporações e as empresas multinacionais através do controle de dados e da “algoritimização da vida”, vem cada vez mais aumentando seu poder e assumindo o lugar dos Estados no controle sobre a vida e sua forma, não cessando de separá-las e de exercer sobre elas o controle. Ou seja, para que a humanidade se liberte, uma vez vencido o antigo Leviatã, novos deuses precisam ser vencidos. Sendo seu panteão formado, dentre outros pelo arauto Plúto, a divindade do Dinheiro, a serviço do supremo Deus contemporâneo: o Mercado. Nesse sentido, na era pós-estatal, o maior “inimigo” passa a ser outro. “Viventes do mundo: uni-vos!”, poderíamos dizer ironicamente, parodiando Marx.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do trabalho, abordamos o tema da soberania, conforme ele aparece na obra de Giorgio Agamben. Apresentamos nesse percurso como um tema tradicional da teoria política foi trabalhado e desenvolvido por uma perspectiva filosófica de modo original e estabelecendo relações com outras áreas do conhecimento, dentre elas principalmente direito, ontologia e teologia. Com essa abordagem pudemos perceber e aprofundar a compreensão sobre os fundamentos do problema, bem como elucidar as interconexões que fazem com que eles perpassem diversos segmentos do saber transbordando, assim, a área ao qual estariam originalmente circunscritos. Em nossa abordagem, questionamos a natureza do poder soberano e formulamos a pergunta de pesquisa sobre a possibilidade de pensar uma alternativa a ele. Como hipótese perseguida, buscamos defender que haveria sim um horizonte alternativo à soberania, que poderia ser pensado a partir da obra de Agamben. Essa alternativa seria uma forma-de-vida que não tem relação com o poder soberano, nem mesmo em sua forma mais extrema, a de abandono (ou *bando*).

Para o desenvolvimento desta hipótese dividimos o trabalho em três partes principais além da introdução e das considerações finais. No capítulo dois, o tema central foi o poder soberano e como ele é exercido pela autoridade do Estado, incluindo como exemplo da sua expressão máxima a aplicação dele no campo de concentração. No capítulo três, a principal questão foi a potência, envolvendo a reformulação da sua compreensão e como diferentes dispositivos operam em relação à capacidade humana, seja limitando-a ou ativando-a. Salientamos que há, na própria formação da definição do que é o ser humano, uma limitação da potência humana que precisa ser elucidada, para que possa assim ser liberada e volte a ser potente, podendo pela desativação, possibilitar novos usos. No capítulo quatro procuramos expor os chamados meios puros, que consistem na desativação do poder soberano e na reativação da potência humana. Finalizamos o capítulo com a formulação de uma forma-de-vida, uma vida cuja forma de viver é inseparável do viver e que está originalmente para além do direito e conseqüentemente do poder soberano, abrindo assim possibilidades para um novo modo de ser. Sendo apresentado como exemplo desse novo paradigma a forma-de-vida do refugiado e o modo de viver em exílio. O êxito intelectual da exposição da proposta não depende da sua efetiva aplicação, nem

da comprovação empírica de sua execução, justamente porque é algo aberto e dinâmico.

Conforme demonstrado no capítulo dois, para o autor pesquisado o poder soberano, tradicionalmente atribuído ao povo, seja nos regimes autoritários, ou democráticos é sempre exercido por uma autoridade governamental que produz vida nua. Tal proximidade entre os diferentes sistemas de governo, independentemente da sua justificativa, encontra-se na capacidade de decretar a exceção. Dessa forma, ficou evidenciada a ambiguidade do poder soberano, que sempre opera dentro e fora da lei, à margem da lei, apesar da lei, além da lei. Enfim, é exercido numa zona limítrofe entre a legalidade e a ilegalidade e dela depende. Assim, o espaço original do político é um espaço de anomia, onde vida e direito se encontram. Esse espaço de indistinção do político é de onde surge a justificativa da autoridade efetiva, bem como onde o poder soberano é exercido com maior vigor, sem nenhuma restrição além da sua própria aplicação. Nesse espaço o poder se relaciona com a vida e é dessa relação que o poder se constitui. Havendo assim, uma sobreposição da autoridade sobre a vida que passa a condição de mero viver.

