

**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**A COMUNIDADE QUE VEM:
TEORIA DO PODER DESTITUINTE EM GIORGIO AGAMBEN**

Aluno: Ivan Lázaro Brito e Silva

Orientador: Fábio Abreu dos Passos

**Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia
- PPGFIL/UFPI, como requisito para obtenção do Título de Mestre em
Filosofia.**

**Área de Concentração: Filosofia
Linha de Pesquisa: Filosofia Prática**

UFPI/2018

Dissertação defendida e _____, com a nota _____ pela Banca constituída pelos professores:

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos (Orientador) – UFPI

Prof. Dr. José Elielton de Sousa – UFPI

Prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz - Unisinos/RS

Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí
(PPGFIL – UFPI)

Teresina, _____ de _____ de 2018

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras
Serviço de Processamento Técnico

S586c Silva, Ivan Lázaro Brito e.
A comunidade que vem: teoria do poder destituente em
Giorgio Agamben / Ivan Lázaro Brito e Silva. – 2018.
153 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade
Federal do Piauí, 2018.
Orientação: Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos.

1. Filosofia Italiana. 2. Comunidade. 3. Sujeito. 4.
Poder Constituinte. 5. Poder Destituente. 6. Homo Sacer. I.
Título.

CDD 195

Nossa época será marcada pelo romantismo dos apátridas. Já se forma a imagem de um universo onde ninguém mais terá *direito de cidadania*. Em todo cidadão de hoje jaz um meteco futuro.

Emil Cioran
Silogismos da amargura

Deutschlin sempre categórico em matéria de pensamentos formulava a coisa, quando, antes de adormecermos, debatíamos num galpão, à luz fosca de uma lanterna acesa num canto de nosso alojamento, a problematicidade da vida que levávamos a essa altura. Acrescentou, porém, que lhe parecia sumamente despropositado que a própria juventude tentasse explicar a juventude. Uma forma de vida que discutisse e analisasse a si mesma justamente por isso abolia como forma, e existência autêntica teria somente o ser imediato, incôscio.

Thomas Mann
Doutor Fausto

Jesus passou os olhos pelo rio, pelo povo, e ao longe pelo mar Morto, pelas montanhas da Arábia, pelo deserto. Debruçou-se e viu sua sombra ondulando com a correnteza na direção do mar. Como seria bom, pensou, sentar à beira do rio e ficar olhando a água correndo, junto com as árvores, os pássaros, as nuvens, e à noite, ver as estrelas refletidas nele, também correndo; como seria bom se eu também pudesse me deixar levar pelas águas, sem ser devorado por essa preocupação com o mundo... Porém ele estremeceu, descartou a tentação, afastou-se da ponte e, descendo com os passos ligeiros, desapareceu por trás das rochas desoladas.

Nikos Kazantzakis
A última tentação de Cristo

RESUMO

Esta pesquisa tem como objeto apresentar a obra “A Comunidade que vem”, de Giorgio Agamben, como uma iniciativa filosófica para apontar, preliminarmente, uma teoria do “poder destituente” fruto de uma crítica ao “poder constituinte”, que permeia o modo de vida político-jurídico da contemporaneidade democrática. A “comunidade que vem” deve ser pensada como o oposto principiológico da perspectiva sempre conceitual e indiferente do poder constituinte fundamentado no paradigma moderno da biopolítica – política de governabilidade da vida biológica -, na violência como aplicação e manutenção dos corpos políticos, e que traz à tona a condição de *Homo sacer* dos membros da comunidade sob sua esfera de poder, condição evidente quando e onde há uma situação de exceção do poder – quando o poder legal é suspenso -, fazendo permanecer a pura aplicação da força de contensão. Não é um projeto de composição de um corpo político, nem da transformação da sociedade a partir de ideais: o poder destituente se dá pelo abandono do paradigma constituinte, uma *fuga*. Com isso propor, por fim, a vida monacal como exemplo prático de comunidade vivida fora de um jugo de poder soberano, onde a vida é autossuficiente como prática regular conduzida individualmente sem intermediações a poderes superiores, sem fundamentos absolutos irrevogáveis. O centro deste estudo é a comunidade em seu modo político-paradigmática em oposição à comunidade inoperada.

Palavras-chave: Comunidade que vem. Poder constituinte. Poder destituente. *Homo sacer*.

ABSTRACT

This research aims to present Giorgio Agamben's work "The Coming Community" as a philosophical initiative to point out, preliminarily, a theory of "destitute power"; the result of a critique of the "constituent power" that permeates the political-legal way of life of democratic contemporaneity. The "coming community" must be thought of as the principled opposite of the ever-conceptual and indifferent perspective of constituent power based on the modern paradigm of biopolitics - governance policy of biological life - on violence as application and maintenance of political bodies, and which brings the condition of *Homo sacer* of the members of the community under its sphere of power, evident condition when and where there is a situation of exception of the power - when the legal power is suspended -, keeping the pure application of the force of contention. It is not a project of composition of a body politic, nor of the transformation of society from ideals: the destitute power is given by the abandonment of the constituent paradigm, an *fled*. In this way, the monastic life is proposed as a practical example of community lived out of a yoke of sovereign power, where life is self-sufficient as a regular practice conducted individually without intermediation to superior powers, without irrevocable absolute grounds. The center of this study is the community in its political-paradigmatic mode as opposed to the inoperative community.

Keywords: Coming community. Constituent power. Destituent power. *Homo sacer*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO I - PODER CONSTITUINTE	19
1.1-Da Soberania.....	19
1.1.1 – A sacralização da <i>oikonomia</i>	27
1.2-Do paradigma: a <i>oikonomia</i> e <i>dispositio</i>	33
1.2.1 – Da <i>oikos</i> pagã para a <i>dispositio</i> cristã.....	37
1.3 – O <i>Homo sacer</i>: violência e vida nua.....	46
CAPÍTULO II - NOVA ESTRATÉGIA: PODER DESTITUINTE	59
2.1 – Crise paradigmática	59
2.2 – Porque um poder destituente	82
CAPÍTULO III - A COMUNIDADE QUE VEM.....	100
3.1 – Potência: entre o ser e o não-ser	100
3.2 – A comunidade que vem: <i>forma-de-vida</i>	119
3.2.1 – Comunidade inoperada	125
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	143
REFERENCIAS.....	147

**PÁGINAS RESTRITAS
7 A 18 (INTRODUÇÃO)**

CAPÍTULO I

Poder Constituinte

Neste primeiro capítulo serão apresentados os pontos fundamentais acerca da concepção de poder constituinte, partindo da tripartição do conceito principal de soberania. Tripartite, pois, para Agamben falar em soberania implica diretamente na discussão sobre o paradigma biopolítico e o estado de exceção, que por sua vez se desdobra nos ordenamentos jurídico-políticos que instauram o uso da violência como poder de constituir (estabelecimento de um corpo político) e de constituição (manutenção do corpo político), e evocam o estado de exceção – expondo assim a face do *Homo sacer*, produto da relação entre poder soberano e seus súditos. E ainda nesse capítulo, iremos explicar quais conceitos filosóficos e teológicos antigos entraram nos tratados políticos, resultando numa funcionalidade paradigmática que permitiu a formação do poder constituinte e constituído.

1.1-Da Soberania

Trataremos primeiro não da questão do “poder soberano”, mas especificamente da “soberania” como poder, precisamente enquanto noção linguística, e essa perspectiva não é arbitrária na medida em que soberania implica, explicitamente, em uma relação de poder, expressa ontologicamente, quer dizer, expresso no próprio paradigma filosófico ocidental quando trata da questão do *ser (ente)* que *é* e não poderia ser de outro modo. Segue-se aqui, em sentido geral e amplo, a ideia de Agamben que iniciou sua pesquisa sobre esse tema por influência do antropólogo e filósofo francês Georges Bataille¹⁶, em cujo ensaio chamado *O que entendo por soberania*¹⁷, não discutiu em termos políticos propriamente ditos, mas puramente ontológicos: a soberania como produto de uma relação existencial entre indivíduos, que por sua vez, acaba por definir as condições

¹⁶“Em um brevíssimo ensaio de 1986 sobre Georges Bataille e o paradoxo da soberania, texto cujas principais ideias seriam retomadas na abertura de *O Poder Soberano e a Vida Nua (Il Potere Sovrano e la Nuda Vita)*, Giorgio Agamben se pergunta sobre a possibilidade de uma comunidade sem sujeitos soberanos, encontrando na reflexão de Bataille um encaminhamento inicial da questão e, ao mesmo tempo, uma fronteira que parece intransponível” (MATOS, 2014, p. 145-183).

¹⁷“A soberania que falo tem pouco haver com a dos Estados, que define o direito internacional. Falo, em geral, de um aspecto oposto, na vida humana, ao aspecto servil ou subordinado. Antigamente, a soberania pertenceu àqueles que, abaixo do nome chefe, faraó, rei, rei dos reis, desempenharam um papel de primeira ordem na formação do ser com que nos identificamos, de ser humano atual. Mas igualmente pertenceu a diversas divindades, em cujas formas o deus supremo, assim como os sacerdotes que as serviram e as encarnaram, que às vezes eram um com os reis; a soberania pertenceu, enfim, a toda uma hierarquia feudal ou sacerdotal que não se apresentaram com aqueles que ocuparam o topo mais que uma diferença de grau. Mas, além disso: pertence essencialmente a todos os homens que possuem e nunca perderam todo o valor atribuído aos deuses e aos dignitários” (BATAILLE, 1996, p. 63).

ontológicas de cada ser (BATAILLE, 1996, p. 63). Seria redundante, nesta dissertação, falar em “poder soberano” e ao mesmo tempo em “soberania”: toda soberania quer dizer poder, com certeza o poder na sua mais conhecida manifestação conceitual “pura”; é uma situação fundamental para a compreensão de como se constitui um sujeito soberano enquanto “ser soberano” e seus subordinados – por assim dizer –, condicionando os corpos políticos à linguagem ontológica dessa relação entre soberano e súditos, originando, assim, a letra legislativa, os tratados constitucionais jurídico-formais (legalidade) que exprimem de modo performático¹⁸ o cumprimento dos ritos sociais (normatividade) em torno de sua matriz soberana.

O que Bataille (BATAILLE, 1996, p. 64) define como soberania é uma relação ontológica e antropogênica, fruto do processo relacional entre o soberano e seus súditos. Mas além do aspecto meramente político, Bataille localiza essa relação no âmbito da religiosidade, onde o soberano é aquele que realiza o milagre, e por isso tornar-se, para seus subordinados, *objeto* de desejo. O milagre do soberano é ter o excedente da produção a sua disposição, faz uso absoluto de tudo o que lhe é oferecido, tem poder sobre tudo, possui tudo, mas nada do que faz uso é produto de seu trabalho. O soberano não trabalha, apenas consome. O súdito (trabalhador, operário, servo, escravo, etc) consome apenas o necessário para manter-se, a fim de continuar o trabalho, “trabalha para comer, come para trabalhar” (BATAILLE, 1996, p. 64). O soberano é o único que dispõe do tempo para si, o único que tem o tempo presente direcionado para si. Aqueles que o servem podem dispor, esporadicamente, do que o soberano tem quando há festas e celebrações, ou seja, quando o tempo do trabalho some, proporcionando ao servo

¹⁸“Como funciona realmente o performativo? O que permite que um determinado sintagma adquira, através da sua simples pronúncia, a eficácia do ato, desmentindo a antiga máxima que sustenta que as palavras e as coisas estão separadas por um abismo? Nesse caso, é certamente essencial o caráter autorreferencial da expressão performativa. Tal autorreferencialidade não se esgota simplesmente no fato de o performativo [...] tomar a si mesmo como referente, na medida em que remete a uma realidade que ele próprio constitui. O que importa salientar é que a autorreferencialidade do performativo sempre se constitui através de uma suspensão do caráter denotativo normal da linguagem. O verbo performativo constrói-se necessariamente com um *dictum* que, considerado em si, tem natureza puramente denotativa, e sem o qual ele continuaria vazio ou ineficaz (“eu juro” não terá valor se não for seguido - ou precedido - por um *dictum* que o preenche). É tal caráter denotativo do *dictum* que acaba sendo suspenso e revogado no mesmo momento em que se torna objeto de um sintagma performativo. Dessa maneira, as expressões denotativas “ontem me encontrava em Atenas” ou “não combaterei contra os troianos” deixam de ser tais se forem precedidas do performativo “eu juro”. Assim, o performativo substitui a relação denotativa entre palavra e coisa por uma relação autorreferencial que, excluindo a primeira, põe a si mesma como o fato decisivo. O modelo da verdade não é, nesse caso, o da adequação entre as palavras e as coisas, mas sim aquele performativo, no qual a palavra realiza inevitavelmente o seu significado” (AGAMBEN, 2011, p 65-66).

experiências como a da embriaguez pelo vinho¹⁹ (BATAILLE, 1996, p. 65), por exemplo. O divino é proveniente desta relação soberano/súdito, e daí advém o milagre como aspecto do excedente do trabalho feito obra para culto, que é a obra sem uma finalidade utilitarista, a obra pela obra, dispêndio: “geralmente, esse milagre, ao qual toda a humanidade aspira, manifesta-se entre nós sob a forma de beleza, de riqueza; também, sob a forma de violência, de tristeza fúnebre ou sagrada; em suma, sob a forma de glória” (BATAILLE, 1996, p. 65). A grandiosidade dos templos, dos eventos religiosos (até mesmos esportivos), o luxo das obras de arte, e os grandes prédios públicos que, até hoje, podem ser vistos como dispêndios miraculosos, destinados a manifestar o poder. Nada mais são do que expressões da soberania. É nisso, que segundo Bataille, consiste a soberania: “o soberano, se ele não é imaginário, realmente goza dos produtos deste mundo além de suas necessidades: nisso reside a soberania” (BATAILLE, 1996, p. 64), quer dizer, consumir além do útil e necessário, diferente daquele que vive a vida servil de trabalho. “Digamos que o soberano (ou a vida soberana) começa quando, assegurado o necessário, a possibilidade de vida se abre sem limites” (BATAILLE, 1996, p. 64). O soberano difere, então, do súdito à medida que o soberano tem a possibilidade da apropriação do que lhe pertence, não por direito, mas por sua própria condição de soberano. É um ciclo que tem o uso dispendioso, que por sua vez define e direciona materialmente e imaginariamente para o soberano, e fecha com a presença – dialética – do trabalhador.

Tanto a produção quanto o tempo é ilimitado para o soberano. Os sentimentos tem a ambiguidade da presença divina e é o que une o soberano ao servo, pois ambos possuem sentimentos. O tempo e o consumo dispostos pelo soberano lhe garantem o sentimento excessivo, ao contrário do trabalhador, que precisa dosar ao máximo seu uso, reduzindo o tempo de dispêndio de suas experiências sentimentais. A partilha do sentimento, ainda que momentânea, é o que faz com que o servo adquira condição de reconhecer o soberano, vendo nele o ideal de ser. O soberano se faz presente no servo

¹⁹“Se considero o mundo real, o salário do trabalhador permite-lhe beber um copo de vinho: pode fazê-lo, como ele diz, para se fortalecer, mas na realidade o faz com a esperança de escapar da necessidade que é o começo do trabalho. Na minha opinião, essencialmente, se o trabalhador se permite uma bebida, é porque ele encontra no vinho que ele engole um elemento milagroso de sabor, que é precisamente o pano de fundo da soberania. É uma coisa pequena, mas pelo menos o copo de vinho dá por um breve momento a sensação milagrosa de dispor livremente do mundo. O vinho é engolido mecanicamente (mal engolido, o trabalhador esquece), mas é mesmo o princípio da embriaguez, cujo valor milagroso ninguém pode questionar. Por um lado, dispor livremente do mundo, dos recursos do mundo, como faz o trabalhador ao beber vinho, participa em certo grau no milagre” (BATAILLE, 1996, p. 65).

pelo milagre da expressão sensível exacerbada. Tal é a presença ausente da soberania na vida dos seus subordinados (BATAILLE, 1996, p. 66).

A compreensão da soberania como conceito jurídico-político que se exige aqui é sustentada por Agamben, essencialmente, através dos trabalhos de Walter Benjamin, Carl Schmitt e Michel Foucault²⁰. Não que os três sejam os únicos, mas é com as pesquisas e reflexões dos três que se inicia o percurso para entender a soberania e sua relação com os fenômenos políticos contemporâneos, tais como a democracia, ditaduras, regimes totalitários - com base nos estudos e análises de Hannah Arendt - e mesmo as monarquias ainda existentes e suas relações com os demais sistemas políticos vigentes citados. Sobre Benjamin, Agamben de fato aceita sua proposta filosófica, e Schmitt é citado apenas como contraposição a Benjamin, de mostrar como a soberania entra nos tratados legislativos constitucionais oficiais através da secularização de conceitos profundamente teológicos, assim como o ponto real de Agamben é o debate entre os dois, que pode ser entendido como uma representação do que diferencia a soberania enquanto poder encerrado em um corpo político (Schmitt), e enquanto condição *sine qua non* o Estado moderno jamais poderia existir e persistir; tal qual é desde sempre (Benjamin). De Foucault são dadas as especificações genealógicas e hermenêuticas, que permitem entender a maturação secular e religiosa da soberania para constituição do poder, dos estados, dos sistemas de governo e dispositivos de manutenção do poder - apesar de Agamben construir uma análise mais ampla, alargando as possibilidades analíticas textuais, continuando pesquisas já iniciadas por Foucault, mas com acréscimos.

Partiremos da definição central mais evidente e clara com a qual se define o soberano, dita por Schmitt quando diz que “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”, procurando elucidar a condição do soberano em sua formulação ontológica simplificada nesta frase (AGAMBEN, 2002, p. 23). Disto resulta a exceção do poder soberano, sua capacidade de fazer valer o estado de exceção com poderes derogatórios e constitucionais. “A relação de exceção exprime assim simplesmente a estrutura originária da relação jurídica” (AGAMBEN, 2002, p. 27), é seu fundamento, quer dizer, ao fim ao cabo, a exceção é o último recurso do poder para mostrar ativo. “A decisão soberana sobre a exceção e, neste sentido, a estrutura político-

²⁰De Benjamin o ensaio *Crítica da violência* e a tese *Origem do drama trágico alemão*; de Carl Schmitt, *Teologia política e Poder constituinte*; de Foucault as aulas *Segurança, território, população, O nascimento da biopolítica, Microfísica do poder* e *História da sexualidade* (em especial o volume 1).

jurídica originária, a partir da qual somente aquilo que é incluído no ordenamento e aquilo que é excluído dele adquirem sentido” (AGAMBEN, 2002, p. 27). O sistema de inclusão e exclusão não é uma prática dicotômica mútua, anulando uma a outra, mas uma depende da outra. É na verdade uma prática ambígua – paradoxal: aquilo que vai ser excluído precisa estar primeiro incluído, e incluir-se para excluir-se; mas ainda que haja a exclusão, esta, por sua vez, só é exclusão com o pertencimento, a inclusão. Para excluir primeiro é preciso estar incluso: isso parece óbvio, porém o paradoxo é de que a exclusão é uma criação ontológica, e por isso é nomológica, depende de um referencial inclusivo para fazer valer-se. Não se trata de uma ação que significa a total emancipação do ser de uma rede conceitual primeira – esta condição é prerrogativa única do soberano –, mas, acima de tudo, de que o “ser excluído” está excluído nominalmente por força da lei. O *excluído* é um substantivo, quer dizer, um ser próprio, ou um predicado, “estar excluído”, ou seja, uma condição existencial, ontológica – o mesmo vale para o *incluído*.

O quadro teórico inicial é da formação da soberania enquanto poder *de fato*, legitimado por uma complexa rede de instituições ontológicas²¹, que desde a Antiguidade tem seus fundamentos imbricados com os sucessivos desdobramentos filosóficos, teológicos e jurídicos, que culminam com a formação da situação de soberania. Com “situação de soberania” quer aqui definir-se a soberania como se manifesta dentro do poder constituinte, tais quais as condições *potenciais* (em termos de “potência”, no sentido aristotélico e escolástico)²², como o que está *disposto* (em eterno

²¹“Instituições” no sentido de “instituído”, de “colocado” e “formado”. Entendo por “instituição ontológica” aquilo que Agamben coloca como os sistemas linguísticos que constituem o poder, os discursos de poder em todas as esferas da vida sob o paradigma do poder constituinte.

²²“O homem é o senhor da privação porque mais que qualquer outro ser vivo ele está, no seu ser, destinado à potência. Mas isso significa que ele está, também, destinado e abandonado a ela, no sentido de que todo o seu poder de agir é constitutivamente um poder de não-agir e todo o seu conhecer; um poder de não-conhecer [...] O ser vivo, que existe no modo da potência, pode a própria impotência, e apenas dessa forma possui a própria potência. Ele pode ser e fazer porque se mantém relacionado ao próprio não ser e não-fazer. Na potência, a sensação é constitutivamente anestesia [não-sensação], o pensamento não-pensamento, a obra inoperosidade [...] Potente é aquilo que acolhe e deixa acontecer o não ser e esse acolher do não ser define a potência como passividade e paixão fundamental. E é nesse duplice caráter da potência que, como é evidente no próprio termo com o qual Aristóteles expressa o contingente (*to endechomenon*), radica-se o problema da contingência, da possibilidade de não ser” (AGAMBEN, 2006, p. 4). A potência, aliás, é o grande objeto de estudo de Agamben, segundo ele reconhece ao final do seu longo estudo do *homo sacer*. Na última obra que trabalha a condição do *homo sacer*, “Os usos do corpo”, ele afirma que se trata, no fim, de uma questão que direciona para um problema do poder constituinte, que pode ser apenas inoperado por um poder destituído – poder constituinte como *arché*. “No pensamento moderno, as mudanças políticas radicais foram pensadas por meio do conceito de ‘poder constituinte’. Todo poder constituído pressupõe em sua origem um poder constituinte que, através de um processo que via de regra tem a forma de uma revolução, em ser e garante isso. Se nossa hipótese sobre a estrutura do *arché* está correta, se o problema ontológico fundamental hoje

devir) sempre, mas que nunca tem sua totalidade atingida, um esgotamento inatingível: a situação de *estar dentro* e ao mesmo tempo *estar fora* do ordenamento jurídico-político, afinal, a soberania é pensada não como o que é legitimada pelo ordenamento jurídico, mas o contrário. No entanto deve ser entendido como um ciclo de constante autorregulação, instauração de instituições legislativas: o poder soberano provoca a queda de um conjunto legislador e evoca outro, permanecendo, assim, em inesgotáveis constituintes – por isso que a destituição não existe quando há situação de soberania: o que é destituído é uma mera colocação de leis antigas na troca por novas, nunca o poder soberano *em si*.

Estar dentro é mostrar-se enquanto presença na literalidade das leis, fazer-se exposto quando há execução da lei, e *estar fora* é ausentar-se, estar dissociado da limitação da literalidade, existir linguisticamente no *não-dito*. Na conceituação jurídico-política trata-se do estado de exceção: quando não há lei em vigor, apenas a normatividade ordenadora da soberania; o estado de exceção não poderia existir se não houvesse a situação de exceção do soberano. O mecanismo ontológico desse sistema é explicado por Agamben em uma série de textos na obra “A comunidade que vem” (1990)²³ – anterior à obra “*Homem sacer*: o poder soberano e a vida nua” (1995)²⁴. Estes textos tem o recorrente tema da ontologia linguística do pronome indefinido *qualquer*, que posteriormente serviram de base teórica para compreender a relação do poder do soberano nesta condição de exceção absoluta, adequados com muitas outras

não é a obra, mas a inoperância, e se este último pode ser atestado apenas com relação a uma operação, então o acesso a um diferente tipo de política não pode levar o forma de um ‘poder constituinte’, mas sim de algo que podemos provisoriamente chamar de “potência destituente” (AGAMBEN, 2015, p. 266). No entanto, não é possível afirmar que desde o início foi seu projeto, mas deve-se entender que foi algo que se percebeu ao abandonar o estudo da soberania e da vida nua envolvidos no desdobrar da potência. Edgardo Castro considera todo esse esforço de estudo do *homo sacer* como sendo uma “arqueologia da potência” (CASTRO, 2013, p. 55), acreditando que o estudo de Agamben acerca do que seria o contemporâneo – onde Agamben expõe com mais precisão a tese aristotélica sobre a natureza da potência - tenha sido um marco significativo nos estudos filosóficos. “A nosso modo de ver”, diz Castro, “essas duas noções [arqueologia e potência] definem o horizonte do pensamento de Agamben e de sua contemporaneidade. Seus trabalhos são, finalmente, uma arqueologia da potência” (CASTRO, 2013, p. 54). Apesar de que, já na primeira obra o estudo do *homo sacer*, Agamben já aponte a relação intrínseca entre potência e soberania, mas não segue diretamente no estudo etimológico ao longo da obra. “Aristóteles legou”, diz ele no momento inicial acerca da potência, “na realidade, a filosofia ocidental o paradigma da soberania. Dado que, a 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 potência (no seu duplice aspecto de potencia de e potência de não) e o modo através do qual o ser se funda soberanamente, ou seja, sem nada que a preceda o determine (*superiorem non recognoscens*), senão o próprio poder não ser. E soberano e aquele ato que se realiza simplesmente retirando a própria potencia de não ser, deixando-se ser, doando-se a si” (AGAMBEN, 2002, p. 54).

²³AGAMBEN, Giorgio. **La Comunità che viene**. Torino: Giulio Einaudi editore, 1990.

²⁴AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

teorias, mas com o mote central na ideia de que o soberano está no limiar entre uma condição de existência visível e invisível. Presente e ausente ao mesmo tempo na lei, que tem função puramente nominal que denota tendo o poder de fundamentar os arranjos linguísticos para a construção conjuntiva, formadora, classificadora: como na relação entre idioma e palavras, já que a palavra denota *algo* e tem funções semânticas de acordo com as proposições e asserções:

O Qualquer que está aqui em questão não toma, de fato, a singularidade na sua indiferença em relação a uma propriedade comum (a um conceito, por exemplo: o ser vermelho, francês, muçulmano), mas apenas no seu ser *tal qual é*. Com isso, a singularidade se desvincula do falso dilema que obriga o conhecimento a escolher entre a inefabilidade do indivíduo e a inteligibilidade do universal (AGAMBEN, 1990, p. 3).

O soberano dentro e fora do ordenamento jurídico está no limiar entre o particular e o universal, não é de todo universal preenchendo tudo que existe no particular, é mais intangível que isso: o universal é conceito, indiferente e conjuntivo. Diz o que o singular *é*, e o particular como uma síntese da singularidade com o universal, como na diferença entre o que é essencial e acidental: o essencial (aquilo que é próprio do ser, do latim *essere*), quer dizer, o que unifica todos os seres com base em seus atributos naturais (de nascença), e o acidental (do latim *accidere*) o que diferencia os seres em indivíduos cujos atributos não são naturais, mas que ocorrem em atrito com o meio onde estão. O essencial é o conjunto cujos membros são singulares pelas suas extensividades acidentais, analiticidade da primeira e síntese na segunda.

O soberano é o caso *qualquer* onde a lei precisa ser executada, é o *qualquer* corpo político que necessita ser posto ou deposto pela força do monarca ou do povo, ou de quem quer que seja colocado tal poder soberano; o “*para todo*” (\forall) da lógica. “A antinomia entre o individual e o universal tem a sua origem na linguagem [...] Os paradoxos definem, de fato, o lugar do ser linguístico”, a linguagem é causa fundante, e assim é também antropogênica²⁵. O ser linguístico “é uma classe que pertence e, ao

²⁵ Como explicado na nota 3 deste capítulo, a linguagem para Agamben tem caráter performático, quer dizer, aquilo que é dito tem valor por si, não somente em caso de descrição ou definição referencial. Este aspecto metafísico vai de encontro à proposta destituente de Agamben, que inclui a inoperosidade da linguagem enquanto elemento criador. “A ideia da linguagem se comunicando vai do coração da abordagem de Agamben às questões de linguagem, fala e representação. Se o projeto de completar a metafísica requer a superação da tendência de postular a Voz inefável ou silenciosa como o fundamento negativo da linguagem, então outro entendimento da linguagem deve ser desenvolvido” (MILLS, 2008, p. 41). A positividade da linguagem lhe concebe como elemento operador que, aqui no campo político, se expressa da definição dos processos de vida do indivíduo, é então antropogênico, funcionando como

mesmo tempo, não pertence a si mesma, e a classe de todas as classes que não pertencem a si mesma é a língua” (AGAMBEN, 1990, p. 7). Eis então o paradoxo da soberania tal qual o *exemplo*, o ponto entre o universal e o particular: *a* árvore (conceito geral), *uma* árvore, *aquela* árvore e *esta* árvore (diferenças acidentais que dão as variáveis do conceito, as extensões que os tornam particulares evidenciando os membros do conjunto) sendo, pois, em todos os casos *qualquer* árvore e ao mesmo tempo nenhuma específica:

Em qualquer que seja o âmbito, ele faz valer a sua força; o que caracteriza o exemplo é que ele vale para todos os casos do mesmo gênero e, ao mesmo tempo, está incluído entre eles. Ele é uma singularidade entre outras, que está, porém, no lugar de cada uma delas, vale para todas. Por um lado, todo exemplo é tratado, de fato, como um caso particular real; por outro, fica entendido que ele não pode valer na sua particularidade. Nem particular nem universal, o exemplo é um objeto singular que, por assim dizer, se dá a ver como tal, mostra a sua singularidade (AGAMBEN, 1990, p. 8).

O entendimento é de que o soberano está para o ordenamento jurídico-político assim como a linguagem (ou o idioma) está para as regras sintáticas, proposições e asserções. “Nesta perspectiva, a exceção se situa em posição simétrica em relação ao exemplo, com o qual forma sistema. Este constitui os dois modos através dos quais um conjunto procura fundamentar e manter a própria coerência” (AGAMBEN, 2002, p. 29). Em termos jurídico-políticos, a decisão soberana não implica em uma ação direta de interferência visível em casos de aplicação das leis, mas na *normatização* da lei ao fato a qual deve ser aplicada, o fato como evento natural exterior à lei que precisa ser definido para ser circunscrito no plano de subjugação do soberano. O poder soberano – ou apenas o soberano – cria assim a relação fundamental entre a natureza (o fato julgado) e a lei, criando o modo como se regulam as relações e as próprias relações; se o fato é o interesse de dois indivíduos em uma propriedade, o modo como os dois devem se relacionar para resolver a disputa é decidido pelo soberano, ou melhor: há o fato perceptível da emergência de um novo corpo político. O soberano estabelece a exceção para o surgimento de outro e assim sucessivamente até atribuir a cada fato uma conceituação, sancionando a relação entre as partes subordinadas ao poder soberano – que nada tem haver com uma obediência que respeita uma hierarquia social, cujo medo faz-se cumprir as leis, mas é algo mais profundo, situado dentro da estruturação ontológica exercida pelo soberano, cumprir ou não uma lei, seguir ou não uma norma

gênese do homem. O soberano como ser absoluto delimita, e ao fazê-lo dá origem ao que nomeia, inclusive o homem sob seu poder, tal qual a linguagem o faz (AGAMBEN, 2011, p. 77-80).

regulatória depende de como cada instituição vincula uns aos outros em suas existências nomológicas²⁶. “O soberano não decide entre licito e ilícito, mas a implicação originária do ser vivente na esfera do direito, ou, nas palavras de Schmitt, ‘a estruturação normal das relações de vida’ de que a lei necessita” (AGAMBEN, 2002, p. 33).

1.1.1 – A sacralização da *oikonomia*

O soberano não decide nas imbricações legais (à isso está a prerrogativa da lei em si), mas o poder de decisão subsiste, porém, no soberano enquanto potência, pura potência de “poder-ser” quanto de “não-poder-ser”. *Estar* em potência é não só poder ser e fazer o que esteja gabaritado a ser e fazer, mas é igualmente poder de se recolher, de suspender sua *força* para não ser e não fazer: *o soberano pode assim como não pode*, e nisto consiste de modo elementar o *poder* soberano enquanto tal, que em paralelo ao ato de criar tem também capacidade de não criar. Por “decisão” aqui deve ser entendido como uma construção relacional feita pelo soberano, para servir aos esquemas literais da legislação constitucional e constituinte; é, na verdade, uma categoria que depende de uma relação cuja finalidade é o ordenamento ontológico dos derivados conceituais do soberano (leis, Estado, país, nação, povo, etc), a ordem jurídico-política emana do soberano, por isso não pode nem deve ser confundido com suas criações. Agamben entende que “a relação entre poder constituinte e poder constituído é tão complexa quanto a que Aristóteles institui entre a potência e o ato, *dýnamis* e *enérgeia*, e, em ultima análise, depende [...] de como se pensam a existência e a autonomia da potência” (AGAMBEN, 2002, p. 52).

O poder soberano, como foi dito, não se esgota em suas constituições, é constantemente atuante e sempre se desdobra na multiplicidade de formas e conteúdos, criando e ordenando. Não existe a possibilidade de encarregar eternamente um ser preciso como sendo soberano em todas as circunstâncias políticas, já que existe uma variabilidade para cada constituinte, pois a cada mudança o poder soberano permanece o mesmo: evoca-se quem ou o que quer que seja para ocupar seu trono. Para que o ordenamento venha à luz é preciso concebê-lo dentro do jogo ontológico de ser e não-

²⁶ Catherine Whyte resume da seguinte maneira: “Isso significa que o soberano existe em um lugar paradoxal com relação à ordem jurídica; na medida em que a soberania consiste na decisão sobre a exceção, o soberano não pode ser simplesmente interno a essa ordem; e, no entanto, como a decisão soberana é aquela que inscreve uma exterioridade dentro do jurídico, também não é o soberano simplesmente externo. O estado de exceção é, portanto, o mecanismo que captura toda a vida no âmbito da lei, excluindo a possibilidade de uma política não-jurídica que possa libertar a vida da proibição soberana” (WHYTE, 2013, p. 58).

ser e fazer e não-fazer. “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 dar-se a si mesma” (AGAMBEN, 2002, p. 53), o ato jamais substitui a potência, pois esta não se esgota. Passar da potência ao ato não significa a perda de condição de potência pura, tal qual Deus que não pode ser confundido com suas criações, nem com a ordem mesma do Cosmos. O soberano tem precisamente, suas raízes nesta velha dogmática teológica cristã da distinção entre *ser* e *práxis*. O tom histórico e genealógico dessa causalidade ontológica do soberano remete, segundo Agamben, a um antigo problema teológico acerca da natureza do Deus cristão. O modelo aristotélico de ordenamento do Cosmos com o famoso filosofema do “motor imóvel” que permanece no “centro” do Universo mantendo, por si só, todas as esferas subsequentes de “motores” (seres e tudo mais) é a base, mas ele acaba perdendo parte desse status quando a teologia cristã antiga e medieval tem que lidar com o fato de que o deus de Aristóteles não *atua por sua vontade*. A condição divina fica resumida a uma propriedade que une o ser à *práxis*, o que implica dizer que a natureza da divindade aristotélica já tem seus atributos e capacidade em pleno ajuste com o que é – não havendo um fator que possa deixar a divindade em potência de não-ser e não-fazer. No caso do Deus cristão, há o fator da vontade; Ele, não cria nada que não seja por sua vontade, é uma divindade ativa, em oposição ao deus ocioso de Aristóteles:

O problema que faz explodir a imagem do mundo da tradição clássica ao chocar-se com a concepção cristã é o da criação. O que, nesse caso, é incompatível com a concepção clássica não é tanto a ideia de uma operação divina, e sim o fato de que tal *práxis* não dependa necessariamente do ser, nem se fundamenta nele, mas que seja resultado de um ato livre e gratuito da vontade. Embora seja verdade que a ideia de uma apraxia divina encontra bases sólidas na tradição aristotélica, o pensamento clássico, sobretudo a partir da Stoa, não nega a conceber uma ação divina, e os apologistas não se furtam a evocar, nesse sentido, o demiurgo platônico. Contudo, é nova a cisão entre ser e vontade, natureza e ação, introduzida pela teologia cristã (AGAMBEN, 2012, p. 69).

O problema no qual os teólogos dos primeiros séculos do cristianismo tiveram que enfrentar ao “converterem” o motor imóvel de Aristóteles, era o de saber como explicar um Deus apenas como ser supremo ordenador, mas que não interfere na ordem universal diretamente, ao mesmo tempo em que nos textos sagrados a vontade de Deus é o que dá existência a tudo. A solução mais plausível era por a união entre o ser e a *práxis* mediada pela vontade de Deus: Deus não criaria tudo da forma como criou se sua

essência fosse imediatamente causa de sua ação criadora; a efetividade da ação se daria à medida que Deus “pensasse”, e todas as suas vontades seriam de imediato cumpridas, tudo o que quisesse ser *seria*. Deus como elemento transcendente está separado do fator imanente, das duas criações. Com esse quadro ontológico, o poder soberano na figura do governante e seu governo entram em cisão, pois foi essa ontologia clássica cristã que permanece na origem política do velho adágio acerca do governante que “reina, mas não governa”, pois a partir desse momento, o governante se encontra dissociado da imagem-mundo que governa. Reinara e governar tornam-se categorias diferentes. No entanto, a solução cristã cria uma aporia: se Deus está separado de seu Cosmos criado, como se dá a governabilidade? Como um Deus que não está no mundo governa um mundo onipotentemente? A resposta está em outra proposição metafísica de Aristóteles, que é posteriormente trabalhada com o aperfeiçoamento para a teologia cristã por [santo] Agostinho no século IV e [são] Tomás de Aquino no século XIII, e daí em diante seguiu-se pelos tratados sobre governo e política.

Agamben acha em Aristóteles a raiz desta questão, que escreve no livro XII (ou livro L, lambda) de *Metafísica* que “devemos considerar de que modo a realidade do universo possui o bem [ἀγαθόν] e o ótimo [ἄριστον]: se como algo separado [κεχωρισμένον] e em si e por si [καθ’ αὐτό], ou se como a ordem [τάξις], ou ainda em ambos os modos, como acontece com um exército” (ARISTÓTELES, 2002, p. 579). Quer dizer, se o bem (aqui no sentido de “força unificadora” que mantém a conexão entre os diferentes entes) funciona como uma força presente em cada ente, fazendo-os funcionar separadamente e mantendo-se por sua própria conta (dada a sua natureza intrínseca), ou como uma ordem hierárquica (em que os superiores fazem os inferiores funcionarem, até chegar ao ponto mínimo e inatividade e ao máximo de potência pura), passivos de uma “classificação” tipológica que categoriza os entes de acordo com seu lugar no Cosmos e, por isso, os mantém cada qual em seu lugar no Universo. Ou ainda, se ambas as hipóteses forem aceitas, seria como em um exército: um comandante estabelece a ordem aos seus soldados que prontamente se organizam conforme a *ordem* determinada, mas que só podem ordenar-se porque possuem a capacidade inerente de ajustarem-se dentro da ordem estipulada, por possuírem em si o “bem comum” que os torna iguais. “De fato, todas as coisas são coordenadas conforme um único fim. [...] Quero dizer que todas as coisas, necessariamente, tendem a distinguir-se; mas sob outros aspectos, todas tendem para o todo [κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον]” (ARISTÓTELES, 2002, p. 579). Todos os entes (animais, plantas, rochas, homens, etc)

estão ordenador em níveis cosmológicos que dependem do motor imóvel, mas este não o faz por vontade, mas a ordem ocorre como simples efeito causal de sua existência. Esse modelo cosmológico dependente da *taxis*, a “ordem”, e é o que vai servir, inicialmente, para Agostinho expor a sua versão dessa ontologia divina aristotélica na obra *De genesis ad litteram*²⁷, livro IV, § 3.7-3.8, intitulado “*Omnia mensura et numero et pondere dispsuisti*”, que traduzido é “Dispuseste tudo com medida, número e peso”, que trata exatamente da distinção entre Deus e sua criação (a obra é sobre o livro de Gênesis) e como Deus está separado e ao mesmo tempo está presente no Universo criado. A resposta agostiniana dá os primeiros passos para a ideia de um *reino e governo* mediados pela vontade que ordena aquilo que criou, dando a cada criatura suas próprias mensurações, a cada ser uma natureza que lhe é necessária para pertencer a um lugar na ordem cósmica, através das “disposições” de Deus em tamanhos, números e pesos: “Deus não é nem medida, nem número, nem peso, nem todas essas coisas juntas”, diz Agostinho, e logo depois perguntando retoricamente:

Ou antes, não é verdade que ele é, sobretudo, real e singularmente essas coisas, porém no sentido em que a medida assinala para cada coisa seu limite, o número dá a cada coisa sua forma específica, e o peso conduz cada coisa à sua paz e à sua estabilidade, e ele limita tudo, forma tudo e ordena tudo [*et ordinat omnia*]? “Tu dispuseste tudo com medida, número e peso”, porquanto possa ser entendido pelo coração e pela língua dos homens, não significa então nada mais que: “Tu dispuseste cada coisa em ti mesmo” [*Omnia in te dispsuisti*] (AGOSTINHO, *De genesis ad litteram*, livro IV, § 3.7-3.8).

Deus é, na concepção de Agostinho, *ordo*, ou puramente ordem. Mas não se deve confundir Deus com suas “disposições” ordenativas, estas lhe são próprias, mas Deus mesmo não está submetido a elas; as disposições são a atividade de Deus, sua ação no Cosmos, sua marca na criação. Ele está presente e ao mesmo tempo ausente, pois não se submete ao seu ordenamento. A *taxis* aristotélica se torna a *ordo* agostiniana, o “deus ocioso” vira o “deus ativo”, criador e acima de tudo ordenador. “Deus não é um construtor”, afirma Agostinho, “que depois de ter construído um edifício, retira-se, porque sua obra subsiste mesmo quando ele cessa de agir; o mundo não poderia continuar a existir nem por mais um piscar de olhos se Deus lhe subtraísse seu governo [*si ei Deus regimen sui subtraxerit*]” (AGOSTINHO, *De genesis ad litteram*, livro IV, § 12.22). As disposições de Deus na criação são seu modo de estar presente em sua ausência, regem o mundo em seu afastamento substantivo, mas tudo

²⁷AGOSTINHO, *De genesis ad litteram*. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm (ultimo acesso em 19/07/2017)

depende da existência dele; o governo nada mais é do que produto das disposições do soberano. Criar não é apenas gerar como consequência se uma essência, como a divindade de Aristóteles, mas criar e manter, governar, administrar; cuidar para que cada criatura tenha lugar na *ordo*. A ordem é, pois, para Agostinho circulação da transcendência para a imanência, garantia de que a doutrina da vontade de Deus sobre a criação e o filosofema aristotélico possam coexistir. “Deus é, em si, *extra ordinem* [fora da ordem], ou seja, é ordem apenas no sentido de *ordenar* e *dispor*, isto é, não de uma substância, mas de uma atividade” (AGAMBEN, 2012, p. 104). E Tomás de Aquino, na obra *De regno*²⁸, livro I, capítulo XIV, apresenta a subsunção da ontologia da divindade ordenadora aristotélica e agostiniana ao esclarecimento envolvendo questões de cunho político-teológico, e é quando surge – de maneira mais explícita – na filosofia Ocidental a distinção soberana entre reino e governo:

Há em geral duas operações de Deus no mundo: uma que institui o mundo e outra que governa o mundo instituído [*Unum quo mundum instituit, alterum quo mundum institutum gubernat*]. Essas mesmas operações, a alma as exerce no corpo: em primeiro lugar, o corpo é formado pela virtude da alma e, depois, através dela, é movido e governado. Essa segunda operação cabe especificamente ao ofício do rei, motivo pelo qual compete a cada rei o governo e o rei [*Unde ad omnes reges pertinet gubernatio*], aliás, recebe seu nome do regime do governo. A primeira operação nem sempre pertence a cada rei, pois nem todo rei institui a cidade em que reina, mas recebe o cuidado de um reino ou de uma cidade já instituído. Deve-se considerar, contudo, que, se a instituição da cidade ou do reino não tivesse ocorrido primeiro, não poderia se dar o reino. Por conseguinte, também faz parte do ofício do rei a instituição da cidade ou do reino; muitos, de fato, instituíram as cidades em que reinaram, como Nino em Nínive e Rômulo em Roma. Do mesmo modo pertence ao ofício do governo a conservação das coisas governadas [*ad gubernationis officium pertinet ut gubernata conservet*] e seu uso segundo a finalidade na qual forma instituídas. Não se pode, portanto, conhecer o ofício do governo se não se conhecer a racionalidade da instituição. A racionalidade da instituição da cidade deve ser derivada do exemplo da instituição do mundo: nela se considera, em primeiro lugar, a produção das coisas no ser e, depois, a ordenada disposição das partes [*mundi ordinata distinctio*] (TOMÁS DE AQUINO, *De regno*, livro I, capítulo XIV).

O trecho em questão selecionado por Agamben²⁹ é longo e profícuo. Primeiro que devemos considerar a obra enquanto um opúsculo de Tomás de Aquino, destinado a

²⁸TOMÁS DE AQUINO, *De regno*. Disponível em: <http://www.corpusthomisticum.org/orp.html> (último acesso em 19/07/2017). Intitulado, originalmente, como *Assumit ex hac similitudine modum regiminis, ut sicut Deus unamquamque rem distinguit quodam ordine et propria operatione et loco, ita rex subditos suos in regno; et eodem modo de anima*, traduzido por “Da semelhança anterior se conclui o modo de governar e que, assim como Deus distingue cada coisa consoante certa ordem, operação e lugar, assim também o rei no seu reino e igualmente a alma no corpo”.

²⁹O trecho foi selecionado por Agamben na obra “O reino e glória” na página 104, mas para melhor explorar o texto, foi preferido retirar do texto original de Tomás de Aquino; com mais trechos antes e depois do fragmento que usou Agamben.

um incerto rei do Chipre (CALVÁRIO, 2008, p. 4), com o objetivo de emitir juízo filosófico sobre disputas políticas e conciliatórias entre poder secular e religioso, sobre responsabilidades do rei com seu povo, e reino instituído. A ligação genealógica com Aristóteles e Agostinho é evidente, mas a novidade é a complexidade que se dá em relações a eles, pois aqui, é de fato um tratado destinado a ser político-teológico com proposições a serem, efetivamente, consideradas em seu caráter fundamental para a esfera da ação humana nas organizações políticas. Primeiro podemos destacar a clara distinção de Deus como ordenador, como presença mantenedora e ordenadora da criação, existindo em duas frentes: uma instituinte (ou mesmo constituinte) que é a ação criadora, e uma segunda que é a ação governante (constituída ou constitucional), aquela presença de Deus na conservação da instituição primeira do mundo. Vemos então a cisão entre ser e práxis na designação das respectivas responsabilidades de cada parte envolvida no reino: o rei reina e governa, no entanto algumas vezes não institui, cabendo-lhe apenas a conservação da cidade ou Estado que herdou. O rei tem um papel raramente constituinte, mas totalmente voltado para conservação das coisas do reino; o reino não é, necessariamente, o território limitado por fronteiras (como se pensa hoje), mas uma distinção ordenada àquele que herda essa posição; o reino é uma disposição como qualquer outra, e independe daquele que ocupa o trono. Governo é a manutenção da ordem que se exige do rei, que, uma vez instituída, necessita ter sua racionalidade (*ratio*) compreendida para sua melhor e mais adequada preservação. “Reinar” é, acima de tudo, ser rei; ser governante é conservar. Um rei pode perder seu reinado e conseqüentemente seu governo, mas pode perder seu governo sem que lhe seja tirado o reinado: reina enquanto rei, mas no fundo, de fato, não governa: o rei em uma monarquia está, então, subordinado a uma disposição anterior a ele, que transcende sua existência e independe de quem seja (AGAMBEN, 2012, p. 114). Logo, a atribuição de soberano ao rei é parte de um complexo ordenativo oriundo de um claro jogo linguístico, que deixa subentendido a inclusão e exclusão do rei no ordenamento ontológico do poder soberano a fim de que ele possa ter o controle sobre o reino e o governo.

No entender de Tomás de Aquino, apenas Deus pode ser realmente soberano, pois somente Ele tem controle total e absoluto sobre as duas esferas de ação: criadora e conservadora. Deus, nesse esquema teológico-político, é quem detém o poder de estabelecer as relações para o todo, como disse Schmitt sobre o soberano, e como disse Aristóteles sobre os entes. Não à toa os reis sempre evocavam a origem divina de seu

poder, até que Deus foi deposto nas democracias contemporâneas e o povo foi entronizado. Afinal, quando a economia foi posta como o sustentáculo da nação, o dinheiro e as relações econômicas como, respectivamente, o ente e a atividade que conserva, nada mais lógico do que atribuir aos impostos e ao trabalho do povo a verdadeira *práxis* governadora. Mas sendo o poder soberano transcendente, aqueles que ocupam os postos de poder nas democracias são quem determinam a gerencia e aplicação do dinheiro: o povo é o *ser* conservador, mas não governa, está, como definiram os primeiros teólogos cristãos, separado de sua *práxis*. Alienado de seu trabalho, como disse Marx (AGAMBEN, 2012, p. 106).

1.2-Do paradigma: a *oikonomia* e *dispositio*

Aqui é necessário compreender dois conceitos-chaves usados por Agamben presentes em sua pesquisa e perspectiva teórica: paradigma e *oikonomia*³⁰. São importantes e centrais no trabalho de Agamben, pois se mostram presentes ao longo de sua pesquisa sobre temas filosóficos mais comuns e, principalmente, políticos. De modo preciso, paradigma é uma chave teórica que está diretamente ligada ao método genealógico, o que faz com que os outros conceitos que são trabalhados aqui (*oikonomia* e *dispositio*) fiquem mais claro, do ponto de vista da localização da importância de ambos e da necessidade de entender o poder constituinte. E de modo geral, o paradigma tem um valor sintático que une os dois demais conceitos, dando a eles a relação necessária para entendê-los em sua formação histórica, e de como ambos ajudam na visualização da dinâmica prática do poder político.

Em uma nota na obra “O reino e a glória”, obra que trata unicamente da arqueologia do conceito de *oikonomia*, Agamben explica o trabalho de genealogia de um conceito, dentro da perspectiva da busca de paradigmas, afirmando que “para compreender a história semântica do termo *oikonomia*, é importante não esquecer que, do ponto de vista linguístico, aquilo com que nos deparamos não é uma transformação de sentido (*Sinn*) da palavra, mas uma progressiva extensão analógica de sua denotação (*Bedeutung*)”, e continua:

Mesmo que os dicionários costumem, em caso desse tipo, distinguir e enumerar um após o outro os diferentes sentidos de um termo, os linguistas sabem perfeitamente que, na verdade, o núcleo semântico (o *Sinn*) permanece dentro de certos limites e até certo ponto inalterado, e é precisamente essa

³⁰Aparecem, respectivamente, em *Signatura rerum* e *O reino e a glória*. O primeiro é um conceito teórico usado por Agamben em todo seu estudo, e o segundo um conceito estudado.

permanência que permite sua extensão e denotações novas e diferentes. Com o termo *oikonomia* acontece algo parecido com o que ocorre em nossos dias com o termo “empresa”, que, com o consentimento mais ou menos consciente dos interessados, foi se estendendo até cobrir âmbitos que tradicionalmente nada tinham a ver com ele, como por exemplo, a universidade (AGAMBEN, 2012, p. 34-35).

O estudo de uma arqueologia textual parte do princípio de que vocábulos “morrem” e sobrevivem, e se sobrevivem, é impreterível traçar o caminho pelo qual trilharam, seguindo os rastros que deixaram nos conceitos: a sobrevida conceitual se dá na junção, adequação, no acréscimo de uma predicação a mais em uma denotação que pode lhe dar uma continuidade, sendo possível, assim, criar um paradigma. Apresenta-se aqui essa metodologia feita por Agamben – por meio dessa citação - com o intuito de demonstrar como o traço paradigmático é elo para construção do plano conceitual que se constroem nas pesquisas genealógicas. Existem inúmeros textos e conceitos que não se firmaram, e por isso não deixaram uma herança linguística; não se tornaram parâmetros ou critérios de base avaliativa de filosofemas *a posteriori*.

Como se trata de uma pesquisa e reflexão acerca de temas políticos, e para tanto, faz-se necessário demonstrar o achado do paradigma certo que possa elucidar o objeto de pesquisa. Este tópico do trabalho tem como objetivo mostrar como o conceito de *oikonomia* se torna fundamental para situar-nos, extensivamente, nas suas ramificações analógicas desde a antiguidade até os dias de hoje, como é central na conceitografia do poder constituinte e de que modo está diretamente associado ao que Foucault chamou de “dispositivos de poder” nas suas explanações filosóficas: “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas”, e resume afirmando que “em suma, o dito e o não-dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos” (FOUCAULT, 1998, p. 244). Uma *oikonomia* e o *dispositio* são uma construção filosófico-teológica que, ainda pressupõe uma transcendência de reinado, e uma imanência de governo; mesmo apesar das inúmeras rejeições típicas da modernidade à metafísica Antiga e medieval, significando dizer que se trata na verdade da “progressiva extensão analógica de sua denotação”; uma multiplicação de topônimos unidos pelo sentido e análogos naquilo que procuram qualificar. Sobre o conceito de paradigma, que retorna à situação do exemplo:

Nem particular nem universal, o exemplo é um objeto singular que, por assim dizer, se dá a ver como tal, mostra a sua singularidade. Daí a pregnância do

termo que em grego exprime o exemplo: *para-deigma*, aquilo que se mostra ao lado (como o alemão *Bei-spiel*, aquilo que joga ao lado). Já que o lugar próprio do exemplo é sempre ao lado de si mesmo, no espaço vazio em que se desdobra a sua vida inqualificável e inesquecível (AGAMBEN, 1990, p. 8).

O paradigma, ou o “ser paradigmático”, é estar “ao lado”, quer dizer, funcionar como um exemplo: um processo linguístico que é desenvolvido como análogo a um conceito já posto, reconhecido e usado. “Estar ao lado” é apresentar primitivamente um exemplo de uso do conceito já existente ao mesmo tempo em que se pretende utilizá-lo com uma nova carga conceitual; é como se o exemplo (paradigma) fosse dado para funcionar como o conceito e, por isso ele, em um primeiro momento de criação, está incluído e excluído do conjunto conceitual. A criação de um paradigma sempre é intencional, mas ele acaba por gerar derivadas linguísticas de acordo com a contingência histórica, dado inclusive o desenrolar dos conceitos até então difundidos em cada tempo, por cada uso novo ou regular. Como no caso dos conceitos citados no tópico anterior, em que vimos os conceitos filosóficos e teológicos que deram origem à fundamentação do poder soberano, tal qual existe até os dias de hoje: o conceito aristotélico de motor imóvel e organizador dos entes, do Deus conservador de sua criação e do Deus governante do mundo – modelo de reino e governo para o mundo terreno. Tais conceitos foram pensados para solucionar³¹ problemas filosóficos já derivados de outros paradigmas, e como tal, acabaram por serem reutilizados quando problemas semelhantes – ou em alguns diferentes – se entrecruzavam. Daí a intencionalidade da criação de um paradigma: como se trata de dar uma resposta, ou rearranjar um conceito, aquele que o sugere tem como objetivo fazer com que seu exercício linguístico se torna uma base sintagmal para se pensar partindo de uma nova possibilidade filosófica.

Agamben sintetiza seis conceitos para definir a noção de “paradigma”, os quais não são excludentes entre si, e aqui vale fechar conceitualmente citando o primeiro: “um paradigma é uma forma de conhecimento nem é indutivo nem dedutivo, mas analógico. E se move de singularidade em singularidade” (AGAMBEN, 2009, p. 31). A singularidade é a condição de ser do exemplo, é dado para o conhecimento à medida que, ao ser utilizado e entendido, gera interlocução entre comunicantes na esteira conceitual, assertórica e proposicional. Institui um sentido lógico-funcional para os

³¹É exatamente isso: um problema teológico como o motor imóvel, por exemplo, exigia uma solução quando se pretendia pensá-lo como Deus ativo e com vontade. Quer dizer, ao paradigma aristotélico foi sobreposto o arcabouço teológico cristão.

filosofemas, pois traz em si a inclusão conceitual e exclusão particular. Perceber um paradigma é, antes, perceber uma singularidade dentre os vastos campos genealógico-linguísticos dos conceitos e suas ramificações. A percepção analítica de uma singularidade se dá pela metodologia da arqueologia textual, para o traçado de uma genealogia e o reconhecimento de um passado para cada conceito de que nos chegaram – é esse o método utilizado por Agamben.

Na segunda definição, Agamben afirma que o paradigma funciona de maneira que “pela neutralização da dicotomia entre o geral e o particular, o paradigma troca uma lógica dicotômica por um modelo analógico bipolar” (AGAMBEN, 2009, p. 31). A dicotomia absoluta entre opostos ontológicos básicos (geral e particular) é anulada pela forma como o paradigma expõe uma ou mais possibilidades linguísticas que estariam em consonância, ainda que em divergência evidente pelo formalismo filosófico. Em vez de entender conceitos e exemplos como jogos de opostos que se anulam, um *exemplo paradigmático*, na verdade, adequa-se ao conceito instituído de tal modo que ambos podem sobreviver e darem derivados sintagmáticos; o que diferencia ambos, então, são as simples disjunções sintagmáticas causadas pelas considerações filosóficas. Funcionam em paralelo, como polos irradiadores de genealogias linguísticas, como os conceitos de divindade dos primeiros teólogos cristãos e a divindade sem personalidade de Aristóteles: ambos funcionaram (na verdade ainda funcionam) em sintonia: uma não foi substituída pela outra, nenhuma “venceu” e sobreviveu em detrimento da outra, mas a divindade cristã surgiu após e ao mesmo tempo dentro da tradição filosófica aristotélica foi como um exemplo do que poderia ser a divindade – além daquela anterior já aceita – e simultaneamente uma resposta a um problema que teria emergido dos cruzamentos linguísticos de seu tempo.

A terceira definição evidencia mais ainda as duas primeiras: “o caso paradigmático torna-se isto [...] suspendendo” diz Agamben, “e ao mesmo tempo, expondo seu pertencimento ao grupo, então nunca é possível separar sua exemplaridade de sua singularidade” (AGAMBEN, 2009, p. 31). “No paradigma não há origem ou *arché*; todo fenômeno é origem e toda imagem é arcaica” (AGAMBEN, 2009, p. 31). Em um paradigma não há uma matriz inicial que possa ser considerada o núcleo original de um sintagma, nem fundamento arcaico; o paradigma é uma discursividade dentro de outros discursos, cada núcleo discursivo remete a outros, mas sempre é desdobramento sobre si mesmo. Realizar uma arqueologia dos discursos não é encontrar o fundamento de tal discurso ou sua origem, mas realizar a busca por uma discursividade em sua

singularidade em relação aos discursos vigentes, os discursos ao redor. Ao retirar cada camada de discursos não achamos o fundamento último e irrevogável, apenas a exemplaridade de uma nova discursividade, advinda de uma velha e ao mesmo tempo nova conformação conceitual. Essa definição se deve ao trabalho de Foucault, que na verdade remete a Nietzsche e seu perspectivismo histórico: “a aparência primitiva acabava sempre por se tornar a essência [*Wesen*] e fazer o efeito da essência! Bem louco quem acreditasse que basta recordar essa origem [*Ursprung*] e mostrar esse véu nebuloso da ilusão para destruir o mundo que passa por essencial, a que se chama ‘realidade’!” (NIETZSCHE, 2013, p. 129). Não se trata, pois, de apresentar a verdade por trás dos discursos, nem o “discurso através das falsas essências” para se chegar à realidade *de fato*; a função de identificar um paradigma não é encontrar o “discurso original”, é, no entanto, o “discurso originário”, tendo o “original” como atemporal e *fora* da proximidade com outros, e o “originário” como uma presença que expõe o pertencimento a um discurso, e uma ausência que prova a lateralidade do paradigma como exemplo, como singularidade diante dos discursos já estabelecidos³².

1.2.1 – Da *oikos* pagã para a *dispositio* cristã

Dito isto, segue-se o que deve ser a *oikonomia* e *dispositio*, cujo paradigma, novamente, é encontrado em Aristóteles, na patrística e por fim na teologia medieval. O caminho é longo, não é possível trazer aqui toda a reconstrução genética³³ feita por Agamben, mas procuraremos apresentar aqui seus pontos mais relevantes, aqueles que trouxeram à contemporaneidade a complexa teia conceitual do maquinário transcendental e imanente do poder constituinte. Uma parte já foi mostrada no primeiro

³² Segundo Castro, isso implica que “a tarefa da arqueologia foucaultiana e da genealogia nietzschiana não é a de buscar e encontrar uma origem que explique em termos ideais e teleológicos o desenvolvimento da história” como que dando-lhes uma atualização semântica a fim que sejam resgatados e tenham restituídos seus usos antigos, “e, portanto, o que já era; mas a de descrever como as realidades históricas surgem em determinado momento a partir de outras realidades históricas, heterogêneas a elas, porém das quais, no entanto, provêm” (CASTRO, 2013, p. 56). Seria como uma busca por um discurso fundador, e não um discurso puro, livre da intervenção de seus derivados posteriores. O discurso *primeiro* não é, necessariamente, o *primeiro* cronologicamente, mas ideologicamente, aquele do qual se utilizou para dar prosseguimento a uma determinada questão filosófica, teológica ou política (ou mesmo científica, em sentido comum atual). Com certeza, por uma inerência metodológica da arqueologia dos discursos do tipo de Nietzsche, Foucault e Agamben, não se pode acreditar que o *primeiro* discurso tenha sido, realmente, o *primeiro* ou o mais importante quando foi usado.

³³ Todo o percurso de estudo de Agamben, em todos os filósofos e teólogos que elencou para encontrar o paradigma conceitual de *oikonomia* e *dispositio*. Atemo-nos aos principais. São genéticos porque são genealógicos.

tópico deste capítulo, tratando da soberania, do reino e do governo, do ordenamento do mundo.

Oikonomia (οικονομία) deriva da palavra grega “*oikos*” (οικος), “casa”, “lar” (*oikos*, “casa” + *nomos*, “lei”), mas não no sentido usual atual, é mais complexo, significa uma espécie de “célula básica” da *polis*; a vida na *polis* começa na *oikos*. A *oikos* é o espaço onde começa a vida do cidadão – o homem –, onde exerce na sua maioria o primeiro comando e o único separado das atividades da vida pública, as tomadas de decisões que implicam diretamente na vida pública da cidade, assim diz Aristóteles na obra clássica *Política*³⁴. No texto aristotélico contém um extenso debate sobre a vida política nas suas especificidades, para chegar à conclusão de qual seria o melhor modo de vida e constitucionalidade para a cidade, quais os perigos da deturpação dos governos, os tipos mais conhecidos, seus vícios e virtudes; bem como uma série de análises de costumes e processos educacionais que – mais parecem sugestões – que existem e/ou que podem e/ou devem ser seguidos para melhor formar os cidadãos.

Oikonomia é traduzido por “administração da casa”, é como uma atividade, ação, ou prática³⁵ que depende de todos os habitantes de uma *oikos* sob o comando do patriarca da família: sua relação com a esposa, filhos, e escravos. Todos aqueles que estão sob seu comando, sua administração. Não é uma atividade exercida fora da casa, e não tem relação direta com a vida fora – a vida pública da *polis* –, quer dizer, do ponto de vista das organizações de poder político a *oikonomia* não está incluído entre estes, não é uma atividade de um governante, seja rei, tirano ou assembleia de cidadãos. É, na verdade, algo separado dessas categorias. Não deixa de ser uma forma de organização entre indivíduos da *polis*, no entanto, é distinto destes e tendo uma natureza própria delimitada a qual membro da *oikos* o chefe da família se relaciona:

A administração da casa [οικονομία] divide-se em tantas partes quantos os membros que formam a própria família que, desde que completa, é constituída por escravos e homens livres. Mas como temos de investigar cada coisa na sua altura própria, a partir dos elementos mais pequenos; e como as primeiras e mais pequenas partes da família são o senhor [δεσπότης] e

³⁴Foram usadas três traduções para auxiliar na escolha para citações: ARISTOTELES. **Política**. Lisboa: Vega, 1998. [Edição bilíngue]; ARISTOTELES. **Política**. São Paulo. 3 ed.: Martins Fontes, 2006. ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Martin Claret, 2001. ARISTÓTELES, *Πολιτικά*. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0057> (ultimo acesso em 19/07/2017)

³⁵Os termos usados para definir a noção precisa do que seria a *oikonomia* são problemáticos, mas não estão no campo da *poiesis*, pois não se trata de uma “feitura” de uma “obra”. Aristóteles, ao menos, não segue essa perspectiva, apenas discute se tal termo pode ser considerado uma “arte”, mas no sentido técnico (*tekné*).

escravo, marido e mulher, pai e filhos, temos de examinar o que é cada uma destas três relações e o que elas devem ser, a saber: a capacidade de ser senhor, “de ser marido” (não existe termo próprio para a união de um homem com uma mulher) e a capacidade de procriar (que também não possui um nome próprio). Admitamos estas três relações mencionadas. Há ainda um outro elemento que segundo alguns, se confunde com a administração da casa e que, segundo outros, até constitui a sua parte mais importante. A nossa tarefa consiste em considerar o papel do que é chamado “a arte de adquirir bens” [καλουμένης χρηματιστικῆς] (ARISTÓTELES, 1998, p. 57).

No final desse trecho, Aristóteles inicia uma discussão sobre como a “arte de adquirir”, “chamar [καλουμένης] por bens” pode de ser crucial na administração da casa, dado que “segundo alguns”, é essa a que parte seria a mais importante da administração do lar, ou dizem que seria essa, de fato, a real atividade do senhor ao cuidar da casa: o trabalho *despótico* é administrar o lar para obter bens ou a própria administração já seria a própria arte de adquirir bens? A resposta vem no trecho seguinte:

A propriedade [κτησις] é parte da família, a aquisição de propriedade é parte da administração da casa [οικονομίας], já que sem os bens de primeira necessidade não só não pode viver como não se pode viver bem. E tal como na administração da casa, à semelhança do que sucede em artes específicas [ὀρισμέναις τέχναις], é necessário dispor de instrumentos próprios para a tarefa que tem de ser desempenhada, assim também quem estiver à frente do governo da casa [οἰκεῖα ὄργανα] deve ter os seus instrumentos, uns inanimados [ἄψυχα], e os outros animados [ἔμψυχα] (por exemplo, para o timoneiro [κυβερνήτη] o leme é um instrumento inanimado, e o vigia um animado, pois nas diferentes profissões, um ajudante pertence à categoria dos instrumentos) (ARISTÓTELES, 1998, p. 59).

A *oikonomia* não é cada item da propriedade (seja lá quais forem os bens), é parte da *oikos*. A aquisição de bens é o que deve ser o resultado final do trabalho de administração da *oikos*: com a propriedade tem-se o que é básico para se começar um trabalho funcional de manter tais bem para uma vida boa e, enquanto que nessa atividade, as riquezas e bem são adquiridos – desde que haja uma boa administração da casa. Administrar um lar pressupõe certa disposição de instrumentos animados e inanimados, respectivamente: escravos (ou ajudantes) e as ferramentas típicas do dia-a-dia para cada trabalho diferente. Destaque aqui para três pontos que são paradigmáticos: a) a atividade de administrar a casa como estritamente ligada a um membro da família, no caso do pai (déspota), com variáveis relacionais dentro do lar com cada integrante da *oikos*; b) a necessidade de, não só ter bens, como também a necessidade de mantê-los para ter uma boa vida; c) a comparação com outras artes específicas como a do

timoneiro, o *kubernetes* (κυβερνήτης), cuja corruptela latino-portuguesa será “governante”.

O conceito de soberano, o filosofema medieval de reino e governo, organização por meio do ordenamento divino, atuando como autor da disposição do universo, que foi explanada anteriormente, é intrínseco à *oikonomia* aristotélica: o que proporcionou isso foram as chaves sintagmáticas presentes na reflexão sobre a administração da casa como atividade suprema e irretorquível de um *pai*, como técnica semelhante àquele que conduz uma tarefa em que é preciso lidar com ferramentas específicas, para cumprimento exímio da tarefa a qual lhe foi imposta. É em Xenofonte que esse paradigma do *governante* terá um papel mais importante nos posteriores textos onde a *oikonomia* é referenciada, mudando sua denotação, mas mantendo seu significado, trabalhado na obra chamada *Oikonomikos*³⁶ (Οικονομικός). Nesta obra, Xenofonte utiliza-se da mesma comparação feita por Aristóteles usando a metáfora do timoneiro (o governante), deixando clara a fixação desta figura funcional como exemplo (paradigma) de mantenedor de uma *oikonomia*, e deixando-o indissociável do conceito. Logo no primeiro trecho há referência ao problema proposto: “uma vez os ouvi discutindo sobre a natureza da administração da casa [οικονομίας]” (XENOFONTE, Οικονομικός, livro I, v. 1). As passagens mais significativas (selecionadas por Agamben) do texto são partes de um relato em que Xenofonte cita um exemplo de *oikonomia* referindo-se à organização das ferramentas usadas no comando de um navio fenício, e como tudo funcionava bem por causa dessa organização; dos usos corretos das ferramentas e da administração adequada do timoneiro e de seus ajudantes, e de como tudo era feito como se estivesse relacionado com a boa condução da viagem, colocado da seguinte forma:

E percebi que cada tipo de coisa estava tão bem arrumado que não havia confusão, nenhum trabalho para quem for procurar, nada fora do lugar, nenhuma dificuldade problemática para causar atraso quando qualquer coisa era requerida para uso imediato. Descobri que o ajudante do timoneiro [κυβερνήτου διάκονον] [...] conhece exatamente cada seção específica, que ele pode dizer, mesmo quando está longe, onde tudo é mantido e quanto há de cada coisa, assim como um homem que sabe soletrar pode dizer quantas letras há em ‘Sócrates’ e como estão organizadas [τέτακται] as letras. Então eu o vi, em seu tempo livre, inspecionando todos os itens que são procurados, como uma atividade [própria a ser feita] no navio. Fiquei surpreso ao vê-lo olhando para eles, e perguntei o que ele estava fazendo. ‘Senhor’ [ἐπισκοπῶ], ele respondeu, ‘eu estou olhando para ver como o equipamento do navio é

³⁶XENOFONTE, *Οικονομικός*. Disponível em: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_ante04/Xenophon/xen_oi00.html (ultimo acesso em 19/07/2017)

armazenado, em caso de acidente, ou se algo está faltando ou misturados com outras coisas'. (XENOFONTE, Οἰκονομικός, livro VIII, v. 11-15).

Na conclusão deste mesmo livro VIII, Xenofonte encerra dizendo: “Tal foi o conteúdo da conversa que lembro-me ter tido sobre a disposição de utensílios [τάξεως σκευῶν] e seu uso” (XENOFONTE, Οἰκονομικός, livro VIII, v. 23). Alguns vocábulos substantivos são didáticos para compreender o quão paradigmático é este exemplo, além, é claro, do contexto explícito pelos vocábulos relacionais, da metáfora em si, lembrada por Xenofonte: o timoneiro (*kubernetes*), seu ajudante (*diákonos*), o “senhor” (*epískopo*), provavelmente algum tipo de fiscal ou superintendente (como diz Agamben) da embarcação, e a ordem (*taxeos*) dos utensílios. Todo o quadro comparativo torna-se válido e associado diretamente à *oikonomia*, o que segure que seja uma atividade gerencial que pode ser análoga à administração da casa, fazendo-a ser uma administração como outra atividade qualquer que exija comandar e realizar uma tarefa em que decisões são tomadas, organizações são feitas, e é preciso que tudo sob o comando esteja em ordem – e que o comandante³⁷ mantenha tudo como está. A presença conceitual mais importante e que une o paradigma da *oikonomia* com o do reino e governo são os vocábulos “governante” e “ordem”: estando usados para exemplificar o que seria uma administração da casa. Seu uso nesse contexto gerencial amplia a possibilidade de analogia, conseqüentemente, de comparações que podem ser feitas fora do contexto comum da discussão sobre este tema em especial; debater sobre a *oikonomia* gerou uma série de topônimos e sintagmas que sedimentaram um conceito.

A princípio, Agamben identifica que não houve de imediato um termo em latim correspondente para *oikonomia*, mas o sentido análogo à ordem foi traduzido por Cícero por *dispositio*, ou “disposição”, do qual derivou o “dispositivo”, que é um conceito importante para compreender a biopolítica. A transição do grego deste conceito de *oikonomia* para o latim, na literatura filosófica, foi o que causou a reviravolta cristã sobre a Santíssima Trindade e no modo como se imaginava que atuaria no mundo, pois até então havia uma problemática teológica em saber como Deus que é Uno e Trino poderia atuar e ordenar no mundo tendo três versões de si, sem cair em um paganismo politeísta, em um universo em que a imagem da unidade sempre foi ontologicamente a

³⁷ Interessante ressaltar que os termos *episkopos* e *diákonos* entram para o vocabulário comum da organização da igreja cristã nos primeiros séculos, onde o episcopo acaba por se tornar “bispo”, o diaconato torna-se uma função dada a leigos tendo como função ser uma espécie de auxiliar do sacerdote, que pode celebrar um ritual de eucaristia, porém não possui a capacidade de realizar a transubstanciação.

única presente, pensada como necessária. Um universo onde havia apenas um rei, um motor imóvel, uma *arché*, uma força motriz geradora, uma substância inicial e causal de tudo, um fundamento. O que resolveu – por assim dizer – essa aporia foi o uso da *oikonomia* como processo análogo ao que Deus faz com o mundo: um Deus que é pai, chefe do Cosmos (sua *oikos*), que possui assistentes no Céu (anjos) e na Terra (os cristãos), onde a sua prática de manutenção está cindida de seu *ser*, dividida em três, sendo cada parte (Pai, Filho e Espírito Santo), na verdade, meras personificações que são produtos relacionais com cada membro (ente) do Cosmos doméstico divino, assim como o chefe de família tem diferentes tipos de relações dependendo de com quem se relaciona na *oikos*. “A preocupação que havia guiado os Padres [apologistas] que primeiro elaboraram a doutrina da *oikonomia* consistia [...] em evitar uma quebra do monoteísmo, que teria reintroduzido uma pluralidade figuras divinas e, com elas, o politeísmo” (AGAMBEN, 2012, p. 67).

A fórmula agostiniana “Tu dispuseste cada coisa em ti mesmo” [*Omnia in te disposuisti*] e a fórmula tomista “o mesmo modo pertence ao ofício do governo a conservação das coisas governadas [*ad gubernationis officium pertinet ut gubernata conservet*]”³⁸, tem suas raízes etimológicas dadas: a disposição a qual Deus submete tudo e todos é nada mais do que uma aporética, *oikonomia*, uma administração de coisas e pessoas em um ambiente doméstico transcendente e imanente; o universo é a casa de Deus. A analogia começa quando se identifica a *oikonomia* como uma atividade de ordenamento, sempre referenciada a casa. No entanto, esse fator caseiro acaba por se perder à medida em que vai se afastando cada vez mais do ponto aristotélico, havendo então, uma continuidade conceitual com base apenas no exemplo ligado à administração ordenadora. O conceito passou por problema da tradução do grego para o latim, foi citado por Quintiliano, na obra de retórica *Institutio Oratoria*³⁹: “o juízo, a partição e a ordem, sendo cada um da elocução, Hermagoras os subscreve à economia, que em grego é o cuidado com as coisas da casa, e aqui, por uso impróprio, carece de nome em latim”⁴⁰ (QUINTILIANO, *Institutio Oratoria*, livro III, § 3, v. 9). A tradução, por analogia própria à *oikonomia*, foi feita por Cícero, em outro tratado de retórica, o *De*

³⁸Respectivamente em *De genesis ad litteram* e *De regno*.

³⁹QUINTILIANO, *Institutio oratoria*. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/quintilian.html> (último acesso em 19/07/2017)

⁴⁰*Hermagoras iudicium partitionem ordinem quaeque sunt elocutionis subicit oeconomiae, quae Graece appellata ex cura rerum domesticarum et hic per abusionem posita nomine Latino caret.*

*Inventione*⁴¹, onde explica em quais partes se divide a arte da retórica, e em que consiste cada uma: “Então, a consistência da arte retórica como vimos, seguramente como foi dita ser por Aristóteles, e como disseram muitos, é: a descoberta, a disposição, a elocução, a memória e a pronúncia. [...] Disposição: é a distribuição ordenada das coisas descobertas”⁴² (CÍCERO, *De Inventione*, livro I, § 9). O correspondente em latim da *oikonomia* grega foi, então, estabelecido: a “disposição”. Daí se seguiu seu eventual uso para a patrística latina, mas seu uso corrente na teologia cristã dos séculos V a VI d.C. se deu por influência de Clemente de Alexandria (AGAMBEN, 2012, p. 60-61), através do uso recorrente da *oikonomia* em suas cartas e tratados, mas com um acréscimo substancial: a *oikonomia* se torna, em dado momento, uma prática de ação de Deus no mundo, logo, sua ação deve estar voltada com atenção aos detalhes e aos grandes fenômenos do mundo; como abordar essa ação centrada no mínimo em função do máximo foi outro problema encontrado pelos apologistas. Havia nas epístolas paulinas a “*oikonomia* do mistério”, quer dizer, a enigmática ação de Deus no mundo destinado ao grande plano de salvação, e o que Clemente de Alexandria fez foi uma inversão, tratou de um “mistério da *oikonomia*”. Houve um deslocamento do estudo pautado na centralidade da ação soteriológica de Deus; do mistério insondável dos planos de Deus para a própria ação de Deus em si: como, quando e porque ele agia tal como agia, seria como se agora o problema fosse explicar os mecanismos da manutenção do Cosmos. A solução de Clemente foi a inserção da ideia estoica de *pronoia*, ou “providencia”, a voluntária e minimalista ação divina. “Clemente tem o cuidado de precisar que a *oikonomia* não só tem a ver com a administração da casa, mas com a própria alma, mas também o universo inteiro são regidos por uma ‘economia’”, sendo princípio do qual se parte todo o trabalho de examinar as particularidades da ação divina em cada ser e ato da criação, com isso “há até mesmo uma ‘economia do leite’ (*oikonomia tou galaktos*), que faz com que ele flua do seio da mulher que deu à luz” (AGAMBEN, 2012, p. 61). Como o cristianismo é uma religião histórica – com uma fundação posta no tempo, com datas e nomes –, a *oikonomia* providencial não é apenas no trato com os entes, a inclusão de uma ação divina ligada ao sintagma evangeliário da “plenitude dos tempos” designada por Deus, submete o tempo também à ordenação divina: o tempo, além do

⁴¹CÍCERO, *De inventione*. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/cic.html> (último acesso em 19/07/2017)

⁴² *Quare materia quidem nobis rhetoricae videtur artis ea, quam Aristoteli visam esse diximus; partes autem eae, quas plerique dixerunt, inventio, dispositio, elocutio, memoria, pronuntiatio [...] Dispositio est rerum inventarum in ordinem distributio.*

espaço das coisas, torna-se sagrado, com um limite estipulado por Deus para que cada ato, evento, fato, fenômeno (AGAMBEN, 2012, p. 61-63). Entra com imensa força a ideia do *kairós* (καῖρός), o “tempo devido”, o “momento providencial”, o tempo específico próprio de sucessão cronológica de acontecimentos (MILLS, 2008 p. 119). “O termo latino *dispositio*, do qual deriva o nosso termo ‘dispositivo’, vem, portanto, para assumir em si toda a complexa esfera semântica da *oikonomia* teológica” (AGAMBEN, 2009, p. 38).

Todo esse percurso leva ao conceito de “disposição”, pois, como foi dito, a *oikonomia* é a *dispositio* latina, que após a cristianização adquiriu um caráter sacramental, e não mais acidental e secundário (AGAMBEN, 2012, p. 62). O governo do mundo pelos impérios e, depois, pelos reinos cristãos foi o fator perfeito de inclusão da organização, (*disposição*) do mundo nas instituições político-jurídicas. Cada instituição, órgão, cargo, lei e norma deveria refletir a boa disposição do universo mantido por Deus, tanto no âmbito doméstico quando público, e até mesmo a racionalização do tempo: o reino e/ou império cristão tem como dever guiar as almas de seus “filhos” até que se cumpra o tempo estabelecido por Deus, até o tempo final de retorno ao momento onde o tempo mundano se acaba e, então, renascerá o tempo após o tempo, onde impera a exceção suprema divina, sem limites entre súditos e Deus. Uma *pós-temporalidade pós-mundana*, insondável aos olhos e ao intelecto humano no tempo profano em que vivemos. O dispositivo de poder é sincrônico com o já discutido problema da aporética cisão, a cisão entre ser e práxis: um dispositivo governa sem a necessidade de pertencimento do membro da comunidade política participar, todo o trabalho de administração da ordem agora é feito, automaticamente, pelo conjunto bem ordenado de dispositivos: se na democracia grega e na república romana, havia a presença maciça dos cidadãos qualificados na participação, a costumeira unidade ético política, na modernidade (com os ecos diretos na contemporaneidade) os dispositivos de poder se tornam a própria governamentalidade, o governo sobrevive excedendo a participação do povo, as identidades sociais são, ao longo do tempo, postas como transcendentais ao próprio identificado. “O nome dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser” (AGAMBEN, 2009, p. 38). A cidadania como atuação política ativa é, sumariamente, substituída pela condução do Estado centralizador na figura do imperador ou rei, que, por auxílio do corpo jurídico-político institucional disposto e bem distribuído – bem ordenado – garante a condução, ou, como disse Foucault, o

“pastoreio” do povo. Nas aulas reunidas sob o título de *Segurança, Território, População* (FOUCAULT, 2008a, p. 220-221), Michel Foucault fala do “governo das almas”, dos sistemas políticos contemporâneos como derivados de uma rede de dispositivos antigos e medievais cristãos, secularizados na modernidade, e cuja finalidade era a boa condução das almas dos fiéis; uma atividade pastoral, responsável pela formação do caráter íntimo de cada indivíduo:

O pastorado está relacionado com a salvação, pois tem por objetivo essencial, fundamental, conduzir os indivíduos ou, em todo caso, permitir que os indivíduos avancem e progridam no caminho da salvação. Verdade para os indivíduos, verdade também para a comunidade. Portanto ele guia os indivíduos e a comunidade pela vereda da salvação. Em segundo lugar, o pastorado está relacionado com a lei, já que, precisamente, para que os indivíduos e as comunidades possam alcançar sua salvação, deve zelar por que eles se submetem efetivamente ao que é ordem, mandamento, vontade de Deus. Enfim, em terceiro lugar, o pastorado está relacionado com a verdade, já que no cristianismo, como em todas as religiões de escritura, só se pode alcançar a salvação e submeter-se à lei com a condição de aceitar, de crer, de professar certa verdade. O pastorado guia para a salvação, prescreve a Lei, ensina a verdade (FOUCAULT, 2008a, p. 221).

O paradigma da *oikonomia/dispositio* é o nosso paradigma político em vigência, é destes sintagmas, conceitos, topônimos e filosofemas, destas estratégias teológicas que saíram os mecanismos de poder que, não só permeiam, mas como também é a própria consistência do poder constituinte e constituído. Toda a linguagem estatal, institucional a qual estamos submetidos hoje é explicitamente dedicada ao estratagema da manutenção da ordem por meio dos seus dispositivos, os conjuntos ordenadores que pretendem guiar o povo a um futuro idílico de absoluta tranquilidade paradisíaca, como num governo de pastoreio. Um corpo político contemporâneo em ordem é um corpo político com chances de manutenção de sua “vida útil”, é, em sincronicamente a isto, ter uma população, um território assegurados pela boa disposição da pátria – lembrando aqui da raiz etimológica da palavra “pátria” vinda do latim *pater*, o “pai”: fazer parte de uma pátria é ser filho em uma relação *oikonomika*, ter pátria é ter uma casa, ter um pai soberano, obedecer ordens e leis é estar à parte do trabalho funcional do cidadão com o soberano pai. Ser soberano é ter o filho cidadão e dispor de toda a bonança na condução pelos mares históricos, governar é conduzir; mas não se conduz com os utensílios bagunçados, fora da ordem, fora dos espaços aos quais cabe cada um ficar. Com a conversão do Ocidente ao cristianismo, esse complexo aparato governamental está no âmbito do inatingível, irrevogável e inquestionável, mesmo na secularização que se fez

nos séculos do antropocentrismo, do racionalismo, do Iluminismo e do cientificismo dos séculos XV a XIX (SCHMITT, 2008, p. 66-72). O Estado permanece com sua aura sagrada, suas insígnias, exércitos e guerras santas, ideologias que mais parecem religiões, e o cumprimento de rituais cotidianos – neste Estado ainda sagrado permanece sempre o homem sagrado, o *homo sacer*.

1.3 – O *Homo sacer*: violência e vida nua

Para chegar ao conceito de *Homo sacer* de Agamben, é preciso que seja feita uma digressão em relação ao pensamento de Foucault sobre o que é biopoder, o poder constituinte da biopolítica. Michel Foucault apresentou nas aulas *Segurança, território, população*⁴³ e as seguintes a essa, como *Nascimento da biopolítica*⁴⁴ e no volume I de *História da sexualidade: vontade de saber*⁴⁵, o que seria aquilo que ele chamou de “biopoder”: o conjunto de dispositivos de poder que administravam a vida como mero fator biológico (o homem é enquadrado na categoria de “espécie” animal), a vida como sujeita à simples naturalidade fisiológica e anatômica, e esses dispositivos, surgidos no século XVIII e aperfeiçoados até hoje, são, principalmente, instituições que racionalizam a vida por meio do trabalho médico, da positividade antropológica e do esvaziamento da categoria metafísica da vida humana. Cada indivíduo é dotado apenas de um corpo, que deve ser “domesticado”, “docilizado”, acima de tudo um corpo disciplinado em um sistema opressor e repressor de corpos e mentes, nascendo então a psiquiatria como uma ciência, definindo e descobrindo verdades nos hábitos; a sociedade passa a ser operada como uma massa populacional, um corpo com membros, e a “arte de governar” é como uma boa administração desse corpo. Corpo limitado pelo território, com constantes convulsões, passivo de doenças. O processo de controle da população passa por instituições burocráticas, onde cada um possui, agora, um registro, um banco de dados, as forças de segurança se atrelam às forças sanitaristas, e aprimoram suas técnicas de identificação de sujeitos a fim de atingir maior controle sobre cada corpo e mente (PROZOROV, 2014, p. 93-94). Os dispositivos de poder, que desde sempre existiram, ganham novas finalidades quando a vida passa a ser o foco

⁴³FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977 – 1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁴⁴FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978 -1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁴⁵FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 1**: vontade de saber. São Paulo: Graal, 1997.

principal do poder; quando todo o interesse da pastoral torna-se o controle populacional (natalidade, mortalidade, trabalho, saúde, etc.) (FOUCAULT, 1997; 1998; 2008a).

O grande resultado foi uma maior dispositividade para separar os “normais” dos “anormais”: o normal é o comum, diga-se domesticado, sujeito longe de ser potencial inimigo ou ameaça à sociedade, já o anormal é o potencial risco à segurança da sociedade. Foucault aponta a raiz de tudo isso na matriz da pastoral religiosa como modelo de governo político, que guia não apenas as boas condutas práticas, mas também os bons pensamentos. Os governos dos antigos monarcas soberanos tinham a vida de cada súdito sob seu inteiro poder, a vida lhe era lícita ou ilícita, o chamado “poder de gládio”, metáfora que indicava que cada súdito tinha sobre si o poder violento do soberano, o que queria dizer que a vida era abarcada pela totalidade do poder a qual se submetia o membro da sociedade. A tese de Hobbes sobre o Estado como o Leviatã era uma síntese dessa condição política: um poder que Foucault definiu como o “direito de causar a morte ou deixar viver” que, hoje, na biopolítica – ou biopoder soberano – é o de “causar a vida e devolver à morte” (FOUCAULT, 1997, p. 130). Quer dizer, se antes a ritualística era a da ameaça pela morte, isso implicaria no poder absoluto sobre o vivente enquanto apenas portador de uma permissão sobre a vida, mas que, com o tempo, se tornou o inverso: o pertencimento a um corpo político implica diretamente na entrega total de sua vida, onde a morte é, na verdade, o ponto sem volta da qual um governo não quer deixar que seja alcançado para poder, dessa forma, ter controle sobre seus súditos – o que mostra o paradoxo da “proibição” do suicídio, proibição não legalizada, porém normatizada: se, em uma democracia, o cidadão tem amplo direito sobre seu corpo, porque ele não pode cometer suicídio?