No campo identificamos a aplicação máxima do poder soberano, bem como o seu esgotamento. O fracasso humanista que o campo representa, implica na impossibilidade da sua justificativa ou reprodução, necessitando ser problematizada uma alternativa na qual jamais algo como um campo possa vir a existir. Ou seja, que não haja um espaço que a vida seja transformada em mero viver, em vida nua. Sendo assim um lugar onde o humano não seja separado, ou desprovido da sua própria humanidade. É tendo tal imperativo ético como pano de fundo que nos leva a pensar no processo ontológico da formação da política e, conseqüentemente, o processo antropológico de formação do humano.

No capítulo três analisamos como Agamben pensa a questão da potência e como a relaciona com o ser humano e a sua formação. Para o autor, a potência é uma espécie de fonte inesgotável da vitalidade humana. Em sua dimensão ontológica, ela não se reduz à sua realização ou atualidade, mas parte sempre da sua possibilidade de passar ou não à ação. É nesse sentido que a potência-de-não também integra a potência, que pode, por sua vez, ser tanto ativa quanto inativa conforme identificamos com uso do termo potencialidade. Em sua dimensão antropológica, o ser humano é uma espécie de abertura ontológica, que possui uma potência que o torna capaz de se realizar em diversas formas-de-vida. A potência é, assim, uma capacidade inata do

ser humano que permite, desde sua origem transcender as formas de vida existentes e criar novas formas-de-vida. Desta forma, a potência está ligada à capacidade do ser humano de experimentar novas possibilidades e de desafiar as estruturas de poder e dominação.

A antropogênese é a origem do ser humano como espécie, que se dá através de um processo de separação e diferenciação em relação aos outros seres vivos. Segundo Agamben, a antropogênese é marcada por um paradoxo fundamental: o ser humano é, ao mesmo tempo, um ser vivo como qualquer outro e um ser dotado de uma potência que o torna capaz de transcender suas limitações biológicas e criar novas formas-de-vida. Assim, a relação entre potência e antropogênese no pensamento de Agamben pode ser entendida como uma tentativa de pensar o ser humano como um ser aberto à multiplicidade de possibilidades que a vida oferece. A potência é o que permite ao ser humano experimentar novas formas de vida e transcender as formas existentes, enquanto a antropogênese é o processo que dá origem a essa capacidade criativa e inovadora.

Conforme exposto no capítulo quatro, é de uma nova perspectiva ontológica da política e da inoperosidade como essência do humano que começa a ser apontada uma alternativa à soberania, que procura delinear os meios sem os fins. É nesse movimento que profanação, gesto e uso, aparecem como elementos mediais e não finalistas no desenvolvimento de uma forma-de-vida que não é determinada por sua relação jurídica estatal, mas caracterizada pela indissociação entre sua forma e seu ser. Como exemplo mais proeminente dessa forma-de-vida, surge a figura do refugiado.

Para Agamben, a figura do refugiado representa o paradigma de uma forma-de-vida porque o refugiado é alguém que se encontra em uma situação limítrofe, em um estado de exceção, privado de seus direitos e de sua condição de cidadão. O refugiado é um indivíduo que está em um estado de privação, mas que mesmo assim é capaz de agir e resistir, buscando sobreviver em um ambiente hostil. Ao se encontrar em uma situação de limiaridade, o refugiado é capaz de encarnar uma forma-de-vida, ou seja, uma vida nua e desprovida de qualquer qualificação jurídica ou política, mas que ainda assim é capaz de manter sua humanidade e sua potencialidade. Além disso, Agamben também aponta que a condição do refugiado expõe as falhas e as contradições do sistema político e jurídico, que não consegue proteger e garantir os direitos de todos os indivíduos, independentemente de sua nacionalidade, origem

étnica ou religião. Assim, a figura do refugiado torna-se um exemplo de resistência e de afirmação da potência humana diante de um sistema que busca controlar e homogeneizar a vida e, por isso, ele está para além da soberania. Dessa forma, o refugiado constitui-se em um exemplo do horizonte alternativo para onde a teoria de Agamben procura apontar.