O problema aqui é que Agamben considera “incompleta” a pesquisa de Foucault, cuja conclusão é de que o biopoder é derivado de um sistema jurídico-político desenvolvido na modernidade, do surgimento dos dispositivos de poder do século XVIII-XIX (AGAMBEN, 2012, p. 125-128). Agamben acredita que o biopoder teria suas raízes paradigmáticas já antiguidade greco-romana (AGAMBEN, 2002, p. i-iv; MILLS, 2008, p. 68-73). O que aconteceu foi que Foucault teria “tropeçado” no *Homo sacer* ao apresentar suas propostas sobre o biopoder, tornando-o plausível para os estudos filosóficos mais contemporâneos. Agamben associa essa “descoberta” de Foucault com a “vida nua” [*blosse Leben*] de Walter Benjamin⁴⁶ do texto *Para uma*

⁴⁶Nessa tentativa, o relato da biopolítica de Agamben é conduzido por um compromisso decisivo com a obra de Walter Benjamin, por um lado, e a teoria da soberania de Carl Schmitt, por outro. Na verdade, a

crítica da violência, ensaio de 1921 acerca da relação entre direito e violência. O objetivo era dissertar sobre o direito de greve e ao mesmo tempo a repressão à greve, como forças mediadas pela violência. Assim, o que faz Agamben é iniciar a pesquisa sobre o *Homo sacer* partindo da ideia de que “somente uma reflexão que, acolhendo a sugestão de Foucault e Benjamin, interroga tematicamente a relação entre vida nua e política que governa secretamente as ideologias da modernidade aparentemente mais distantes entre si, poderá fazer sair o político de sua ocultação e, ao mesmo tempo, restituir o pensamento à sua vocação prática” (AGAMBEN, 2002, p. 12). O biopoder e a *blosse Leben* são definições incluídas entre si, e o objetivo dessa integração teórica é identificar como tais noções e conceito são sincrônicos dentro do paradigma do poder constituinte que se põe hoje. Na obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (AGAMBEN, 2002), Agamben inicia o trajeto filosófico sobre o *Homo sacer*, definindo-a como uma pesquisa que “concerne precisamente este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder” (AGAMBEN, 2002, p. 14), ou seja, exatamente o problema abordado por Foucault e Benjamin.

Sobre o biopoder, Agamben localiza seu paradigma em dois étimos gregos da antiguidade clássica, os termos *bios* (βίος) e *zoé* (ζοή), onde ambos podem ser traduzidos por “vida”. Porém, o primeiro termo, *bios*, tinha uma carga semântica que a tornava privilegiada em relação ao outro: a *bios* era a “vida qualificada”, a vida na *pólis*, na cidade, a vida política que cada cidadão tinha por fazer parte da comunidade política (AGAMBEN, 2002, p. i-iv). Enquanto que *zoé* era a “vida animal”, a vida sujeita às intempéries da natureza, desqualificada e servia como denominação da “vida comum” a todos, uma vida partilhada não só entre homens, mas entre homens e animais. Como a filosofia grega é a referência principal na antiguidade, a categoria *bios* acabou por adentrar nos tratados políticos, e a vida política é, desde essa época, dotada de uma significação associada a um *ethos*, uma vida em comunidade de pares com uma cultura comum. É a partir desta divisão etimológica que o biopoder tem seu paradigma: se a biopolítica é a busca pelo controle da vida enquanto fator natural, seu paradigma está na dicotomia entre vida qualificada e vida animal; quer dizer, o biopoder trabalha na tentativa de transformar a vida animal, “vida nua”, em “vida na *pólis*”. O texto base,

sua descrição da biopolítica é mais precisamente lida como uma tentativa de cumprir ou completar a crítica de Benjamin à teoria da soberania de Schmitt do que uma tentativa de ‘completar’ Foucault”. In: MILLS, Catherine. **The Philosophy of Agamben**. Stocksfield, UK: Acumen Publishing, 2008. p. 60

para entender essa questão, é o clássico *Política* de Aristóteles, no qual explicita que o objetivo maior do homem enquanto “animal político” (πολιτικὸν ζῷον) é a busca consciente da “boa vida” [ζῆν καλῶς] para viver bem, que é possível apenas junto com seus semelhantes, ou seja, o homem inevitavelmente irá buscar a vida em comunidade:

Este é o fim supremo seja em comum para todos os homens, seja para cada um separadamente. Estes, porém, unem-se e mantem a comunidade política [πολιτικὴν κοινωνίαν] até mesmo tendo em vista o simples viver, porque existe provavelmente certa porção de bem até mesmo no mero fato de viver [κατὰ τὸ ζῆν αὐτὸ μόνον]; se não há um excesso de dificuldades quanto ao modo de viver [κατὰ τὸν βίον], e evidente que a maior parte dos homens suporta muitos sofrimentos e se apega a vida [γλιχόμενοι τοῦ ζῆν], como se nela houvesse uma espécie de serenidade e uma doçura natural (ARISTÓTELES, *Política*, 1278b, v. 23-31).

A expressão *kata to zoe* (κατὰ τὸ ζῆν αὐτὸ μόνον) quer dizer, literalmente, “viver segundo a vida animal”, ou “viver uma vida vivida simplesmente enquanto vida”, a vida biológica que existe em cada ser vivo. Enquanto que a *kata ton bion* (κατὰ τὸν βίον) é a vida como “modo de vida”, quer dizer, “viver segundo uma forma-de-vida”, dentro de uma comunidade, “vida nomológica”, por assim dizer. A vida política é a finalidade do animal político. Aristóteles exclui, não por própria convicção filosófica, a vida animal da vivência específica da *pólis*, mas o faz porque esta é antes o entendimento de que se tinha na cultura da *pólis* clássica. Agamben argumenta que Foucault vê o nascimento desse paradigma apenas quando há a construção do aparato disposicional dos governos a partir do século XVIII, e apenas daí o começo da inserção da vida nua na vida qualificada. O poder soberano biopolítico é aquele capaz de incluir a vida desqualificada e simples no âmbito de uma esfera normativa, não para esta lhe dar sentido, mas para mostrar o verdadeiro sentido, inerente, de cada homem que deseja viver bem. O que Agamben faz é estabelecer o ponto filosófico-político aristotélico como, de fato, o paradigma do biopoder. Daí então a ideia de que o biopoder, na modernidade, estaria sendo um ajuste mais gritante da antiga fórmula aristotélica do homem como “animal político”. “A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada”, diz Agamben, “no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*”, quer dizer, não se trata apenas do mecanismo de captura de uma vida na outra, algo que é “em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal” (AGAMBEN, 2002, p. 16), mas, coloca Agamben concluindo com sua perspectiva, que “decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra”,

fundamento a constitutividade do plano político e assim “o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bios* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção” (AGAMBEN, 2002, p. 16). Para chegar a essa conclusão, Agamben já alia o pensamento de Foucault ao de Benjamin, para iniciar a discussão sobre o *homo sacer* como vislumbre do “estado de exceção” que é a expressão genuína do poder soberano.

O *homo sacer* é uma figura simbólica que expõe a mais sublime face da relação do poder soberano e seus súditos, que expõe a funcionalidade absoluta e final do poder político Ocidental, desde a antiguidade. Agamben o define, grosso modo, como “uma obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão” (AGAMBEN, 2002, p. 16). É aquele cujo paradoxo é o de poder ser “matável, porém insacrificável”, mas que ao ser morto por alguém, este alguém não sofre por uma imputação de culpa por crime, não havendo, pois, assassinato. Essa definição vem de Festus, da obra (ou o que sobrou dela) *De verborum significatione*⁴⁷:

No entanto, *homo sacer* é aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito imolá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é *sacer*, não será considerado homicida”. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado *sacer*. [At *homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed, qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur, ‘si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida nesit’*. Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet] (SEXTUS POMPEIUS FESTUS, *De verborum significatione*, §318.1, v. 60-68).

Há duas circunstâncias que tornam essa explicação confusa: sendo (a) o fato de que sendo sagrado (*sacer*) não possa ser sacrificado, ou seja, dedicado aos deuses, imolado, e depois o fato de que (b) estando na condição de sagrado possa ser morto sem que haja crime. Esta confusão, explica Agamben, é pelo fato de que as teorias mais comuns e aceitas (teses sociológicas, fenomenológicas e psicanalíticas)⁴⁸ interpretam as

⁴⁷SEXTUS POMPEIUS FESTUS, *De verborum significatione*. Disponível em: <http://latin.packhum.org/loc/1236/1/0#0> (último acesso em 19/07/2017)

⁴⁸ Agamben critica em especial as noções sociológicas e psicanalíticas como fenômenos psicológicos, que se formam no interior da mente do ser humano que se vê frágil diante de um mundo perigoso e fantástico, notadamente as teses do final do século XIX e início do XX, que ele define como originadas a “repugnância” e o “horror” com que a burguesia europeia culta trai o seu desconforto ante o fato religioso “horror” com que a burguesia europeia culta trai o seu desconforto ante o fato religioso” (AGAMBEN, 2002, p. 86), afastando a religião para o obscuro campo da irracionalidade. Importante notar que

religiões como resumidas em uma ambivalência entre sacralidade como o oposto ao profano, ou do puro oposto ao impuro (AGAMBEN, 2002, p. 84-85): sagrado e profano seriam as duas esferas que integrariam a vida dos povos antigos, no qual aquilo que era sagrado, evidentemente, pertenceria aos deuses, portanto intocável por ser puro – causador de temor e medo. No lado profano estaria aquilo que é comum, maldito – em caso extremo –, onde o profano era dedicado ao reles, normalmente pensado como aquilo que está fora de uma comunidade ou que, fazendo parte da comunidade e da tradição cultural, está na situação de proscrito, intocável pelo fato de ser impuro⁴⁹. Esse dualismo, no entanto, não se aplica ao caso do *homo sacer*, o que torna extremamente inviável explicá-lo usando essa simples relação de opostos que torna absoluto aquilo que lhes são atribuídos⁵⁰. Como se trata de uma figura do direito, o *homo sacer* não está

Agamben não desenvolve uma teoria própria, apenas evoca rapidamente Henri Hubert e Marcel Mauss, mas como se baseia no método arqueológico, tende a valorizar a questão da linguagem como componente principal. Assim, Agamben apresenta uma perspectiva acerca da religião que caminha, também, no mesmo sentido de descrevê-la em uma tensão entre sagrado e profano. O sagrado é aquilo que foi retirado de seu uso comum e dedicado, o profano é o processo de devolução do que foi consagrado para seu uso comum, assim “pode-se definir como religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso. O dispositivo que realiza e regula a separação é o sacrifício: através de uma série de rituais minuciosos, diferenciados segundo a variedade das culturas, e que Hubert e Mauss inventariaram pacientemente, ele estabelece, em todo caso, a passagem de algo do profano para o sagrado, da esfera humana para a divina” (AGAMBEN, 2007, p. 58). Na arqueologia do termo Agamben sugere uma correção afirmando que “o termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o ‘reler’) perante as formas — e as fórmulas — que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religio* não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos. Por isso, à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a ‘negligência’, uma atitude livre e “distraída” — ou seja, desvinculada da *religio* das normas — diante das coisas e do seu uso, diante das formas da separação e do seu significado. Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular” (AGAMBEN, 2007, p. 59).

⁴⁹ Na definição de Agamben, “puro, profano, livre dos nomes sagrados, é o que é restituído ao uso comum dos homens. Mas o uso aqui não aparece como algo natural; aliás, só se tem acesso ao mesmo através de uma profanação. Entre ‘usar’ e ‘profanar’ parece haver uma relação especial, que é importante esclarecer” (AGAMBEN, 2007, p. 58), e por uma definição de Selvino Assmann, podemos perceber a distinção mais clara da ambivalência, onde coloca que “profanar — conceito originalmente romano — significa tirar do templo (*fanum*) onde algo foi posto, ou retirado inicialmente do uso e da propriedade dos seres humanos. Por isso, a profanação pressupõe a existência do sagrado (*sacer*), o ato de retirar do uso comum. Profanar significa, assim, tocar no consagrado para libertá-lo (e libertar-se) do sagrado. Contudo, a profanação não permite que o uso antigo possa ser recuperado na íntegra, como se pudéssemos apagar impunemente o tempo durante o qual o objeto esteve retirado do seu uso comum” (ASSMANN, 2007, p. 8-9). O *fanum* (ou *fanus*), a que se refere Assmann, era um templo que indicava a comunidade e o povo que residia em determinada localidade do império romano. Este templo possuía uma gleba, um terreno que o cercava, e tudo o que era produzido lá era dedicado ao deus do *fanum*. O *profano*, que significa “para o *fanus*” (*pro-fanus*) era aquilo que era retirado do campo para consumo ritualístico, como se fosse uma dádiva concedida pelo deus local para adoração dele. Ao toque do homem comum (impuro) essa parte sagrada era profanada, quer dizer, tornada impura (SABBATUCCI, 1981, p. 175-176).

⁵⁰ É aqui que a trama se complica. Como Agamben não descarta a tensão entre sagrado e profano como base da religião, fica muito difícil entender como pode haver uma figura como o *homo sacer*. No texto *O*

basicamente na situação da pura ação regulatória de questões que envolvem religião, pois o elemento de sacralidade a qual esta figura está atrelada revela uma ambiguidade diante dos costumes e rituais correntes no tempo em que existia como figura clara e evidente no direito romano, e ao mesmo tempo fora das liturgias jurídicas, como atesta o fragmento de Festus. O *homo sacer* é sagrado porque está, na verdade, além da esfera de ação dos ritos jurídicos e religiosos: não pode ser imolado, mas caso seja morto, não há assassinato. O que define a sacralidade dele é sua presença e ao mesmo tempo ausência nas duas esferas nomológicas em questão. Pode-se achá-lo quando se trata da ação de sacralidade, pois não pode ser sacrificado, assim como na jurídica, pois não há nele *persona* jurídica. O ato de imolar é do campo do religioso, o de assassinar é do

elogia da profanação, Agamben explica sua teoria da religião (esboçada brevemente nas notas duas notas anteriores), onde, com uma série de frases enigmáticas, tenta dar uma explicação afirmando que a condição de *homo sacer* é a de “um homem sagrado, ou seja, pertencente aos deuses, [que] sobreviveu ao rito que o separou dos homens e continua levando uma existência aparentemente profana entre eles”, e, paradoxalmente este mesmo homem enquanto “coisa pertencente aos deuses”, ainda no campo da “esfera divina”, “não pode ser sacrificado e é excluído do culto, pois sua vida já é propriedade dos deuses e, mesmo assim, enquanto sobrevive, por assim dizer, a si mesma, ela introduz um resto incongruente de profanidade no âmbito do sagrado” (AGAMBEN, 2007, p. 61). Castor Ruiz usa a descrição feita por Fustel de Coulanges na obra *A cidade antiga*, na qual é explicado a questão do sagrado e do profano a partir dos espaços sagrados das cidades gregas e romanas da antiguidade. Muniz acredita que isso possa explicar o problema do *homo sacer*, ao afirmar que “o sagrado estava na origem da cidade, no sentido estrito do termo origem. O sagrado era seu *arché*, a arqueologia da polis e das suas instituições originavam-se num ato sagrado de função. Sem a sacralidade originária, a polis não tinha legitimidade; isso significava que não podia ter direito próprio, nem leis próprias, nem cidadania, nem instituições” (RUIZ, 2013, p. 71-72). Ao que concluiu que o *homo sacer* como sendo a condição do expurgado ou do não incluído no plano ritualístico da sacralidade da vida nas cidades, profundamente ligada à inclusão parental, e assim “as pessoas que não pertenciam a uma casa eram pessoas sem direito, porque estavam fora da sacralidade instituinte das famílias. Sem a sacralidade do direito das casas, as pessoas ficavam abandonadas. Nessa condição vemos reproduzir-se a figura do *homo sacer*, porém com uma diferença importante: as pessoas que viviam sem direito, que eram muitas, viviam a condição da exceção de fato, embora não de direito. O *homo sacer* é um decreto de direito que retira o direito de cidadania de um cidadão e o condena a viver fora do direito [...] Sua condição de vida abandonada à exceção, sem decreto que retirasse o direito, decorre de sua impossibilidade de se acolher à sacralidade do direito das famílias e das casas” (RUIZ, 2013, p. 72). Com base nessa explicação, é tentador sugerir que o *homo sacer* seria meramente um excluído social (por punição ou azar de não ter pares sociais), e, estando fora do campo sagrado, estaria então destituído da *práxis* comum, e seria ele, então, profano(?). Ao menos é isso que aponta o estudo de Coulanges. O que impõe certo receio em aceitar a explicação de Muniz é o fato que *homo sacer* é, precisamente, *sacer*, “sagrado”, logo, como poderia este indivíduo estar excluído do plano social e espacial tão permeado pelo sagrado? Talvez possamos arriscar, ainda nesta perspectiva espacial/social, a questão do chamado “pecado cósmico”, onde nas civilizações mesopotâmicas cujas leis eram dotadas de uma cosmologia teológica (ALBERTZ, 2003, p. 187-188), o crime era pecado, uma ofensa aos deuses (SABBATUCCI, 1981, p. 173-175). Para expurgar do meio dos habitantes, era realizado um ritual, que foi relatado na Bíblia em Levítico 16, 7-10, que consistia em oferecer bode para o espírito Azazel. O bode era dedicado vivo a Deus e assim era expulso para o deserto, como se levasse consigo os pecados do povo de um modo geral. Com certo resquício dessa cultura indo-europeia migrando para a Europa, a cultura greco-romana concebe o exílio, tendo o pecado como “falha das funções virtuosas”, que poderia advir de grave mau hábito, como coloca Sêneca ao dizer que “os vícios atacam-nos, e rodeiam-nos de todos os lados e não permitem que nos reergamos, nem que os olhos se voltem para discernir a verdade, mantendo-nos submersos, pregados às paixões” (SÊNECA, 1993, p. 27) - noção muito bem aproveitada pela teologia cristã para delimitar o pecado a partir de Cícero (AGAMBEN, 2013, p. 66-67). O *homo sacer* poderia estar nessa esfera comparativa do despejo sagrado.

campo jurídico, e ambas são normatizações, e o *homo sacer* não é próprio de nenhuma delas; sua presença é referenciada sempre nessas duas categorias litúrgicas e rituais, pois só assim ele surge, tornando-se visível diante de todos pela negação daquilo que o torna visível: a lei. Nenhuma lei pode incluí-lo, o *homo sacer* está na condição mesma de soberania, excedendo os limites nomológicos. O dualismo sagrado e maldito, e o de culpa e inocência, são autorreferenciados: um depende do outro. O *homo sacer* não é específico e limitado a nem um e nem outro, daí a impossibilidade de ser morto por todas as categorias previstas de ser uma ação de *causa mortis* legislada, do sacrifício ao assassinato (pode ser matável, quer dizer, puro e simplesmente “matado”). “Esta violência insancionável – que qualquer um pode cometer em relação a ele - não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como sacrilégio” (AGAMBEN, 2002, p. 90).

“A *sacratio*”, o fazer sagrado, o tornar sagrado, “configura uma dupla exceção, tanto do *ius humanum* quanta do *ius divinum*, tanto do âmbito religioso quanto do profano”, tanto na vida ordinária quanto na ritualística hierática. “A estrutura topológica, que esta dupla exceção desenha, é aquela de uma dúplice exclusão e de uma dúplice captura, que apresenta mais do que uma simples analogia com a estrutura da exceção soberana” (AGAMBEN, 2002, p. 90). É na exceção a todas as legislações existentes que se coloca o soberano e o *homo sacer* é seu exemplo, pois o estado de exceção evocado para composição da constitucionalidade, só é possível quando cada súdito (ou cidadão) da comunidade política está na condição de *homo sacer*.

Em tempos de constituinte, o poder puro do soberano se mostra ainda existente mesmo sem uma carta magna que o sancione, quer dizer, o poder constituinte depende da violência por trás da suspensão das leis para estruturar um arranjo burocrático, para constituir uma estrutura jurídico-política para legalizá-lo. “Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e *sacra*, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera” (AGAMBEN, 2002, p. 91). A relação entre soberania, estado de exceção, *homo sacer* e poder constituinte é mediada pelo pleno uso da violência excessiva, quer dizer, em estado de suspensão das leis que podem defini-la como crime ou sacrifício. Como a violência soberana é para trazer à tona um corpo político, a violência é então a força instauradora de todo o direito, e a prevalência da soberania quando há a deposição de um corpo político constituído, mostrando que o *homo sacer* é a condição última que os subordinados se encontram diante do poder soberano.

É do pensamento de Walter Benjamin que Agamben se utiliza para completar esse quadro teórico, partindo – do já citado – ensaio *Para uma crítica da violência*⁵¹[*Zur Kritik der Gewalt*]. Primeiramente, a palavra alemã *Gewalt* pode significar tanto “poder” quanto “violência”, seu contexto no ensaio de Benjamin é o de reconhecer exatamente a dupla função do poder político como sincrônico à violência. Seu ponto principal é a discussão sobre o papel da violência [*Gewalt*] nos dois paradigmas teóricos do direito, o direito natural [*das Naturrecht*] e o direito positivo [*das positive Recht*]. No primeiro, no direito natural, a violência seria um meio [*Mittel*] legítimo desde que tenha fins [*Zwecken*] justos, pois está diretamente ligado a questões especistas e evolutivas, a violência seria o meio no qual cada ser vivo teria como criar condições de sobrevivência. No direito positivo, somente os meios justificados podem obter fins justos, sendo avaliado, eventualmente, tanto o meio pelo qual se pretende usar quanto sua correspondente finalidade. O fato é que em ambos o uso da violência é sempre pensado, sancionado ou dispensado. O que faz Benjamin pensar na função real da violência como apenas um meio, com uma dupla valoração: como instauradora (*rechtsetzend*) ou mantenedora (*rechtserhaltend*) do direito (BENJAMIN, 2011, p. 126). Para chegar a essa conclusão, Benjamin se atém ao direito positivo, que é o caso onde fica evidente essa ambiguidade da violência dentro do direito. Considerando que o direito positivo é o que impera na ordem política, Benjamin argumenta que o direito natural é deslegitimado em detrimento do direito positivo, e disso conclui que a violência natural teria um papel irrelevante dentro do ordenamento político-jurídico contemporâneo. “Quer dizer: esta ordenação jurídica empenha-se em erigir, em todos os domínios em que os fins dos indivíduos só podem ser adequadamente alcançados por meio da violência, fins de direito que apenas o poder jurídico pode desse modo realizar” (BENJAMIN, 2011, p. 126). O direito de greve seria uma concessão aos operários para que a violência causada pelas revoltas de trabalhadores não só cessasse, mas também pudesse ser passível de punição legal, ou seja, a concessão à greve é uma legalização de um direito natural de uso da violência. A greve torna-se a revolta violenta legalizada para, assim, ser legítima. Exatamente para retirar a lógica da luta dos trabalhadores como sendo uma luta pela sobrevivência, tal qual no direito natural. Benjamin inclui também, como exemplo, o caso do assassinato por legítima defesa: matar alguém para defender-se, no direito natural, é um meio justificado por ter um fim justificado, mas o

⁵¹BENJAMIN, Walter. Para uma Crítica da Violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Escritos Sobre Mito e Linguagem**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011. [Coleção Espírito Crítico]

direito positivo trouxe essa legitimidade para o campo da positividade a fim retirar qualquer ato de violência que possa ser considerado legítimo, que não esteja dentro da causalidade das leis. “Todos os fins naturais dos indivíduos devem colidir com fins de direito”, diz Benjamin, mas somente “quando perseguidos com maior ou menor violência [...] A partir dessa máxima segue-se que o direito considera a violência nas mãos dos indivíduos um perigo capaz de solapar a ordenação de direito” (BENJAMIN, 2011, p. 126-127). O ponto de inflexão entre essa discussão de Benjamin com o *homo sacer* começa aqui, no entendimento de que a violência é a constante da dispositividade, sob a qual tudo e todos estão submetidos. É quando Benjamin explica que há, na verdade, um ciclo funcional de intermitência dentro do direito que depende, exclusivamente, do uso da violência; utiliza-se dela, mas antes é preciso observar se os fins que a justificam, mas a finalidade pode ser a própria manutenção do uso da violência quando se tratar de salvaguardar o ordenamento político-jurídico positivo instaurado, nesse sentido, afirma Benjamin:

Talvez se devesse levar em conta a possibilidade surpreendente de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de 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).

“O Estado, entretanto”, afirma Benjamin, “teme essa violência pura e simplesmente por seu caráter de instauração do direito [*rechtsetzend*], e, ao mesmo tempo, é obrigado a reconhecê-la como instauradora do direito quando potências estrangeiras o forcem a conceder o direito de guerra” dando origem aos tratados internacionais que são meramente armistícios, “e [às] classes [trabalhadoras], [a conceder] o direito de greve” (BENJAMIN, 2011, p. 131). O temor que o Estado possui dessa violência fundadora está no fato de que, enquanto constituinte, pode derrubar um ordenamento estabelecido e constituir outro, a esse poder, de uma violência – em caso de guerra ou revolução – que estabelece uma vitória e, conseqüentemente, uma disposição constituída. Benjamin atribui à “violência mítica” (*mythische Gewalt*), a violência que acontece (no sentido arquetípico) por vontade dos deuses, mas não sendo possível ser ponderada como certa ou errada, justa ou injusta; seu sancionamento ocorre em um momento posterior, quando as conseqüências irreparáveis, após seu término, deverão ser subsumidas à vida do homem. A mitificação da violência é derivada da

cólera humana, da aplicação violenta da raiva e do ódio enquanto manifestações da violência desmedida que ocorrem sem considerar, primeiro, se tal violência é justa pelos fins ou pelos meios, ou se é meio ou finalidade. “O princípio moderno de que o desconhecimento das leis não exime da punição”, diz Benjamin, “dá provas desse espírito do direito, assim como a luta em prol do direito escrito, nos primeiros tempos das comunidades antigas, deve ser entendida como uma rebelião contra o espírito dos estatutos míticos” (BENJAMIN, 2011, p. 150). O estágio de poder absoluto do direito mítico é aqui como o ponto cronológico anterior a qualquer revolta ou conflito, cuja natureza seja a insatisfação com os estatutos insondáveis do poder mítico, e cuja finalidade é a transcrição para rearranjos não de um poder mítico. Negar a alguém a inocência diante de um ato que foi realizado sem o conhecimento da existência de uma proibição, de tal ato, pressupõe o gênero violento e excessivo do poder mítico. Qualquer um, em qualquer ponto dentro dos limites fronteiriços impostos pela lei mítica já está, mesmo sem saber, colocado sob o poder de uma constituição. Daí advém da noção de “expição” (*Sühne*), que é a morte por violação de uma lei que não se aplica a alguém da comunidade – que é, como se supõe, alguém que desconhece as leis locais –, mas pode ser executada por alguém da comunidade em benefício do direito mítico em vigor na comunidade:

O desencadeamento da violência do direito remete [...] à culpa inerente à mera vida natural [*des blossen natürlichen Lebens zurück*], culpa que entrega o vivente, de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele ‘expia’ sua culpa – livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito. Pois com a mera vida [*blossen Leben*] termina o domínio do direito sobre o vivente [*über Lebendigen auf*]. A violência mítica é violência exercida, em favor próprio, contra a mera vida; [...] (BENJAMIN, 2011, p. 151).

A vida nua, ou “mera vida”, aquela desprovida de um limite nomológico, é atribuída a todos os viventes, independente de onde estejam, porque somente assim é possível fincar os limites para uma boa *administratio*: a constituição do poder necessita do amplo poder de violência, da excessividade da violência sem que ninguém possa ser responsabilizado, nem o soberano nem aquele que “expia” a violação de suas atribuições excessivas. O poder constituinte para existir prescinde de quem o desconhece, dispensa a vida de quem lhe opõe ou apoia, pois no momento de crise todos estão sujeitos à pena de morte. Imputa-lhe uma culpa mesmo quando o indivíduo está fora dos limites por ele dispostos. É como se existisse apenas uma única *oikonomia* em atividade, dispondo o ordenamento a quem quer que seja, onde quer que esteja o

indivíduo. A violência divina é aquela que não se enquadra em qualquer categoria de direito (natural ou positivo), quer dizer que, quando manifesta, é no campo da exceção, tal como na situação do *homo sacer* que lhe atribui o estigma de matável; morto em um ato sem culpa, sem sacrilégio. A violência instauradora e mantenedora, então, excede o direito, quer dizer, desde o princípio funciona excessivamente, entendendo-a como uma excessividade no aspecto mais vulgar de exagero, extrapolação, como exterior a qualquer imposição que se pretende para limitá-la.

A violência mítica instaura o direito, exige a efusão de sangue pelo sacrifício e morticínio, põe a culpa, enquanto que a violência divina aniquila e destrói para estabelecer outras leis, impondo um novo ordenamento jurídico, capturando a legitimidade que a divindade cria na esfera da legalidade que nasce do ato impositivo violento: o que há é um poder soberano (divino) que se realiza no campo executivo das ações que expõem sua face pelas leis (poder mítico) (BENJAMIN, 2011, p.). O aspecto de sacralidade da vida está nesse antigo jogo de criação/destruição, onde o ser vivente é inerentemente vítima sacrificial, do qual o poder constituído se dispõe imputando e expiando culpa, estabelecendo o âmbito causal da vida e da morte dentro dos limites jurídicos constituídos. “A instauração do direito é instauração do poder [*Reschtsetzung ist Machtsetzung*] e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência [*ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt*]” e, conseqüentemente, “a justiça [*Gerechtigkeit*] é o princípio de toda instauração divina de fins, o poder é o princípio de toda instauração mítica do direito [*mythischen Rechtsetzung*]” (BENJAMIN, 2011, p. 148). Constituindo-se, então, o caráter de sacralidade da vida humana diante da violência do Estado: estaria o indivíduo sob a égide de um poder que se executa, em última instância, pela violência legítima, monopolizada para garantir sua própria sobrevivência; torna-se mítico e inquestionável até que venha um poder divino que lhe derrube e se constitua novamente em outras formas. A *oikonomia* biopolítica é o paradigma que detém a vida e a morte: não é apenas a permissão de *ser*, mas também de *não-ser*, aplacando a violência contra si com a execução mais violenta da força constitucional. Com isso, podemos compreender os mecanismos do paradigma jurídico-político advindos da filosofia e da teologia do mundo antigo até sua fundamentação absoluta na contemporaneidade. O campo legislativo pressupõe uma ordem objetiva transcendente para *justificar*, em sentido literal, a imposição da sua ordem preestabelecida imediatamente pela violência, para dominação dos papéis vitais dos indivíduos. O momento crítico do poder constituinte é a situação limite a qual não

consegue impor seu poder constituinte a fim de normatizar, mas que sugere também uma falência de seus próprios conceitos arquetípicos que lhe dão sustentação, pelos seus próprios meios de ação; dada a necessidade de sempre se constituir⁵².

⁵² A questão central da análise de Agamben ao apontar o problema da legalidade, da soberania e a exceção está relacionada com fato de que, mesmo com toda a questão moral, ética e jurídica defendendo a vida, não existe real dever do poder constituinte com relação à proteção da vida, assim, indica uma falência interna dos conceitos em constante revisão para manterem em vigor, para constituir-se. “Aqui, os objetivos específicos de Agamben são aquelas concepções éticas que são enquadradas em termos de dignidade humana, racionalidade comunicativa ou normatividade, e que tiram seus modelos da esfera da lei. Sua alegação central é que o que foi descoberto nos *Lager* nazista era um domínio no qual a dignidade não fazia mais sentido e a normatividade desmoronava diante de uma situação tão extrema que resistia à codificação e questionava a própria consistência ontológica do humano” (WHYTE, 2013, p. 83).

CAPÍTULO II

Nova estratégia: Poder Destituente

Neste capítulo apresentaremos as premissas paradigmáticas periclitantes que levaram Agamben a discutir e a se debruçar no que chamou de uma “teoria do poder destituente”, e que é aqui preliminarmente apresentado. A necessidade de se pensar essa destituição se dá pela apresentação, inicial, da crise paradigmática do poder constituinte, suas aporias e paradoxos, que são irremediáveis pelo próprio poder constituinte que as sustenta. Suas causas são originárias da longa genealogia conceitual na filosofia e na política, e por fim, na teologia, que adentraram, sincronicamente, no campo político-jurídico na modernidade e se exasperam na contemporaneidade, especificamente nos corpos políticos democráticos.

2.1 – Crise paradigmática

Falar em uma crise paradigmática implica dizer que existe uma geração de aporias e paradoxos irreparáveis partindo do próprio paradigma, é uma crise que o afeta de dentro, uma falha do próprio paradigma; falhas previsíveis e irremovíveis, a menos que o paradigma caia por completo. Quer dizer que os modelos políticos que são hoje fundamentados na *oikonomia/dispositio* biopolítica estão em processo de falência pelas suas próprias ações, seus modelos ideais autogeridos de si mesmo, não tencionam, na verdade, a solução real de seus problemas, pois são percebidos como necessários, como sintagmas e conceitos consagrados.

As crises econômicas, humanitárias (imigrantes, fome em massa, refugiados por motivo de guerra ou catástrofes climáticas, etc), corrupção generalizada, desestabilizações políticas, crises diplomáticas (guerras, conflitos e opressões) nada mais são do que os produtos finais e contínuos do paradigma da *oikonomia/dispositio* biopolítico constituinte. O paradigma político funciona de modo redundante: as crises lhe são inerentes, no entanto, como o poder constituinte trabalha a fim de garantir sua sobrevivência, essas crises são trabalhadas não com uma mudança sistemática nas suas causas, mas apenas no gerenciamento de suas consequências. Não existe a menor possibilidade de argumentação possível contra o paradigma, algo que possa penetrar a fundo e dar frutos, no poder constituinte; só são aceitos conceitos e definições que lhe são genealógicas⁵³. O paradigma produz seus problemas e acredita ter sempre a

⁵³Soluções e resoluções que caibam no paradigma, sendo assim, que sirvam ao poder constituinte.

resposta. Existem os núcleos conceituais básicos que nunca podem ser desconsiderados nem abandonados, tais como Estado, ordem, poder, soberania, lei, constituição, nação, economia, revolução, povo – dentre muitos outros mais específicos, que remetem a detalhes derivativos destes mais gerais. Disto derivam os paradoxos irreparáveis do poder constituinte, pois com essa lógica de funcionalidade, há a autorregulação que deixa claro que está fundamentado dentro de si mesmo, o que explica o paradigma do “trono vazio” como símbolo máximo do poder constituinte. Assim, Agamben explica:

O paradoxo do poder constituinte é que, enquanto os juristas sublinham mais ou menos decisivamente sua heterogeneidade, ele permanece inseparável do poder constituído, com o qual forma um sistema. Assim, por um lado, se afirma que o poder constituinte está situado além do Estado, existe sem ele e continua a permanecer externo ao Estado mesmo depois de sua constituição, enquanto o poder constituído que dele deriva existe apenas no Estado [...] Assim como o poder absoluto é, na realidade, apenas o pressuposto do poder ordenado, que o segundo precisa para garantir sua própria validade incondicional, também se pode dizer que o poder constituinte é o que o poder deve pressupor para se fundar e se legitimar (AGAMBEN, 2015a, p. 266-267).

O que Agamben pretende com isso é desconsiderar a legitimidade do poder constituinte apontando-a como o problema central presente na própria natureza do poder constituinte: o poder constituído se valida por si mesmo, e que a evocação da divisão entre “poder constituinte” e “poder constituído” é uma simples arbitrariedade linguística positivada (e sacralizadas) para que o poder constituído tenha seus fundamentos sobre o que coloca como poder constituinte (lei, carta magna, povo, propriedade, rei, Deus, cosmos, natureza, etc). Constrói-se, então, uma ontologia política que dá ao poder constituído/constituente sua razão de ser e, conseqüentemente, a razão de ser de cada ser sob seu poder. Há então o enredamento na *oikonomia* linguística, uma captura em uma ontologia específica. “Se um *status* ontológico privilegiado pertence à relação, é porque a própria estrutura pressuposta da linguagem se expressa nele [...] A relação fundamental - a relação onto-lógica - perpassa entre os seres e a linguagem, entre o Ser e o ser dito ou nomeado” (AGAMBEN, 2015a, p. 271).

A *garantia* da relação onto-lógica (“ser-palavra”) se dá pela mediação do paradigma filosófico metafísico, cujos aspectos de transcendência sistematizam a união entre o que é denominado e o que denomina, mas pressupondo o primado da palavra em detrimento do ser. É o processo que faz com que a linguagem *oikonomica* tenha capacidade de criação, pois não se trata de apenas nomear, mas criar pelo ato de nomear: a partir do momento que foi nomeado, o ente passa a receber predicados,

compondo assim sua ontologia. Na teoria do poder destituente, esse é o elemento que deve ser desativado. Enquanto a filosofia metafísica tenta elucubrar a enigmática relação entre seres e a linguagem (palavras e coisas), Agamben aponta para a destituição deste aparato ontológico⁵⁴, afirmando que “da perspectiva de nosso estudo, devemos, ao invés, tentar pensar a humanidade e a política como o resultado da desconexão desses elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas o prático e político da sua disjunção” (AGAMBEN, 2015a, p. 272). Assim, em *Os Usos do Corpo*⁵⁵, Agamben define o poder destituente como o que dá o potencial poder “que é capaz de sempre depor as relações ontológico-políticas para fazer com que um contato [...] apareça entre seus elementos”, levando ao objetivo final de desativar as múltiplas relações ontológicas do paradigma político, ao ponto em que se “exibe a nulidade do vínculo que pretendia mantê-los [os elementos] juntos”(AGAMBEN, 2015a, p. 272). Isto é, identificar as relações onto-lógicas para realizar sua separação, para revelar seu paradoxal vazio arqueológico e posterior desativação. Expor as relações entre aquilo que o paradigma gera (inclusive o efeito antropogênico) e a coisa gerada por meio da

⁵⁴ “Aparato ontológico” é como Agamben chama todo o arcabouço filosófico sistematizado, desde Aristóteles, que serve para caracterizar um ser, tanto a sua natureza *essencial* quando *accidental*. Na obra *Categorias*, Aristóteles explica que a distinção entre os seres é, por vezes, erroneamente feita pela pressuposição linguística (nomes errados dados a coisas erradas), ignorando a substância [*hyποcheimenon*] na/da qual estariam realmente. “Alguns [seres] são ditos de uma substância, mas não estão em nenhuma substância. Por exemplo, o homem é dito ser de uma substância, o homem individual, mas não está em nenhuma substância. (b) Alguns estão em uma substância, mas não são mencionados de nenhuma substância” (ARISTÓTELES, *Categorias*, 1a, 20-22) diz Aristóteles. A partir disso, Agamben conclui que “a distinção entre dizer (dizer de uma substância) e ser (estar numa substância) não corresponde à oposição entre linguagem e ser, linguístico e não-linguístico, tanto quanto à promiscuidade entre os dois significados do verbo ‘Ser’ (*einai*), o existencial e o predicativo. A estrutura de subjetivação/pressuposição permanece a mesma em ambos os casos: a articulação trabalhada pela linguagem pressupõe sempre uma relação de predicação (geral/particular) ou de inerência (substância/acidente) em relação a um sujeito, um existente que relaciona-sobre-e-em-na-base. *Legein*, ‘dizer’, significa em grego ‘reunir e articular seres por meio de palavras’: onto-logia” (AGAMBEN, 2015a, p. 117). Agamben exemplifica melhor com uma passagem da *Summa Theologica* de Tomás de Aquino (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, I, q. 29 a. 2 co.), que diferencia a *ousia*, ou “substância”, como propriedade nativa do ente, do que está/é “sujeito” [*subiectum*], “sobreposto” [*suppositum*], o que “subsiste” [*subsistit*] e “hipostase” [*hypostasis*]. *Ousia* é a substância que dá ao ente aquilo que o torna especificamente o que lhe diferencia dos outros seres pela sua composição natural (carne, madeira, espírito, luz, terra, etc.), sendo as restantes variações do que classificaria o ente de acordo com características intrínsecas e extrínsecas, sempre variando entre o essencial e o accidental, quer dizer, com certa abertura para a classificação predicativa accidental (“este homem” é parte da coisa homem”, como coloca Tomás de Aquino). A *ousia* parte do universal para o particular, já todos os outros partem do particular para o universal, o que leva a uma extensiva necessidade de definir os seres por classificações, definindo uma ontologia. Quaisquer que sejam os termos nos quais ela é expressa em vários momentos, essa divisão do ser está na base da “diferença ontológica” que, segundo Heidegger, defende a metafísica ocidental. “Quaisquer que sejam os termos nos quais ela é expressa em vários momentos, essa divisão do ser está na base da “diferença ontológica” que, segundo Heidegger, defende a metafísica ocidental” (AGAMBEN, 2015a, p. 116).

⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. **The use of bodies**. Homo sacer IV, 2. Stamford, CA: Stamford University Press, 2015a; também foi usada a obra original em italiano na consulta, mas não como referência direta. Cf. AGAMBEN, Giorgio. **L’use dei corpi**. Homo sacer IV, 2. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014.

nomeação, entendendo os mecanismos que levaram a esse processo de constitutividade ontológica para, então, abandoná-lo. Por isso, é preciso ver como e onde se dá as origens da ontologia política das democracias atuais, e como a crise surgida da autojustificação do poder constituinte pela soberania se mostra como inerente ao próprio paradigma político-teológico⁵⁶.

Então, como foi explicitado no capítulo anterior, o caminho genealógico do paradigma atual começa na antiguidade clássica e converte-se ao cristianismo na antiguidade tardia e na Alta Idade Média já está bem sedimentado em moldes mais complexos. Está ancorado, então, na raiz filosófica clássica grega de uma busca “principlológica”, um fundamento último e absoluto de uma *arché* ontológica⁵⁷, e posteriormente, torna-se paradigma de um emaranhado de disputas e aporias teológicas dos Padres apologistas⁵⁸ dos primeiros séculos de racionalismo cristão; ganhando o espaço total da razão com a Escolástica medieval, atrelada a uma dogmática imperial tardo-romana. Esse é o percurso das origens do paradigma político contemporâneo, suficiente para rastrear as raízes paradigmáticas do poder constituinte. Mas é preciso agora explicar o elo que liga essas raízes às democracias em vigência e como estão relacionadas com sua própria crise sistemática.

O percurso deve incluir as noções de poder constituinte, revolução, estado de exceção e *oikonomia/dispositio*, que desembocaram na democracia como a conhecemos. “Todo discurso sobre o termo ‘democracia’ hoje é falso devido a uma ambiguidade preliminar que condena aqueles que o utilizam”, afirma Agamben, e continua afirmando que “uma observação, ainda que seja pouco atenta, mostra que aqueles que debatem

⁵⁶ No terceiro capítulo será feita as proposições mais específicas, os conceitos mais promissores dados por Agamben para se pensar em um “poder destituente”.

⁵⁷ Importante notar que Agamben, em uma palestra dada em 2011, afirma que a *arché* não denomina um só um princípio cronológico ou fundamental, mas também pode ser confundido com o próprio conceito de “poder”. Quer dizer, as antigas referências e usos da *arché* estão estar intimamente direcionada á questão de um marco de poder, mesmo na teologia, entendendo que Deus “no princípio [*arché*] criou o céu e a terra” pode dizer é que Ele, literalmente, estabeleceu o poder. Com isso, Agamben avalia que seu estudo arqueológico do poder é tautológico, basicamente um “estudo da *arché*” do poder (mas não necessariamente da potência). “A arqueologia como você sabe é a busca por um ἀρχή, mas ἀρχή tem em grego um duplo significado. Isso significa tanto início/origem quanto mandamento/ordem. Assim, em grego, o verbo ἄρχω significa começar, ser o primeiro a fazer, mas também comandar, ser o chefe. E você provavelmente sabe que o ἄρχων, que significa literalmente ‘aquele que começa’, era na cidade grega o nome da autoridade principal [...] Aliás, isso é exatamente o que temos na bíblia, você sabe. No começo, ἄν ἀρχῆ, na tradução grega da Septuaginta, Deus criou o céu e a terra. Mas ele fez isso através de um mandamento: γενήθητω, através de um imperativo” (AGAMBEN, 2011, s.p.).

⁵⁸ Irineu de Lion, Alexandre de Afrodísia, Orígenes de Cesareia, João Crisóstomo, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Gregório de Nazianzo, Basílio de Cesareia, Gregório de Nissa, Tertuliano, Justino, Taciano, João Damasceno, Cirilo de Alexandria e de Jerusalém; Clemente de Alexandria, Atenágoras, Teodoreto de Ciro e Teófilo. Ainda podem ser considerados [santo] Agostinho de Hipona e [santo] Ambrósio.

hoje sobre a democracia entendem esse termo tanto como constituição de um corpo político quanto como uma técnica de governo” (AGAMBEN, 2009, p. 7). A primeira definição é advinda das nomenclaturas clássicas de corpos políticos, uma formação comunitária formando um sistema de interação do qual emerge essa relação política chamada “democracia”, o segundo é algo que já faz parte do campo recente das definições políticas, é mais atrelado a noções sistêmicas legalistas, positivas e administrativas, unindo questões políticas diretamente com a burocracia institucional. “O termo remete, portanto, ao mesmo tempo a uma conceitualidade do direito público e à prática administrativa: designa tanto a forma de legitimação do poder quanto as modalidades de seus exercícios” (AGAMBEN, 2009, p. 7), quer dizer, tanto uma definição mais abstrata e comum que é legitimada pela solidariedade conceitual que existe em torno do conceito de “democracia”, e também aos modos de execução do poder pelas leis e decretos, o lado legalista, transformando a sincronia da vida democrática clássica em uma dicotomia entre legitimidade e legalidade⁵⁹. E Agamben continua afirmando “que como é evidente para todo mundo que, no discurso político contemporâneo, este termo se reporta mais frequentemente a uma técnica de governo [...], compreendemos o mal-estar daqueles que continuam a empregar em tanta boa fé o primeiro sentido” (AGAMBEN, 2009, p. 7). O sentido de democracia como técnica de governo é o mais utilizado, o que faz com que se deixe, como prerrogativa legitimadora, somente o conceito de democracia como corpo político e, inerente a ele, um modo de vida específico (*zoé* capturada na *bios*, ambas resumidas em “vida”) que faz esta mesma vida “vir á tona”, de modo que dependa totalmente de como os indivíduos se relacionam. Assim, Agamben apresenta uma genealogia destes dois conceitos de democracia, a começar, mais uma vez por Aristóteles, partindo primeiro da obra

⁵⁹Em um texto comentando a renúncia do cardeal Ratzinger do cargo de papa Bento XVI, Agamben situa-o dentro do problema do vazio fundamental dos poderes atuais, que sobrevivem com o fosso entre legalidade e legitimidade, numa tentativa de justificar sua existência na positividade da lei. “Os poderes e as instituições não estão hoje deslegitimados porque caíram na ilegalidade; ao invés, o contrário é verdade, ou seja, que a ilegalidade é tão difundida e generalizada porque os poderes perderam toda consciência da sua legitimidade. Por isso, é inútil acreditar que se possa enfrentar a crise das nossas sociedades por meio da ação – certamente necessária – do poder judiciário: uma crise que investe contra a legitimidade não pode ser resolvida apenas no plano do direito. A hipertrofia do direito, que pretende legislar sobre tudo, ao invés, trai, através de um excesso de legalidade formal, a perda de toda legitimidade substancial. A tentativa da modernidade de fazer coincidir legalidade e legitimidade, buscando assegurar através do direito positivo a legitimidade de um poder, é, como fica claro pelo irrefreável processo de decadência em que as nossas instituições democráticas entraram, totalmente insuficiente” (AGAMBEN, 2015b, s.p.).

*Constituição ateniense*⁶⁰ e depois na obra *Política*⁶¹, para então chegar à modernidade e contemporaneidade, a partir da Revolução Francesa e das ideias políticas que a sancionaram, mais precisamente de Jean-Jacques Rousseau.

Em Aristóteles, Agamben (AGAMBEN, 2009, p. 7-8) mostra que o problema é apresentado a partir da tradução da palavra *politéia*, que por causa disso apresenta uma ambiguidade no sentido – mais precisamente, Agamben indica, já em Aristóteles, uma situação de anfibologia, quando uma palavra ou conceito tem sentido confuso devido à sua localização no texto. A palavra *politéia* é traduzida tanto por “constituição” como por “governo”. A primeira ocorrência de *politéia* mostrada por Agamben está em *Constituição ateniense*, que já na tradução do título podemos apontar e perceber esse problema: *Ἀθηναίων πολιτεία, Ατναίονpoliteía*. Mas o trecho selecionado por Agamben diz: “Após tudo isso, a liderança popular [δημαγωγεῖν] foi estabelecida a Péricles, primeiro se destacando contra a chefia do general Cimon, tornando mais democrática [δημοτικωτέραν] ainda a constituição [πολιτείαν]. E tirou do Areópago algumas funções, impelindo a cidade a uma força naval, encorajando o povo e trazendo o governo [πολιτείαν] mais para si” (ARISTÓTELES, *Ἀθηναίων πολιτεία*, cap. XVII, v. 1). No entanto, o trecho mais ontológico está na obra *Política*:

Mas na medida em que “constituição” [πολιτεία] significa o mesmo [σημαίνει ταυτόν] que “governo” [πολίτευμα], e o governo é o poder supremo [κύριον] da cidade, e este deve ser um único governante ou alguns ou a massa dos cidadãos, nos casos em que um, poucas ou muitas, governam com o olho para o interesse comum, essas constituições devem ser necessariamente as corretas, enquanto aquelas visando o interesse privado de um ou de poucos, ou da multidão, são desvios [παρεκβάσεις] (ARISTÓTELES, *Política*, livro III, 1279a, v. 25-30).

A democracia já nasce conceitualmente em Aristóteles como *politeia* (πολιτεία), traduzido por “governo” ou “constituição”, que tem como resultado ou efeito um governo unitário como qualquer outro tipo categorizado que é a *politeuma* (πολίτευμα), sendo os dois termos significando a mesma coisa, mas a *politeuma* é o poder superior *kyrion* (κύριον). O texto, do modo como está, diz Agamben, já aponta para uma

⁶⁰ARISTÓTELES, *Ἀθηναίων πολιτεία*. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0045%3Achapter%3D1%3Asection%3D1> (ultimo acesso em 21/07/2017)

⁶¹Foram usadas três traduções para auxiliar na escolha para citações: ARISTOTELES. *Política*. Lisboa: Vega, 1998. [Edição bilíngue]; ARISTOTELES. *Política*. São Paulo. 3 ed.: Martins Fontes, 2006. ARISTÓTELES. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2001. E uma consulta ao texto original: ARISTÓTELES, *Πολιτικά*. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0057>(ultimo acesso em 19/07/2017)

confusão conceitual que permeou a filosofia política e acabou por gerar os dois significados, não excludentes entre si, que apontam para a democracia como “em parte jurídico-político em parte econômico-gestor” (AGAMBEN, 2009, p. 7). Agamben (AGAMBEN, 2009, p. 7) vê a *politeia* como governo ou a “atividade política”, a ação constituinte, e a *politeuma* como o poder superior ou soberano, *kyrion*, que mantém a unidade da *politeuma*, ou o poder constituído; e a palavra-chave dentre todos é o *kyrion*, que pode ter na verdade os três significados simultaneamente, mas que na formalização diferem na práxis onde, na modernidade democrática, é extremamente limitada. “Para empregar uma terminologia moderna [...], poder constituinte (*politeia*) e poder constituído (*politeuma*) se unem aqui na forma de poder soberano (*kyrion*), que aparece como aquele que mantém conjuntamente as duas faces da política” (AGAMBEN, 2009, p. 8). Os poderes executivo e judiciário (constituintes) e o legislativo (constituído) estão, então, unidos pela soberania (vontade geral), que são poderes distintos, e, no entanto partilham de uma crise de atribuições exatamente pela ambiguidade de suas definições – criando imbricações e vácuos formais entre si que aparecem como alvo de disputas, e de frequentes tentativas de reorganizações nos limites do alcance de cada poder. Assim, do que se pode entender é: a *politeia* é também a *politeuma*, que por sua vez é *kyrion*. Impossível não ver nisso uma extrema ambiguidade: não se trata de uma escala gradual, indo do primeiro ao terceiro, o que o texto diz é exatamente o oposto: existem três conceitos, e todos tem o mesmo significado. Para chegar às formalidades político-jurídicas contemporâneas, Agamben identifica a obra *O contrato social*⁶² de Jean-Jacques Rousseau como sendo a inferência entre a proposta aristotélica e a atual em vigência, que considera a divisão dos três poderes (executivo, legislativo e judiciário), unidos pelo poder soberano que gestam a nação (que seria a *polis* exagerada) por meio de uma *oikonomia/dispositio*⁶³.

⁶²ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O Contrato Social**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

⁶³ “O que Agamben pretende colocar em questão é justamente o modelo jus naturalista de inteligibilidade da *civitas* e do Estado, tal como pensada pela teoria clássica do contrato social. O que Agamben pretende colocar em questão é justamente o modelo jusnaturalista de inteligibilidade da *civitas* e do Estado, tal como pensada pela teoria clássica do contrato social. Na dependência da posição teórica a ser tomada na encruzilhada que se abre entre [Hans] Kelsen e [Carl] Schmitt, pode-se interpretar o fundamento da ordem política e do Estado seja como racionalmente derivado do contrato originário (e essa foi a direção tomada pelo constitucionalismo moderno), assumindo uma disjunção entre direito e força, com o consequente entendimento dos direitos humanos enquanto garantias de liberdade, isonomia e dignidade pessoal; ou então liberar o quadro categorial da filosofia política da matriz do contrato originário para pensar as relações entre direito e violência a partir de novos paradigmas; esse é, por certo, o caminho de Giorgio Agamben” (GIACÓIA JR., 2014, p. 58). O que Giacóia Junior explica é que o jusnaturalismo do tipo contratualista também permite a Agamben a análise do estado de exceção, pois trata-se de um paradigma que prima pelo divisionismo clássico que deriva da condição do *homo sacer*. O que leva

Essa proposta de Rousseau é a que vai validar o regime democrático e republicano⁶⁴ como governo/constituição política, dando continuidade aos sintagmas clássicos atenienses reelaborados, porém, a partir de uma série de instituições jurídico-políticas romanas, tais como as eleições, os comícios, o senado, a censura e até a ditadura; deixando, assim, o paradigma para o futuro da política Ocidental que suporta todos esses conceitos, e os trazem para dentro de si, fazendo-os aceitáveis, como vocábulos comuns, que eventualmente podem ser postos em prática. Sobre a soberania, Rousseau esclarece dizendo que “o vínculo social é formado pelo que há de comuns nesses diferentes interesses, e, se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordam, nenhuma sociedade poderia existir [...] é unicamente com base no interesse comum que a sociedade deve ser governada” ou, ainda, que “a soberania, sendo apenas o exercício da vontade geral [*volonté générale*]”, explica Rousseau, “nunca pode alienar-se, e que o soberano, não passando de um ser coletivo, só pode ser representado por si mesmo; pode transmitir-se o poder – não, porém, a vontade” (ROUSSEAU, 1999, p. 33).

Quando Rousseau fala sobre a democracia, deixa claro que seria um governo impossível, por causa da grande quantidade de pessoas que deveriam deliberar sobre assuntos políticos, pois “não se pode imaginar que o permaneça constantemente reunido a ocupar-se de negócios públicos [*affaires publiques*]; e vê-se facilmente que não seria possível estabelecer comissões para isso sem mudar a forma da administração” (ROUSSEAU, 1999, p. 83). Essa tese está ligada à metáfora do povo como fundamento de uma arquitetura política, que deve ser analisada para saber se existem condições de a

Giacóia, a considerar as tendências de entendimento sobre o conceito de soberania nos debates entre os juristas Hans Kelsen e Carl Schmitt que defendem, respectivamente, a soberania como parte metafórica do ordenamento jurídico (estando presente nele apenas representativamente) e *fora* do ordenamento (dando uma fundamentação ao ordenamento jurídico-político) (GIACÓIA JR., 2014, pp. 251-254).

⁶⁴Democracia e república tem conceitos específicos na obra de Rousseau, mas só o que se precisa saber é que tais conceitos foram importantes no paradigma político do qual nascem e se fundam as democracias republicanas contemporâneas. Grosso modo, democracia é o sistema de governo que tem a população como soberana, participando ativamente, por meio de consultas públicas, da vida administrativa do país ou cidade. Enquanto que república é o sistema de governo que atribui uma série de instituições políticas (senado, congresso, tribunais, ministérios, ditadores, plebiscitos, comícios, etc) como mecanismos administrativos para a vida do país ou cidade (ROUSSEAU, 1999, pp. 82-84, 134-152). Chamamos aqui de “democracia republicana” a fusão dispositiva de ambos os conceitos determinados por Rousseau, e que foram preponderantes da constituição dos estados-nações a partir do século XVIII-XIX. Não é possível falar apenas em democracias, quando estas mesmas democracias estão permeadas – até nominalmente – por dispositivos de poder republicanos, herdados, conceitualmente, da antiga república romana. A diferença básica entre a contemporaneidade da república e a da antiga república, é que na modernidade – com Rousseau – e república, assim como a democracia (como foi demonstrado por Agamben) foi pensada como uma série de aparatos técnicos de governo, quer dizer, diferente da “res publica”, do mesmo modo como ocorre com as democracias que não tem nada, ou pouco a ver, com a *polis* ateniense.

base (o povo) suportar o edifício (governo) que se pretende erguer (ROUSSEAU, 1999, p. 54). Isto é uma referência, obviamente, à *polis* ateniense, onde os cidadãos reunidos na assembleia deliberavam sobre assuntos da cidade, e logo, dada não só a condição qualitativa, mas principalmente a quantitativa, Rousseau não acreditava ser um governo realizável. A democracia, já aí, perde uma parte de seu *status* de *politeia/politeuma* na acepção clássica aristotélica para adquirir, explicitamente, uma abordagem técnica, determinada pela necessidade de um arranjo complexo e sistemático, como uma relação de causa e efeito; uma *administratio*, a democracia precisa de uma “arte de governar”, como bem disse Foucault (FOUCAULT, 2008a, pp. 139-143). Uma *administratio* remete àquela divisão entre *ser* e *práxis*, onde o rei está separado de reino tal qual Deus está separado do mundo profano que criou, servindo de paradigma para Rousseau que argumenta dizendo que o soberano “pode transmitir-se o poder – não, porém, a vontade”. O mesmo sintagma divisional entre *ser* e *praxis* que Agamben rastreia sendo usado nas medievais disputas envolvendo poder divino e secular, nas constantes brigas de atribuições da Igreja e do poder político dos reis e imperadores: quando um rei atuava de modo arbitrário, fugindo dos limites de seu *posto*, era considerado *rex inutilis*, quer dizer, “rei inútil”, mas não perdendo a coroa e o trono. “O poder soberano articula-se constitutivamente segundo dois planos ou aspectos ou polaridades: é ao mesmo tempo *dignitas* e *administratio*, Reino e Governo” (AGAMBEN, 2011, p. 114), quer dizer, o rei reina (tem dignidade), mas não governa, é *inutilis*. “O soberano é constitutivamente *mehaignié* [ferido], no sentido em que a dignidade é medida pela possibilidade de sua inutilidade e ineficácia, em uma correlação em que o *rex inutilis* legitima a administração efetiva que sempre já está separada de si que, no entanto, continua formalmente a lhe pertencer” (AGAMBEN, 2011, p. 114). A *administratio* não é nada mais que o poder exercido do rei (ou qualquer soberano) sobre a *oikonomia/dispositio*.

Outro texto importante de Rousseau, analisado por Agamben, é o verbete “*Économie politique*” da *Encyclopédie*, chamado *Discours sur l'économie politique*⁶⁵(Discursos sobre a economia política), que como o título sugere, já tem uma corruptela do conceito de *oikonomia*, atrelado a uma estrutura jurídico-política. Como foi explicado, o termo *oikonomia* é uma palavra grega que definia a “administração do

⁶⁵ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'économie politique*. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/discours_economie_politique/discours_eco_pol.pdf (último acesso em 20/07/2017)

lar”, que no latim tornou-se *dispositio*, e essa concepção foi mantida, mesmo em Rousseau, quando resume que “de todas essas coisas que venho expondo, segue-se com razão a distinção entre economia pública [*l'économie publique*] e economia particular [*l'économie particulière*], e que o Estado não tem nada em comum com a família, a não ser a obrigação dos chefes de fazer feliz uns aos outros, as mesmas regras de conduta não convém a ambos” (ROUSSEAU, 2002, p. 8). Os “chefes” (*chefs*) a que Rousseau se refere são, respectivamente, o soberano e o patriarca da família. Ele diferencia as duas economias, no entanto adere ao fato que existe a obrigação do *chef* no fato de que precisa exercer uma boa administração (“fazer feliz uns aos outros”), o que, como podemos observar pela genealogia traçada da *oikonomia*, não diferencia, mas aproxima uma economia da outra, mostrando como o conceito funciona paradigmaticamente – algo já feito pelos teólogos cristãos, de Agostinho a Tomás de Aquino, e agora é secularizado na filosofia política Iluminista. Neste mesmo artigo sobre economia política, há uma distinção entre os poderes e sua forma de distinção dentro da esfera de atuação constitucional, o que reforça e completa a análise de Agamben ao expor o duplo sentido do termo democracia, onde Rousseau diz que roga a seus bons leitores saber “distinguir entre a economia pública - da qual falei, e eu chamo governo [*gouvernement*] -, da autoridade suprema que chamo soberania [*souveraineté*]”, o elemento de coesão dos poderes entre si; “a distinção consiste em que um tem o direito legislativo [*droit législatif*]”, mas, curiosamente, não o *poder* de legislar⁶⁶, “e obriga em alguns casos os corpos mesmos da nação, enquanto o outro tem o poder executivo [*puissance exécutive*], e não pode obrigar a não ser particulares” (ROUSSEAU, 2002, p. 8). O governo nada mais é do que a força legislativa do estado, que impõe de modo geral o ordenamento estamental e legal, enquanto a soberania executa nos casos particulares (o oposto do caso geral) as leis; a *oikonomia* estatal consiste no bom equilíbrio e na boa limitação de cada poder: o poder supremo, o soberano, se faz presente nas leis, expondo os casos particulares à legislação, para que cada situação (fenômeno, acontecimento) passe para o campo nomológico e seja passivo de julgamento. Aliás, essa boa ordenação entre o geral e o particular é visto em Aristóteles na obra *Metafísica*⁶⁷ como influente na teologia da *oikonomia* divina – como explicado

⁶⁶ Parece haver uma diferença entre o que Rousseau chama de “direito” e “poder”, quando aplicados no campo das atribuições institucionais do Estado. Aparentemente, “poder” pode estar ligado ao campo da aplicação prática, enquanto que “direito” está mais na esfera abstrata de ação, talvez por funcionar apenas pelo debate. Por isso, talvez, o “direito de legislar” e o “poder de executar” as leis.

⁶⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*. vol. 2. São Paulo: Edições Loyola, 2002. [Organização de Giovanni Reale]

no tópico 1 do primeiro capítulo -, que pode ser claramente visto em Rousseau no texto em questão aqui, quando ele se utiliza de uma metáfora comparativa, deixando mais claro sobre como funciona sua “economia pública”: “os corpos políticos [*corps politique*], individualmente, podem ser considerados como um corpo organizado, vivente, semelhante ao do homem”, e prossegue dizendo que:

O poder soberano representa a cabeça; as leis e costumes são o cérebro, fonte dos nervos, sede da compreensão, da vontade e dos sentidos, do qual juízes e governantes são os órgãos; comércio, indústria e agricultura são a boca e o estômago que preparam a subsistência comum; as finanças públicas são o sangue, que no exercício das funções cardíacas que em uma sábia economia [*sageé conomie*] distribui por todo o seu corpo, para proporcionar-lhe nutrição e vida; os cidadãos são o corpo e os membros que fazem mover, viver e trabalhar a máquina [*font mouvoir, vivre et travailler la machine*]. E se a condição geral é saudável, nenhuma parte dessa máquina pode ser ferida sem que isso provoque instantaneamente uma impressão dolorosa que se reporta ao cérebro (ROUSSEAU, 2002, p. 9).

A metáfora orgânica é análoga à *taxin* cósmica aristotélica, que por sua vez foi fonte da *oikonomia/dispositio* teológica cristã, e agora é firmada no contexto político, e o mesmo contexto político que guiou os primeiros passos da democracia contemporânea⁶⁸. Essa “máquina econômica” que funciona do geral para o particular da metáfora de Rousseau, tem sua raiz teológica, mais diretamente ligada ao pensamento do teólogo francês Nicolas de Malebranche, que tratou na obra *Traité de lanatureeet de la grace*⁶⁹ (Tratado sobre a natureza e sobre a graça) onde é possível encontrar exatamente as noções de “vontade geral” como leis estabelecidas por Deus, subscritas em cada ente para serem causa de sua ordenação natural; e de “vontade particular” atribuída ao homem enquanto ente livre e consciente, portador único do livre-arbítrio. A inclusão da *oikonomia* aristotélica na cosmologia cristã foi uma forma de articular o poder grandioso de Deus no cosmos à particularidades de cada detalhe da criação, tendo em vista a ausência e a presença divina em cada ente/ser:

Não se coaduna com a causa geral [*cause générale*] como com as particulares [*particulieres*], sabedoria infinita como com inteligência limitada. Deus tendo previsto tudo o que é ruim para seguir as leis naturais antes mesmo de estabelecê-las, não deveria tê-las estabelecido se ele estava indo para desfazê-las. As leis da natureza são constantes e imutáveis; elas são gerais para todos os tempos e para todos os lugares. Dois corpos de tal [e tal] tamanho em tal

⁶⁸Para Agamben, as democracias contemporâneas tem seu começo paradigmático específico com a Revolução Francesa, de influência governamental baseada na obra de Rousseau. Algo que se confirma no surgimento das democracias seguintes, até os dias de hoje.

⁶⁹MALEBRANCHE, Nicolas. **Treatise on Nature and Grace**. Oxford: Oxford University Press; Claredon Press, 1992.

[e tal] velocidade, colidindo, irão bater e rebater da mesma forma. Se chover em certas terras, se o sol aquecer outras; se o tempo favorável para cultivos é seguido por fiança que os destrói; se uma criança entra no mundo com uma cabeça malformada e inútil que cresce de seu peito, e o faz miserável; não é que Deus quis estas coisas por vontades particulares [*volontez particulières*]; é porque ele estabeleceu leis de comunicação de movimento, dos quais seus efeitos são acontecimentos necessários [*suites nécessaires*]: tão simples e ao mesmo tempo tão frutíferos que servem para produzir tudo o que é bonito que vemos no mundo, e até mesmo reparar em pouco tempo a mais geral mortalidade e esterilidade (MALEBRANCHE, *Traité de lanature et de la grace*, discurso I, § XVIII).

“O fato é que”, afirma Agamben, “segundo Malebranche, é mais conforme à sabedoria divina agir por vias simples e gerais que por uma multiplicidade de vontades particulares”; esse pensamento é resquício de uma longa discussão desde a antiguidade que pretende delimitar a relação entre o macrocosmo e o microcosmo criado, e tentar entender a necessidade dos eventos maiores e menores, das leis gerais comuns e dos incomuns, para situar o lugar dos milagres. “Ele acaba formulando assim uma navalha de Ockham com relação aos milagres: os milagres, assim como os entes, *non sunt multiplicanda extra necessitatem* [não podem ser multiplicados além da necessidade]” (AGAMBEN, 2011, p. 286). Quer dizer, o milagre sendo uma intervenção divina *extraordinária* (literalmente “fora da ordem”) já não se sustenta em Malebranche, pois, para ele, tudo o que acontece é por vontade de Deus, mas unicamente através das constantes e invioláveis leis da vontade geral estabelecidas por Deus, sendo que as vontades particulares também seguem as leis gerais da *oikonomia* divina; no entanto, os casos particulares são consequência direta e mínima (menor, detalhada, localizada) das leis gerais. Para Agamben (AGAMBEN, 2009, p. 7-9; 2012, p. 303-306) isso terá para o pensamento político de Rousseau, e subseqüentemente para a compreensão de democracia, um peso significativo: o abandono dos casos particulares como eventos “fora da lei”, onde tudo acontece dentro da nomologia suprema do poder soberano, onde não pode haver nada que escape da sujeição à letra da lei.

Pensar em uma economia pública que reflita diretamente o papel central em “acontecimentos necessários” é supor o absoluto pertencimento da vida humana à submissão de um corpo jurídico-político bem *disposto*, em que pese a conceituação funcional de um plano contingencial abstrato (para não dizer metafísico) de instituições formais, a fim de estabelecer os mecanismos de execução do poder do/no Estado. Na democracia clássica não se pensava (talvez, brevemente, idealizada por Platão) em uma comunidade versada apenas na letra da lei, que fosse regida independentemente da

deliberação dos cidadãos; como um corpo autômato que segue ordenamentos necessários e invioláveis que permitissem a existência da comunidade além da vida qualificada na/da *polis*: a *politeuma*, *politeia* e o *kyrion* não excediam os muros da *polis*, nem eram eivados de transcendentalismos que a pudessem dar uma sobrevida enquanto normatizações – não se concebiam isso como algo que “veio do alto” e precisava ser reproduzido na vida humana para se expressar. “O sistema político ocidental resultou da fusão de dois elementos heterogêneos, que se legitimam e são mutuamente consistentes: uma racionalidade político-jurídica e uma racionalidade econômica-governamental, uma ‘forma de constituição’ e ‘uma forma de governo’” (AGAMBEN, 2009, p. 9). Um conceito de democracia que é denotado como corpo político que emerge do seio social, como tantos outros que nada mais são do que um mero evento natural (ação de um “animal político”), e um sistema técnico que necessita estritamente de uma caracterização governamental para se estabelecer e se tornar possível de ser realizado.

Aristóteles colocou a capacidade de comunicação e domínio da palavra como fatores decisivos de diferenciação entre homens e animais, o que proporcionou a *bios*: “único entre todos os animais, o homem possui a palavra [λόγον]” diz Aristóteles, “mas a palavra está aí para manifestar o que é o útil e o nocivo e, por consequência, o justo [δίκαιον] e o injusto [ἄδικον]”, quer dizer, a instituição de leis e princípios ordenadores da vida na *polis*, emergindo do fundamento da palavra. “É isso que é próprio dos homens, em comparação com os outros animais: o homem é o único que possui o sentimento [αἴσθησις] do bem e do mal, do justo e do injusto. Ora, é a comunidade dessas coisas que faz a família e a *polis* [ἡ δὲ τοῦτων κοινὴ κοινωνία ποιῆσει οἰκίαν καὶ πόλιν]” (ARISTÓTELES, *Política*, 1253a, v. 1-18). O fundamento da democracia ateniense era encontrado no próprio membro da comunidade, o cidadão por meio de sua comunicabilidade e expressividade emocional e racional unia-se aos seus semelhantes dando conteúdo e forma ao corpo político. O paradigma cristão da *oikonomia* impôs a preocupação máxima com um ordenamento que seccionou ser e práxis, separando o ente de sua obra; onde o homem obedecia (ainda que sem se dar conta) uma lei geral predisposta em cada criatura, com uma mínima margem de ação que, sem sombra de dúvida, ainda é motivo de disputa – seja pela filosofia, ciência ou teologia.

O que Rousseau fez foi legitimar a destituição da *práxis* de cada homem (cidadão) dentro de um corpo político, estabelecendo um paradigma gerencial vazio de fundamento onde antes havia um fundamento (*arché*) natural, o *logos*. No cristianismo, o *logos* natural do homem é retirado, e Deus agora toma a palavra e tornar-se *Logos*,

fazendo valer sua vontade geral e particular, mas não estando subordinado às suas leis gerais, e, no entanto, deve estabelecê-las e segui-las ele próprio. É aquilo que Agamben chamou de “inoperatividade”, partindo de uma proposta inicial de Aristóteles de que o homem em si não possui “obra” ou “função” (*ergon*) inerente (diferente de outros animais ou dada a capacidade potencial do homem de aprender várias atividades), e, portanto, seu objetivo em vida deve ser a busca pela felicidade (*eudaimonia*). Ideia essa que, segundo Agamben, foi abandonada por Aristóteles para dar lugar ao fundamento no *logos* (AGAMBEN, 2007, p. 46-47): “mas que inoperatividade e *desœuvrement* definem a essência – ou mais ainda, a *praxe* específica – do homem [...]” (AGAMBEN, 2007, p. 47). Quer dizer, ainda que o fundamento tenha sido posto, essencialmente não há, de fato, uma *praxe* inteiramente associada ao homem. Tal digressão aristotélica acabou por cindir a filosofia política em uma arbitrariedade que considera ambas as situações, tanto de inoperatividade como de operatividade, em campos de ação opostos entre si, dentro do mesmo corpo político. Tem-se, deste modo, a democracia operativa aristotélica e também o Estado inoperativo rousseauiano: constituinte se autoproduz, constituído ele apenas obedece ao que lhe foi colocado por si mesmo. Cada cidadão está alienado, inoperante de sua palavra, o que para a clássica definição de democracia seria o mesmo que não ser cidadão, ser mentalmente incapaz, estrangeiro, escravo, estar morto ou pior de tudo: ser um exilado, *abandonado* à própria sorte, torna-se um indivíduo *a-nomalo*, “sem lei”, ou “fora da lei” (*outlaw*), obtendo para si a condição de matável, porém insacrificável (AGAMBEN, 2002, p. 90-91).

Para Agamben, o contratualismo rousseauiano não é diferente do proposto também por Thomas Hobbes, pois seguem exatamente a mesma linha de raciocínio fundacionista acerca do poder estatal, e, o mais importante aqui é que seguem a tendência comum à época Iluminista de estabelecer a origem mítica do Estado partindo das dicotomias civilização/barbárie, civilizado/selvagem, racional/irracional, culto/inculto e humano/animal; dentro sempre do espectro da relação dentro/fora, incluído/excluído (AGAMBEN, 2002, pp. 115-116). O homem fora do estado de civilidade está entregue (ou pode ser que seja nascido dentro do estado de natureza) a sua própria vida, sendo a vida a única coisa com a qual pode se relacionar, uma “vida nua”; em condição de barbarismo inculto, irracional, inconsciente de suas capacidades racionais intrínsecas e, portanto necessitaria do processo civilizatório (AGAMBEN, 2002, p. 115). No entanto, ao adentrar no campo nomológico da civilização contratual, esse espectro da selvageria não está totalmente eliminado da vida, é um espectro que

ronda o cidadão que, quando posto sob a guarda da soberania, apenas é conceituado a partir do jogo da exceção, do processo de inclusão/exclusão. A perda total da qualificação da vida é o ponto alto da punibilidade do membro da comunidade, ser *abandonado* resulta na condição de *bando* (AGAMBEN, 2002, p. 90-91). O bárbaro para gregos e romanos viviam em *bandos*, nas regiões “extra-muros” da *polis* e do *Romanum imperium*. “É chegado, portanto, o momento de reler desde o principio todo o mito de fundação da cidade moderna, de Hobbes a Rousseau. O estado de natureza é, na verdade, um estado de exceção, em que a cidade se apresenta por um instante [...] *tanquam dissoluta* [como inexistente]” (AGAMBEN, 2002, p. 115). A cidade (que aqui podemos considerar como sinônimo de civilização estatal) tem em si a atemporalidade: possui a cronologia do “antes” e de um “depois” de sua fundação; um estágio de natureza e de civilidade, no mesmo domínio temporal/espacial. A exceção é a soberania que constrói o tempo e o espaço e mostra como a inclusão está remetida sempre a uma exclusão, o poder soberano expõe a condição última de “vida nua” de seus súditos quando se trata da aplicação da lei. Quando um crime assustador é cometido, é chamado de “crime bárbaro” e assim é tratado aquele que o comete como um “bárbaro”, um animal, uma fera; ainda que tal indivíduo tenha vivido toda a sua vida em comunidade política – que, aliás, é predominante hoje. O papel do poder soberano é legislar e executar a legislação para que essa condição de animalidade seja vista e julgada.

“Torna-se assim compreensível a ambiguidade semântica [...] pela qual *in bando*, *a bandono* significam originalmente em italiano [assim como no português] tanto ‘a mercê de...’ quanto ‘a seu talante, livremente’ [...]” dando origem ao termo “bandido”, o qual “significa tanto ‘excluído, banido’ quanto ‘aberto a todos, livre’” (AGAMBEN, 2002, p. 117). Não à toa o criminoso (condenado pela lei) e os indígenas (aqueles que vivem em *bando*) partilham de um lugar comum no imaginário ocidental como aqueles que não partilham de princípios civilizados, colocando-os em uma categoria de “anormais”, e ao bandido existe o ódio direcionado pela população por ser criminoso, devido ao entendimento comum de que seja alguém matável. O trato das nações com os povos nativos evidenciam semelhante caso, com detalhes circunstanciais apenas – entendimento não formalizado, porém indígenas, na constituição brasileira, não são culpados por crimes. O que pode ser dito é, então, que a democracia contemporânea envolve a longa gênese do poder soberano e da exceção, da cidadania e da animalidade, da natureza e da cultura e, assim, Agamben conclui:

Por isto a tese [...] segundo a qual o relacionamento jurídico-político originário e o *bando*, não é apenas uma tese sobre a estrutura formal da soberania, mas tem caráter substancial, porque o que o *bando* mantém unidos são justamente a vida nua e a poder soberano. É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nómos* e *physis*, na qual o liame estatal, tendo forma do *bando*, e também desde sempre não-estatalidadee pseudo natureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção. Este mal-entendido do mitologema hobbesiano em termos de contrato em vez de bando condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do poder soberano e, ao mesmo tempo, tornou-a constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não-estatal (AGAMBEN, 2002, p. 115-116).

A vida aparece no contratualismo como evidente relação com o poder de morte, o “poder de gládio” (FOUCAULT, 1997, p. 127-129) que o soberano possui sobre os seus súditos e marca de vez o paradigma de poder soberano que nos foi legado na democracia. “A vida aparece assim, originariamente no direito, somente como parte contrária de um poder que ameaça de morte” (AGAMBEN, 2000, p. 4). A vida e a morte tornam-se instâncias existenciais que estão sobre o poder do soberano, as leis estipulam uma punição cuja máxima é indicar que o indivíduo carece de absoluto controle sob sua vida. “Assim, na fundação hobbesiana da soberania, a vida no estado de natureza só é definida pelo seu ser incondicionalmente exposta a uma ameaça de morte [...]”, só há comunidade política e civilização sob o julgo ameaçador de um rei soberano, “e a vida política, isto é, aquela que se desenvolve sob a proteção do Leviatã, não é senão essa mesma vida, exposta a uma ameaça que repousa, agora, apenas nas mãos do soberano” (AGAMBEN, 2000, p. 4). Para Agamben, esse aspecto antigo do poder estatal e do direito mostra, ainda, sua vívida e fecunda consequência no que hoje as constituições e estatutos jurídico-políticos chamam de “estado de exceção”: uma situação de anomia da lei, mas que preserva dentro desta anomia o poder em sua face mais suprema, que é chamado desde os primórdios da teoria política de poder soberano. O estado de exceção, estado de sítio ou estado de emergência, é uma amostra evidente de que a natureza do poder constituinte tem por finalidade básica sua imposição para sobrevivência própria. É normalmente invocado em situações de guerra, ameaça externa (exércitos invasores) ou de inimigos internos, seja quem forem, rebeldes contra o monarca ou presidente ou parlamento, ou inimigos atribuídos com base em velhos preconceitos sociais, como no caso dos negros nos EUA, e o mais assombroso caso no século XX, dos judeus na Alemanha nazista. E por vezes nem é preciso uma situação

extrema como essas, pois bastando haver uma contradição de vontades entre os representantes e os representados (no caso da democracia), isso já é suficiente para constatar a aplicação da violência para “controle” ou “gestão da desordem” de convulsões populacionais – manifestações de ruas, mais comumente.

Para detalhar essa presença da exceção nas democracias, Agamben aponta, como caso *exemplar*, a referida situação dos judeus na Alemanha nas décadas de 30-40, cuja biopolítica em sincronia com os paradigmas de soberania e governo proporcionou um genocídio aberto e racionalizado, com uso de técnicas de gerenciamento da vida e da morte, um amplo sistema burocrático-administrativo para contenção de “inimigos do estado” que envolvia a limitação e construção de espaços para amontoá-los, cerceamento e anulação de direitos, e por fim a morte. Um progressivo trabalho de desnudez total da vida diante da soberania da nação em que nasceram e foram criados, quer dizer, a perda gradual de sua cidadania, uma exclusão que estava presente na inclusão ao poder soberano; seria uma espécie de retorno à condição de animalidade, de exterioridade dos muros da *polis*. O estado de exceção, ou situação de exceção, tem como plano de fundo a última instância de ação do poder, que é o controle sobre a vida e a morte. Todo o aparato ontológico jurídico-político caminha neste sentido, como explicou Agamben em um resumo objetivo na obra *Os Usos do Corpo*:

O estado de exceção é o aparato que deve, em última análise, articular e unir os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indiscernibilidade entre anomia e *nomos*, entre a vida e a ordem jurídica, entre *auctoritas* e *potestas*. Enquanto os dois elementos permanecerem correlacionados, mas conceitualmente, temporalmente e pessoalmente distinta - como na Roma republicana, na oposição entre senado e povo, ou na Europa medieval, entre o poder espiritual e o poder temporal - sua dialética pode funcionar de alguma forma. Mas quando eles tendem a coincidir em uma pessoa sozinha, quando o estado de exceção, no qual eles são indeterminados, se torna a regra, então o sistema jurídico-político é transformado em uma máquina de matar (AGAMBEN, 2015a, p. 265).

O que é então o estado de exceção? Em definições jurídicas e mais clássicas, seria uma situação onde a lei constitucional é suspensa, fazendo com que surja uma situação de emergência para implantação única de medidas contra crises visíveis. Seria um estado de anomia legal em que a violência é implementada como meio e finalidade sem que se recorra a meios legais, burocráticos. O conjunto legislador é suspenso e passa a inexistir, enquanto o poder executivo (pura força de execução) atua com máxima autoridade; algo que está intimamente ligado ao estado de guerra, seja por ataques internos ou externos, em que, por motivos de segurança, o poder soberano

admite toda e qualquer proposta de contenção⁷⁰. O paradoxo disso reside no fato que se entende a legislação como interventora entre o soberano e seu poder executivo e a população, e que por isso, não deveria ser possível executar leis que não existem, ou estão em suspensão (AGAMBEN, 2002, pp. 23-24; 2003, pp. 22-24). O evento político do estado de exceção é perfeitamente adequado ao regime democrático enquanto governo, como paradigma gerencial dispositivamente funcional (do conceito de Rousseau), pois envolve o poder soberano e sua presença em decretos legislativos que o tornam possível de ocorrer – ainda que em condições não totalmente legítimas, porém legais. A inserção se dá, providencialmente, com a Revolução Francesa, de inspiração Iluminista. “A origem do instituto do estado de sítio encontra-se no decreto de 8 de julho de 1791 da Assembleia Constituinte francesa, que distinguia entre *état de paix* [estado de paz], em que a autoridade militar e a autoridade civil agem cada uma em sua própria esfera”, em que cada setor responsável, institucionalmente pela segurança e governo fazem seu trabalho dentro daquilo que admite a legislação; “*état de guerre* [estado de guerra], em que a autoridade civil deve agir em consonância com a autoridade militar”, quando há evidente estado de guerra com potências estrangeiras, onde o poder passa a ser exercido puramente sob comandos estratégicos de guerra; e o “*état de siège* [estado de sítio], em que ‘todas as funções de que a autoridade civil é investida para a manutenção da ordem e da polícia internas passam para o comando militar, que as exerce sob sua exclusiva responsabilidade’” (AGAMBEN, 2003, p. 16), esse diferindo dos outros pelo fato de ser uma implementação interna por motivos de desordem total, motim, rebelião que culmine em guerra civil. Logo, com o tempo, segundo Agamben, essa divisão clara entre os eventos políticos irá cada vez mais se tornar difusa; englobando todas em uma mesma: o estado de sítio. O que aconteceu foi que, ao longo do século XIX, houve um fortalecimento dos estados-nação associado ao paradigma da violência como legítima forma de defesa contra a opressão ou insatisfação da população com seus governos, bem como dos governos contra distúrbios que

⁷⁰ O conceito de “estado de exceção” do qual se utiliza Agamben é o do jurista alemão Carl Schmitt, mas posto apenas como paradigma do poder político vigente, não para defender, de fato, tal medida de controle político. Sobre isso pesa a polêmica de que Schmitt era nazista. Assim, resumindo em outras palavras o estado de exceção, dado por Schmitt é paralelo ao de soberania, sendo assim “O conceito de soberania não pode ser compreendido a partir da regularidade da norma, mas da instabilidade da exceção; não, portanto, fora do âmbito do fato real da natureza e da política. Em razão disso, a soberania assinala um domínio limítrofe, problematicamente situado entre o ordenamento jurídico e o âmbito não jurídico da política. E, justamente por constituir essa fronteira evanescente, ele conserva um elemento fundamental pelo qual se faz acessível à racionalidade jurídica e, em verdade, só adequadamente acessível a ela, pois que constitui a essência do jurídico, qual seja, o elemento decisão (GIACÓIA JR., 2014, p. 254).

poderiam ser uma ameaça ao poder constituído, que poderiam derrubar o corpo político em vigência. Como consequência, surgiu uma zona indiscernível de limites entre direito de guerra e de estado, em que a evocação de uma “crise política” levava ao uso excessivo da força, da violência. O ponto culminante está nos desdobramentos dessa exceção no século XX, que acabaram por igualar, ao menos nesse aspecto, as democracias com os regimes totalitaristas: as democracias ainda possuem esse dispositivo legal e o totalitarismo fez uso e abuso também do dispositivo do estado de sítio. Findada a Primeira Guerra Mundial e o fracasso administrativo das democracias recém-surgidas até então na Europa, aparecem movimentos políticos ligados a teias arcaicas do campo teórico da política, que evocavam um período de glorificação do poder na figura única de um soberano supremo e ordenador, cuja ordem só poderia vir com a supressão dos inimigos da pátria. Com uma proposta nacionalista e com isso o recrudescimento das políticas fronteiriças, culturais e ideológicas. “É importante notar como, a partir da Primeira Guerra Mundial, muitos estados europeus começaram a introduzir leis que permitiam a desnaturalização e desnacionalização de seus cidadãos”, e Agamben continua:

Em primeiro lugar, a França, em 1915, em relação aos cidadãos naturalizados de origem “inimiga”; em 1922, o exemplo foi seguido pela Bélgica, que revogou a naturalização dos cidadãos que haviam cometido atos “antinacionais” durante a guerra; em 1926, o regime fascista emanou uma lei análoga no que diz respeito aos cidadãos que se mostraram “indignos da cidadania italiana”; em 1933, foi a vez da Áustria, e assim por diante, até que em 1935 as leis de Nuremberg dividiram os cidadãos alemães em cidadãos em sentido pleno e cidadãos sem direitos políticos. Essas leis – e a massa de apátridas resultante delas – marcam uma virada decisiva na vida do Estado-nação moderno e sua definitiva emancipação das noções ingênuas de povo e cidadão (AGAMBEN, 2000, p. 16-17).