Chegamos, assim, a esta conclusão, em que retomamos o que já foi visto de forma sintética e apontamos para onde a discussão segue. Dentre as questões preocupantes, uma delas é a mudança do poder soberano dos Estados para as instituições privadas, como empresas que, por meio de dispositivos, sejam eles antigos como a dívida, ou modernos como os smartphones, os softwares e os algoritmos, controlam mais e mais tanto a vida das pessoas quanto os governos. Assim, essas empresas convertem-se, literalmente, em um poder acima do poder, ou em um controle sobre o sistema de controle. Isso devido aos impactos que as decisões sobre a tecnologia e a administração do sistema de informações acaba exercendo sobre as vidas, tanto dos cidadãos comuns, como das autoridades políticas e das pessoas que não têm uma existência dentro do sistema. Ou seja, em vez de uma diluição do poder soberano percebemos haver indícios, efetivamente, de uma migração dele da esfera pública para a privada, tendo como consequência direta o aumento do controle sobre as vidas e uma diminuição das formas de resistência e da possibilidade de uma forma-de-vida alternativa efetivamente encontrar espaço para que possa emergir.

Essa é a proposta do autor pesquisado que quisemos apresentar. Deste ponto em diante, a pesquisa poderia avançar em inúmeros desdobramentos, – e diversos conceitos não trabalhados poderiam ser abordados com maior profundidade como corpo, nudez, rosto, vergonha e tantos mais. Mas havendo ela respondido ao que nos propúnhamos inicialmente, podemos abandoná-la. No sentido em que o próprio autor fala no início de *O uso dos corpos* que “assim como ocorre em toda obra de poesia e de pensamento, não pode ser concluída, mas somente abandonada (e, eventualmente continuada por outros)”, ficando assim, o desenvolvimento das questões não abordadas para serem objeto de trabalhos futuros.

Duas dessas questões que poderiam ter sido desenvolvidas, mas tiveram que ser deixadas de lado foram: a linguagem e o tempo. Duas reflexões importantes dentro da obra do autor, mas que, conforme já justificado, demandariam, cada uma delas, uma pesquisa exclusiva com esses enfoques. Além da sua extensão, outros dois

fatores inibidores da abordagem desses temas foram o desvio de foco da pergunta central a ser respondida e a falta de tempo para ampliar o trabalho.

Conforme Agamben diz em *Signatura rerum* (Assinatura de todas as coisas), nas ciências humanas “a reflexão sobre o método geralmente não antecede, mas é posterior a essa prática” de pesquisa (2019, p. 7). Por isso, trazemos agora ao final uma explicação sobre como se deu essa pesquisa, acompanhada de algumas observações de caráter pessoal.

Houve três tentativas diferentes de leitura da obra do autor principal pesquisado. Sendo elas: a) leitura temática, b) leitura cronológica, c) leitura por conceitos-chave.

a) A leitura temática se deu nos primeiros dois anos. Não havia o propósito de trabalhar com um enfoque tão grande em Agamben: almejava incluir diversos autores, comparando suas visões sobre o tema da soberania. Tal intento foi abandonado quando percebi que já havia um excesso de bibliografia e pela complexidade do autor principal da pesquisa, o que exigiria maior tempo de dedicação somente a ele.

b) A leitura cronológica foi a tentativa feita ao longo do terceiro ano. A dificuldade encontrada foi a variedade de temas e a irrelevância de alguns dos primeiros livros para essa pesquisa, por terem como enfoque temas como a arte e a linguagem. Somente ao final esses temas demonstraram a sua importância dentro do todo e, mesmo percebendo que eles traziam indicações dos temas relativos à política e à discussão ontológica que viria a ser formulada depois, não foram muito utilizados na redação final do trabalho.

c) A leitura por conceitos-chave foi iniciada no quarto e último ano da pesquisa, principalmente, após a qualificação. Foi com essa apropriação que consegui encontrar uma maneira satisfatória de transitar por obras antigas e novas onde ideias eram plantadas e somente tempos depois desenvolvidas e, ainda assim, retomadas posteriormente nas últimas publicações. Muitas delas com diversas reelaborações complementares.

Nesse sentido, Agamben não é um filósofo fácil, exige muito dos seus leitores, muitas vezes privando-os de orientação dentro das próprias obras sobre como transitar por entre elas. Ele é um filósofo que abusa dos paradoxos e em alguns momentos esgota a paciência do seu leitor por se prolongar em demasia nas análises de alguns temas, sem que fique claro a relevância deles no escopo da discussão que está propondo. Contudo, é inegável a sua erudição, sua capacidade de relacionar

temas distintos e em como é capaz de garimpar temas e texto obscuros para serem tema de análise. Ao longo do processo ficou faltando também dar conta da leitura de mais comentadores, que foram selecionados, mas para que isso fosse feito de modo satisfatório, comparando diferentes versões e selecionando outros textos, demandaria no mínimo mais um ano de trabalho.