Muitos outros casos podem ser lembrados, mas o problema maior foi reorganização fronteiriça dos estados-nação, que após a guerra precisaram se reorganizar em novos limites, e desconsideraram ou ignoraram a multiplicidade étnica e cultural de minorias em territórios que antes eram seus, ou em países nos quais tinham cidadania e gozavam de direitos⁷¹. Quando as minorias então foram realocadas,

⁷¹ “Tais seriam os direitos individuais ou políticos, como o direito à vida, à segurança, o direito de ir e vir, de liberdade religiosa, de opinião e expressão, cuja positivação nas Constituições dos Estados constituiria a melhor garantia de proteção dos indivíduos contra as arbitrariedades atuais ou virtualmente presentes do poder soberano. Essa foi a tendência de positivação que se configurou, de modo concreto, nos preâmbulos das Constituições dos modernos Estados nacionais, desde as revoluções americana e francesa” (GIACÓIA JR., 2014, pp. 258). Sendo que imigrantes violam as fronteiras, trazem, portanto, para os limites dos estados biopolíticos a mais pura visão da condição “humana”, ou seja, a redução ao estado de

acabaram por perder seus territórios ou foram incorporados ao território de países que os rejeitavam por velhas contendas históricas – ou marcadas durante a guerra, devido ao revanchismo –, como foi no caso dos eslavos, povos balcânicos, judeus, búlgaros, armênios, gregos, alemães, russos brancos (bielorrussos); todos prejudicados devido ao fim do Império Austro-Húngaro, da Prússia, da perda ou conquista de territórios da então União Soviética (ex-Império Russo), do Império Turco-Otomano. Nasce, então, a partir desse fenômeno histórico e político, a condição de “refugiado”, “apátrida” que significam mais do que ser um simples imigrante. No entanto, o imigrante passa a ser um violador de fronteiras e perde seu *status* de indivíduo comum se deslocando entre regiões. Hannah Arendt, na obra *Origens do totalitarismo*, coloca essa situação como o momento em que “ficou visível o sofrimento de um número cada vez maior de grupos de pessoas às quais, subitamente, já não se aplicavam as regras do mundo que as rodeava” (ARENDDT, 1998, p. 300-301).

Não pareciam caber em qualquer fronteira ou cultura, ou nação, “era precisamente a aparente estabilidade do mundo exterior que levava cada grupo expulso de suas fronteiras antes protetoras, parecer uma infeliz exceção a uma regra sadia e normal”, disse Arendt sobre a condição do refugiado pela guerra, “e que, ao mesmo tempo, inspirava igual cinismo tanto às vítimas quanto aos observadores de um destino aparentemente injusto e anormal” (ARENDDT, 1998, p. 300). O estatuto jurídico-político que possibilitou isso foi compondo-se com o tempo desde a inclusão da noção de vida e cidadania inerente a cada ser humano, posto já na famosa *Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*, de 1798, que foi e ainda é o texto paradigmático dos contemporâneos estados-nação, que Agamben analisa como um texto confuso. A *Déclaration* é, porém, esclarecedora em relação à *oikonomia* biopolítica, pois não especifica quando começa e quando termina a cidadania e a vida em si, homem e cidadão⁷², “no qual não está claro se os dois termos nomeiam duas realidades distintas

vida meramente biológica, especista. A perda ou a nulidade dos direitos dos que vem de fora condiz apenas em parte com a afirmação de “soberania dos povos” quando estes têm suas soberanias perdidas, ou deixadas para trás. Os direitos são garantidos enquanto valer o *status* de cidadania do indivíduo, ao perdê-lo, perde-se também o poder de voz, estando, ainda que sob o poder um outro estado-nação (que também fala em direitos humanos básicos), em “vida nua”.

⁷² “Nesse movimento, o conceito jurídico-político de cidadania é figura gêmea da soberania, pois o binômio nascimento/nação é o dispositivo que, como operador biopolítico, promove e garante a inscrição da vida na esfera de decisão soberana da autoridade estatal. São esses os direitos que, como resultado da memorável e prodigiosa epopeia democrática da história do Ocidente, foram positivados nos ordenamentos jurídicos dos Estados de Direito, inicialmente nas Constituições brotadas dos movimentos revolucionários inspirados no ideário filosófico das Luzes, no final do século XVIII. Testemunham-no a Declaração da Virgínia de 1776 e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão da constituinte

ou se fornecem, ao contrário, uma *hendíadis*⁷³, na qual o primeiro já está, na verdade, contido no segundo” (AGAMBEN, 2000, p. 19). O que faz sentido do ponto de vista de suas consequências brutais para os povos refugiados: o indivíduo perde sua cidadania, o que lhe resta pode ser apenas sua condição de homem, animal, vive sua “vida nua”, expondo sua matabilidade e insacriabilidade. O que deixa visível a posição de *homo sacer*. Tal como ocorreu com os judeus; foram declarados inimigos da Alemanha, portanto perderam seus direitos, reduzidos à condição de *glosse Leben*. “Se o refugiado representa, no ordenamento do Estado-nação, um elemento tão inquietante, é antes de tudo porque, rompendo a identidade entre homem e cidadão, entre natividade e nacionalidade, põe em crise a ficção originária da soberania” (AGAMBEN, 2000, p. 20). Não é apenas na constituição jurídico-política de um estado, mas também no idealismo como fundamento de tudo, o que significa dizer que o paradigma democrático em questão se reflete também na constituição de princípios de convivência comunitária. Como princípio de interação social e paradigma de tomada de decisões nacionais e internacionais, dentro de blocos políticos e econômicos, chegando ao universo cotidiano vulgar – no caso dos preconceitos raciais, étnicos e os chamados “classistas”. A falência dos princípios de cidadania se dá quando os mesmos propósitos paradigmáticos funcionam tanto para garantir a segurança jurídica de cidadãos, como para disseminação da crueldade dos campos de concentração, para desestabilizar condições de corpos políticos dos quais precisam escapar milhares e milhares de pessoas, na condição de perseguidos políticos, cidadãos indesejados, minorias massacradas: fugidos de guerras e conflitos, e desastres climáticos.

A histórica ambiguidade do conceito de democracia, aliada aos estatutos governamentais e gerenciais, com o desenvolvimento massificado das comunidades políticas democráticas nos últimos dois séculos, acabaram por não seguir os ideais verdadeiramente tidos como aqueles que solucionariam os problemas entre as populações mal tratadas por seus governos. Vieram, ao invés disso, trazer uma exasperação de ação que busca a legitimidade pela legalidade, atuando igual ou pior do que o *Ancien regime* ou os totalitarismos: vigilância permanente (dentro e fora das fronteiras), coleta de dados para formação de bancos informativos sobre cada cidadão, e o distanciamento entre povo e representantes. O povo, centro do que deveria ser o poder

francesa de 1789. Desse modo, o fundamento e a justificação filosófica da autoridade política, com sua assimetria entre mando e obediência, não se encontra mais na vontade de Deus, nos costumes plantados na natureza humana” (GIACÓIA JR., 2014, pp. 257-258).

⁷³ Dois conceitos que denominam exatamente a mesma coisa.

em uma democracia, também tem conceito tão ambíguo quando o governo que lhe dá nome: “povo”⁷⁴ pode significar tanto a população em geral quanto uma parcela isolado e mais:

De um lado, o conjunto Povo como corpo político integral, de outro, o subconjunto povo como multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos; ali uma inclusão que se pretende sem resíduos, aqui uma exclusão que se sabe sem esperanças; num extremo, o Estado total dos cidadãos integrados e soberanos, no outro, a reserva – corte dos milagres ou campo – dos miseráveis, dos oprimidos, dos vencidos que foram banidos (AGAMBEN, 2000, p. 30).

O *demos*, o centro de poder em uma democracia, fica cindido com o jogo exclusão/inclusão, onde existe um povo em clara vida nua (*zoé*) e o povo qualificado pela cidadania para exercer seus direitos e cumprir deveres. A miséria, pobreza, e o controle de víveres são o efeito inevitável de um governo que aceita esses paradoxos. Os governos tratam desses problemas como tratam qualquer outro dentro de suas fronteiras, como problema de *oikonomia*, problema econômico, destinado a dar prioridade às consequências geradas enquanto observa a crise se manifestar. Imigrantes,

⁷⁴O conceito de povo, como mostra Agamben, tem uma ambiguidade gritante, e por isso possui grande valor político, seja administrativo, seja como jurídico de atribuição de poder a fim de sustentar uma constituição política. Como outros conceitos, Agamben enquadra “povo” entre aqueles que fazem parte da *oikonomia* biopolítica, e por isso tem função constituinte. O que Agamben discorda, é da substituição do conceito por outro, semelhante, como vem sendo feito por filósofos como Antonio Negri, que clamam ou uma “ontologia da multidão”. “A multidão é um conceito de classe”, defende Negri, “com efeito, a multidão é sempre produtiva e está sempre em movimento. Considerada a partir de uma perspectiva temporal, a multidão é explorada pela produção; de um ponto de vista espacial, a multidão é ainda explorada, na medida em que constitui a sociedade produtiva, a cooperação social para a produção” (NEGRI, 2004, p. 15). Para Agamben, essa associação entre “multidão” como substituto de “povo” e ainda mais baseado na condição de “movimento”, é problemática no sentido de que haja uma defesa de um antigo elemento religioso, messiânico (pois Cristo, nos evangelhos, está sempre cercado pelas multidões). “Um termo era repetidamente usado pelos que falavam e discutiam: era o termo ‘movimento’. Trata-se de um termo que, em nossa tradição, tem uma longa história. Mesmo hoje, na intervenção de Toni (Negri), o termo movimento parece ter sido o mais recorrente” (AGAMBEN, 2005, p. 1). O termo “movimento” é usado sem que se recorra uma definição clara, sem um trabalho crítico-filosófico mais apurado, deixando em aberto o uso. Agamben, em sua crítica, aponta que “movimento” e “multidão” tem uma proximidade muito íntima e ameaçadora, já que foi, ao longo da história política desde o século XIX, usado sempre como distanciamento entre a “multidão que se movimenta” e o Estado monolítico estruturado. Mesma argumentação, diz Agamben, usada por Carl Schmitt, ao formular uma ontologia do estado nazista, dizendo que este se compõe de “Estado, movimento e povo”, organizados por ordem de importância, portanto, o “movimento” estaria moldando o “povo” (AGAMBEN, 2005, p. 3). Não é, então, de um povo político que se fala, mas impolítico, que “é o verdadeiro elemento político, elemento político dinâmico, que encontra a sua forma específica na relação com o Partido Nacional-Socialista, com a direção (*Führung*). Importante é que para Schmitt o próprio *Führer* não é senão a personificação do movimento. Gostaria ainda de falar sobre as implicações dessa tripartição, que, segundo Schmitt, também está presente no aparato constitucional do Estado soviético” (AGAMBEN, 2005, p. 4). A tripartição (1) considera que a um movimento não tem função democrática, como foi o caso que levou ao fascismo, nazismo e o comunismo soviético stalinista; (2) que a atuação de um movimento diferente de um povo, ainda pressupõe uma administração pelo Estado, como defendeu Schmitt, pois há uma hierarquia de poder; (3) e que o movimento não é cessante, está sempre ocorrendo, impossibilitando o cerceamento e, portanto, necessitando de uma condução estruturada (o Estado) (AGAMBEN, 2005, pp. 5-7).

estrangeiros, guerras, e epidemias estão todos subordinados a um instância de poder que racionaliza as consequências, em vez de procurar evitar as causas. Nas aulas *Nascimento da biopolítica*⁷⁵, Foucault fala do largo avanço do liberalismo e seu desdobramento sobre o fisiocracismo, e da idealização teórica do *homo oeconomicus*, cuja doutrina do *laissez-faire* de Adam Smith acabou por formatá-lo dentro de uma política *oeconomica* centrada no “deixar acontecer”, algo como uma doutrina econômica constituída não mais sobre a mera aquisição, produção e manutenção de riquezas, mas interessada na constituição de uma subjetividade em seus meandros e aspectos naturais voltados para o trabalho. Diferente da *oikonomia* clássica fruto das relações interparentais e entre senhor e escravo, a economia moderna (por sua vez contemporânea) abarca meio ambiente e subjetividade de cada indivíduo, para pensar cada vez mais em um sistema institucional para a boa *dispositio*. A “mão invisível” que faz a economia é derivada do paradigma teológico de Malebranche (AGAMBEN, 2012, p. 304). Assim, o governo considera leis paradigmaticamente transcendentais cuja parte imanente é apenas a visibilidade das perdas e dos ganhos, resumindo-se ao papel de administrador. O *homo oeconomicus* do alemão Johannes Becker é, na análise de Foucault, “aquele que é eminentemente governável”, de “parceiro intangível do *laissez-faire*, o *homo oeconomicus* aparece agora como o correlativo da governamentalidade que vai agir sobre meio e modificar sistematicamente as variáveis do meio” (FOUCAULT, 2008b, p. 369). Um ser heterógeno, cuja matriz em Smith era a da liberdade do empreendimento contra o mercantilismo estatal; mas que com a supremacia do liberalismo o governo passa a conduzir uma política econômica ambígua, estabelecendo uma dupla função para o *homo oeconomicus*: “o involuntário dos acidentes que lhe sucedem e o involuntário do ganho que ele produz para os outros sem que tenha pretendido”, diz Foucault, “está em igualmente situado num duplo indefinido porque, por um lado, os acidentes de que depende seu interesse pertencem a um campo que não se poder percorrer nem totalizar”, situado no campo da imprevisibilidade que não se tem controle, “e, por outro lado, o ganho que ele vai produzir para os outros produzindo o seu também é indefinido, um indefinido que não é totalizável” (FOUCAULT, 2008b, p. 378). Tal qual afirmaram Malebranche e Rousseau, tudo se encontra sob uma tutela legislativa, seja por leis invioláveis de Deus, seja pelo poder supremo do soberano, a

⁷⁵FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978 -1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

oikonomia deixa a instancia puramente relacional caseira para ser a *oeconomia* populacional⁷⁶.

2.2 – Porque um poder destituente

Com base direta na amplitude dos paradoxos e aporias insuperáveis da crise paradigmática, Agamben apresenta uma “teoria do poder destituente”: o aspecto central é o foco na relação ente os indivíduos sem intermediações institucionais, sem soluções conceituais fundantes, sem reelaborar antigas propostas comunitaristas que se supõem nas utopias éticas. Uma proposta político-filosófica em oposição ao paradigma constituinte que apenas se desdobra em novas dispositividades e se mantém, sobrevivendo das próprias crises que desencadeia⁷⁷.

Não há, necessariamente, uma obra em especial de Agamben que trate aberta e especificamente desta teoria⁷⁸, o que se pode ser feito é interpretar, com base em livros, palestras e entrevistas, essa teoria do poder destituente. Uma obra recente, *Os Usos do Corpo*⁷⁹, acabou por ser uma complementação ao longo estudo do *homo sacer*, apresentando mais pontos (e ampliando outros) dos quais Agamben pode considerar como importantes na elaboração de sua teoria do poder destituente. A pedra de toque, no

⁷⁶ Foucault faz vir à tona a relação entre governamentalidade com as mudanças nos processo econômicos adotados pelos estados-nações a partir do século XVIII, o que evidencia mais sua proposta dos governos modernos (e contemporâneos) são genealógicos à “pastoral das almas” dos governos cristãos medievais, pois envolvem uma *oikonomia* transcendente de contensão de causas e efeitos. Posicionamento aceito por Agamben, assim, como coloca Edgardo Castro, “Foucault aponta que o ponto de partida da biopolítica, com a formação da economia política, deve ser buscado nessa duplicidade entre os sujeitos da lei sobre os quais a soberania é exercida e a população que deve ser governada [...] Pode-se dizer, então, que no pensamento de Foucault, a possibilidade de articular a binariedade da lei e a binariedade da norma - entre as quais, afirma, há uma incompatibilidade terminal - não é necessário procurá-la nem ao lado da lei, nem para o da norma; mas nesse espaço de governamentalidade onde, com relação à lei, é necessário ‘não confundir sua forma (que é sempre proibir ou obrigar) e sua função que é estabelecer as regras do jogo’”(CASTRO, 2014, p. 60).

⁷⁷“O que está em jogo nas investigações arqueológicas e genealógicas de Agamben é a apreensão de modelos paradigmáticos na gênese e estrutura da política e da cultura ocidental, como condição de possibilidade de compreensão das formas a partir das quais a vida foi e sempre é aprisionada pela política e da centralidade que a economia assumiu na modernidade e na contemporaneidade. É a busca da compreensão de como a política, em sua condição ontológica, articula-se contemporaneamente com a racionalidade pragmática administrativo-política de gestão da vida humana em sua dimensão eminentemente biológica, caracterizando o paradigma biopolítico contemporâneo. Mas também tem sentido perguntar pelas possíveis formas-de-vida que deste contexto vem e surgem no tempo presente [...]” (ASSMANN; BAZZANELLA, 2012, p. 3). É um caminho traçado a fim de percorrer a formação histórico-ontológica do poder constituinte, seu poder sobre aquilo que definiu como “vida”, apontando seus construtos e, por fim, revelar o que foi ocultado pela escolha dos paradigmas filosóficos vigentes, apresentado uma destituição dos mesmos.

⁷⁸ O fato é que Agamben não pode, necessariamente, vislumbrar toda a plenitude de uma comunidade de poder destituente, já que se colocaria como utopia e projeto político. Não há, pois, uma obra em si que trate diretamente de tal poder e tal comunidade, como tradicionalmente se exige de uma proposta assim.

⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio. *L’use dei corpi*. Homo sacer IV, 2. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014.

entanto, que guiará essa interpretação e compreensão do poder destituente é a obra “A comunidade que vem” de 1990, cujas chaves interpretativas posteriores serão duas palestras proferidas recentemente por Agamben, uma chamada de “Para uma teoria do poder destituente” de novembro de 2013⁸⁰, e outra intitulada “Versão de uma teoria do poder destituente” de janeiro de 2016⁸¹. O intervalo de tempo entre a obra e as palestras é o tempo no qual se deu a pesquisa acerca do *homo sacer* (apresentada pontualmente no capítulo 1, mais especificamente no tópico 1.3), que possibilitou o entendimento geral e a base filosófica que sustenta *uma* teoria do poder destituente. Neste tópico revisitaremos, então, alguns destes pontos, aqueles que Agamben elenca como os principais que o levaram a desenvolver o que chama da “teoria do poder destituente”; só então entenderemos, mais detalhadamente, a “comunidade que vem” e como está relacionada a uma proposta que procura fugir do é que o poder constituinte.

A obra “A comunidade que vem”⁸² é composta de 19 textos, sendo 17 principais e 2 apêndices. Foi escrita sob influência direta dos trabalhos e reflexões de George Bataille⁸³ e Jean-Luc Nancy⁸⁴, quando estes se debruçam, respectivamente, sobre o problema da soberania e do conceito de “comunidade”; ambos os trabalhos voltados para uma compreensão adversa dos conceitos até então mais comuns, com vista a superar ou derrogar os conceitos políticos paradigmáticos. Há ainda, além destes, referências diretas e indiretas a Guy Debord⁸⁵ e Maurice Blanchot⁸⁶, no caso da noção de “sociedade do espetáculo” e também, como em Nancy, sobre um novo conceito de comunidade (MILLS, 2008; PROZOROV, 2014; WATKIN, 2014; WHYTE, 2013). São obras e teorias dedicadas a pensar, basicamente, uma via de pensamento filosófico – diga-se ontológico – e político desligado dos campos de pensamentos comuns que são os paradigmáticos, dedicada a situar a atual cultura ontológica política como permeada da tensão inclusão/exclusão, opressão/repressão e ser/devir, produzindo campos de operatividade/inoperatividade que ajudariam no “surgimento” de uma nova

⁸⁰AGAMBEN, Giorgio. “**Por uma teoria do poder destituente**” (Tradução). Disponível em: <https://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituente-de-giorgio-agamben/> (último acesso em 20/02/2017).

⁸¹ AGAMBEN, Giorgio. “**Vers Une Théorie de la Puissance Destituante**”. Disponível em: <https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-Par-Giorgio-Agamben> (último acesso em 21/07/2017).

⁸²AGAMBEN, Giorgio. **La Comunità che Viene**. Torino: Giulio Einaudeditore, 1990.

⁸³ BATAILLE, George. **Lo que Entiendo por Soberanía**. EdicionesPaidós I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona: Barcelona, 1996.

⁸⁴NANCY, Jean-Luc. **La Communauté Désœuvrée**. 3 ed. Paris: Christian BourgoisÉditeur, 1999.

⁸⁵ DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Lisboa: Edições Antipáticas, 2005.

⁸⁶BLANCHOT, Maurice. **La Communauté Inavouable**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983.

comunidade, um novo *comunismo* – aqui ironicamente referenciado ao comunitarismo liberal norte-americano e o comunismo soviético, conceitos que praticamente inundavam as discussões políticas na segunda metade do século XX, com o clima tenso da Guerra Fria. Já as duas palestras citadas são produto de uma reflexão direta das pesquisas sobre o *homo sacer*, são apontamentos principiológicos para uma composição teórica que visa o estudo das possibilidades de um poder para além do constituinte; é uma teoria de um poder sempre referenciada com as crises e paradoxos dos corpos políticos contemporâneos. É inteiramente voltada para uma supressão dos corpos políticos como redes estruturadas e estruturantes, cuja finalidade seja o controle e administração *econômica* das pessoas vistas como “população”, como “povo” e “massa”. Um poder destituente não visa um fundamento único do qual precede seus derivados denotativos, sem uma gramática transcendental, que possa recondicionar um possível *ethos* político “que vem”. Agamben tem como base a sociedade europeia atual, mas que pode muito bem ser aplicada a situação semelhante a todas as culturas políticas ocidentais existentes, e assim começa sua palestra de novembro de 2013:

Uma reflexão sobre o destino da democracia, aqui e hoje, em Atenas é de algum modo perturbante, porque obriga a pensar o fim da democracia precisamente no lugar onde nasceu. Na verdade, a hipótese que gostaria de sugerir é a de que o paradigma governamental dominante na Europa de hoje não só não é democrático como não pode sequer ser considerado político. Irei, portanto, demonstrar que a sociedade europeia já não é uma sociedade política: é algo totalmente novo para o qual nos falta ainda uma terminologia apropriada e para o qual teremos, portanto, de inventar uma nova estratégia (AGAMBEN, 2013, s.p.).

“Inventar uma nova estratégia” sugere uma mudança no modo de agir para produzir uma ruptura com o poder constituído, algo que não esteja já determinado paradigmaticamente, ou seja, fora dos planos de ação e conceituações comuns e difundidas, já amplamente aceitas como práticas de ação tradicionais, mas que apenas já servem ao poder constituinte. Aqui podemos nos referir a ideia de revolução violenta, ou a propostas ideológicas convencionais que sobrevivem apenas no aparato disposicional do estado; e até mesmo a solução com base na criação de leis ou novas assembleias constituintes, a exigência de um retorno a uma condição política anterior, ou desenvolvimento intencional de corpos políticos utópicos a serem engendrados. Esse início retoma o problema da definição de “democracia”, a ambiguidade que se percebe ao tentar elaborar um conceito unívoco, com base desde o conceito mais antigo em Aristóteles até a modernidade.

A falência da democracia, para Agamben, está diretamente associada à dispositividade da democracia como governo, como “arte de governar”. O termo “político” não seria aplicado aos governos democráticos atuais, já que esse termo pressupõe uma prática de cidadania que evoca as noções clássicas da Atenas da antiguidade: cada cidadão gozava de plenos poderes de deliberação, a vida era qualificada pelo simples fato de estar sob a égide da cidadania e da vida política, quer dizer, “vida na *polis*”. Como foi explicitado no tópico anterior, foi com Rousseau que se inicia a terminologia da democracia como governo, como necessariamente uma série sistemática de dispositivos institucionais que garantiriam a vida ativa do cidadão. Os cidadãos teriam que submeter-se a um arranjo institucional que fugiria de suas *práxis*, a democracia seria reduzida (quando comparada com a ateniense) a um mecanismo de consulta popular, ou menos ainda considerando que o povo não estaria disponível em todos os momentos de deliberação, nem mesmo teriam conhecimento capaz de solucionar problemas⁸⁷. O tom político da antiga Atenas se dava pela qualificação da vida, a *bios*, no entanto, o paradigma atual circunscreve a vida em uma ambiguidade conceitual e formal que varia, sincronicamente, da *bios* para a *zoé*, a *blosse Leben*, a “vida nua”, a vida *animalizada* e exterior à civilidade. Segundo Agamben, esse processo de institucionalização intermediária da vida política contemporânea se deve ao extremo valor securitário do qual os estados-nações, hoje, estipulam como concernente à garantia da chamada “ordem pública”. Um processo que, na verdade, vinha se especializando e tornando-se inextricavelmente relacionado com o poder constituinte: não se trata de garantia da ordem da população em si enquanto pessoas desprotegidas, mas da própria ordem em si como sinônimo de poder. A “população” ou o “povo” são denominações institucionais, referir-se a elas é apenas um recurso retórico que fortaleceria o discurso de aplicação gradativa de mais dispositivos de poder. A eficiência do poder constituinte se dá na sua feitura, seus desdobramentos sobre si, sua permanência por si só; a noção de “segurança” é a chave para tal feito. “Como sabem”, coloca Agamben, “a fórmula ‘por razões de segurança’ opera hoje em todos os domínios, da vida quotidiana aos conflitos internacionais, enquanto palavra-chave de

⁸⁷Ou como coloca Bazzanella: “Para Agamben, as democracias contemporâneas manifestam, em sua centralidade a fratura ontológica entre ser e *práxis*, entre política e economia. Isto as faz operar a partir de uma lógica econômica, que se apresenta sob prerrogativas transcendentais na administrabilidade imanente da vida, do cotidiano, da existência. Lógica espetacularizada em sua dimensão global, o que significa dizer, em termos agambenianos, que a “Glória” é o arcano central do poder. Ou seja, que a política como centralidade das relações de poder em que se movem os seres humanos, as sociedades e os Estados, está esvaziada em sua dimensão constitutiva” (BAZZANELLA, 2015, p. 40). O aspecto do vazio será tratado com mais cuidado no capítulo 3.

imposição de medidas que as pessoas não teriam motivos para aceitar” (AGAMBEN, 2013, s.p.).

Na tradição jurídico-política Ocidental, a evocação de uma ação do governo voltada para questões de segurança esteve sempre presente quando o chamado estado de exceção ou de sítio (ou de guerra), que o torna, portanto, a única circunstancia eventual para adotar medidas prioritárias impopulares de aspecto securitário. O que há hoje, no entanto, é a instauração de um constante e permanente estado de exceção, não em termos formais, mas como base da própria ação governamental, existindo como vetor comum das aplicações legais. Não significa que as medidas sejam postas de modo arbitrário, mas é que em uma democracia – como é denominada – as medidas deveriam passar por um crivo popular direto (ao menos em um plano ideal e clássico de democracia). Ao contrário desta noção clássica, o que ocorre é que as ações do governo são mantidas e aplicadas com os rigores de um estado de exceção: controle cada vez maior e mais rigoroso da população através de aparatos de segurança sofisticados sem uma anuência ou maior debate público sobre benefícios e riscos, um programa de identificação individual que dependa exclusivamente de meios técnicos e não mais personalistas e, no plano administrativo de riquezas e bens, as chamadas “medidas de austeridade”: medidas econômicas que não visam solucionar, de fato, o problema econômico, mas tão somente sorver as consequências problemáticas de outras medidas de governo que ameaçam a *oikonomia*, sejam de natureza criminal (terrorismo, corrupção, etc) ou propriamente envolvendo dinheiro (queda de bolsa de valores, desemprego, falências de empresas, etc). O paradigma de governo tem sua face voltada para o genérico, para o comum, para o nomológico que lhe definem e compõem; por isso não desenvolve possibilidades que não estejam dentro do seu quadro conceitual. A crise é o chamariz do problema da segurança:

Não foi declarado qualquer estado de emergência formal e, contudo, vagas noções não jurídicas – razões securitárias – são evocadas para instaurar um constante estado de emergência arrepiante e ficcional, sem que qualquer ameaça seja identificável. Um exemplo dessas noções não jurídicas que são utilizadas enquanto fatores instigadores de emergência é o conceito de crise. Para lá do significado jurídico de julgamento em tribunal, convergem na história deste termo duas tradições semânticas que, como será evidente, advêm do verbo grego *crino*: um verbo da medicina e da teologia (AGAMBEN, 2013, s.p.).

A palavra “crise”, em termos medicinais, era o momento onde o médico deveria decidir pela vida ou pela morte do paciente, e no âmbito religioso – mais precisamente

cristão – é o momento final da humanidade diante de Deus, quando será julgada. O termo como vocabulário governamental toma outro rumo, não meramente circunstancial e momentâneo, ou mesmo para denotar algo que realmente – de modo empírico – deva ser chamada pelo antigo contexto de uso da palavra “crise”. Para Agamben “a crise e o julgamento são separados do seu correspondente temporal e coincidem agora com o decurso cronológico do tempo” (AGAMBEN, 2013, s.p.), ocorre o tempo todo e há sempre o fantasma de uma crise assombrando governos e nações, “de modo que, não apenas na economia e na política, mas em todos os aspectos da vida social, a crise coincide com a normalidade e torna-se, deste modo, apenas uma ferramenta de governo”. Isso significa que tanto a esfera pública quanto privada sofrem os efeitos diretos e indiretos das causas de uma crise. “Conseqüentemente, a capacidade de decidir desaparece de vez e processo contínuo de tomada de decisões não decide absolutamente nada” (AGAMBEN, 2013, s.p.). Se o momento de crise médica ou teológica era um ponto crucial e único, diferente de todos os outros eventos, agora, com os governos, a crise parece ser a fonte e origem de todo o poder de decisão. Mas como a decisão está mergulhada no âmbito da crise, não há uma zona de indiscernibilidade entre o “normal” e o “crítico”, pois qualquer ação do governo poderá e/ou deverá ser posta como “devido ao momento de crise”; mesmo que a crise desponte apenas como potencial e não como algo que já está dado a olhos vistos. Fala-se de uma crise ainda que esteja intangível, mas não há prevenção, apenas ações de contenção. O governo é simples gestor de crises, e não mais causador da *oikonomia*. A referência a que Agamben faz é em relação a Foucault quando, nas aulas *Segurança, Território, População*⁸⁸, afirma que houve uma mudança no modo como os governos – no caso da França e Inglaterra, como exemplo – mudam sua postura diante de uma crise (Foucault exemplifica com a crise alimentar), onde, a partir do século XVIII o que se faz é permitir que a crise ocorra para só então aplicar medidas para contê-la. O que antes era impensável, pois o governo como *fonte* de uma economia (ou *oikonomia*), que controlava as causas e não *administrava* as conseqüências, mantinha sob restrito controle legislativo todas as funções da vida política e econômica, pois nada deveria escapar de sua ação (FOUCAULT, 2008a, pp. 41-43). A virada se dá quando esse mercantilismo dá lugar

⁸⁸ FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977 – 1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

cada vez mais ao liberalismo, cujo lema (*laissez-faire*)⁸⁹ implicava em uma liberdade de ação da produção e trocas comerciais. Assim, as crises tomavam outra forma: eram nada mais do que o efeito da ingerência do governo, ou mau gerenciamento por parte daqueles que produziam, vendiam e consumiam. Os dispositivos de poder securitários pendiam para um controle dos efeitos e não como medida de controle das causas. “Parece-me”, afirma Foucault, “que se tratava justamente de não adotar nem o ponto de vista do que é impedido, nem o ponto de vista do que é obrigatório, mas distanciar-se suficientemente para poder apreender o ponto em que as coisas vão se produzir, sejam elas desejáveis ou não” (FOUCAULT, 2008a, p. 61). E conclui Foucault:

Em outras palavras, a lei proíbe, a disciplina prescreve e a segurança, sem proibir nem prescrever, mas dando-se evidentemente alguns instrumentos de proibição e de prescrição, a segurança tem essencialmente por função responder a uma realidade de maneira que essa resposta anule essa realidade a que ele responde - anule, ou limite, ou freie, ou regule, essa regulação no elemento da realidade é que é, creio eu, fundamental nos dispositivos da segurança (FOUCAULT, 2008a, p. 61).

A segurança seria como um fator alheio às normas de regulamentação, que serviria (e serve) como uma espécie de obstáculo da legislação quando esta ameaça exceder seus limites críticos para sua própria segurança. Como quando uma lei, no intuito de sancionar, controlar, limitar, prescrever ou definir, precisa ser posta dentro dos limites do que se considera seguro ser feito; assim, a lei já é aplicada atrelada a segurança. Como exemplo disso pode ser citado a questão migratória ou ambiental:

⁸⁹Apesar da nítida referência ao capitalismo feita por Foucault, Agamben (assim como Foucault) não apresenta teorias chamadas “emancipatórias” ao gosto da Esquerda política, ligada ao pensamento marxista. A crítica ao capitalismo de Agamben fica por conta do que Walter Benjamin identificou como o “capitalismo como religião” (AGAMBEN, 2007, p. 62-64). Por isso o termo “capitalismo” não aparece como relevante aqui, em termos de “sistema econômico opressor”. Para sustentar este ponto, basta que se recorra a uma anedota que Agamben fez direcionada a seu amigo Antonio Negri: ao explicar como Eusébio de Cesaréia escreve uma história da Igreja colocando a vinda de Jesus Cristo como ponto culminante da vontade de Deus de unificar os povos, Eusébio pretendia, na verdade, justificar o processo de unificação do império romano nas mãos do imperador Constantino. Com isso, Agamben atribui um apelido que Franz Overbeck atribuiu a Eusébio: “peruqueiro teológico de Constantino” (AGAMBEN, 2014, p. 25-27). O objetivo da piada é denominar Eusébio como o autor de uma peça de vestuário que garantia a Constantino uma veste divina, um sentido divino. Assim, Agamben explica: “o único rei sobre a Terra corresponde ao único rei no Céu, e ao único *nomos* corresponde o *logos* soberano. Há aqui uma muito considerável e divertida analogia entre as teses de Eusébio e algumas das teses que Toni Negri e Michael Hardt elaboraram no seu livro *Império*. Estou seguro de que não seria muito agradável ao meu amigo Toni esta comparação com o cabeleireiro da corte de Constantino, mas há uma forte analogia entre o desenvolvimento global e antiestatal do capitalismo hoje e as possíveis novas figuras do comunismo segundo Negri, por um lado, e a solidariedade entre o império transnacional de Augusto e a única fé cristã segundo Eusébio, por outro” (AGAMBEN, 2014, p. 27-28). A ideia é que os chamados “neocomunistas” como Negri, Hardt e Badiou, apenas reutilizam de uma mesma tática já usada há muito tempo: dar um caráter transcendente ao projeto político que defendem. São peruqueiros teológicos, talvez de Lenin.

quando uma lei é criada permitindo entrada de imigrantes, a lei já considera os potenciais perigos que podem advir da entrada (crimes, pobreza, a falta de suporte financeiro, etc) que podem causar uma crise; e no caso ambiental, sobre problemas ecológicos, admitem-se leis desde que não ameacem a produção econômica ou liberdades individuais ligadas a costumes de consumo e tradições, sob o risco de gerar crises sociais e financeiras. Daí, seguindo tal lógica, nascem os dispositivos de controle populacional já legitimados pelo corpo político e estando inseridos, assim, passam despercebidos e tornam-se a regra. A sustentação de um estado de crise figura normalmente como o que dá funcionalidade ao próprio governo, evidenciando-se como paradigma –de modo que se naturaliza a ponto de fazer parte do imaginário social. Um governo antigo e clássico, o *Ancien regime*, entendia-se como causa, e por isso regulador das causas; tal era o paradigma. Com essa variação, os efeitos passaram a ser o ponto nevrálgico da governabilidade. Agamben se lembra da metáfora do timoneiro, do capitão do barco, como paradigma imagético do poder: “um bom *kybernes*, um bom piloto, não evita as tempestades; mas, se uma ocorre, tem de ser capaz de governar o seu barco, utilizando a força das ondas e dos ventos para a navegação” (AGAMBEN, 2013, s.p.). Na interpretação moderna o timoneiro não é causa das tempestades, mas não pode evitá-las, e é preciso deixar que se atravesse a crise para só assim estar preparado para as seguintes.

Detalhando melhor esse problema do controle populacional, Agamben faz uma pequena arqueologia dos processos de formação de bancos de dados institucionais cujo objetivo é guardar informações de criminosos para identificá-los; mas que, ao longo do tempo, foi ampliado para todo cidadão. É o caso das carteiras de identidades, onde a personalidade do indivíduo é reduzida a um número do qual aqueles que o recebem não tem controle. “Quando as tecnologias biométricas apareceram no século XVIII com Alphonse Bertillon na França e com Francis Galton na Inglaterra, o inventor das impressões digitais, não foram pensadas para prevenir crimes, mas apenas para reconhecer delinquentes reincidentes” (AGAMBEN, 2013, s.p.). Quando cada estado-nação do mundo adotou essas medidas de controle, cada ser humano passou a ser identificado com um registro que lhe excede o poder. Aqueles que nascem e aqueles que vêm de fora precisam de seus registros, ou permanecem fora do campo de ação legal do estado. Assim, “de acordo com uma lei fatal ou clandestina da modernidade, as tecnologias que foram inventadas para animais, para criminosos, para estrangeiros ou para judeus foram posteriormente estendidas a todos os seres humanos” (AGAMBEN,

2013, s.p.). São os métodos de controle aplicados àqueles considerados não-humanos, largamente utilizados na Alemanha nazista, que marcam profundamente o século XX como o esgotamento de um paradigma de governo causal. A diferença entre as democracias Ocidentais e os estados totalitários dos anos 30-40 é puramente ideológica, o que os diferencia é como cada um vê a si próprio, mas são derivados do paradigma de controle, são produtos da reinante preocupação com a segurança. Eis aí um dos perigos mais evidentes apontados por Agamben: no paradigma atual utilizam-se técnicas desenvolvidas com o intuito de gerir os eventuais distúrbios criminais, dos mais variados tipos, tidos sempre como convulsões sociais que ameaçam e põem em crise todo o corpo político constituinte. Como a lógica do poder ao ceder o direito de greve, como explicado por Benjamin: cede-se poder de violência para estabelecer os limites aceitáveis da violência não vinda do estado, que o faz por questões de segurança. O processo de pertencimento social e político é mediado único e unilateralmente pela construção de uma identidade numérica, técnica, maquinicamente. Ela faz uma seleção dos indivíduos que teriam como contribuir com a comunidade política, que menos cometeram atos graves que possam ser, em um momento posterior, considerados potenciais ameaças e fomentos de crise (seja de que dimensão for). “A nova identidade é uma identidade sem a pessoa, por assim dizer, na qual o espaço da política e da ética perde o seu sentido e tem de ser pensado a partir do zero” (AGAMBEN, 2013, s.p.). A cidadania democrática grega desaparece, então, dentro de um aparato governamental, e ressurge conceitualmente como uma aplicação legal através de dispositivos de segurança generalizados. Uma vida constituída dentro de uma formalidade nomológica, arquitetada em um sistema que necessita sobreviver por si mesmo. Logo, os membros desta comunidade política, aos poucos, tem cada vez menos acesso a uma real *práxis* política verdadeiramente democrática:

A hipótese que gostaria de aqui sugerir é que, submetendo-se ao signo da segurança, o estado moderno abandonou o domínio da política e entrou numa terra de ninguém, cuja geografia e fronteiras são ainda desconhecidas. O Estado Securitário, cujo nome parece referir uma ausência de cuidados (*securus* de *sine cura*) deverá, pelo contrário, preocupar-nos sobre os perigos que representa para a democracia, porque nele se tornou impossível a vida política, e democracia significa precisamente a possibilidade de uma vida política (AGAMBEN, 2013, s.p.).

A vida no paradigma securitário de governo é uma vida qualificada, capturada em uma vida desqualificada, uma *bios* em uma *zoé*. A cidadania é quase como uma

permissão do exercício da *práxis* política, uma concessão feita para a funcionalidade do governo: como na tensão entre natureza e civilidade do qual tratou Hobbes em seu *Leviatã*⁹⁰, onde a entrada no meio civilizado exige uma constante presença soberana para apaziguar possíveis atos de selvageria de barbárie. A emergência de uma crise cria uma atmosfera política de estado exceção, onde cada indivíduo é uma potencial ameaça, e por isso as leis visam o permanente estado policial. Para Agamben “desde o início, a política ocidental é uma biopolítica pela qual se funda esta estranha operação de excluir a vida como impolítica e ao mesmo tempo de incluí-la do mesmo modo” (AGAMBEN, 2016, s.p.).

O que há, hoje, é uma fusão conceitual, onde a vida do cidadão está condicionada a um conceito único e monolítico, cujas variações dependem somente das fronteiras institucionais dadas pelo poder constituinte. Não existia tal formalismo conceitual na cidadania clássica, a vida não se concebia – nem política nem filosoficamente – como um único conceito do qual toda a comunidade política dependia; o que havia eram condições de vida puramente relacionais, cuja denotação estava intrinsecamente ligada ao espaço de circulação e ação do cidadão na *polis*. A *bios* e a *zoé* eram denominações que não se incluíam nem se excluía, mas apenas estavam em campos diferentes de ação: a vida do cidadão, do “animal político” em sua comunidade, e o animal não político estavam em eixos dimensionais diferentes, quer dizer, ou se era um ou outro. Tal como era a noção de *oikonomia*: a *oikos* era o lar, a casa, e a *oikonomia* era a boa administração do lar, era uma vida. “*Pólis* e *oikos*: a casa (que define a condição de vida do reinado da necessidade, da vida reprodutiva etc.) é claramente, pelo conceito de cidadania, separada da cidade” (AGAMBEN, 2016, s.p.). Viver a vida na *pólis* não era o mesmo que viver na *oikos*, cada espaço tinha suas próprias obrigações, era como uma forma de vida: não se tinha em uníssono uma vida, tal qual como tenta se definir em absoluto no paradigma constituinte biopolítico. Como mote desta questão, Agamben (AGAMBEN, 2016, s.p.) analisa o aspecto da guerra civil (*stasis*) na antiga *polis* como uma guerra entre irmãos, entre famílias, quando o limiar entre o lar (*oikos*) e a cidade (*polis*) é dissipado momentaneamente e os cidadãos lutam entre si, “um caso extremo, onde o que não é política vai se tornar política e o que é política vai se indeterminar na casa” (AGAMBEN, 2016, s.p.). Quer dizer, quando a esfera da ação política invade a não política, surge um conflito de atribuições e,

⁹⁰ Ver tópico 1.3 do capítulo 1, acerca de Rousseau e civilização e o processo de constituição do *homo sacer*.

consequentemente, uma incerteza de até onde ia *práxis* política e a vida doméstica; era assim que se entendia a *stasis*: um acontecimento de natureza adversa às formas de vida⁹¹ da *polis*.

Deve-se por em evidencia desde já a diferença entre o que Agamben chama de “forma de vida” e a hifenizada “*forma-de-vida*”: “todos os seres vivos estão em uma forma de vida”, diz Agamben, “mas nem todos são (ou nem todos são sempre) uma *forma-de-vida*. No ponto em que a *forma-de-vida* é constituída, ela torna indigentes e inoperantes todas as formas singulares de vida” (AGAMBEN, 2015a, p. 277). “Forma de vida” é um tipo, uma categoria geral ou específica de um *modo* de viver ou uma *condição* de viver. Enquanto que *forma-de-vida* é uma abertura destitucional das categorias biopolíticas paradigmáticas do poder constituinte, deixa em aberto a vida para ser retirada do contexto metafísico, transcendente e positivado. Deve-se entender, porém, que *bios* e *zoé* são formas de vida, mas quando impetradas pelo biopoder, tornam-se as únicas, e surgem na ambiguidade do conceito de “vida” através de um processo de mescla de ambas na *dispositio* biopolítica. Daí então a necessidade da formulação em separado do que Agamben chamou de *forma-de-vida*. Logo, quanto ao problema da estasiologia, permite-se notar que a vida na *oikos* se diferenciava da vida pública na *polis* pelo fato de a primeira estar *disposta* à *oikonomia* (no sentido original de “administração [das coisas] do lar), enquanto que a segunda, a vida de cidadão, está *disposta* à *polis*. Sobre este problema conceitual de forma de vida, Alex Murray coloca⁹²:

Assim, a forma-de-vida está em oposição àquelas formas de vida que trabalham para capturar *zoe*. Vale a pena notar aqui as diferenças linguísticas entre as formas e formas, e a importância dos hífens no termo em discussão. As formas de vida descrevem as várias maneiras pelas quais os aparatos de poder trabalham para definir e controlar a vida. A pluralidade é importante, pois identifica as formas pelas quais a vida é fraturada e controlada pelo poder soberano. Forma-de-vida é, então, uma vida singular que emergirá uma vez que a fratura da vida tenha se tornado inoperante. É importante que Agamben apenas identifique esta forma de vida em oposição à captura da vida nua e, portanto, sem que lhe sejam dadas quaisquer qualidades pressupostas (MURRAY, 2011, p. 72).

Na modernidade, entretanto, os conceitos de vida se fundem, e não estão relacionados com a atividade exercida pelo cidadão em casa ou no espaço público, não existe essa divisão multidimensional da vida. Pode-se afirmar, segundo Agamben, que o

⁹¹ Este conceito-chave será melhor trabalhado no capítulo 3.

⁹² MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica. *The Agamben Dictionary*. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2011.

paradigma de governo biopolítico engloba também uma estasiologia (*stasiologia*)⁹³ da qual faz uso não apenas em caso de guerra aberta e visivelmente civil, mas também no modo de gestão de crises. Posicionando-se na defensiva contra o povo, o governo cinde o conceito de “povo” em dois, evocando a problemática bipartição *bios/zoé*. Essa cisão irrompe dentro do paradigma biopolítico, confundindo os aspectos públicos da vida com o privado, o que expressa o *modus operandi* da exposição da *zoé* para a *bios*. O paradoxo nisso é fato de que aqueles que ocupam postos de poder também são cidadãos, mas quando as medidas de controle econômicas são aplicadas, acabam por criar uma resistência advinda do povo, e é este “povo” como totalidade de habitantes unificados de uma nação que acaba por se mostrar, na verdade, dividido: existe o “povo” e o “Povo”, um desqualificado e despossuído de sua práxis real democrática e outro com plenos poderes de ação que estão nos postos de poder. Assim, em uma crise, quando ambos estão em desacordo, entra-se em uma condição estasiológica, de guerra civil, onde o político (do Povo) adentra nas mediações da vida total do povo: “vida nua (povo) e existência política (Povo), exclusão e inclusão, *zoé* e *bios*. Ou seja, o povo já traz sempre em si a fratura biopolítica fundamental. Ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído” (AGAMBEN, 2000, p. 30-31).

Tudo ocorre como se aquilo que chamamos de povo fosse, na realidade, não um sujeito unitário, mas uma oscilação dialética entre dois polos opostos: de um lado, o conjunto Povo como corpo político integral, de outro, o subconjunto povo como multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos; ali uma inclusão que se pretende sem resíduos, aqui uma exclusão que se sabe sem esperanças; num extremo, o Estado total dos cidadãos integrados e soberanos, no outro, a reserva – corte dos milagres ou campo – dos miseráveis, dos oprimidos, dos vencidos que foram banidos (AGAMBEN, 2000, p. 30).

Esse ponto deve ser entendido como importante para se pensar uma teoria do poder destituente: no poder constituinte, no paradigma biopolítico moderno dos corpos políticos contemporâneos, não existe uma *práxis* política comum a todos os cidadãos; a democracia é um aparato que reproduz uma cisão entre os que estão no poder e os que não estão. O conceito de democracia e ação política foram alterados ao longo do tempo, de modo significativo, e acabaram, hoje, reduzidos a hierarquizados, funcionando como

⁹³ “Stasis” é do grego, significa “conflito”, “contenda”, “guerra interna” que ocorre entre os membros de um mesmo povo, de uma mesma comunidade. A estasiologia é o campo de estudo, na política e na sociologia, que se dedica a esse fenômeno. AGAMBEN, Giorgio. **Stasis: La guerre civile come paradigma politico**. Homo sacer II, 2. Torino: Bollati Boringhieri, 2015.

simplórios mecanismos que tendem a manter um poder constituído e constituinte. O que Agamben alerta não é para um levante contra a democracia, mas para que “ façamos esta distinção entre democracia real como constituição do corpo político e democracia como mera técnica de administração que se baseia em pesquisas de opinião, nas eleições, na manipulação da opinião pública, na gestão dos meios de comunicação de massa” (AGAMBEN, 2014, s.p.)⁹⁴, o que o leva a considerar não a democracia, mas o paradigma a qual está inserida. Assim, “ não podemos usar a democracia como novo paradigma”, afirma Agamben, “ se não dissermos o que é hoje a democracia. Se quisermos propugnar a democracia, devemos pensar algo que não tenha relação alguma com aquilo que hoje se chama democracia” (AGAMBEN, 2014, s.p.). A proposta é de pensar em outra possibilidade dimensional de vida que não seja política, que não seja genealógica ao paradigma securitário e disposicional do poder constituinte. Não é uma troca de governo, ou movimentação para derrubada de um corpo político para erguer outro, trata-se de entender o caráter permanentemente paradoxal com o qual o poder constituinte funciona mesmo com os conceitos que sustenta: a democracia, cidadania, liberdade, crise, dentre outros; estes, os mais evocados e defendidos, estão totalmente implicados com os dispositivos de poder, com a ambiguidade dos valores democráticos contemporâneos, e o estatuto atuo-defensivo do aparelho estatal em busca de sua sobrevivência.

A partir dessa conjuntura entre os conceitos paradigmáticos da filosofia e da política democrática, Agamben isola as noções de política ocidental como resultado direto de dois conceitos originários: o de produção (*poiesis*) e de ação (*práxis*)⁹⁵. A

⁹⁴AGAMBEN, Giorgio. **Agamben: “a democracia é um conceito ambíguo”** (Tradução). Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2014/07/04/agamben-a-democracia-e-um-conceito-ambiguo/> (último acesso em 20/02/2017)

⁹⁵ “O termo grego *poiesis* significa ‘fazer’ ou ‘produzir’; é a raiz do nosso termo ‘poesia’ através da *poesie* e da *poesia* do romantismo. Heidegger interpreta a *poiesis* como um ‘trazendo à vigência’ (*aletheia*) que também é uma criação; a *poiesis* está ligada, ao invés de oposta, à *techné*, uma criação ou conhecimento em arte, artesanato e o que hoje chamamos de tecnologia” (SINNERBRINK, 2011, p. 155). Mas para Agamben, a *poiesis* também está relacionada com a linguagem, à medida que a está na origem da arte poética como criação de uma métrica que comunica a si mesma, como estratégia linguística para comunicar algo (SINNERBRINK, 2011, p. 155). “O poema revela, assim, o objetivo de sua orgulhosa estratégia: deixar a linguagem finalmente se comunicar, sem ficar sem dizer o que é dito” (AGAMBEN, 1999b, p. 115). Quando á práxis, “o termo grego *praxis* é tradicionalmente contrastado com *poiesis*. Enquanto a *poiesis* refere-se à atividade produtiva, a *praxis* refere-se à atividade prática desejada. Na modernidade, no entanto, a práxis se tornou o modo dominante de entender a atividade produtiva humana” (SINNERBRINK, 2011, p. 162), como Agamben sustenta, ao afirmar que “de acordo com a opinião atual, todo o fazer do homem - o do artista e do artesão, assim como o do operário e do político - é a práxis, isto é, a manifestação de uma vontade que produz um efeito concreto. Quando dizemos que o homem tem um status produtivo na terra, queremos dizer, então, que o status de sua morada na terra é prático” (AGAMBEN, 1999a, p. 68).

produção está diretamente associada à atividade do lar, da *oikos*, e a *práxis* com o de ação política e exercício da cidadania. Esses dois conceitos sob o poder constituinte foram sistematicamente reestruturados, repensados e novamente trazidos à tona com a redescoberta no interior da democracia com o Iluminismo, mas “compactados” a fim de caberem dentro dos dispositivos de poder já implementados de longa data na *oikonomia* teológico-política. A “nova estratégia” a que Agamben se refere (AGAMBEN, 2013, s.p.) é a de franca oposição não dialética – ou do tipo proposta por mera questão de levantamento teórico utópico -, e sim de substituir a produção, ou *poiesis*, pela noção de *désœuvrement* da *práxis* pela noção de *uso*: como a *poiesis* pressupõe uma “produção”, a “feitura de obra”, mas uma produção de obra baseada em um condicionamento filosófico e político paradigmático em vigência, o *désœuvrement* estabeleceria uma “des-produção”, “des-operação”, uma “inoperação”; uma condição puramente potencial, desligada de uma causa final ou eficiente que exigiria um desdobramento absoluto do *ser* (AGAMBEN, 2007, p. 47). Já o conceito de “uso” estaria relacionado ao de *poiesis* que a diferencia da *práxis*, no âmbito da vida política: a *práxis* política é a atividade exercida pelo cidadão, a ação guiada e bem conduzida do membro do corpo político com a finalidade de atingir uma “boa vida” e conduzir com virtudes os assuntos da *pólis*; quer dizer, estaria intrinsecamente ligada, hoje, a obediência a lei e códigos jurídico-políticos. Por isso, quando Agamben fala em “uso”, ele estabelece um conceito antigo que denota uma condição não política, uma vida em comunidade que estaria fora das categorias constitucionais pautadas pelas instituições, uma situação análoga à ontologia da relação do escravo e seu corpo, escrita por Aristóteles e uma vida em grupo como nos monastérios cristãos, regidos por uma regra totalmente alheia aos sistemas legislativos do “mundo”. “Por um lado o uso [*l’usage*], e o outro, algo que em francês se traduz como a ociosidade [*désœuvrement*], fornecido para ouvir o sentido ativo, ou seja, uma ação que *désœuvre*, fazendo algo inoperante” (AGAMBEN, 2016, s.p.). Um “poder destituente” estaria, pois, totalmente desvinculado de conceitos paradigmáticos que possibilitaram o surgimento dos corpos políticos existentes hoje, e deve funcionar como fator desagregador, baseado na atividade inoperativa, quer dizer, dissociado da ação criadora, a ação definitiva que estabelece o *ser*: se o homem é definido como “animal político”, seu *ser* está desde sempre pré-estabelecido, predeterminado a seguir uma *práxis* específica se deseja viver bem. E para tal, precisaria constituir um corpo político, que se mantenha e que possa manter a condição humana de “*ser* político”, restando ao cidadão da *polis* a obediência ao um corpo legislativo comum. Em um

corpo político legislativo tanto o cumprimento quando o descumprimento das leis é algo previsível, pois são produtos da natureza humana; no entanto, em um poder destituente, a própria noção de lei seria desabilitada. O conceito de *désœuvrement* é citado por Agamben brevemente na conferência *Art, Inactivity, Politics*⁹⁶, e trata-se de uma referência direta à obra de Jean-Luc Nancy chamada *La communauté des œuvrées*, e o conceito de “uso” está largamente trabalhado nas obras *Altíssima pobreza*⁹⁷ e *Os usos do corpo*⁹⁸ do próprio Agamben (as duas últimas obras de Agamben sobre o *homo sacer*); são conceitos para realocar a originariedade da vida em comunidade, e subsistem na cultura filosófica ocidental, mas não denotam nada – no sentido formal – nem são ativos, de fato, na cultura política a qual estamos inseridos. Na primeira palestra, onde Agamben apresenta a proposta de teoria do poder destituente, em 2013, o mote é a questão securitária e da crise, já em 2016, com as duas últimas obras do estudo sobre o *homo sacer* feitas, ele acrescenta estes conceitos citados por último (*désœuvrement* e “uso”); mas, basicamente, o ponto nevrálgico, da condição política contemporânea, que despontou para uma teoria do poder destituente é que:

O que procurei evidenciar é o aspecto totalmente novo da situação. Acredito que, para entendermos o que estamos habituados a chamar de “situação política”, devemos levar em conta o fato de que a sociedade em que vivemos talvez já não seja uma sociedade política. Um fato como esse nos obriga a mudar completamente nossa semântica. Assim, tentei mostrar que, na Atenas do século V a.C., a democracia começa com uma politização do status de cidadão. O fato de alguém ser cidadão em Atenas é um modo ativo de vida. Hoje, em muitos países da Europa, assim como nos Estados Unidos, onde as pessoas não vão votar, o fato de ser cidadão é algo indiferente [...]. Atualmente, o poder tende a uma despolitização do status de cidadão. O que é interessante numa situação tão despolitizada é a possibilidade de uma nova abordagem da política. Não podemos ficar presos às velhas categorias do pensamento político. Urge arriscar, propor categorias novas. Sendo assim, se no final se verificar uma mudança política, talvez ela será mais radical do que antes. (AGAMBEN, 2013, s.p.).

É a partir das zonas de ação e pensamento que se constituem os conceitos paradigmáticos, dentro do processo de despolitização da cidadania, que poderão ser encontrados os rudimentos teóricos para um poder destituente; é no realocamento de conceitos das *margens* para o *centro* da filosofia ocidental que será possível trazer à

⁹⁶AGAMBEN, Giorgio. Arte, inoperatividade, política. In: CARDOSO, Rui Mota (org.). **Política**. Crítica do contemporâneo. Porto, Portugal: Fundação Serralves, 2008. [Conferências internacionais] p. 39-49

⁹⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima Povertà**: regolamonastiche e forma-de-vita. Homo sacer IV, 1. Vicenze: Neri Pozza Editore, 2011.

⁹⁸ AGAMBEN, Giorgio. The use of bodies. Homo sacer IV, 2. Stamford, CA: Stamford University Press, 2015a; também foi usada a obra original em italiano na consulta, mas não como referência direta. Cf. AGAMBEN, Giorgio. L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014.

tona uma teoria do poder destituente. Os dois campos conceituais do poder destituente se mostram como na aplicação em conjunto da violência, seja no âmbito da preservação do poder constituído, seja na implementação de um novo corpo político. No caso, ambos estão fora de cogitação. “Devemos encontrar uma espécie de terceira via como lugar correto da política”, deixando para trás a saturação político-ideológica, massificada e *falida*. “O que procuro fazer não é simplesmente recorrer à tradição da esquerda⁹⁹. Não por se tratar de algo superado, mas por considerar que seja necessária uma grande mudança semântica” (AGAMBEN, 2013, s.p.), o que significa dizer um abandono total do “fazer político” tradicional, ainda que seja de uma linha de pensamento, vulgarmente associada à transformação social mais radical. “Do contrário, perderemos. É impossível derrotar um poder se não compreendermos sua lógica.” (AGAMBEN, 2013, s.p.).

Foi preciso *descrever* os mecanismos semânticos e linguísticos que compõem o poder destituente através de sua genealogia, pois somente assim pôde ser possível traçar e escolher os caminhos conceituais adequados que suscitaram uma teoria do poder destituente como Agamben sugere e tenta formular. Trata-se de uma *descrição* do passado político ocidental a fim de que, hoje, possamos nos relacionar com este passado cultural político de modo a condicionar as bases para a compreensão da situação problemática a paradoxal na qual se acha a vida do homem, presa nos meandros dos dispositivos de poder. Não é, portanto, uma *prescrição* para se chegar a um suposto estágio “pós-poder constituinte”, tal como as teorias políticas sobre construção de futuros utópicos que sempre admitem funções constituintes - propostas essas que derivam do messianismo judaico-cristão, e acabaram por dar origem ao papel essencial do Estado na condução da vida rumo a um futuro idílico prometido. “Não se trata simplesmente de uma prioridade cultural. É uma prioridade política. A relação com o passado não é hoje um problema cultural, mas político” (AGAMBEN, 2013, s.p.) diz

⁹⁹Um erro recorrente, como vem sendo dito nas notas de rodapé deste capítulo, com citações a Negri, Hardt: a ideia que Agamben trabalha nada tem a ver com propostas revolucionárias, partidárias, político-ideológicas no sentido tradicional. Por isso é estranho à compreensão do pensamento de Agamben com vias de redução a uma luta contra o capitalismo ou contra a biopolítica colocado em termos com o objetivo de “nos perguntamos em que medida é possível, no contexto do poder da vida, pensar uma Pedagogia, como instância ético-normativa de intervenção sobre os indivíduos, que possa promover, ainda e apesar de tudo, uma outra formação ético-política” (ASSMANN et. alt, 2007, p. 20), ou ainda pela utilização o conceito de “rizoma” de Gilles Deleuze e Felix Guattari, sob interpretação de Peter PalPelbart, afirmando que “antes de caracterizarmos conceitualmente a biopolítica como poder da vida é preciso, mesmo que rapidamente, analisar as condições que permitiram essa passagem, ou seja, essa transição para a potência da vida. Para Pelbart, o capitalismo rizomático propicia uma nova dinâmica social” (ASSMANN et alt, 2007, p. 21). Não está no pensamento de Agamben recorrer a noções ético-políticas, nem formular uma *forma-de-vida* específica sem o julgo do “capitalismo rizomático” e biopolítico.

Agamben; quer dizer, detendo o poder de como os cidadãos se relacionam com o passado cultural, a cultura política acaba por sedimentar uma visão monolítica de si, cujo objetivo é a contenção de movimentos que lhe são opostos, e que ainda ocorrem no presente:

Não se pode compreender o que acontece em nossos dias se não se entende que outra coisa que mudou completamente hoje em dia é a relação vivida com o passado, não o podemos questionar radicalmente o presente se não formos para trás. É a única estrada. E é isso que hoje se quer evitar. Apresenta-se o presente como um problema meramente econômico, frente ao qual devemos dizer sim ou não. Isso cria sérios obstáculos à possibilidade de fazer política (AGAMBEN, 2013, s.p.).

Com isso, Agamben afirma que sucessivas crises e as medidas tomadas pelo poder constituído lançam dúvidas sobre sua necessidade e eficiência. Isso gera o debate, mas, na maioria das vezes, recorre-se a velhos conceitos já utilizados e reutilizados; velhos e vigentes campos teóricos éticos, econômicos, políticos, e até religiosos para encontrar uma solução para a crise, quando, na verdade, como acredita Agamben, é fora dos juízos constituintes que achará não uma solução dos problemas paradigmáticos, mas uma solução como *fuga* de tudo isso. “O ‘final feliz’ da política de Agamben”, esclarece Prozorov, “não consiste na realização teleológica de um processo ou na destruição ou eliminação de um objeto, mas sim em tornar ou transformar [*rendering*] algo em *inoperante*, neutralizando sua força e disponibilizando-o para o *livre uso* [*free use*]” (PROZOROV, 2014, p. 30).

Agamben frisou o sentido original do termo “crise” dando indicação de que, diante do momento da crise do paradigma vigente, o que se deve fazer é pensar, tomar decisões. Quando se refere ao problema paradigmático, não fala em soluções para salvar o paradigma vigente, mas para colocar novas opções. “Crise do paradigma” não é, para Agamben, um problema de simplesmente querer identificar a decadência dos poderes constituídos. É, na verdade, o meio pelo qual estes mesmos governos constituintes e constituídos decidem sobre si: “crise paradigmática” ou “crise do paradigma” são expressões que significam que a “crise”, enquanto entendido no seu sentido mais comum, está inteiramente de posse do arranjo gramatical proporcionado pelo paradigma político vigente. “Decadência” e “falência” aqui, com Agamben, são terminologias atribuídas apenas a vocábulos reutilizados¹⁰⁰, saturados por corpos políticos que não tem nada ou que tem pouco a ver com o conceito a qual se definem. Como é o caso da

¹⁰⁰E tantos outros que estejam associados ao corpo político em questão, sejam qual forem.

democracia. Tendo em vista esses parâmetros, a teoria do poder destituente tem como critério principal, elencar uma série de conceitos filosóficos que estão fora do paradigma do poder constituinte. São antigas e recentes perspectivas (algumas forçadamente abandonadas e/ou destruídas, alteradas, adaptadas ou não revistas)¹⁰¹ que não tiveram um desenvolvimento posterior ao seu surgimento e que, por isso, não tem potencial unicamente positivado – constitucional -, mas *negativadores*, *desativadores*, cuja *utilidade destitucional* agora pode ser considerada relevante dadas as implicações perigosas com as quais Agamben relata.

¹⁰¹Como foi o caso de Espinoza, ou outros mais recentes, considerados “inúteis”, como Deleuze.

CAPÍTULO III A Comunidade que Vem

Este capítulo irá apresentar a natureza da potência enquanto desdobrada em ser/fazer dentro do paradigma político constituinte, para, então, entender a importância do conceito de inoperância (inoperatividade), e compreender a ideia da *comunidade que vem*. A potência, em um sentido estrito do termo, como possibilidade de ser/fazer e também de não-ser/não fazer; com uma ambiguidade que aniquila e inopera o ordenamento das *coisas* como *operação* máxima da vida política, ou seja, a necessidade dispositiva de estar sempre em ato. Direcionado no sentido de entender a inoperatividade como chance de estabelecer uma nova linguagem e, conseqüentemente, uma nova *forma-de-vida* fora dos circuitos antropogênicos do paradigma político-teológico em vigência. A *comunidade inoperada* é a comunidade em destituição permanente, onde o ordenamento é indisposto, e a ontologia da *arché* – tão cara ao poder destituente – se faz desnecessária, inoperada. Para tanto, o percurso deve começar pelo conceito de potência, ponto de inflexão entre o paradigma filosófico que sustenta a ontologia política constituinte e a destituição. Afinal, é da potência que emerge a criação, a obra, e, em paralelo, também a inoperatividade, o *désœuvrement*.

3.1 – Potência: entre o ser e o não-ser

Para esta parte do estudo, precisamos retomar, inicialmente, a palestra de Agamben *Arte, inoperatividade, política*¹⁰² na qual a inoperatividade é associada à glória divina como ultimo momento definitivo, após o Juízo Final, quando tudo estiver consumado, quando nenhuma ação deverá mais ser necessária – nem por parte do homem nem da parte de Deus –, deverá restar apenas a irradiação gloriosa de Deus. Esse mito da abundância paradisíaca nos últimos tempos seria – segundo Agamben – o ponto de inflexão entre a narrativa mítica judaico-cristã e o trabalho no qual os governos se põem a fazer: caminhar para uma situação de inoperatividade onde já não seria mais precisa nenhuma ação de governo, para que, assim, haja apenas aquilo que sempre houve: o poder em sua forma constitucional, *antes* do estabelecimento do aparato governamental das coisas, antes do ordenamento. “Se compararmos [...] a máquina do

¹⁰² AGAMBEN, Giorgio. *Arte, inoperatividade, política*. In: CARDOSO, Rui Mota (org.). *Política. Crítica do contemporâneo*. Porto, Portugal: Fundação Serralves, 2008. [Conferencias internacionais]

poder com uma máquina para produzir governo, então a glória é aquilo que, na política como na teologia, assegura, em última instância, o funcionamento da máquina” (AGAMBEN, 2008, p. 43-44). O caráter político-filosófico, no entanto, é dado por Aristóteles (ARISTÓTELES, 1991, p. 55-56)¹⁰³ na questão já exposta acerca da natureza “sem obra” do homem, quer dizer, o homem é essencialmente sem direcionamento específico no tocante a um destino produtivo, a uma atividade do qual possa esgotar toda sua capacidade física e mental. O homem não teria uma “causa final”, estando sempre aberto a possibilidades de ação, sempre no âmbito do desenvolvimento de atividades, mas nunca exaurindo todo o seu potencial: cada indivíduo pode aprender algo, mas esse *algo* aprendido não torna o indivíduo pleno e limitado de seu potencial. Uma criança pode ser educada para qualquer ofício, como artesão, músico, soldado etc, ao contrário de, por exemplo, uma pedra, onde suas utilidades não são apenas limitadas como também se entende que essas utilidades sejam, de fato, o que *desvelam* sua essência – aquilo que *expõe* seu ente enquanto ente. “O homem votou- se à produção e ao trabalho, por ser, na sua essência, totalmente destituído de obra, por ser um animal sabático por excelência” (AGAMBEN, 2007, p. 46), que prima pelo descanso eterno em vida.

O entendimento de que a comunidade política bem organizada, com seus diversos membros felizes por isso, cada um com sua atividade e função, não seria, para Agamben (AGAMBEN, 2007, p. 47)¹⁰⁴, a ideia final de Aristóteles acerca da real

¹⁰³“Mas dizer que a felicidade é o sumo bem talvez pareça uma banalidade, e falta ainda explicar mais claramente o que ela seja. Tal explicação não ofereceria grande dificuldade se pudéssemos determinar primeiro a função do homem. Pois, assim como para um flautista, um escultor ou um pintor, e em geral para todas as coisas que têm uma função ou atividade, considera-se que o bem e o ‘bem feito’ residem na função, o mesmo ocorreria com o homem se ele tivesse uma função. Dar-se-á o caso, então, de que o carpinteiro e o curtidor tenham certas funções e atividades, e o homem não tenha nenhuma? Terá ele nascido sem função? Ou, assim como o olho, a mão, o pé e em geral cada parte do corpo têm evidentemente uma função própria, poderemos assentar que o homem, do mesmo modo, tem uma função à parte de todas essas? Qual poderá ser ela? A vida parece ser comum até às próprias plantas, mas agora estamos procurando o que é peculiar ao homem. Excluamos, portanto, a vida de nutrição (αὐξητικὴν ζωὴν) e crescimento. A seguir há uma vida de percepção, mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais. Resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional; desta, uma parte tem tal princípio no sentido de ser lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo e de exercer o pensamento. E, como a ‘vida do elemento racional’ também tem dois significados (διττῶς δὲ καὶ ταύτης λεγομένης τὴν κατ’ ἐνέργειαν θετέον), devemos esclarecer aqui que nos referimos a vida no sentido de atividade; pois esta parece ser a acepção mais própria do termo” (ARISTÓTELES, 1991, p. 55-56).

¹⁰⁴“A ideia de uma inoperatividade constitutiva da humanidade enquanto tal foi cursivamente avançada por Aristóteles numa passagem da *Ética à Nicômaco* (1097 b, 22, ss.). Na altura de definir a felicidade como objeto último da ciência política, Aristóteles coloca o problema de saber qual seria “a obra do homem” (*to ergon tou anthropou*) e evoca a ideia de uma possível inoperatividade da espécie humana [...] A ideia é logo abandonada e a obra do homem é identificada por Aristóteles na particular “operatividade” (*energeia*) que é a vida segundo o *logos*; mas que inoperatividade e *desœuvrement* definem a essência –

finalidade da natureza humana. A compleição política do homem é um trabalho, uma obra que se constrói pela vida política, e não uma manifestação de sua *propriedade* – aquilo que lhe é próprio. A vida em comunidade é que força o trabalho e o empreendimento, o dispêndio, o gasto de energia, de tempo, de recursos, enfim, dá ao homem a possibilidade de produzir, de deixar uma obra. No entanto, nem a *poiesis* nem a *praxis* são capazes de findar a potência do homem, deixando em aberto a vida, suas capacidades criativas e tudo mais que pode *vir a ser*, no entanto, deixando oculto o que *não pode vir a ser*.

“Em contraste com os animais”, explica Prozorov, “cuja potencialidade é restrita às possibilidades específicas prescritas pelo seu código genético, o ser humano está constitutivamente ausente de tais prescrições, mantendo ao longo de suas vidas a possibilidade de ser diferente do que são” (PROZOROV, 2014, p. 36)¹⁰⁵. Porém, o

ou mais ainda, a praxe específica – do homem é, como devem ter percebido, a hipótese que tenciono propor- vos agora” (AGAMBEN, 2007, p. 46-47).

¹⁰⁵ Aqui vale um adendo à análise de Prozorov sobre essa questão que, para ele, até então no seu comentário a essa perspectiva de Agamben sobre a potência, tinha formulado que Agamben identifica nesta colocação paradigmática aristotélica a possibilidade real da liberdade, pois o homem tem a chance de negar suas potencialidades a fim de direcioná-las para qualquer finalidade. É na inoperatividade que o indivíduo escapa de uma condicionalidade irreparável, na não realização é que está presente a constante mutável da vida. Prozorov então destaca que “nesta perspectiva, a avaliação do grau de liberdade em qualquer sociedade dada nunca pode se contentar com a avaliação de potencialidades para fazer algo, oferecido aos seus cidadãos, mas também deve ter em conta as potencialidades ‘não’ que permanecem disponíveis para eles. Para Agamben, a diferença entre os sistemas autoritários clássicos e as democracias capitalistas contemporâneas consiste no fato de que os primeiros tendiam a atingir a potencialidade ‘positiva’ de alguém, impedindo os seres de fazer o que pudessem (fale livremente, proteste, associe, revolta, etc.) enquanto os últimos operam de forma muito mais insidiosa, separando os seres da sua potencialidade de não fazer alguma coisa” (PROZOROV, 2014, p. 37). Quer dizer, Agamben teria achado aí o paradigma conceitual da liberdade do indivíduo. Entretanto, essa ideia foi abandonada por Agamben. Isso se deve ao fato de que Agamben corrigiu uma colocação no seu texto “Da potência”, escrito em 1986, mas reescrito recentemente retirando a passagem. No texto original Agamben dizia que “aqui é possível ver como a raiz da liberdade se encontra no abismo da potencialidade. Ser livre não é simplesmente ter o poder de fazer isso ou aquilo, nem é simplesmente ter o poder de se recusar a fazer isso ou aquilo. Ser livre é, no sentido que vimos, ser capaz de uma própria impotencialidade, estar em relação à própria privação. É por isso que a liberdade é liberdade tanto para o bem como para o mal” (AGAMBEN, 1999, p. 182-183). Na versão atual ele diz que “poder-se-ia sentir a tentação de reconhecer nessa doutrina da natureza anfibólica de toda potência o lugar no qual o problema moderno da liberdade poderia encontrar o seu fundamento. Isso ocorre porque a liberdade como problema nasce justamente do fato de que todo poder é também, imediatamente, um poder-não, toda potência também uma impotência. Autenticamente livre, nesse sentido, seria não quem pode simplesmente realizar esse ou aquele ato, nem simplesmente quem pode não realizá-lo, mas aquele que, mantendo-se relacionado com a privação, pode a própria impotência” (AGAMBEN, 2008, p. 22). O que ele argumenta é que a liberdade, tal qual conhecemos hoje, não existia conceitualmente na antiga Grécia, onde liberdade não poderia estar associada a uma faculdade do espírito, como é o caso da potência/impotencialidade (AGAMBEN, 2008, p. 23). A liberdade tinha seu tom, unicamente político, social, não essencialmente ligado a uma faculdade humana. Se assim o fosse, a liberdade seria uma propriedade adquirível, perdendo sua natureza subjetiva, sensível. Isso dada a base filosófica aristotélica (AGAMBEN, 2008, p. 22). “Que a *exis* de uma potência não possa ser, por sua vez, possuída, isso significa a impossibilidade de um sujeito no sentido moderno, isto é, de uma consciência auto-reflexiva como centro de imputação das faculdades e dos hábitos. Mas isso significa também que o problema da potência não tem, para um grego – e provavelmente com razão –, nada a ver com o problema da liberdade de um sujeito” (AGAMBEN, 2008, p. 23). Cf. AGAMBEN,

aspecto conceitual da potência que Agamben frisa para chegar a essa conclusão não é apenas da função objetiva (*functiva*), mas o da potência (*dynamis*) como “faculdade”, “hábito”, no sentido de caracterizar a natureza da potência, da capacidade subjetiva. “Algo como uma ‘faculdade’ de sentir é distinta do sentir em ato, a fim de que isso possa ser referido propriamente a um sujeito” (AGAMBEN, 2006, p. 15). Uma faculdade é uma potência de sentir; de vir a ser em ato (*energeia*), mas também de não vir ao ato, permanecendo em potência (AGAMBEN, 2006, p. 14-16). Quer dizer, havendo a potência há tanto a possibilidade de vir a ser como de não vir a ser e, nesse sentido, é uma terceira via entre o ser e o não-ser: a potência. O Entendimento clássico de que só há potência do que pode vir a ser não satisfaz essa conclusão de Agamben, pois ele interpreta que a potência retém aquilo que não pode vir a ser, mantendo-se em potência, não considerando a impossibilidade natural absoluta de vir a ser ato. Já que é uma característica natural, significa que só pode vir a ser desde que haja uso da potência - desde que haja o ato -, mas não havendo uso permanece em potência, mesmo sem nunca ser tornado ato. O sentido da visão é um exemplo: quando vemos usamos os olhos, o sentido da visão, mas quando não vemos (no escuro ou quando estamos de olhos fechados) o sentido/faculdade (*exis*) da visão permanece em privação (*steresis*), não deixa de existir, fica em suspensão; apenas não está em uso naquele momento. “Ter uma potência, ter uma faculdade significa: ter uma privação. Por isso a sensação não sente a si mesma, como o combustível não queima a si mesmo” (AGAMBEN, 2006, p. 15). Outro exemplo é do pensamento: se o pensamento fosse ato não haveria como o homem pensar diferente do que já está contido em ato na mente, logo, o pensamento em potência é, pois, a infinitude da possibilidade de pensar, mas como o pensamento é uma faculdade, assim como a visão e os demais sentidos, deve haver um direcionamento, um objeto a ser pensado. Então, quando não se está pensando em algo o pensamento permanece latente, em potência. O pensamento pensa a si mesmo:

A potência, no entanto, que está em questão aqui difere essencialmente da potência genérica que compete à criança. A criança, escreve Aristóteles, é potente no sentido de que deverá sofrer uma alteração por meio do aprendizado; aquele que já possui uma técnica, ao contrário, não deve sofrer uma alteração, mas é potente a partir de uma *exis*, que pode não colocar em

ato ou atuar, passando de um não ser em ato a um ser em ato (AGAMBEN, 2006, p. 16).

A potência nem é ser/fazer nem não-ser/não-fazer, é o que retém a plenitude do poder. O ser/fazer é o ato, o não-ser a suspensão do ato de ser/não-fazer, e estes são opostos entre si. Já a potência é oposição às duas condições, tanto de ato quanto de sua suspensão, e é, então, apenas a *força* que possibilita o ato bem como sua suspensão. O interesse de Agamben neste conceito de potência está diretamente relacionado com a ideia de inoperatividade: a potência, quando não se desdobra em ato, não produz obra alguma, fica inoperativa. Tanto no aspecto teológico quanto político, o paradigma da potência de Aristóteles encontra paralelos que são, mais uma vez, genealógicos¹⁰⁶. Na teologia medieval existe a figura do “trono vazio”, a *hetoimasia*, que simboliza o poder e glória de Deus, e na concepção política vulgar há o paralelo mais que óbvio do poder como sinônimo de potência, no qual se espera que o líder ocupe uma “cadeira” e faça valer todo o poder que tem a sua disposição. Para Agamben (AGAMBEN, 2007, p. 42-43) a associação entre glória e poder passa primeiro pelo conceito de potência, mas basicamente da potência como inoperância. Quer dizer, o poder tal como é concebido pela literatura política – tanto clássica quanto contemporânea – é estabelecido como inativo quando não posto em ato, daí a relação de similaridade entre o poder e glória (AGAMBEN, 2007, p. 44-45). O poder é, no seu ponto mais culminante, pura potência, se desdobrando em ato de criação (operando), desenvolvendo coisas, dispositivos administrativos, governos. “Na majestade do trono vazio o dispositivo da glória encontra a sua cifra perfeita”, afirma Agamben, “seu objetivo é o de capturar no interior da máquina governamental [...] a impensável inoperatividade que constitui o mistério último da divindade” (impensável dada dificuldade com a qual a potência pode ser articulada conceitualmente, na junção teológica cristã que acredita em um Deus ativo, mas que encaminha sua obra para uma inoperância final, uma inatividade, uma ociosidade). “E a glória é quer glória objetiva, que exhibe a inoperatividade divina, quer glorificação, na qual também a inoperatividade humana celebra o seu sábado eterno” (AGAMBEN, 2008, p. 45). O “sábado eterno” é o elemento judaico que melhor explica a glória do poder: no Paraíso, após toda a passagem do Fim dos Tempos, haverá a bonança eterna em que existirá somente a contemplação da glória imensa de Deus; o poder em sua forma pura.

¹⁰⁶Genealógicos, pois tiveram a mesma raiz conceitual, formando, assim, um paradigma. É nisso que se sustenta todo o estudo de Agamben, para falar de paradigma é preciso entender a estrutura arqueológica dos discursos.

O arcano do poder divino está na inoperatividade, pois seu fundamento – *arché* – é potência, uma condição não ativa que direciona a operatividade ao esgotamento máximo até que não seja mais necessária nenhuma criação, para, enfim não haver nenhum governo, dispositivo algum. Desse modo, o conjunto ativo do paradigma político dá um destino único para os processos políticos postos em prática, desde que tal paradigma político-econômico entrou em vigor. Das revoluções (Revolução Francesa, Russa, etc.) às reações conservadoras (restauração da monarquia francesa, fascismo, etc.), das ideias que nunca saíam (ou saem) do campo teórico até o senso comum do que se aceita ser a função final dos governos, que seria a condução a uma vida inativa: todo programa político tem sua origem e destino no ato final de pura potência, de inatividade. O poder, que como o pensamento em potência pensa a si próprio, é poder apenas para si próprio:

Esta inoperatividade é a substância política do Ocidente, o alimento glorioso de todos os poderes. Por isso, festa e ociosidade voltam incessantemente a surgir nos sonhos e nas utopias políticas do Ocidente e também incessantemente neles naufragam. Eles são os restos enigmáticos que a máquina econômico-teológica abandona na linha de rebentação da civilização e sobre os quais os homens voltam todas as vezes inútil e nostalgicamente a interrogar-se. Nostalgicamente, porque eles parecem conter algo que pertence ciosamente à essência humana; inutilmente, porque, na verdade, não passam de escórias do combustível imaterial e glorioso que o motor da máquina queimou nas suas rotações imparáveis (AGAMBEN, 2007, p. 46).

As comunidades políticas são dispositivos de poder, construídos como invólucros para dar ao vazio *arquetípico* do poder uma cobertura de operatividade. Todo corpo político subjaz na inoperatividade, os ordenamentos são indiferenciações para que haja a criação e, posteriormente, a captura dos entes na esfera governamental que emana do trono vazio. As quedas e ascensões das constituições e constituintes mostram a fluidez dos dispositivos, mas a solidez da glória do poder. A glória paradigmática como poder é aqui a potência que não se esgota, mostrando que o que houve nas conturbações políticas ao longo da história do Ocidente não foi nada mais do que a sucessão de conflitos pela “tomada de poder”; como fonte inesgotável da qual se pode começar a construção dos agrupamentos de indivíduos em torno de um destino em comum, quando não no futuro, ao menos no momento presente. Constituir sobre outra constituição é tornar, na verdade, a constituição anterior operativa de outra forma, fazê-la voltar ao estado de potência criadora, voltar à fonte, enquanto se trabalha no ato constituinte. É nisto que consiste, pois, a função operativa, no incessante ciclo de

produção: obra após obra, trabalho após trabalho; o abandono do homem à sua *impropriedade*. Porém, a proposta de inoperância de Agamben seria a de tornar inoperativo sem que haja desdobramento em ato do poder, ou seja, para a formação de uma *oikonomia*. Haveria de ser, então, uma comunidade que estaria *livre* do incessante ciclo genealógico e analógico dos corpos políticos pautados no estabelecimento da grandiloquente máquina governamental, inicialmente pensada para a transcendência universal, e repassada para a imanência das sociedades contemporâneas. “Portanto, a inoperatividade é a própria atividade do homem que consiste em inoperar as obras econômicas, biológicas, religiosas, jurídicas, sem simplesmente aboli-las. A linguagem não é abolida” (AGAMBEN, 2015b, s.p.). Entendendo a linguagem não como função que produz variáveis absolutas (como no paralelo entre soberania e fala), mas a linguagem em sua potência, a linguagem que diz a si mesma, como na linguagem poética. “O que poderia ser a inoperatividade da lei? Como veremos, a lei não é simplesmente abolida, mas subtraída de sua economia horrível e talvez possamos fazer outra utilização disso” (AGAMBEN, 2015b, s.p.). Abolir a lei – por exemplo – seria como abolir uma parte do próprio processo de comunicação, seria como retirar uma parte da linguagem. O que Agamben diz é que a inoperatividade é a retirada das obras do homem de suas funções nomológicas atreladas a dispositivos de poder, em que a linguagem e a criação (*poiesis*) são tornadas potência, inoperadas para que tudo aquilo que diz e tudo aquilo que seja feito sejam como o *quodlibet* da teologia medieval, por exemplo. Destituindo a obra do homem de seu lugar cosmogônico e cosmológico, visando a abertura da obra ao poder de ser alterada pelo simples uso. “O ser que vem é o ser qualquer. Na enumeração escolástica dos transcendentais (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*, qualquer ente que se queira é uno, verdadeiro, bom ou perfeito), o termo que, permanecendo impensado em cada um, condiciona o significado de todos os outros é o adjetivo *quodlibet*” (AGAMBEN, 1990, p. 3). O *quodlibet* é o “qual-quer”, “o-qual-se-quer”, quer dizer, aquilo que não está no âmbito do necessário nem do accidental, nem do universal nem do particular, para ser escolhido ou pensado. “O Qualquer que está aqui em questão não toma, de fato, a singularidade na sua indiferença em relação a uma propriedade comum [...], mas apenas no seu ser tal qual é”, ou seja, está por si sem apresentar-se como membro de um conjunto com predicativos que o possam localizar por suas *propriedades* em comum às outras

*coisas*¹⁰⁷. Agamben fala aqui do ordenamento, da aplicação da essência para fins de disposição: o ser vermelho, ser muçulmano, ser louco, ser adulto, ser-para-a-morte, etc. Fala do direcionamento *essencial e necessário* de cada ser. “Com isso, a singularidade se desvincula do falso dilema que obriga o conhecimento a escolher entre a inefabilidade do indivíduo e a inteligibilidade do universal” (AGAMBEN, 1990, p. 3), sem as tentativas de elucubrar a mente e o espírito humano (acidental) e da impossibilidade de sondar o universal em sua completude. O ato de pensar estaria, nesse sentido, inoperativo, sem um direcionamento em longo prazo, teleológico, a fim de perpetrar na linguagem a inclusão de cada ente do qual se possa nominar e predicar constituindo, assim, uma economia linguística. A singularidade pela singularidade, sem o referencial de pertencimento, o ser-tal-qual-se-quer pelo simples fato de ser-desejado. Isto é mais bem explicado por Agamben com o exemplo do amor:

Pois o amor não se dirige jamais a esta ou aquela propriedade do amado (o ser-loiro, pequeno, terno, coxo), mas tampouco prescinde dela em nome da insípida generalidade (o amor universal): ele quer a coisa com todos os seus predicados, o seu ser tal qual é. Ele deseja o qual somente enquanto é tal – este é o seu particular fetichismo. Assim, a singularidade qualquer (o Amável) não é jamais inteligência de alguma coisa, desta ou daquela qualidade ou essência, mas somente inteligência de uma intelegibilidade (AGAMBEN, 1990, p. 4).