É preciso, contudo, que se deixe registrado que essa pesquisa foi realizada sob condições adversas, além de inúmeros problemas pessoais, ela ocorreu durante uma pandemia e sob um governo autoritário, inepto e golpista. Mesmo sem ter deixado o território nacional, senti-me por diversos momentos um estrangeiro em meu próprio país, que já não era mais capaz de reconhecer, por ter sido tomado pelo patriotismo mais doentio e demente que se pode imaginar e foi aviltado pela insensatez da barbárie. Muitas vezes ao longo da realização dessa pesquisa senti pairar sobre mim a sombra de uma vida nua, e contra ela buscava obstinadamente “vestir-me” com uma armadura de proteções argumentativas.

Quanto às colocações de caráter pessoal que acrescento a essas considerações finais, faço-o com o intuito de humanizar a figura do pesquisador que não é uma subjetividade solta no espaço e fora do tempo. No processo da pesquisa não é possível anular por completo os sentimentos e abster-se da coisa pensada. E se não couber na academia, em uma tese de doutorado em Filosofia Política, um pouco de politização e pessoalidade então, “preferia não” ter mais que permanecer nesse espaço e caminharei para além dele (tendo, quem sabe, como propósito construir uma nova forma-de-vida), pois viver “exilado” da vida universitária, não seria o fim, mas o começo de uma nova experiência sem relação com a soberania do saber formal.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **O que é a filosofia?** São Paulo: Boitempo, 2022.
- _____. **Signatura rerum:** sobre o método. São Paulo: Boitempo, 2019.
- _____. **Karman:** breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto. Torino: Bollati Boringhieri, 2018a.
- _____. Por uma ontologia e uma política do gesto. **Caderno de Leitura**, [s. l.], n^o 76, Edição Chão de Feira, [s. p.], 2018b.
- _____. **Meios sem fim:** notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017a.
- _____. **O aberto:** o homem e o animal. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017b.
- _____. **O homem sem conteúdo.** 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017c.
- _____. **O uso dos corpos.** Homo sacer IV, 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017d.
- _____. **Stasis:** la guerra civil como paradigma político. Homo sacer II, 2. ed. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017e.
- _____. **The omnibus homo sacer.** Stanford: Stanford University Press, 2017f.
- _____. **O tempo que resta:** um comentário à Carta aos Romanos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- _____. **A potência do pensamento:** ensaios e conferências. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015a.
- _____. **Bartleby, ou da contingência.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015b.
- _____. **Altíssima pobreza:** regras monásticas e forma de vida. Homo sacer IV. São Paulo: Boitempo, 2014a.
- _____. **Nudez.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014b.
- _____. **A comunidade que vem.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013a.
- _____. **Opus Dei:** arqueologia do ofício. Homo sacer II, 5. ed. São Paulo: Boitempo, 2013b.

AGAMBEN, Giorgio. Política do exílio. *In*: DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (org.). **Temas de filosofia política contemporânea**. Porto Alegre: Editora Fi, 2013c, p. 33-50. Disponível em: https://www.editorafi.org/_files/ugd/48d206_12fdb5c6f2cb40c4b87ca5cb79b08a66.pdf. Acesso em: 18 jan. 2023.

_____. **Estâncias**: a palavra e o fantasma na cultura ocidental. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012a.

_____. **Ideia de prosa**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012b.

_____. **O reino e a glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo. Homo sacer II, 4. ed. São Paulo: Boitempo, 2011a.

_____. **O sacramento da linguagem**: arqueologia do juramento. Homo sacer II, 3. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011b.

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

_____. **O que é o contemporâneo?**: e outros ensaios. Chapecó: Argos, 2009.

_____. **O que resta de Auschwitz**: arquivo e a testemunha. Homo sacer III. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **Profanações**. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **A linguagem e a morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____. **Infância e história**: a destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

_____. **Estado de exceção**. Homo sacer II, 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

ARAUJO, Cícero Romão Resende de. Carl Schmitt, teologia política e secularização. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 28, n. 83, p. 217-224, out. 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092013000300014>. Acesso em: 30 abr. 2022.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Cia das Letras, 2012.

_____. We Refugee. *In*: **The jewish writings**. New York. Schocken Books, 2007, p. 264-274.

_____. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARISTÓTELES. **A política**. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2009.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. **Metafísica**. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

BARBOSA, Jonneger F. A crítica da violência de Walter Benjamin: implicações histórico-temporais do conceito de reine Gewalt. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 151-169, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.7213/aurora.25.037.DS07>. Acesso em: 11 de mar. 2021.

BARROS Alberto Ribeiro G. de. **Dez lições sobre Bodin**. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

_____. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. Sobre a crítica do poder como violência. *In: O anjo da história*. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 57-82.

_____. Para a crítica da violência. *In: Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 121-156.

_____. **A tarefa do tradutor de Walter Benjamin**: quatro traduções para o português. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. Crítica da violência / Crítica do poder. *In: Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. Tradução de Willi Bolle. São Paulo: Cultrix, 1986a, p. 160-175.

_____. **Reflections: essays, aphorisms, autobiographical writings**. *In: New York*: Schocken Books, 1986b, p. 277-300.

BATAILLE, Georges. **The Accursed Share**: an essay on general economy. The history of eroticism and Sovereignty, v. II and III. New York: Zone books, 1991.

BLANCHOT, Maurice. **A comunidade inconfessável**. Brasília: Editora UNB, 2013.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Centro Gráfico, 2018.

BRITO, Miguel Nogueira de. A exceção no pensamento político e jurídico de Carl Schmitt. *In: Carl Schmitt revisitado*, Lisboa, p. 150-173, 2014. Disponível em: https://www.icjp.pt/sites/default/files/publicacoes/files/icjp_ebook_carlschmittrevisitado.pdf. Acesso em: 20 fev. 2022.

BURKE, Peter. **Perdas e ganhos**: exilados e expatriados na história do conhecimento na Europa e nas Américas, 1500-2000. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven. **Sovereignty & life**. Stanford: Stanford University Press, 2007.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

COMITÊ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos**: crise e insurreição, São Paulo: Edições N-1, 2016.

DADOS sobre refugiados. *In*: ACNUR. [S. l., 2021?]. Disponível em: <https://www.acnur.org/portugues/dados-sobre-refugio/>. Acesso em: 12 dez. 2022.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de teoria geral do Estado**. 33. ed. São Paulo: Saraiva, 2016.

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

ESPOSITO, Roberto. **Instituting thought**: three paradigms of political ontology. Cambridge: Polity Press, 2020.

_____. **Categorias do impolítico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

_____. **As pessoas e as coisas**. São Paulo: Rafael Zamperetti Copetti Editor, 2016.

ECO, Umberto. **O nome da rosa**. Rio de Janeiro: Editora Record, 1986.

FOUCAULT, Michel. **A sociedade punitiva**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

_____. **Em defesa da sociedade**. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRANKENBERG, Gunter. **Técnicas de Estado**: perspectivas sobre o e estado de direito e o estado de exceção. São Paulo: Unesp, 2018.

GIACOIA, Oswaldo Jr. **Agamben**: por uma ética da vergonha e do resto. São Paulo: Edições N-1, 2018.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HERVÁS, Alfonso Galindo. **La soberanía**: de la teología política al comunitarismo impolítico. [S. l.]: Res Publica, 2003.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão**. São Paulo: Edipro, 2016.

HOBBS, Thomas. **Os elementos da lei natural e política**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. São Paulo: Nova Cultura, 2004.

JUNGES, Márcia Rosane. **A potência em Nietzsche e Agamben**: aberturas da política e críticas à democracia liberal. 2018. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo; Università Degli Studi di Padova, Padova, 2018.

_____. A grande política em Nietzsche e a política que vem em Agamben. **Cadernos IHU ideias**, São Leopoldo, ano XII, v. 12, n. 210, p. 1-23, 2014.

Disponível em:

<https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/210cadernosihuideias.pdf>. Acesso em: 24 jan. 2022.

JUNGES, José Roque. A desubstancialização da comunidade nos pressupostos ontológicos de Nancy, Blanchot e Agamben. **Revista Redbioética/UNESCO**, Montevideo, Año 10, v. 2, n. 20, p. 34-43, jul./dic. 2019.

Disponível em: [https://redbioetica.com.ar/wp-](https://redbioetica.com.ar/wp-content/uploads/2020/08/RevistaBioetica20.pdf)

[content/uploads/2020/08/RevistaBioetica20.pdf](https://redbioetica.com.ar/wp-content/uploads/2020/08/RevistaBioetica20.pdf). Acesso em: 03 jan. 2023.