Quando relacionado esse trecho com o contexto explicativo da comunidade, ele remete a chamada “comunidade dos amantes” (*la communauté des amants*) sugerida por Maurice Blanchot na obra “A comunidade inconfessável” (*La communauté*

¹⁰⁷William Watkin vê aí a influencia de Hegel e Heidegger no pensamento de Agamben quanto ao problema do ser tal-qual-é, colocando a questão da diferença e da indiferença para dar a completude da singularidade não-relacional. Ou seja, a singularidade indiferente não lógica, mas unicamente do ser-tal-qual-é propriamente. “A indiferença coloca em jogo a indiferenciação entre elementos neutralizados pertencentes a conjuntos opostos. Ao fazê-lo, torna elementos dos conjuntos singularidades em vez de particularidades. A singularidade aqui pode significar falta de particularidade e ainda não está sendo subsumido sob outra identidade. Singularidade então não meramente neutraliza a diferenciação na identidade de dois termos, mas torna neutro a própria modalidade de categorização desta maneira. Quando isso ocorre, não nos resta um conjunto neutro de duas singularidades, pura abstração como seria (A não é B), mas a singularidade como tal. Lida sob esta estipulação, a singularidade não se refere a particulares neutralizadas ou mesmo a simples suspensão do particular e do geral, pela qual dá-se a uma particularidade generalizada e neutra. Em vez disso, a singularidade é o estado heideggeriano de pertença (auto-)relacional ou o tal-qual do tal-qual. Não há nada neutro, particular ou geral sobre isso. Neste breve ensaio, portanto, está toda a base da indiferença agambeniana, e não apenas a indiferenciação de dois termos opostos que criam duas singularidades abstratas, a indiferença hegeliana, mas a mediação da indiferenciação como um meio singular auto-relacionado, mas não auto-idêntico: singularizado-singularizando mediação imediata. Isso então constitui a base do que Agamben leva ao termo ontológico ‘é’ para realmente significar. A é A ou A pertence a si mesmo como consistência não idêntica” (WATKIN, 2014, p. 68).

inauvouable)¹⁰⁸ (WATIKIN, 2014, p. 204-205; PROZOROV, 2014, p. 33). Nela há um comentário sobre o evento conhecido como Maio de 68¹⁰⁹, em que Paris foi sacudida por manifestações de rua compostas, principalmente, por estudantes. Blanchot fala da saída nas ruas sem um projeto definido, sem um rumo a tomar que seja estruturado nas tradicionais manifestações por direitos, ou outras reivindicações que normalmente são feitas quando eventos assim acontecem. Movimentações de rua sem lideranças expostas, sem motivações comuns que pudessem enquadrar o movimento em algum anterior semelhante: “Maio de 68”, disse Blanchot, “mostrou que, sem projeto, sem conjuntura, podia, na repentinidade [*soudaineté*] de um encontro feliz, como uma festa que abalava as formas sociais admitidas ou esperadas, se afirmar [...] a *comunicação explosiva*”, possibilitando na grande confusão das passeatas “a abertura que permitia a cada um, sem distinção de classe, idade, sexo ou de cultura, se unir, abrindo caminho com o primeiro que viesse, como um ser já amado, precisamente porque ele era o familiar-desconhecido [*familier-inconnu*]” (BLANCHOT, 2013, p. 44). O evento, para Blanchot, significou a verdadeira igualdade entre todos, onde a tomada de poder e derrubada de símbolos era o menos importante, quando, na verdade, a união dos indivíduos apenas tornou possível a visualização das singularidades que poderiam tomar uma só voz; se preservando, ao mesmo tempo, tanto da divisão predicativa quanto da unidade por referência conjuntiva. Naquele momento de reunião, em que tantos “familiares-desconhecidos” estavam pelas ruas, o ordenamento social básico caiu por terra entre

¹⁰⁸BLANCHOT, Maurice. **A Comunidade Inconfessável**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília; São Paulo: Lumme Editor, 2013.

¹⁰⁹ “No dia 22 de março, os alunos de Nanterre, prima pobre da Sorbonne localizada nos arredores de Paris, tomaram a universidade em um ato de protesto. O começo da revolta estudantil pode ser dada nesta hora e neste local. Os alunos tinham suas críticas (que sempre eram menores que o movimento como um todo, porque a pontualidade mata o espírito geral), o atraso dos ensinamentos na universidade, a educação, crítica ao modelo de ensino autoritário, formação alienada. Os alunos tinham dormitórios separados em femininos e masculinos, o que para eles, em pleno séc. XX, era um absurdo do conservadorismo. De Nanterre, o protesto passou para a Sorbonne. Quando o reitor chama a polícia para proteger a universidade (algo que nunca acontecia), ocorre então o confronto no arredores da Sorbonne, Quartier Latin. No dia 5 de maio, 10 mil estudantes entram em conflito com a polícia. Mas em 10 de maio a revolta se intensificou, o Quartier Latin é tomado por barricadas, carros queimados, paus e pedras pelo chão. Vinte mil estudantes entram em um conflito sério com as autoridades, a violência é grande e muitos saem feridos. Balas de borracha, granadas e gás lacrimogêneo. Enquanto os policiais vinham com cassetetes, os estudantes respondiam arrancando as pedras das calçadas e jogando como resposta. Esta foi o maior conflito e ficou conhecido como “noite das barricadas”. A polícia ocupou a Sorbonne por uma semana, enquanto isso, as manifestações continuavam. Os operários, até então em um movimento separado, convocam uma greve de um dia por todo o país. O espírito trabalhista estava forte depois de uma manifestação ao 1º de maio, dia do trabalhador, e eles exigiam melhores condições trabalhistas, melhores salários e menor tempo de trabalho. No dia 13 de maio a Sorbonne é reaberta e ocupada pelos estudantes. A opinião pública não consegue entender como um movimento tão grande pode acontecer sem líderes responsáveis pelos acontecimentos. Da mesma forma, trabalhadores em todo o país começam a ocupar as fábricas. Acontece uma greve geral. Estudantes e trabalhadores começam a fazer contato, conversando e declarando apoio mútuo”(TRINDADE, 2013, s. p.).

aqueles que se uniram na real fraternidade que não poderia haver, de fato, nas disposições da governabilidade. A movimentação não se enquadrava sequer nas definições comuns de “povo”, “massa” ou “turba”, definições que não captavam a amplitude das movimentações e serviam (e ainda servem) para fins de contenção (BLANCHOT, 2013, p. 46-48). Um “traço ao mesmo tempo angustiante e afortunado”, pois não havia conceito ou proposta sociológica que chegasse a um consenso explicativo sobre o Maio de 68, o que era inversamente proporcional ao frenesi de uma relação mútua entre pessoas dando-se ali de modo afortunadamente *imediato*, quer dizer “uma forma de sociedade incomparável que não se deixava convocar, que não era chamada a subsistir, a se instalar, mesmo que fosse por meio de múltiplos ‘comitês’ pelos quais se simulava uma ordem-desordenada, uma especialização imprecisa” (BLANCHOT, 2013, p. 44).

Em outro evento, dessa vez em homenagem aos mortos em um massacre realizado pela polícia parisiense contra manifestantes na linha Charonne¹¹⁰, Blanchot viu também a mesma situação, onde a multidão se reuniu sem convocação e dispersou sem obrigatoriedade ou consenso prévio. Uma presença ausente do que poderia ser, comumente, chamada de povo. Daí sua condição de pura potência, estando desarticulada o suficiente para manter-se na potência de não-ser. O conceito de povo não se aplica totalmente, pois seria um desdobramento em ato da movimentação, um esgotamento da potência; a presença estaria presente em sua totalidade em resposta a um chamamento que viria a ser uma obrigação ou responsabilidade – como um ato cívico, ou comício. Porém, havia a presença do povo, mas na sua ausência de significado sacralizado e vulgar, concebido pela dispositividade do poder: “povo” qualificado como sinônimo de cidadão, aquele pleno de seus poderes políticos e

¹¹⁰ “Trata-se do episódio conhecido como ‘Charonne’, em homenagem à estação da linha 9 do metrô parisiense. Da mesma forma que em outubro de 1961, várias manifestações foram convocadas por sindicatos e partidos de esquerda, mesmo que proibidas pelo Estado, a fim de demonstrar o descontentamento da opinião pública interna com a Guerra da Argélia e para denunciar os abusos da *Organisation de l’armée secrète* (OAS), uma organização paramilitar a favor da colonização da Argélia. [...] Na estação de Charonne, nove comunistas perderam a vida. Há hipóteses que justificam a chacina pela infiltração de membros da OAS nas forças policiais ou pela organização de uma emboscada em que os comunistas foram prensados pelas forças de ordem. Um novo massacre de civis desarmados que pediam o fim das violências racistas e fascistas levadas a cabo pelo Estado francês no norte de África e no interior do território da própria França. Há um consenso na França hoje de que os grandes responsáveis pelos massacres foram o prefeito Maurice Papon e também o presidente e general Charles de Gaulle, que tinham autoridade sobre as forças policiais e, portanto, autorizaram as chacinas parisienses, mesmo que de forma indireta ao dar ‘carta branca’ à polícia para reprimir *avec la plus grande énergie* os movimentos sociais ao seu bel sadismo”. Cf. TOLEDO, André de Paiva. “**50 Anos do Massacre de Charonne: afalência do Estado de Direito**”. Disponível em: <https://arespublica.wordpress.com/2012/02/09/50-anos-do-massacre-de-charonne-a-falencia-do-estado-de-direito/> última consulta em 11/01/2018.

consciente de sua missão nacional, ou desqualificado como “massa” anônima. A manifestação era “potência suprema, porque ela incluía, sem se sentir diminuída, sua virtual e absoluta impotência: o que simbolizava justamente o fato de que estava lá como o prolongamento daqueles que não podiam mais estar lá (os assassinados de Charonne)” (BLANCHOT, 2013, p. 47). A presença física ao mesmo tempo que virtual do povo, inoperava o próprio conceito de povo, de sociedade ou comunidade. Não houve subversão do conceito, muito menos eliminação: o fenômeno ao qual Blanchot chama a atenção é a realidade da movimentação para compor uma *multidão*, sem nome, mas que pode ser nomeada desde que ocorra entre seus componentes reconhecimento como seus similares entre si na sua singularidade, mantendo a particularidade de seus nomes e identidades dissipados no agrupamento; só o que se poderia exigir (silenciosa e autoconscientemente) era a presença que se quisesse manter ausente, quer dizer, a autoproclamação de uma identificação *destinada*, incondicionalmente, a participar da manifestação – algo como “sou estudante, trabalhador, imigrante argelino, e por isso participo”. “Era aí a ambiguidade da presença” disse Blanchot, “[...] por conseguinte sem porvir, por conseguinte sem presente: em suspensão como que para abrir o tempo a um além de suas determinações usuais”, sem origem (*arché*) ou fundamento e sem escatologia, “presença do ‘povo’ em sua potência sem limite que, para não se limitar, aceita *não fazer nada*” (BLANCHOT, 2013, p. 46). O limite de toda potência é ato, mas o ato em si não acontece sem potência, mas a potência *ocorre* sem ato. O inoperativo está entre a realização e a suspensão do ato, e assim a potência é exterior e interior ao ato, uma presença ausente. Tal qual a soberania¹¹¹ se mostra na lei ao mesmo tempo em que está fora da lei, e aqui, também, nesta mesma relação, está a glória e o governo. A não ação (o “não fazer nada”) é a demonstração da escolha pela inoperação, pelo reconhecimento do potencial da ação, mas a opção pela escolha de não agir. Tornar-se “povo” de modo inoperado (ou *desobrado*), pela vontade de não agir, pelo sentimento

¹¹¹ Há um problema, apontado pelo próprio Agamben, nessa comparação condicional entre soberania e inoperatividade: a soberania é a única condição que pode ser atribuída um estado de inoperatividade, por isso, em uma “comunidade que vem”, a *forma-de-vida* inoperativa estaria em nível de soberania. Como pensar então um estatuto *comunitário* sem evocar um poder soberano, mas em que a condição de soberania ainda pode existir? “A soberania é sempre dúplice, porque o ser se auto-suspende 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)” (AGAMBEN, 2002, p. 54), assim, a pura potência não é a soberania, mas a soberania é condição do ser em vida política, por isso há a “dificuldade de pensar um potencial puramente destituído, isto é, um completamente liberto da relação soberana da proibição que o liga ao poder constituído”(AGAMBEN, 2015a, p. 267). No entanto, como o poder destituente preza pelo fim dos aparatos ontológicos constituintes (que pressupõe o ser soberano), a revogação da soberania se dá pela negatividade da linguagem, logo, uma figura vital dissociada do ordenamento soberano seria a figura de Bartleby, o escrivão (AGAMBEN, 2007, p. 25-27).

amoroso expresso na igualdade e na fraternidade de estar presente através de uma ausência que perpassaria cada indivíduo (BLANCHOT, 2013)¹¹². A obra conceitual “povo” perde seu caráter de obra, assim como suas variantes similares, tais como “sociedade” e, certamente, “comunidade [política]”¹¹³, pois a aproximação entre os familiares-desconhecidos é, na verdade, a manifestação do fracasso da constituição do ideário de povo como comunidade.

A potência de “não fazer nada” e a comunidade inoperada remetem, cada um, a duas bases referencias teóricas que são similares à perspectiva de Blanchot e usadas por Agamben, que são: a análise, no âmbito da linguagem, feita pelo filósofo francês Gilles Deleuze (CASTRO, 2013, p. 63; DELEUZE, 1997, p. 80-103)¹¹⁴ sobre do personagem Bartleby do conto *Bartleby, the scrivner: a story of Wall Street*¹¹⁵ do escritor e poeta estadunidense Herman Melville, e, a partir disso, a noção de potência a qual Agamben faz uso, importante para entender a questão da inoperação da ontologia, entendendo-a como parte do grande aparato operativo do poder. Em *A comunidade que vem* Agamben dedica um capítulo ao personagem Bartleby, para tratar exatamente da questão da potência e, em vários outros textos, também tratada questão da singularidade, tema inerente à problemática da comunidade inoperada. Tratemos primeiramente de Bartleby, e as aberturas teóricas que as leituras de Deleuze e de Agamben possibilitam que é: a inoperatividade da linguagem e da vontade como potência ordenadora.

Bartleby é um personagem do conto de Melville, que trabalha como escrivão em um escritório de advocacia em Wall Street, em Nova Iorque. Certo dia ele, por motivos inexplicados, resolve não mais fazer coisa alguma. Sempre que é solicitado a fazer sua

¹¹²“Há seguramente um abismo que nenhum embuste de retórica pode suprimir entre a potência impotente daquilo que só se pode nomear de outro modo senão pela palavra tão fácil de desrespeitar: o povo (não traduzi-lo por *Volk*), e a estranheza dessa sociedade antissocial ou da associação sempre prestes a se dissociar que formam os amigos e os casais. [...] Inerte, imóvel, menos o agrupamento do que a dispersão sempre iminente de uma presença ocupando momentaneamente todo o espaço e, todavia, sem lugar (utopia), uma espécie de messianismo que não anuncia nada além de sua autonomia e seu desobramento [*désœuvrement*] (com a condição de que a deixem para si mesma, senão ela se modifica imediatamente e se torna um sistema de força, pronta para se desencadear): assim é o povo dos homens, que é permitido considerar como o sucedâneo degradado do povo de Deus [...] ou então, tornando-o idêntico à ‘árida solidão das forças anônimas’ (Regis Debray)” (BLANCHOT, 2013, p. 48).

¹¹³ Mais próxima do sentido de “Comunitarismo”, como uma vida partilhada na qual cada indivíduo tem um papel preponderante de agir conforme os rigores comuns da vida em comunidade. Literalmente vida em comunidade.

¹¹⁴ CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. [Coleção FILÔ] (versão digital epub); DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997. [Coleção Trans].

¹¹⁵Foi consultada aqui uma edição portuguesa do conto de Melville, que teve como apresentação o texto de Agamben: AGAMBEN, Giorgio. MELVILLE, Herman. **Bartleby, a Escrita da Potência” seguido de “Bartleby, o Escrivão**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.

função ele responde “*I would prefer not to*”, com tradução aproximada de “Eu preferiria não” ou ainda “Preferiria não” e muitas variantes como “Preferiria que não” [*I prefer not to*]. Bartleby não só responde a pedidos assim, mas qualquer coisa que lhe seja direcionado, de perguntas a conversas triviais, deixando-se totalmente inerte onde está. Não fala mais nada além da frase acompanhada de mais frases no pretérito, sempre negativas, parando totalmente do seu trabalho. Depois de um tempo passa a ficar de frente para uma parede, inerte e após um longo tempo escrevendo – seu ofício era escrever e revisar documentos –, ele simplesmente para de escrever, para de comer, de se mover, até o momento final em que morre na prisão, vítima de inanição. Seu chefe, dono do escritório, fica atônito com o fato, não vendo possibilidade de reação. O ponto do qual Deleuze parte é a frase emblemática do conto, “*I would prefer not to*”, com uma inversão na escrita que, na verdade, está na mensagem em si: o correto, para comunicar o que Bartleby diz, seria “*I had rather not*” (“Eu prefiro não”); e do modo como está dito pelo escrivão ela sugere, não apenas uma desordem na escrita, mas também na própria fala (DELEUZE, 1997, p. 85). A essa dupla desordem Deleuze chama por “agramaticidade” (DELEUZE, 1997, p. 80-81), uma falha na linguagem comum em que o locutor fica incapaz de ser respondido à altura, havendo um *deslocamento* do ato de fala: o advogado, chefe de Bartleby, diante da passividade do escrivão não consegue se comunicar, pois está fora da sua linguagem vulgar a capacidade de comunicação. Isso, segundo Deleuze, se deve ao fato de que o modo como Bartleby diz sua frase, em que, sendo dita no futuro do pretérito, pressupõe uma escolha de não fazer em um momento anterior, o que significa dizer que, naquele momento da frase dita, Bartleby estava fadado a um momento que teria passado, mas que só no momento presente da fala teria se manifestado a preferência. Quer dizer, diferente do “Eu prefiro não” (*I not prefer*) que responderia ao pedido naquele momento, que seria entendido como uma negativa qualquer de realizar a tarefa *naquele instante*, mas não é o caso aqui, pois Bartleby já teria decidido em um tempo em que o presente seria o futuro, não a contemporaneidade. O problema é que não há momento anterior de recusa ou decisão e, dessa forma, passado, presente e futuro se misturam inoperando a linguagem de seu poder de captura do tempo, por consequência, das coisas. A frase, por fim, é apenas linguagem manifestada, ato performático, diz aquilo que diz, como na linguagem poética. “Em suma, a fórmula, que recusa sucessivamente qualquer outro ato, já engoliu o ato de copiar que ela sequer precisa recusar. A fórmula é arrasadora porque elimina de forma

igualmente impiedosa o preferível assim como qualquer não-preferido” (DELEUZE, 1997, p. 83).

O passado que não aconteceu e o presente suprimido se desdobram em um futuro sem referência, portanto inexistente. Uma linguagem que preza pela preferência do não-preferido, sem referência alguma; o que há aí é o desligamento da junção palavra-coisa. Tudo isso ao mesmo tempo em que a fala se autorreferencia, sugerindo ausência de ligação externa à linguagem, dando a entender uma presença ausente, pura potência. “*Eu preferiria nada a algo*: não uma vontade de nada, mas o crescimento de um nada de vontade. Bartleby ganhou o direito de sobreviver, isto é, de permanecer imóvel e de pé diante de uma parede cega. Pura passividade paciente, como diria Blanchot. Ser enquanto ser, e nada mais” (DELEUZE, 1997, p. 83), uma inoperação não apenas da linguagem, mas também do corpo: inoperação da própria vontade que se direciona a cumprir a si mesma. *Desobrado*, Bartleby não foi trazido à ordem, “pressionam-no a dizer sim ou não. Mas se ele dissesse não (cotejar, sair...), se ele dissesse sim (copiar), seria rapidamente vencido, considerado inútil, não sobreviveria” (DELEUZE, 1997, p. 83). O escrivão inopera sua comunicação, usando a linguagem para si, destinada a não mais pertencer à *oikonomia* linguística estruturante das relações de poder, nem destinada a criar uma nova forma de comunicação: inoperar já basta como fuga do estado de coisas que colocam, incessantemente, de modo paradigmático, o trabalho de fabricação das *coisas*, a fim de que venha a dispositividade. Não há, de acordo com Deleuze, vontade de criar, pois Bartleby não inaugura uma modalidade inovadora de resistência, de fazer revolução, mas simplesmente inopera, em favor de afirmar para negar o que é imposto; colocando-se à disposição de nada (DELEUZE, 1997)¹¹⁶. Trazer Bartleby do seu transe seria trazê-lo de volta ao mundo *tal qual é*, referenciado, não *preferenciado*:

Mas a fórmula desarticula todo ato de fala, ao mesmo tempo que faz de Bartleby um puro excluído, ao qual já nenhuma situação social pode ser atribuída. É o que o advogado percebe com terror: todas as suas esperanças de trazer Bartleby de volta à razão desmoronam, porque repousam sobre uma lógica dos pressupostos, segundo a qual um patrão “espera” ser obedecido, ou um amigo benevolente, escutado, ao passo que Bartleby inventou uma

¹¹⁶ “A fórmula I PREFER NOT TO exclui qualquer alternativa e engole o que pretende conservar assim como descarta qualquer outra coisa; implica que Bartleby para de copiar, isto é, de reproduzir palavras; cava uma zona de indeterminação que faz com que as palavras já não se distingam, produz o vazio na linguagem. Mas também desarticula os atos de fala segundo os quais um patrão pode comandar, um amigo benevolente fazer perguntas, um homem de fé prometer. Se Bartleby recusasse, poderia ainda ser reconhecido como um rebelde ou revoltado, e a esse título desempenharia um papel social” (DELEUZE, 1997, p. 84)

nova lógica, uma lógica da preferência que é suficiente para minar os pressupostos da linguagem (DELEUZE, 1997, pp. 84-85).

A vida e a linguagem sem referencialidade é o pressuposto que desarticula o campo linguístico, já que se espera que a fala tenha relação com a coisa, construindo a narrativa, o fato, o evento, o acontecimento; sendo ouvido pelo interlocutor (DELEUZE, 1997, p. 83-85). Sem isso seria o rompimento da genealogia da linguagem. O conto de Melville sobre o escrivão é cômico, uma comédia, e não pretende ser – nem deve ser – a matriz paradigmática da inoperatividade, mas, acima de tudo, uma narrativa literária da qual se percebe o problema da potência como elemento chave na arqueologia dos conceitos filosófico-políticos que fundamentam a ontologia da vida e da razão ocidental¹¹⁷.

Bartleby chama a atenção para o ponto crítico da ação, da vida pautada pelo trabalho (não no sentido capitalista do termo), não só de produção de *coisas*, mas da manutenção destas *coisas*. Para Agamben, a questão da “vontade de nada” é o desmoronamento do paradigma teológico que acabou por adentrar nas perspectivas éticas, quando sustenta que a vontade como ponto de equilíbrio entre o poder e o fazer, divisão esta dada como resposta ao dilema sobre o deus ocioso (motor imóvel) de Aristóteles e um Deus ativo cristão, criador, administrador (AGAMBEN, 2007, p. 25-26). Basicamente, trata da adequação do “motor imóvel” de Aristóteles sem vontade e desprovido mesmo de personificação, com o Deus ativo, que pensa, cuida e observa a humanidade, interferindo na sua história.

Já discutida no primeiro capítulo 1, a solução apresentada por Agostinho e reutilizada por Tomás de Aquino¹¹⁸, põe a vontade como princípio máximo do querer divino em criar e manter, portanto, da *arché* cosmogônico-cosmológica emanada de Deus, e assim a potência divina ficaria *domada*, controlada e tudo viria a ser apenas por vontade consciente (AGAMBEN, 2012, p. 70-71). A vontade é o que transforma o caos em ordem. O personagem de Melville, Bartleby, no entanto, inopera essa condição, colocando sua vontade à disposição do querer sem querer, não a falta de vontade, mas a vontade como não querer. “Bartleby repõe em questão precisamente da vontade sobre a potência. Se Deus (pelo menos *de potentia ordinata*) pode verdadeiramente só aquilo que quer, Bartleby pode somente sem querer, pode só de *potentia absoluta*” (AGAMBEN, 2007, p. 26). Questão teológica que Agamben acredita poder inoperar a

¹¹⁷Como aborda-se aqui a genealogia do pensamento político e filosófico, tem-se então a noção mais geral e ampla possível, reduzida à constituição ontológica mais primordial.

¹¹⁸Ver tópico 1.2 do capítulo 1.

partir do panteísmo de Baruch Spinoza, lembrando que, do ponto de vista de uma ontologia da vontade de criar, para Spinoza “só existe, substância e seus modos, suas modificações. Só há Deus e suas modificações são seres, seres singulares. Os seres singulares são apenas modos, modificações da substância única” (AGAMBEN, 2015b, s. p.). Deus é a substância base de todas as coisas, e os entes não são criações da sua vontade, mas modos diversos de se manifestar essa mesma substância. Assim, o ser, o ente, a essência, bases fundamentais da ontologia são conceitos desarticulados do pensamento e da linguagem: “ser não é algo que precede o modo e existe independentemente dessas modificações. O ser não é senão esse modo de ser, a substância é apenas suas modificações, é apenas como é” (AGAMBEN, 2015b, s.p.).

A ontologia se sustenta a partir de duas categorias básicas, que são a identidade e a diferença, mas no caso de se entender Deus como substância única que se modifica dando origem às coisas – por assim dizer –, mas só o que há é a singularidade de cada ser, já que a modificação não pressupõe o ente pré-existente na mente criadora, quer dizer, não existe o processo de racionalização e posterior ato de criação pela vontade. Daí se dá a supressão da identidade, que depende do ente predicado, e da diferença, possível apenas por meio da essência (*ousia*), bem como a suplantação da metafísica da obra, já que seria cada coisa por si, seres enquanto seres (AGAMBEN, 2015b, s.p.). Com essa perspectiva, o panteísmo que Agamben considera não é do ponto de vista religioso, mas filosófico.

Longe de anunciar uma nova religião e da interpretação comum do que se entende panteísmo como uma proposta teológica que pensa Deus *como* natureza, o que Agamben retoma é sentido original da frase “*Deus sive natura*” onde Deus não é *idêntico* à natureza, mas à própria natureza em seus múltiplos desdobramentos substantiva, e vice-versa. O termo “*sive*” em latim é uma conjunção, que considera ambos os termos como nomes equivalentes para denominar uma mesma coisa¹¹⁹: Deus

¹¹⁹“*Sive*” ou “*seu*” é usado no sentido de “ou melhor”, “ou antes...”, como em “isto, *ou melhor*, aquilo”; “isto, *ou antes*, aquilo”. No caso aqui, Agamben passa rapidamente nesta questão gramatical, mas tudo indica que sua fala remete à função da conjunção. O sentido deve, nesse caso, ser direcionado para Natureza, mas sendo conduzido pelo conceito de Deus. O ponto chave entre os dois conceitos, para Spinoza, é a substância única, sem a qual nada pode existir, e assim, Deus teria e seria uma natureza substantiva compartilhada com todos os seres. “Proposição 15: Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido [*Quicquid est, in Deo est et nihil sine Deo esse nequeconcepipotest*]. Demonstração: Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância (pela prop. 14), isto é (pela def. 3), uma coisa que existe em si mesma e que por si mesma é concebida. Os modos, entretanto (pela def. 5), não podem existir nem ser concebidos sem uma substância [*Modi autem (per definitionem 5) sine substantianec esse necconcepipossunt; quare hi in sola divina natura esse et per ipsam solam concipipossunt.*]. Portanto, só podem existir na natureza divina e só por

não é natureza, pois existe o que é chamado “Deus” e o que chamamos “Natureza”, mas na crítica comum ao pensamento de Spinoza, quando é dito “Deus *ou* natureza”, pressupõe-se a primazia divina sobre a natureza, portanto a ideia de que “Deus *é* natureza”, e ainda “Natureza *é* Deus”. Sempre se tem a presença divina identificada enquanto ente (AGAMBEN, 2015b, s.p.). O tradicional entendimento sobre panteísmo considera a questão ontológica da dupla identidade/diferença, pois Deus e natureza são apresentados como nomes de coisas diferentes, em que um deve ser sujeito e o outro predicado. Na leitura de Agamben, porém, só deve haver Deus *ou* Natureza como nomes do mesmo processo de modalização. “Então você vê a diferença, todas as críticas que foram feitas ao panteísmo no sentido de que é absurdo pensar que ser = modo, Deus = natureza, está errado. Não é isso: Deus está modificando, é modalização, a modificação é importante. Deus, o divino é apenas esse processo de modificação” (AGAMBEN, 2015b, s.p.). Disso se entende a inoperação do conceito de Deus como regente do cosmos, o que, em termos de política, daria um efeito dominó sobre a genealogia do poder constituinte, fazendo ruir o propósito dos poderes constituídos. “E aqui também, para isso, seria necessário pensar de forma diferente a relação entre o poder e o ato. A modificação não é uma operação pela qual algo que estava no poder, no ser ou em Deus, é atualizado, realizado, exausto naquilo” (AGAMBEN, 2015, s.p.). Diferente do poder como trono vazio que espera ser usado sucessivamente, para então gerar entes e ordená-los, no panteísmo – ou na perspectiva teológico-política de Spinoza – a divindade é o próprio processo de atualização *nas* coisas, esgotando-se em cada processo de desdobramento. Está descentralizado, presente e ausente em cada coisa em si, não apenas como uma ausência presente apenas na essência predeterminada a fim de dar lugar no cosmos, ou seja, na relação entre as coisas, definida desde sempre. “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas [*Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens.*]” (SPINOZA, 2009, p. 29) diz Spinoza no livro I, na proposta 18 da *Ética*¹²⁰, o que significa dizer que as coisas não emanam dele para separar-se de Deus, fundando o princípio ontológico de “criador” e “criatura”. E na demonstração desta proposição 18, Spinoza conclui: “Deus é causa das coisas que nele existem [...] Ademais, além de Deus, não pode existir nenhuma substância [*Deus rerum quae in ipso sunt, est causa [...] Deinde extra Deum nulla potest dari substantia*]”

meio dela podem ser concebidos. Mas, além das substâncias e dos modos, não existe nada (pelo ax. 1). Logo, sem Deus, nada pode existir nem ser concebido [*Atqui praeter substantias et modos nil datur (per axioma 1). Ergo nihil sine Deo esse neque concipipotest*]. C. Q. D.” (SPINOZA, 2009, p. 23).

¹²⁰SPINOZA, Baruch. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

(SPINOZA, 2009, p. 29). Não há transitividade da potência divina, permanecendo Deus como um só com sua substância, se atendo em cada coisa. O ato criador não é o deslocamento externo da potência se encerrando no ente criado, mas o constante processo de *acontecimento* infinito. “E aqui também, para isso, seria necessário pensar de forma diferente a relação entre o poder e o ato” dissociar o poder do simples ato criativo e pensá-lo como potência desobradora, inoperadora. “A modificação não é uma operação pela qual algo que estava no poder, no ser ou em Deus, é atualizado, realizado, exaurido naquilo” (AGAMBEN, 2015, s. p.).

Esse percurso sobre a potência conduz ao verdadeiro cerne do poder como inoperância, mas que dada a condição humana de estar *disposta* ao trabalho (eternamente inconcluso), o poder precisa ser operativo. Logo, diz Agamben, que “o que está em questão é a capacidade de desativar algo e torná-lo inoperante - um poder, uma função, uma operação humana - sem simplesmente destruí-lo”, diferente como o faria no âmbito do poder constituinte, “mas liberando os potenciais que permaneceram inativos para permitir um uso diferente de eles” (AGAMBEN, 2015, p. 273). Inoperar é suspender um ato, retendo *em* potência o que pode vir a ser/fazer, para ter a chance de se desenvolver outras possibilidades de desdobramento, no entanto, sem a constitutividade como aspecto final. Cada obra (ato) teria de ser *usada*, sem o estabelecimento dispositivo, quer dizer, sem a construção de um aparato que defina a *propriedade das coisas*. A linguagem terá perdido seu estatuto de sacralidade, em que a fala estaria totalmente desprovida de seu estatuto de poder, quando, então, leis, decretos, normas, juramentos, etc, serão inoperados. O pensamento, conseqüentemente, já não produziria o plano transcendente de conceitos, desvinculando o ato de pensar do estatuto *oiconomico*. Agamben (AGAMBEN, 2015b, s.p.) afirma que o aparato paradigmático do poder constituinte deixa apenas as opções de ser/fazer e não-ser/não-fazer, dando, no entanto, a primazia pelo ato (ser/fazer), o que é um paradoxo, pois o próprio poder é inoperância. O importante na proposta de um poder destituente é o reconhecimento da inoperatividade da comunidade (e, portanto, de tudo o que circunda e mantém o entendimento do que é a vida), ocultada pela constituição dos dispositivos. Tal como Bartleby e o poder da linguagem ordenativa, e Spinoza com o Deus voluntarioso, a inoperatividade é o uso do mecanismo de desativação que gerou esses mesmos componentes operativos.

Na obra *A comunidade que vem*, Agamben discute no texto *O irreparável* a função operativo-linguística da irreparabilidade quando expressa o Ente em seu

preenchimento pelo Ser. Para isso, Agamben separa em duas denominações: o *assim* e o *tal qual* (AGAMBEN, 1990, p. 66-73). O irreparável é o resumo da condição de imutabilidade do mundo e das coisas, impossibilitados de serem outros, é a condição de entrega total das coisas à condição de si que não podem ir além do que já são. Isso se dá pela relação ontológica que define os entes em sua existência (*quid est*) e essência (*quod est*), e dá ao Ente uma forma, uma manifestação coisificada: a irreparabilidade é o *ser-assim*, o *ser tal qual* é, e não pode ser de outra maneira, e sendo *assim*, o Ente das coisas não é o predicado que as relaciona, mas o estatuto ontológico que classifica e nomeia tudo dando ao Ser um Ente: “o Irreparável é o fato de que as coisas sejam assim como são, deste ou daquele modo, entregues sem remédio à sua maneira de ser”, e com isso, “não é nem uma essência nem uma existência, nem uma substância nem uma qualidade, nem um possível nem um necessário”. Aqui Agamben reforça a perspectiva de Spinoza, destituindo a potência como somente criadora e sentenciando o Ente irreparável como o que “não é propriamente uma modalidade do ser, mas é o ser que já sempre se dá nas modalidades, é as suas modalidades. Não é *assim*, mas o *seu assim*” (AGAMBEN, 1990, p. 63-65). Como já havia discutido em *Homo sacer: poder soberano e vida nua*¹²¹, a entrega do Ser ao Ente acaba por ser, em última instância, o *abandono* total à condição sem modificações, sem inoperatividade, dado infinitamente somente à operação. É isso que descreve como o processo que dá ao soberano o pertencimento de tudo o que nomeia: quando o soberano, sendo o estado de puro Ser, é o poder constituinte, a vida política se desenvolve sempre sob a égide soberana, tornando-se irreparável e sem possibilidade de destituição da existência e da essência que lhe foram *pré-determinadas* pelo soberano constituinte. Por isso, “se o ser nada mais é, neste

¹²¹ As ideias dadas por Agamben são paráfrases de Martin Heidegger, parte da influência que o filósofo alemão tem sobre Agamben. No texto *O irreparável*, Agamben afirma ser um comentário à proposta 6.44 do *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, e também, ao parágrafo 9 de *Ser e tempo* – onde Heidegger inicia uma analítica do *Dasein*, na qual Heidegger explica que “somos nós as entidades a serem analisadas. O Ser de tal entidade é em cada caso meu. Essas entidades, em seu Ser, comportam-se em direção ao seu Ser. Como entidades com esse Ser, elas são entregues ao seu próprio Ser” (HEIDEGGER, 2001, p. 67), e a consequência é a duplicidade do Ser entregue ao Ente se dá na relação entre a existência (pressuposição de há o Ser) e a essência (sua natureza) onde enquanto Entes pensamos a nós mesmos e nos atribuímos o Ser. Agamben vê nessa fórmula heideggeriana a localização do ponto de inflexão entre a ontologia metafísica como paradigma filosófico e o poder soberano (constituinte) que gera os corpos políticos. “Pensar junto com Agamben e Heidegger essas duas ideias que se confundem (isto é, o *animalitas* de Heidegger e a vida nua de Agamben) é também a oportunidade de pensar o nihilismo no Ocidente, ou seja, a queda do humano no automatismo animal – deste ser que, tendo continuamente constituído o horizonte imediato da concepção ocidental da essência do humano, nunca foi suficientemente pensado. A metafísica confunde o modo como o ser humano, o animal e o ser inanimado existem no mundo. Isto é, ela se estrutura sobre uma confusão entre ‘ser-aí’, que nos remete à abertura do ser humano para o mundo, “ser vivo”, que nos indica o modo como o animal ‘subsiste’ em seu ambiente, e ‘ser dado’, espaço em que os seres inorgânicos estão dispostos” (FERREIRA, 2011, p. 203).

sentido, que o ser *a-bandonado* do ente, então aqui a estrutura ontológica da soberania põe a nu o seu paradoxo. E a relação de abandono que agora deve ser pensada de um modo novo” (AGAMBEN, 2007a, p. 67). O poder constituinte determina a lei que define e *cria* a vida, é parte da ontologia dada pelo soberano, por isso os corpos políticos estão em um círculo vicioso de entrega de si a si mesmos, considerando que o poder *tal qual* é se mantém por si mesmo: “como ser abandonado *a* e *por* uma lei que não prescreve nada além de si mesma” (AGAMBEN, 2007a, p. 67). O que simboliza bem essa situação é a necessidade vigente e urgente de estabelecer a nomologia pelo qual funciona o poder, é precisamente a prioridade em abandonar o ser a um ente, criando-se as relações. O que Agamben defende é a cisão entre ser e ente, uma modalidade de vida em pura potência, mas dissociada da soberania. “É necessário, para isso, manter-se abertos à ideia de que a relação de abandono não seja uma relação, *que o ser conjunto do ser e do ente não tenha a forma da relação*” (AGAMBEN, 2007, p. 67). Então, não havendo mais a relevância do poder constituinte, pensa-se então na vida em pura potência, fora de um ordenamento jurídico-político que indique um destino, providência, e *telos*; sem apropriação, sem lei. A *comunidade que vem* não deve ser, nem ter, uma obra final, é simples e continuo *devenir*.

3.2 – A comunidade que vem: *forma-de-vida*

Retomaremos aqui a questão da inoperatividade, mas com ênfase ao aspecto da comunidade como obra, quer dizer, como *trabalho* do homem. Comunidade aqui como corpo aglomerado de indivíduos, genealógico ao processo de formação dos corpos políticos da antiguidade grega – fenômeno social tipicamente Ocidental, do qual nossa cultura política tem seus fundamentos. O paradigma biopolítico baseia o entendimento sobre a vida na dupla conceitual *bios* e *zoé*, cuja raiz está na dicotomia entre “vida qualificada” (vida política) e “vida nua” (vida animal, ou sem capacidade de ação política). Esses dois termos deram origem ao que hoje entendemos unicamente por “vida”, pois ao longo do tempo, os dois termos, foram subsumidos a uma única palavra (AGAMBEN, 2015a, p. 196-197). No entanto, o problema começa quando ambos os conceitos clássicos (*bios* e *zoé*) subsumidos a um só, em uma única palavra, deixando um rastro de ambiguidades onde quer que sejam utilizadas: seja no campo massivo da máquina governamental, passando pela conceituação científica – e aqui a perspectiva medicinal tem mais peso – até o cotidiano. “A vida parece ser comum até às próprias

plantas, mas agora estamos procurando o que é peculiar ao homem. Excluamos, portanto, a vida de nutrição e crescimento”, pois esta se estende a todos os seres vivos. “A seguir há uma vida de percepção, mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais” (ARISTÓTELES, 1984, p. 56), diz Aristóteles definindo o que é a vida natural, animal, propriamente destinada à nutrição e ao campo sensível comum (sentidos em geral e instinto). Em oposição a esta vida, Aristóteles conclui dando uma resposta condizente com a condição de vida que seria mais adequada à vida humana, que abarque todas as atividades humanas, inclusive a política: “resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional; desta, uma parte tem tal princípio no sentido de ser lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo e de exercer o pensamento” (ARISTÓTELES, 1984, p. 56).

Apesar da diferença clara feita por Aristóteles, Agamben cita o fato de que na obra *Política*¹²², há o conceito de “autarquia”, que é o elemento fusional¹²³ entre a *zoé* e a *bios*. No livro VII de *Política*, Aristóteles discute sobre os limites populacionais e espaciais que uma *pólis* precisaria ter para atingir o equilíbrio necessário para ser bem gerida por si só. A capacidade de autogovernar é a autarquia (αὐτάρκης), o “poder de si sobre si”, “poder que basta por si”:

Os fatos colocam também em evidência que é tarefa muito difícil e mesmo impossível legislar bem numa cidade cuja população é demasiado numerosa [...] Existe uma medida de grandeza para uma cidade, tal como para tudo o mais, animais, plantas, órgãos: se forem demasiadamente pequenos ou excessivamente grandes nenhum deles terá capacidade para cumprir a sua função [...] Um navio que fosse do tamanho da cabeça de um dedo, não seria um navio, como tão pouco o seria um do tamanho de dois estádios [...] O mesmo sucede com uma cidade: se a população for demasiado escassa, não poderá bastar-se a si própria [ὀλίγωνλίαν οὐκ αὐτάρκης] [...]; se for demasiado numerosa, ainda que seja capaz de satisfazer as necessidades básicas, será mais um povo do que uma cidade [τοῖζἀναγκαίοις αὐτάρκης ὥσπερ δ' ἔθνος, ἀλλ' οὐ πόλις], pois dificilmente adquirirá uma forma política (ARISTÓTELES, 1998, p. 496).

O equilíbrio populacional e espacial de uma cidade deve ser regido por um princípio harmônico que garanta, não apenas a manutenção da cidade, mas também a própria existência da vida política. Uma cidade muito numerosa deixará de ser

¹²²ARISTÓTELES. *Política*. Lisboa: Vega, 1998. [Edição bilíngue]

¹²³A fusão não implica da supressão, apenas da subsunção da forma de vida considerada “infeliz” (*zoé*) por Aristóteles na vida “feliz” (*bios*). A autarquia, assim como a *stasis*, são processos onde a *bios* prevalece sobre a *zoé*. Deve ter em mente aqui que são conclusões de Aristóteles que se tornaram paradigmas.

considerada como cidade e passará a ser apenas a agregação de um povo (*ethnos*)¹²⁴, não havendo, portanto, *polis*, sendo assim desprovido de vida política. Seus membros estariam sujeitos ao desequilíbrio vital causado pela falta de um autopoder que funcione como fator de criação de uma legislação, de uma ordem necessária para a boa vida, vida feliz. A vida étnica, sem equilíbrio, é a *zoé*, enquanto que a vida na *pólis* é a *bios*. “Isso quer dizer que a autarquia é, como a *estase*, uma operação biopolítica, que permite ou nega a passagem da comunidade da vida para a comunidade política, da *zoé* simples para a vida politicamente qualificada” (AGAMBEN, 2015, p. 198). Autarquia (*autarkhes*) e estase (*stasis*) são as assinaturas biopolíticas que demonstram o alcance da captura da vida qualificada para esferas de vida que são distintas: a vida desordenada étnica de um povo no primeiro caso, e a vida no lar (*oikos*) no segundo. O paradigma política funciona na captura das vidas de diferentes formas, a fim de estabelecer um ordenamento desejado. O que Aristóteles discutiu em sua obra fundou o paradigma que organiza as formas-de-vida em suas múltiplas condições, para subsumi-las em um direcionamento político unidirecional. A fusão entre as diferentes terminologias de vida, em uma única, deixou como herança os conceitos médicos e sistemáticos atrelados à biologia e zoologia, que acabou por suprimir, quase que completamente, o conceito original de vida política desprovido de um processo de captura da *zoé*. Quer dizer, um conceito de vida sem que carregue uma conotação destituída (ou ao menos afastada) da concepção de vida natural (como a das plantas, animais). A base da vida passa primeiro pela noção natural de vida, e acaba por atingir um grau diferente de vida, a vida qualificada. O principal aspecto é a da hipostatização da vida¹²⁵, uma construção

¹²⁴O conceito de *stasis* foi, brevemente, discutido no contexto da crise paradigmática no tópico 2.2 desta dissertação. Trata-se do estado de guerra interna, ou guerra civil, onde a situação de conflito acaba por violar e deixar confusos os limites do que é a vida na *oikose* na *polis*. Havendo, como consequência, a falência momentânea de toda e qualquer *forma-de-vida* a fim de priorizar a vida política.