_____. A máquina da teologia política e o lugar do pensamento. *In*: Revista IHU on-line. [São Leopoldo, RS], 08 jun. 2018. Disponível em:

<https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/579711-a-maquina-da-teologia-politica-e-o-lugar-do-pensamento>. Acesso em: 23 abr. 2022.

KAFKA, Franz. *In*: **A colônia Penal**. São Paulo: Editora Livraria Exposição do livro, 1965, p. 71-72.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. **Dez lições sobre Heidegger**. Petrópolis, Vozes: 2015.

KELSEN, Hans. Sovereignty. *In*: PAULSON, Bonnie Litschewski e PAULSON, Stanley (org.). **Normativity and norms**: critical perspectives on kelsenian themes. New York: Oxford University Press, 1998a, p. 525-536.

_____. **Teoria pura do direito**. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998b.

KIPLING, Rudyard. **O livro da selva**. Portugal: Cofina Media, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988.

LIMA, Deyvison Rodrigues. O conceito do político em Carl Schmitt. **Argumentos**, Fortaleza, ano 3, n. 5, p. 164-173, 2011.

Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/4460/1/2011_Art_DRLima.pdf. Acesso em: 20 fev. 2022.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARTIR. *In*: WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. [San Francisco: Wikimedia Foundation], 03, ago, 2018. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/M%C3%A1rtir>. Acesso em: 10 fev. 2023.

MATE, Reyes. **Meia-noite na história**: comentários às teses de Walter Benjamin Sobre o conceito de história. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2011.

MCGREW, Timothy. Miracles. *In*: NALTA, Edward N. (ed). **The Stanford encyclopedia of philosophy**, Metaphysics Research Lab: Stanford University, 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/miracles/>. Acesso em: 22 abr. 2022.

MELVILLE, Herman. **Bartleby, o escrevente**: uma história de Wall Street. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

MILLS, Catherine. **The philosophy of Agamben**. Stocksfield: Acumen, 2008.

MONTAIGNE, Michel de. **Ensaaios**. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

MORAES, José Luís Bolzan de; SANTORO, Emilio; TEIXEIRA, Anderson Vichinkeski (org.). **Direitos dos Migrantes**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2015.

MORAIS, Carlos Blanco de. Decisão, Decisores e Decisionismo. *In*: MORAIS, Carlos Blanco de; COUTINHO, Luís Pereira (org.). **Carl Schmitt revisitado**. Lisboa, p. 28-39, 2014. Disponível em: https://www.icjp.pt/sites/default/files/publicacoes/files/icjp_ebook_carlschmittrevisado.pdf. Acesso em: 20 fev. 2022.

MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. **The Agamben dictionary**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

MURRAY, Alex. **Giorgio Agamben**. New York: Routledge, 2010.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Umbrais de Giorgio Agamben**: para onde nos conduz o homo sacer? São Paulo: LiberArs, 2014.

NANCY, Jean-Luc. **A comunidade inoperada**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2016.

NORRIS, Andrew. **Politics, metaphysics, and death**: essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer. Durham and London: Duke University Press, 2005.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. São Paulo: Edipro, 1996.

PINHEIRO, Alexandre Sousa. A ditadura em Carl Schmitt. *In*: MORAIS, Carlos Blanco de; COUTINHO, Luís Pereira (org.). **Carl Schmitt revisitado**, Lisboa, p. 18-27, 2014. Disponível em: https://www.icjp.pt/sites/default/files/publicacoes/files/icjp_ebook_carlschmittrevisitado.pdf. Acesso em: 20 fev. 2022.

PHILPOTT, Daniel. Sovereignty. **The Stanford encyclopedia of philosophy**, 2020. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/sovereignty/>. Acesso em: 21 jan. 2022.

RAMOS, Jorge C. Restrepo. La teología política de Carl Schmitt: una lectura desde su debate con Hans Kelsen. **Revista Derecho del Estado**, Colombia, n. 31, p. 259-296, jul./dic. 2013. Disponível em: <https://revistas.uexternado.edu.co/index.php/derest/article/view/3611/3705>. Acesso em: 22 jan. 2022.

RAVASI, Gianfranco. Assim Deus entra na pólis. *In*: Revista IHU on-line. [São Leopoldo, RS], 09 maio 2016. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/554725-assim-deus-entra-na-polis-artigo-de-gianfranco-ravasi>. Acesso em: 02 fev. 2022.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**: ou princípios do direito político. Petrópolis: Vozes, 2017.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. A algoritmização da vida: a tríade entre o humano, a tecnologia e o poder. **Cadernos IHU Ideias**, São Leopoldo, ano 19, v. 19, n. 314, p. 1-19, 03 jun. 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/607959-algoritmizacao-da-vida-a-triade-entre-o-humano-a-tecnologia-e-o-poder>. Acesso em: 10 out. 2022.

_____. A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem: (Re)leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben. **Cadernos IHU Ideias**, São Leopoldo, ano 10, n. 39, p. 1-50, 2012. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ihu/039cadernosihu.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2019.

SÁ, Alexandre Franco. O ficcionalismo na emergência do decisionismo schmittiano. *In*: MORAIS, Carlos Blanco de; COUTINHO, Luís Pereira (org.). **Carl Schmitt revisitado**. Lisboa, p. 6-17, 2014. Disponível em: https://www.icjp.pt/sites/default/files/publicacoes/files/icjp_ebook_carlschmittrevisitado.pdf. Acesso em: 20 fev. 2022

SCATTOLA, Merio. **Teologia Política**. Lisboa: Edições 70, 2009.

SCHMITT, Carl. **Carl Schmitt's early legal-theoretical writings**: Statute and judgment and the value of the state and the significance of the individual. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

_____. **Politische Theologie**: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin: Duncker & Humblot, 2015.

SCHMITT, Carl. **Dictatorship: From the Beginning of the Modern Concept of Sovereignty to the Proletarian Class-Struggle**. Cambridge: Polity Press, 2014.

_____. **O conceito do político**. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

_____. **O guardião da constituição**. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

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

_____. **Diktatur und Belagerungszustand: Eine staatsrechtliche Studie, in Staat, Großraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969**. Berlin: Duncker & Humblot, 1995.

SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. *In*: NANCY, Jean-Luc. **A comunidade inoperada**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2016, p. 13-21.

SEDLMAYER, Sabrina. Comunidade que vem: a comunidade como acontecimento. Entrevista. **IHU Unisinos**. Publicado em: 24 out. 2007. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/10164-comunidade-que-vem-a-comunidade-como-acontecimento-entrevista-especial-com-sabrina-sedlmayer>. Acesso em: 27 dez. 2022.

MICHEL FOUCAULT. **The Stanford Encyclopedia Of Philosophy**. 2003. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/foucault/#ArchGene>. Acesso em: 14 de dez. 2022.

SUESS, Paulo. Por uma Igreja livre das amarras sistêmicas. Entrevista. **Revista IHU on-line**. 09 maio 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/542900-por-uma-igreja-livre-das-amarras-sistemicas-entrevista-especial-com-paulo-suess>. Acesso em: 02 fev. 2022.

TEIXEIRA, Eduardo Tergolina. **O estado de exceção a partir da obra de Giorgio Agamben**. São Paulo: Editora LibreArs, 2015.

TIQQUN. **Contribuição para a guerra em curso**. São Paulo: Edições N-1, 2019.

WATKIN, William. **Agamben and indifference: a critical overview**. New York: Rowman & Littlefield International, 2014.

WHYTE, Jessica. **Catastrophe and redemption: the political thought of Giorgio Agamben**. New York: State University of New York Press, 2013.

VINX, Lars; ZEITLIN, Samuel Garrett (org.). *In*: SCHMITT, Carl. **Carl Schmitt's early legal-theoretical writings: statute and judgment and the value of the state and the significance of the individual**. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.

APÊNDICE A – ESTRUTURA DO PROJETO FILOSÓFICO *HOMO SACER*

(Título e ano de publicação)

Homo sacer I

- 1 – O poder soberano e a vida nua, 1995.

Homo sacer II

- 1 – Estado de exceção, 2003.
- 2 – *Stasis*: a guerra civil como paradigma político, 2015.
- 3 – O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento, 2008.
- 4 – O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo, 2007.
- 5 – *Opus Dei*: arqueologia do ofício, 2012.

Homo sacer III

- 1 – O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha, 1998.

Homo sacer IV

- 1 – Altíssima pobreza: regras monástica e forma de vida, 2011.
- 2 – O uso dos corpos, 2014.