¹²⁵Uma *hipóstase* é uma condição entificante, funcionando como o estabelecimento *a priori* de uma base para a existência. “Hipostatizar” é colocar uma prerrogativa de existência diretamente ligada à constituição de um ente. No caso da vida, há a perfeita dissociação entre a prática social do indivíduo e sua vida, pois a vida, na biopolítica, tem ares de substância que precisa ser cuidada, controlada. O paradigma biopolítico indica por meio de políticas sanitárias e de controle de população, que a vida não pertence ao indivíduo sob seu poder, é algo que é externo, por isso precisaria ser administrado. Constata-se, então, o indicativo foucaultiano da função medicinal e zoológica da vida, em detrimento da vida qualificada política em sentido mais clássico. Em uma breve arqueologia do termo, Agamben diz que “o significado originário do termo *hipóstase* - ao lado de ‘base, fundação’ - é ‘sedimento’ e refere-se ao restante sólido de um líquido. Assim, em Hipócrates *hyphistamai* e *hipóstase* designam, respectivamente, o depósito de urina e o próprio sedimento [...] Uma vez que se considera isso, se o verbo originalmente significa ‘produzir um resíduo sólido’ - e assim, ‘alcançar o estado sólido, para ter uma consistência real’ - o desenvolvimento para o significado de ‘existência’ é perfeitamente natural. A existência aqui aparece - com uma transformação radical da ontologia clássica - como resultado de um processo por meio do qual o ser é reificado e dado consistência [...]”. Com a entrada do termo no cristianismo, as doutrinas heréticas tentaram solucionar o problema da Santíssima Trindade utilizando a fórmula “um Deus em três

metafísica que impede que se pense a vida como totalmente pautada na prática do indivíduo. A vida vai de “*uma* vida” para “*a* Vida”. “Por esse motivo”, explica Agamben, “um limite decisivo na história da biopolítica ocidental foi alcançado quando, na segunda metade do século XX, através do desenvolvimento de técnicas de ressuscitação [...], a medicina conseguiu atualizar o que Aristóteles manteve impossível, a saber, a separação da vida vegetativa das outras funções vitais no ser humano” (AGAMBEN, 2014, p. 204). Isto é, toda a amplitude das variações do que é a vida, acaba por ser designada pelo formalismo de um conceito que prima pela supressão de grande parte do aspecto operativo da vida, sendo posto como transcendente, independente de uma singularidade que se possa cultivar em uma vida (seja individual ou coletiva). A cesura da aplicação do conceito de vida é o processo de sacralização da vida, o *homo sacer*: na negação, ou retirada, da vida do indivíduo, o que permanece é a vida nua. A perda da aplicação *bios* deixa a *zoé*, mas como ambos estão atrelados a ponto de mal serem distinguidos, quando se perde um, perde-se o outro. Em termos de potência, é como se a vida tivesse se desdobrado em ato, e então, tivesse permanecido, especificamente, em *um* ato, *o* ato. Fecha-se, pois, a abertura que poderia caracterizar a suspensão da potência de ser, habilidade que é própria do ser humano, como disse Aristóteles.

Com o objetivo de dissociar a vida de sua formalização metafísica, Agamben propõe o que chama de *forma-de-vida*. “Com o termo ‘*forma-de-vida*’ [...], entendemos uma vida que nunca pode ser separada da sua forma, uma vida na qual nunca é possível isolar e manter uma coisa distinta como uma vida desnuda” (AGAMBEN, 2015a, p. 207). “Vida” e ação do indivíduo são inseparáveis, quer dizer, o que caracteriza a vida é a *forma* como o indivíduo vive, impossibilitando a diferenciação entre a vida e o processo de operatividade/inoperatividade. Para suspender o ato da vida é preciso

hipostases” (*heis theos entrisin hypostasesin*), mas que ficou ambíguo, pois *hyspotasesin* teria a mesma função semântica que *ousia* (alma). No entanto, *ousia* era traduzido no latim por *substantia*, como substrato contingente de um ente, e somente com os concílios organizados pela Igreja a fim de definir um dogma padrão, a solução veio com a assertiva “*três personae, una substantia*”. Mas *personae* acabou por denotar o que em grego era designado por *hispostase* (AGAMBEN, 2015a, p. 135-145). “Desta forma”, diz Agamben, “a *hipóstase* - que no neoplatonismo parecia implicar, mesmo que aparentemente, uma prioridade de essência sobre a existência - entra em um lento processo de transformação que, na modernidade, acabará por conduzir a uma prioridade da existência. Na fórmula latina *tres personae, una substantia*, pessoa (*prosopon*, máscara e ao mesmo tempo face) implica, como já vimos, que a substância divina se manifesta, dá forma e realidade efetiva em uma existência individualizada. Em primeiro plano, aqui está a *oikonomia*, a atividade por meio da qual a natureza divina é revelada desta forma para si e para as criaturas”. Hipostatizar algo é, em termos atuais, dada a genealogia de sua origem, dar personalidade, mas subordinado a uma substância que lhe garante uma existência própria e específica. (AGAMBEN, 2015a, 142).

atribuir-lhe uma forma, reconhecendo a natureza também inoperativa da potência de ser/fazer. Quando entendemos sob esse prisma, não é possível resumi-la – a vida - a uma única categoria basilar conceitual. “Isso define uma vida - vida humana – nos quais modos, atos e processos singulares de viver nunca são apenas *fatós*, mas sempre e acima de tudo *possibilidades* de vida, sempre e acima de tudo potencial” (AGAMBEN, 2015a, p. 207). Foge-se da circunscrição biológica, o que, no âmbito da biopolítica, significa principalmente uma *fuga* do componente político paradigmático. Isso implica duas condições: a premissa da *fuga*, no sentido literal, das comunidades políticas (afinal a vida política é espacial), e o reconhecimento de que a condição comunitária, da qual se constitui a vida política, prescreve a impossibilidade de realização dos projetos comunitaristas desde muito propostos. Este segundo ponto parte do princípio de que se a vida é um *ato* monolítico, e assim os projetos constituintes de corpos políticos¹²⁶ são, então, baseados na comunhão de todos em uma finalidade única pressupõem que os ideais de comunidade foram, desde sempre, inoperativos (NANCY, 2016). A lógica é de que se a vida é, como se diz, um *fato*, a mudança constante dos poderes constituídos não garante essa perspectiva, mas somente a soberania o faz. A soberania como poder constituinte é a *arché*, é dela que emana a vida como *fato*¹²⁷, mas ao mesmo tempo, nega-o pelo dinamismo das forças constitutivas dos diferentes corpos políticos. A presença ausente da soberania nega-se pela superficialidade histórica, mas afirma-se pelo rearranjo genealógico que constrói em paradigma. Assim, a soberania (poder constituinte) e a *forma-de-vida* (poder destituente) são incompatíveis. Pois a primeira impede a suspensão do ser/ato, fazendo acréscimos e modificações denotativas à sua *oikonomia*, onde a potência é apenas força criadora; enquanto que na segunda a potência é regulada, ou seja, usada de acordo com as possibilidades, ou as potencialidades, que são por vezes operativas, por vezes *desobradoras*. Por isso, *forma-de-vida* não é um corpo político, é *possível* em uma comunidade *que vem*, e não *que é*. Comunidade *dever*. Então, para Agamben, a comunidade deve ser separada do contexto paradigmático do poder constituinte. Os múltiplos projetos comunitários sempre estiveram fundamentados na constituição, por força de corpos políticos que se sucederam. Uma vida política impõe um *ethos* que, inerentemente, deseja tornar operativo o que é inoperativo. O

¹²⁶Um “corpo político” aqui não algo limitado ao mero reducionismo político vulgar (partidos, congressos, representantes, etc), mas remete ao paradigma aristotélico de “vida qualificada”, oposta à vida nua.

¹²⁷Não apenas da vida, mas qualquer outro conceito que sobreviva às inúmeras intemperes sucessivas de eventos históricos, culturais, políticos e sociais da vida humana.

homem é essencialmente sem obra, por isso teria que viver politicamente para ter realizado um trabalho. A vida ético-política considera a inoperatividade com o intuito de sobrepujá-la com a operatividade. “O fato do qual deve partir todo discurso sobre a ética é que o homem não é nem há de ser ou realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico”, como ficou claro com Aristóteles. “Somente por isso algo como uma ética pode existir: pois é claro que se o homem fosse ou tivesse que ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não haveria nenhuma experiência ética possível – haveria apenas tarefas a realizar” (AGAMBEN, 1990, p. 30). Entenda-se *ethos* aqui como “costume”, “hábito” que dá forma à vida, mas que perdeu esse status na *oikonomia* biopolítica, sendo, dessa forma, substituído pela disposição da vida à soberania. O principal componente dos sistemas éticos é o sujeito, fundamento do qual se atribui a vontade e, portanto, a prerrogativa da vida política. O sujeito é o ser tornado ato. A subjetividade é a *arché* da qual irradia a operatividade constituinte, mas que na destituição é abandonada. “Não há”, explica Agamben, “um sujeito ao qual compete um poder, que ele pode decidir por sua vontade de implementar: a *forma-de-vida* é um ser de poder não só ou não tanto porque pode fazer ou não fazer”, não sendo limitado a atributos dados pela sua definição indiferenciada (subjetiva ou objetiva), e muito menos “ter sucesso ou trair, perder-se ou encontrar-se, mas antes de tudo porque é seu potencial e coincide com ele” (AGAMBEN, 2015a, p. 208). Cada ato ou realização é pura exploração das potencialidades, e não o exercício da vontade por justaposição nomológica¹²⁸. Ou como

¹²⁸A proposta de Michel Foucault do que chamou de “cuidado-de-si” é umas das concepções filosóficas que ajudaram na noção de *forma-de-vida*. No entanto, em Agamben, o cuidado é substituído pelo “uso” – formando o “uso-de-si” -, exatamente pela abertura que a ideia de Foucault traz de ainda sustentar, de certa forma, uma subjetividade e, portanto, o conceito de sujeito. A questão é colocada pela problemática do étimo grego *chresthai*, que é traduzido por “uso”. Com isso, Agamben (AGAMBEN, 2015, pp. 24-26) (bem como Foucault) aponta as múltiplas utilizações do termo que, dependendo do contexto da frase, pode ter vários significados, mas diretamente aproximado de “uso”, como, por exemplo, *chresthai logoi*, onde traduzido ao pé da letra seria “usar a palavra”, mas significa “falar”, “fazer uso da palavra”. E em casos ainda mais complexos como *chresthai eugeneiai* “ser bem-nascido, da nobreza”, *chresthai Platoni* “ser amigo de Platão”, *chresthai theoi* “usar os deuses, quer dizer, consultar oráculos”, dentre outros. Agamben isola um trecho de *A hermenêutica do sujeito*, onde Foucault diz: “ocupar-se consigo mesmo será ocupar-se consigo enquanto se é ‘sujeito de’, em certas situações, tais como sujeito de ação instrumental, sujeito de relações com o outro, sujeito de comportamentos e de atitudes em geral, sujeito também da relação consigo mesmo. É sendo sujeito, este sujeito que se serve, que tem esta atitude, este tipo de relações, que se deve estar atento a si mesmo. Trata-se pois de ocupar-se consigo mesmo enquanto se é sujeito da *khresis* (com toda a polissemia da palavra: sujeito de ações, de comportamentos, de relações, de atitudes)” (FOUCAULT, 2006c, p. 71-72). O distanciamento entre uso-de-si e cuidado-de-si está na relação cíclica que Foucault coloca acerca do sujeito que usa e é usado por si enquanto sujeito, porque para antes de tudo, propor um cuidado/uso, Foucault considera o sujeito, mas não explicita se o sujeito já está – desde sempre – constituído, ou se este se constitui pelo cuidado-de-si. Com isso, o sujeito permanece como princípio e fim do cuidado (uso). Se o sujeito é usuário e usado (cuidador e cuidado),

explica Prozorov dizendo que “a única injunção ética possível que poderia ser formulada na comunidade inoperacional é persistir na ‘potencialidade (própria)’”, ou seja, na pura potência infindável sem vontade, “de ser ‘(a própria) possibilidade’ ao invés de atualizar (e, portanto, esgotar) essa potencialidade na forma de uma identidade positiva, o que equivaleria a uma passagem para um ‘déficit de existência” (PROZOROV, 2014, p. 78)¹²⁹.

3.2.1 – Comunidade inoperada

O filósofo francês Jean-Luc Nancy, cuja obra *A comunidade inoperada* (*La communauté désœuvrée*)¹³⁰ influenciou¹³¹ na composição de *A comunidade que vem* de Agamben, é quem discute a condição de inoperatividade da comunidade quando posta

como poderia haver uma relação de alteridade para estabelecer um cuidado de si? “A relação entre cuidado e uso parece implicar algo como um círculo. A fórmula ‘preocupar-se consigo mesmo como sujeito do *chresis*’ sugere, de fato, uma primazia genético-cronológica das relações de uso sobre o cuidado de si mesmo. É somente na medida em que um ser humano é introduzido como sujeito em uma série de relações de uso que o cuidado de si mesmo pode tornar-se possível [...] O sujeito do uso deve cuidar de si mesmo, na medida em que se trata de uma relação de uso com coisas ou pessoas: isto é, deve se relacionar com o eu, na medida em que está em uma relação de uso com outro [...] Se ‘usar’ significa ‘entrar em um relacionamento com o eu, na medida em que um está em relação com outro’, de que maneira algo como um cuidado de si mesmo pode legitimamente defender uma dimensão diferente do uso? Ou seja, como a ética se distinguirá do uso e obterá um primado sobre isso? E por que e como o uso foi transformado em cuidados?” (AGAMBEN, 2015, p. 34). Quer dizer, o cuidado, diferente do uso, pressupõe uma vontade para que haja o cuidado-de-si, já que é permeado pela presença hipostática do *eu*. O *chresthai* adquire no cuidado-de-si uma relação transitiva, mediadora, que vai de si para si. Se o cuidado-de-si é destinado ao mundo político e suas várias atividades, então não há distinção muito evidente entre a prática ético-política e o cuidado-de-si. Em outros pontos do estudo de Agamben não há referências ao termo sujeito (ou subjetividade) com importância, o que sugere, claramente, um abandono desta terminologia por ele. Ao que tudo indica, não há espaço nem estatuto ontológico em uma comunidade *que vem* para tal centralização arquetípica. Mas é inegável a relevante importância da proposta do cuidado-de-si de Foucault. Sobre esse detalhe do sujeito em Agamben, ver nota de rodapé 3 deste tópico 3.2. Cf. AGAMBEN, Giorgio. **The use of bodies**. Homo sacer IV, 2. Stanford, California: Stanford University Press, 2015; FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). São Paulo: Martins Fontes, 2006c.

¹²⁹Prozorov cita um trecho do texto “Ética” da obra *A comunidade que vem*: “O único mal consiste, ao contrário, no decidir permanecer em débito com o existir [*debito diesistere*], de apropriar-se da potência de não ser como de uma substância ou de um fundamento exterior à existência; ou (e é o destino da moral) olhar a própria potência, que é o modo mais próprio de existência do homem, como uma culpa que cabe, em todo caso, reprimir”. Esse déficit ou débito é o vazio essencial que supõe os modelos éticos. Estar no campo da ética *oikonomika* é reconhecer-se como devedor de algo, de uma dívida que nunca poderá ser paga, e daí a constante necessidade de trabalhar, operar. Cf. AGAMBEN, Giorgio. **La comunità che viene**. Torino: Giulio Einaudeditore, 1990, p. 31

¹³⁰ NANCY, Jean-Luc. **A comunidade inoperada**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2016.

¹³¹“Nancy e Agamben enfatizam a necessidade de separar a ideia de comunidade de qualquer coisa como um projeto político que realize sua essência dominante, excluindo ou eliminando o inessencial, o falso ou o alienígena. Evidentemente, a comunidade de qualquer ser, cujas identidades positivas dos membros estão desativadas [*desactivated*], só pode ser inoperante, já que já não existe qualquer coisa em que seu ‘trabalho’ ou ‘tarefa’ possa ser fundamentado. Para Agamben e Nancy, esta condição inoperante não marca o fim, mas o próprio início da vida ética, que, para ser digno do nome, deve ser totalmente dissociado de tarefas teleológicas e de predicados identitários” (PROZOROV, 2014, p. 78).

como ideal político. Para ele a constituição dos corpos políticos ao longo do tempo esteve sempre buscando uma comunhão, e não somente uma vida conjunta e bem ajustada de indivíduos partilhando dos mesmos valores culturais, regidos por leis. O modelo de comunhão nunca, realmente, foi atingido pela falha categórica da percepção e sustentação da subjetividade que precisa ser adequada à vida comungada. Foi no contexto da Guerra Fria¹³² que Nancy abordou o tema do comunismo como ultimo bastião de uma tentativa na qual a cultura política ocidental promoveu uma comunidade que deveria permitir a sublimação do sujeito. “A palavra ‘comunismo’ torna emblemático o desejo de um lugar da comunidade”, e não tomado apenas no sentido de tipo de governo como é eventualmente lembrado, “encontrado ou reencontrado, para além das divisões sociais, da subjugação a um domínio tecnopolítico e ao mesmo tempo, através disso, da deterioração da liberdade, da palavra, ou da simples felicidade” (NANCY, 2016, p. 27). Com a tentativa de constituição da comunhão coletiva soviética, as práticas sociais foram, pouco a pouco, sendo suprimidas em favor da construção de uma comunidade que se mostrou, na verdade, como sistema de poder segregador e dominador. O evento soviético é apenas a pedra de toque para Nancy, que enquadra esse fato histórico na esteira genealógica de muitos outros. O que importa de fato é a constante apropriação conceitual de “comunidade”, como termo sempre recorrente na cultura política.

Como a individualidade é considerada superficial, a morte passou a ser a mostra da finitude do ser e, logo, da demonstração da participação real na comunhão. Apenas quando se reconhece os limites mortais do ser é que se estabelece que a vida em comunhão funciona, apenas, de modo retroativo; sempre com o olhar direcionado ao passado. O pertencimento acaba por se manifestar quando o fim do sujeito anula sua individualidade, e o que resta são os discursos de referência comunitária ético-política. Uma comunidade como produto de um corpo político reclama a imanência, pois é apenas no compartilhamento essencial dos membros da comunidade que se pode realizar o processo comunhão. “Por essa razão as realizações políticas ou coletivas onde dominam uma vontade de imanência absoluta tem como verdade a verdade da morte” (NANCY, 2016, p. 40). A morte serve como fator de distinção e integração dos membros: morrer ou matar é o paradigma de integração absoluta¹³³. Quando a morte é

¹³²A *comunidade inoperada* é de 1983-84.

¹³³Nancy exemplifica bem isso, lembrando o totalitarismo nazifascista. Exemplo que cai bem: “A imanência, a fusão comunal abriga somente a lógica do suicídio da comunidade por ela regulada. Tal qual

elemento de distinção e constituição do status de integrante da comunidade, morrer ou matar é a técnica inevitável a fim de solucionar o problema dos quais não podem comungar. Toda imperfeição do indivíduo estranho ao corpo político comunitário é tornada absoluta, sendo assim, nada mais certo do que eliminá-lo da convivência comum¹³⁴. “Milhões de mortes, certamente, *são justificadas* pela revolta daqueles que morrem: elas se justificam como uma resposta ao intolerável, enquanto insurreições contra a opressão social, política, técnica, militar, religiosa” (NANCY, 2016, p. 41). O vislumbre ideal se projeta do passado para um futuro, um passado que nunca houve, que falhou, ou que se revelará apenas no Fim dos Tempos, quando a morte e a aniquilação¹³⁵ resultarem na comunidade perfeita. Até as utopias são idealizações teleológicas do passado irrealizado ou perdido, destinadas a serem, finalmente, cumpridas no futuro. Tal qual o comunismo soviético, por exemplo, ou ainda tantos outros projetos políticos:

Família natural, cidade ateniense, república romana, primeira comunidade cristã, corporações, comunas ou fraternidades – é sempre questão de uma época perdida onde a comunidade se tecia através de ligações estreitas, harmoniosas e resistentes e, nas suas instituições, ritos e símbolos, se dava a si mesma, sobretudo a representação de sua intimidade e autonomia imanentes, até mesmo na oferenda viva da sua própria unidade (NANCY, 2016, p. 37).

a lógica do nazista alemão, que não foi somente aquela da exterminação do outro, do super-homem exterior à comunhão do sangue e do solo, mas também, virtualmente, a lógica do sacrifício de todos aqueles que, na comunidade ‘ariana’, não satisfaziam o critério da imanência *pura*, de modo que – tais critérios eram obviamente impossíveis de se impedir – uma extrapolação plausível do processo poderia ter representada pelo próprio suicídio da nação alemã: ademais, não seria equivocado dizer que isso realmente não aconteceu, em certos aspectos da realidade espiritual dessa nação”. Mas é interessante notar que, ao longo do texto de Nancy, as múltiplas referências diretas a fatos históricos grotescos e alguns bem aceitos (como a Revolução Francesa), perdem um pouco dos limites que os distinguem. Perspectiva também sustentada por Agamben quando ele afirma que, na contemporaneidade, os limites entre os governos totalitaristas e as democracias são superficiais, sob o olhar paradigmático da política ocidental. NANCY, Jean-Luc. **A comunidade inoperada**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2016.p. 40

¹³⁴ “Pela definição levantada por Nancy sobre a palavra comum, entende-se que não há e nunca houve comunidade. Não podemos igualar a noção de comunidade com a noção de sociedade. A comunidade não gera um produto, não se baseia em hierarquias, e nem mesmo se propõe a produzir com o objetivo comercial, pois o lucro define qualquer pretensão de relação com. Na comunidade, as funções preservariam a igualdade dos membros, a livre relação sem relação, relação obsedante exatamente por ser (im)possível e (des)necessária” (PIMENTEL, 2014, p. 260).

¹³⁵ Cabe aqui lembrar o que disse Walter Benjamin acerca da violência instauradora e aniquiladora, discutido no tópico 1.3 desta dissertação. A violência mítica exige a aniquilação, sem o derramamento de sangue, pois é instauradora. A violência divina exige o sangue, o cumprimento do ordenamento mítico, exige o abandono e a sacralização da vítima para expurgar a comunidade. Primeiro destrói-se para depois construir, instituir, constituir. Aqueles que foram destruídos no processo de aniquilação servirão de paradigma de sacrifício como “bodes expiatórios”, perpetuando a existência maldita/bendita do *homo sacer*, feito vida nua (*blasse Leben*). Cf. BENJAMIN, Walter. **Para uma Crítica da Violência**. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Escritos Sobre Mito e Linguagem*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011. [Coleção Espírito Crítico] pp. 121-156

O que Nancy anuncia com isso é a comunidade inoperada, sem obra, sem possibilidade de realização alguma. Como a morte se torna o único fator de agregação que, de fato, funciona em uma constituição comungatória, não resta, então, *nada* além (ou o *nada* como além). Não à toa Nancy remete a Bataille quando este diz: “a soberania é NADA [RIEN]” (BATAILLE, 1996, p. 74-77; NANCY, 2016, p. 47)¹³⁶. Se a consumação final da comunidade política é a ausência do indivíduo absoluto, então a finitude comum, a morte, se torna a infinitude da comunidade. Cada morte passa a ser morte singular, porque é cercada pela constitutividade soberana, ou seja, ganha significado. “A morte à qual a comunidade se ordena não *opera* a passagem do ser morte a nenhuma intimidade comunal” (NANCY, 2016, p. 43), não é capaz de, no fim, operar aquilo a qual se propõe, é inoperativa. “A comunidade, de sua parte, não *opera*, a transfiguração de seus mortos, em qualquer substancia ou em qualquer sujeito que seja – pátria, solo, ou sangue natal, nação, humanidade libertada ou realizada, falanstério absoluto, família ou corpo místico”, a realização pela negação do indivíduo (daí o elemento absoluto) revela que a comunidade política “é ordenada à morte como o que é, precisamente, impossível *fazer obra*” (NANCY, 2016, p. 43). É preciso que se faça a diferença crucial: a comunidade é inoperativa, a comunidade é a ausência de um destino a ser operado, mas quando é proposta com um corpo político (que é uma obra), o que se quer é estabelecer uma obra final para realização final do homem. Por isso as comunidades políticas falham¹³⁷, pois se impõe como prerrogativa da vida comungatória pautada em uma obra, em um estabelecimento (*dispositio*) ontológico.

¹³⁶ A ontologia da ausência presente da soberania no ordenamento jurídico-político, da vida nua e do estado de exceção, podem muito bem ser sintetizados com as passagens do texto de Nancy: “Ou seja, a soberania é a exposição soberana a um excesso (a uma transcendência) que não se apresenta, que não se deixa apropriar (nem simular), que nem mesmo de *dá* – mas à qual o ser bem mais se abandona. O excesso ao qual a soberania se expõe e nos expõe não é; num sentido talvez próximo àquele do ser heideggeriano que ‘não é’, ou seja, nesse sentido onde o ser dos entes finitos não é, tanto o que os fazem ser, e sim bem mais o que os deixa abandonados a uma tal exposição. O ser dos entes finitos os expõe ao fim de ser [...] ‘No’ ‘NADA’, ou em nada – na soberania – o ser ‘*fora de si*’; ele é uma numa exterioridade impossível de se alcançar, ou talvez se deveria dizer que ele é *a partir* dessa exterioridade, que é um fora que não pode se relacionar, mas com o qual mantém uma relação essencial e incomensurável. Essa relação ordena por sua vez o ser singular”. O NADA soberano de Bataille não é no sentido substantivo, mas denotativo de uma qualidade ou presença inominável. É a palavra francesa *rien*, diferente de *neant*. O *rien* é um pronome indefinido, que delimita bem a soberania: é um estado de coisas ou a exposição do indeterminado, ainda que o nome remeta à ausência. Quando se diz “isto não é nada” ou “não há nada”, a palavra admite *algo*, mas ao mesmo tempo *coisa nenhuma*; nenhuma qualidade, mas precisa que seja dito que *é*. Cf. BATAILLE, Georges. **Lo que Entiendo por Soberanía**. Barcelona, Espanha: I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1996; NANCY, Jean-Luc. **A comunidade inoperada**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2016.

¹³⁷Falhar é constituir pelo ato de matar ou o desejo morrer (a atitude heroica, sacrificial), destruir e aniquilar, para erguer dos escombros um novo corpo político.

Com a vida política, a ética passa a ser uma constituição nomológica, que precisa, com o tempo, moldar seus integrantes à utopia final. Uma comunidade *real* não é um projeto, não tem hora nem época marcada para ocorrer; não tem receita, nem texto sagrado¹³⁸. Para Nancy, a comunidade não se constrói, mas vive-se, não por constituição que objetiva a construção do sujeito adequado à comunidade, mas pela mera vida definida pela experiência comunitária. Quer dizer, a amplitude do sujeito (ou mesmo a ideia de sujeito) impossibilita a dissolução do *si-mesmo* em vias mediadoras da vida, no caso todo o corpo jurídico-político. “A comunidade tem necessariamente lugar no que Blanchot nomeou inoperância [*désœuvrement*]”, que dizer, “está 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 [...] ela não é sua obra, não é como suas obras” (NANCY, 2016, p. 63). Assim, entende-se que a “comunidade que vem” não *vem* por vias de construção, constituição, mas pela destituição. Não se deve destruir para construir, mas, por uma questão de inoperatividade, a “comunidade que vem” é pautada pela ausência de um trabalho constitutivo, não há horizonte possível; não se pode atingi-la. Dito isso, agora poderemos seguir no sentido de entender a primeira premissa que implicamos contra as condições ontológicas da vida no paradigma comunitário aristotélico¹³⁹: trata-se da *fuga*.

Na obra *Altíssima pobreza*¹⁴⁰, Agamben apresenta um estudo da vida monástica, analisando como se desenvolveu e como pôde funcionar em paralelo ao secularismo. Basicamente, Agamben procurou, neste estudo do monacato antigo (a partir do século VI) e medieval (Francisco de Assis no século XIII), um exemplo do que poderia dar as bases filosóficas para seu conceito de *forma-de-vida* como “oposto” à vida biopolítica. Uma possibilidade real de pensar fora do paradigma, como bem colocou Agamben em uma entrevista:

Meu interesse no monasticismo despertou da circunstância de que, não poucas vezes, homens que pertenciam às camadas mais poderosas e

¹³⁸ “É por isso que a comunidade não pode se enquadrar no domínio da obra. Não produzimos, fazemos a experiência (ou sua experiência nos faz) como experiência da finitude. A comunidade como obra, ou a comunidade pelas obras, pressuporia que o ser comum é como tal, objetivável e produzível (nos locais, pessoas, edifícios, discursos, instituições, símbolos: em suma, nos sujeitos). Os produtos das operações desse tipo, por mais grandiosos que se pretendam e que por vezes conseguem ser, possuem tanta existência comunitária quanto os bustos de gesso de Marianne” (NANCY, 2016, p. 63).

¹³⁹ O segundo ponto é a questão da comunidade como a não obra política, que acabou de ser debatido a partir do tópico 3.2.1.

¹⁴⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Altíssima povertà*; regolemonastiche e forma divita. *Homo sacer* IV, 1. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2011; AGAMBEN, Giorgio. *The highest poverty*: monasticrules and form-of-life. *Homo sacer* IV, I. Stamford, CA: Stamford University Press, 2013.

instruídas, como era o caso de Basílio o Grande, Benedito de Nursia – fundador da ordem beneditina –, e mais tarde Francisco, tomaram a decisão de abandonar [*auszusteigen*] a sociedade em que viveram até então, para fundar uma comunidade de vida [*Lebensgemeinschaft*] radicalmente outra, ou, o que na minha perspectiva é o mesmo, uma política radicalmente outra. Isso começou contemporaneamente ao declínio e queda do império romano. Notável, nesse caso, é que não veio à mente dessas pessoas reformar ou melhorar o Estado em que viviam, isto é, tomar o poder para reformá-lo. Eles simplesmente lhe deram as costas (RADISCH, 2016, p. 243).

Transformar a sociedade é construção, é obra, é vislumbrar uma comunidade mediada que precisaria ser sancionada, circunscrita e limitada. Com a *fuga*, no entanto, há a possibilidade de utilizar o potencial criador para inoperar a criação comungativa já realizada com o império, democracia, Estado, nação, etc. O que se deve ter em mente é que não se deve pôr-se a caminho de um futuro que não é mais do que o caminho que pretende levar a um passado, que surge como uma emersão (ou descoberta) de uma vida comunitária há muito perdida. Isto é, não se propõe destruir e, conseqüentemente, constituir para substituir. “Reformas” e “revoluções” perpetuam o paradigma em crise que vigora. A comunidade de fugitivos do poder constituinte feita pelos monges, eremitas¹⁴¹ e ermitões, tinha como objetivo central a formação de uma vida que primava pelo abandono da ordem vigente estagnada, regida por conjuntos de leis que configuram a vida única, impedindo outras possibilidades. Em suma, fugir de uma sociedade em franca decadência por motivos que ela própria insiste em tentar manter, e por isso não conseguia sobreviver. A vida monástica não foi, naquele momento, uma opção meramente religiosa, mas um posicionamento diante de uma condição de vida que não permitia a formação de *outra* vida que pudesse dar a seus fundadores o desvio necessário à suas perspectivas experienciais de como deveria ser a vida. É certo que a pedra de toque foi a noção religiosa cristã de pureza, cuja finalidade era propor uma vida destituída de poder, status e riqueza, bem ao modo do que seria uma vida em perfeita sintonia com a Cristo nos evangelhos. No entanto, eles, ao fugirem, acabaram por viver uma inovação em termos de relacionamentos entre indivíduos, criando em sincronia a isso, à medida que viviam, uma comunidade. O hábito, a regra e o uso foram, para Agamben (AGAMBEN, 2015), os *desdobramentos* diretos do ofício, da lei e da propriedade.

¹⁴¹“Eremita” ou “ermitão” derivam do grego ἐρήμος (*eremos*), palavra que significa “terra erma”, “lugar vazio”, “região inabitada”; normalmente traduzida por “deserto”. Eremita e ermitão podem ser traduzidos por “aquele que vive em regiões ermas” ou “aquele que vive no deserto”, ou então “aquele que vive isolado”.

Entretanto, *forma-de-vida* não é um conceito cristão, nem nasceu com a fuga do mundo, ela já era desenvolvida na filosofia pagã. Em Plotino, a noção de “*forma-de-vida*” aparece de modo primário, sendo o paradigma filosófico na antiguidade para uma definição do que é a vida adaptada a uma *forma*. Isso ocorre no tratado *Sobre a felicidade*¹⁴², que é uma réplica à obra *Política* de Aristóteles, no qual o filósofo de estagira conclui que a felicidade é o objetivo final, apenas, da vida racional (*logos*) em uma comunidade política, isto é, excluindo as outras *formas-de-vida*. A vida política, para Aristóteles, é a única capaz de atingir a felicidade real, pois era a única plena de uso das capacidades totais do homem. Para Plotino, se a vida política é capaz de atingir a felicidade, qualquer outra vida também poderia, pois Aristóteles teria pensado em apenas uma *forma-de-vida*. A questão teria que ser ampliada, então, para descobrir de que modo outras *formas-de-vida* poderia chegar à felicidade, apropriada à sua forma (AGAMBEN, 2015a). “Suponhamos, então, assumirmos que a felicidade deve ser encontrada na vida; então, se fizermos da ‘vida’ um termo que se aplica a todos os seres vivos exatamente no mesmo sentido, permitimos que todos eles sejam capazes de felicidade”, argumenta Plotino, e “vivendo bem em lugar de todos aqueles que possuem unidade e identidade, algo de que todos os seres vivos são capazes, e não atribuiremos esse poder apenas a seres vivos dotados de razão [...]” (PLOTINO, Ἐννεάδες, I, 4, 3). A divisão entre *bios* e *zoé*, muito presente em Aristóteles como paradigma da vida, é eliminada por Plotino, que fala apenas da *zoé*, referindo-se a ela como “vida comum” (*koinezoé*). Para ampliar a capacidade de atingir a felicidade, Plotino parece retroceder no significado de “vida” para poder sustentar sua perspectiva, em direção a uma noção de vida que caiba todos os seres vivos. Nisso, Plotino acaba por especificar, claramente, o que chama de *forma-de-vida* (*eidos zoés*), através da distinção entre a “vida racional” e a “vida comum”:

A vida é comum [ζωὴ ἄρῆν τὸ κοινόν] para ambos, que têm potencialmente a mesma atitude em relação à felicidade, se a felicidade for encontrada em uma forma de vida [εἶδος ζωῆς]. Então eu acho que aqueles que dizem que a felicidade é encontrada na vida racional, [λογικῆ ζωῆ] e não na vida comum [κοινῆ ζωῆ], não sabem que estão, realmente, assumindo que ser feliz não é uma vida. Eles teriam que dizer que o potencial racional [λογικὴ δύναμις], sobre o qual a felicidade depende, é uma qualidade [ἀναγκάζονται ἀνλέγειν].

¹⁴²O tratado é na verdade um capítulo da obra cujo nome completo, no manuscrito original que se preservou, é “Vida de Plotino, segundo Porfírio, e organização dos seus livros filosóficos Ennéadas”, mas conhecida simplesmente por *Enneades* (Πορφυρίου περιτοῦ Πλωτίνου βίου καὶ τῆς τάξεως τῶν βιβλίων αὐτοῦ Πλωτίνου φιλοσόφου ἔννεάδες). PLOTINO. Ἐννεάδες. Disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/enneade4.htm> última consulta em 10/03/2018.

Mas seu ponto de partida é a vida racional, e a felicidade depende disso, ou seja, em outra forma de vida [εἶδοςζωῆς] (PLOTINO, Ἐννεάδες, I, 4, 3).

Por esse trecho do texto de Plotino, ele não aparenta dar ao homem uma característica animal. Isto é, enquanto que a divisão aristotélica dá abertura ao plano natural animalizado ao ser humano, Plotino, em uma primeira vista, não identifica essa condição no ser humano. Em Plotino tudo está definido pela forma apenas de como se vive a *zoé*. Fica evidente pela ausência do uso do termo *bios*. Assim, “Plotino pensa a vida, no entanto, não como um substrato indiferenciado (*hypokeimenon*)¹⁴³ a que determinadas qualidades viriam a ser adicionadas [...], mas como um todo indivisível, que defende como *eidos zoes*, ‘forma de vida’”(AGAMBEN, 2015, p. 218). Esse é o paradigma da filosofia pagã no que tange ao conceito de *forma-de-vida*, que acabou por adentrar na teologia cristã, ainda nos primeiros tempos do cristianismo. Primeiramente de modo sutil, presente na cultura helenística que serviu de solo cultural na escrita do Novo Testamento e, depois, de modo mais profundo e visível, durante os debates teológicos entre as diferentes seitas cristãs envolvendo dogmas. Dentre um desses trabalhos dialogando com doutrinas diferentes, Agamben (AGAMBEN, 2015) cita *Adversus Arium*, escrito por Marius Victorinus¹⁴⁴, onde é feito o uso do conceito de vida de Plotino associada a uma forma específica, considerando a vida algo que se faz em dependência da sua forma. “Na verdade”, diz Victorinus, “a vida é um hábito de viver [*vivendi habitus*], e é uma espécie de forma ou estado gerado por viver [*quase quaedam forma vel status vivendo progenitus*], contendo em si mesmo a própria vida e aquilo que é a vida [*id esse quod vita est*], para que ambos sejam uma substância” (VICTORINUS, *Adversus Arium*, IV, 12). Quando Victorinus diz “para que ambos”, está se referindo ao Pai e ao Filho da Santíssima Trindade. A resposta teológica dele ao problema da Trindade evoca o conceito neoplatônico de Plotino da “vida que se faz enquanto é vivida”, para diferenciar Jesus (Filho) de Deus (Pai): *formas-de-vida* diferentes, mas unidas pela substância vida que, por sua vez, só existe porque ambos vivem. Agamben apresenta essa perspectiva em oposição ao pensamento de Aristóteles, como outra maneira na qual pode ser pensada a vida fora da tensão *bios/zoé*. “A *forma-de-vida* não é qualquer coisa como um sujeito, que preexiste ao viver e dá substância e realidade [...] é somente uma maneira de ser e viver, que não determina em algum modo o vivente”

¹⁴³Ver nota 3.

¹⁴⁴Teria sido um filósofo pagão neoplatônico, convertido ao cristianismo. Viveu no século IV d.C. A obra citada é um texto contra a heresia do bispo Ario, fundador do arianismo, que negava o dualismo corpo/espírito e humano/divino na pessoa de Jesus.

(AGAMBEN, 2015, p. 224), o que pode determinar é apenas a *forma* que o vivente vive. No binarismo *bios/zoé*, apenas a *zoé* pode existir e subsistir, comum a todos, mas apenas na *bios* é que se dá o estatuto de poder político e vocacionado do homem. Em caso de perda deste estatuto, há o indesejável rebaixamento, dissociação entre as vidas, conduzindo à condição de *zoé*¹⁴⁵.

No aspecto prático da vida cristã, Agamben (AGAMBEN, 2015, pp. 273-274) aponta que já existia na teologia das epístolas paulinas um modelo de inoperação da lei e dos poderes instituídos do século I d.C.¹⁴⁶, mais especificamente a lei mosaica, o estado romano e até mesmo a filosofia grega. “Um exemplo de uma estratégia destituente que não é destrutiva nem constitutiva é a de Paulo diante da lei”, diz Agamben. “Paulo expressa a relação entre o messias e a lei com o verbo *katargein*, que significa ‘tornar inoperante’ (*argos*), ‘desativar’” (AGAMBEN, 2015, p. 273). Dessa forma “Paulo pode escrever que o messias ‘tornará inoperante [*katargese*] todo poder, toda autoridade e todo potencial’ (1Cor 15, 24) e ao mesmo tempo que ‘o messias é o *telos* [...] da lei’ (Rm10, 4): aqui a inoperatividade e o cumprimento coincidem perfeitamente” (AGAMBEN, 2015, p. 273). O que deixa mais claro a relação entre a prática comunitária cristã dos primeiros séculos (ou ao menos as recomendações dadas pelos escritos) e a sua reinterpretação feita pelos primeiros eremitas ao estabelecer, de modo, primeiramente vivido e depois por determinação escrita, uma regra (*regula*) que deveria reger a nova vida. Regra esta que deverá se opor, tenazmente, ao propósito e finalidade das leis seculares. Pois assim como indicou Paulo em suas epístolas, e pelas narrativas da vida de Jesus Cristo, os monges iniciaram um movimento de deserção às leis, e, logo, passaram a conviver entre si sem a necessidade da juridicidade. Pois a lei, como dito no capítulo 1 desta dissertação, é o que impõe e define as relações entre os indivíduos a fim de ordenar e manter a soberania e o poder constituído. A vida ermitã, como sendo algo novo, não carregou para seu meio essa característica específica do mundo secular. Lá, no monastério ou cenóbio¹⁴⁷, primeiramente houve o

¹⁴⁵Processo explicado nos tópicos 1.3 e 2.1 desta dissertação.

¹⁴⁶ Tradição que não foi preservada em maior grau por causa da transformação da Igreja em uma instituição oficial do Estado romano nos séculos III a IV d.C.

¹⁴⁷Cenóbio vem do grego, da junção das palavras *koinose bios*, daí *koinobios* (em latim ficou *coenobitus*) ou “vida comum”. O uso de *bios* ao invés de *zoé* é devido ao caráter comunitário genealógico ao pensamento aristotélico com relação à vida em comunidade ser prerrogativa da *bios*. No entanto, isso não minimiza o elemento de fuga, apenas reforça o efeito do conceito de *bios* ser tão presente na antiguidade quando se falava em comunidades. “A ideia de uma ‘vida comum’ parece ter um significado político óbvio. Na *Política*, Aristóteles, que define a cidade como uma ‘comunidade perfeita’ (*koinoniateleios*) e se serve do termo *syzēn*, ‘viver juntos’, para definir a natureza política dos homens (‘eles desejam viver juntos’), nunca fala, porém, de um *koinos bios*. A *polis* nasce, de fato, tendo em vista o viver

desenvolvimento do hábito e, posteriormente, o processo de delimitação escriturística do hábito da vida – não o contrário. E, pelo ideal de vida fugidia e baseada no pauperismo, no abandono da propriedade que é o fundamento da riqueza, o monge faz uso do mundo e tudo que nele contém, mas nada lhe pertence ao mesmo tempo em que tudo lhe é permitido usar.

Em outro trecho da primeira epístola aos coríntios, Paulo¹⁴⁸ dá recomendações aos membros da comunidade avisando de que “o tempo é breve” - anunciando o retorno de Cristo - e então, para o cristão “o que importa é que os que têm [ἔχοντες] mulher vivam como se não [ὡςμὴ] a tivessem; os que choram, como se não chorassem; os que se alegram, como se não se alegrassem; os que compram, como se não possuíssem; os que usam [χρώμενοι] deste mundo, como se dele não usassem”, e conclui com o motivo essencial: “porque a figura deste mundo passa” (1Cor 7, 29-30). Nesta passagem Agamben (AGAMBEN, 2015, p 274) considera a partícula “como se não” (ὡςμὴ, *hos me*) o elemento inoperador de uma vida comum aos membros da comunidade cristã, é justamente a condição de formação de uma vida que desconsidera o que, por questões culturais, definiria uma vida normal. O alerta enumera situações envolvendo “posse”, onde aparece o verbo *hexo* (que na frase está conjugado no *exontes*) e o “uso” (*chrestai*) do mundo, mas que na tradição cristã posterior ganhou o sentido de “aproveitar-se do mundo”, “tirar proveito do mundo”¹⁴⁹. “Uma forma de vida é, neste sentido, aquilo que

(*touzēneneka*), mas sua razão de ser é o ‘viver bem’ (*to eu zēn*). Na introdução às Instituições cenobíticas, Cassiano menciona como escopo de seu livro, junto à ‘correção dos costumes’, também a exposição da ‘vida perfeita’. O mosteiro, como a polis, é uma comunidade que se propõe realizar a ‘perfeição da vida cenobítica’ (*‘perfectionem [...] coenobialis vitae’*)” (AGAMBEN, 2013, p. 11).

¹⁴⁸O que talvez possa criar certa confusão quando Agamben remete a Paulo de Tarso, seja o fato que o cristianismo se tornou uma potência ideológica, fundadora e paradigmática, que contribuiu imensamente com o poder constituinte. No entanto, isso pode ser facilmente compreendido se considerarmos que Agamben pretende apenas exemplificar um processo de derrogação constituinte sem a causa devastadora da destruição nos moldes do que, hoje, a política impõe em termos de revolução ou revoltas motivadas por princípios universais como liberdade. Para ilustrar melhor, cito aqui Alain Badiou, que na obra *São Paulo*, ao discutir o problema da universalidade da verdade, analisa a teologia paulina: “o que vai nos deter na obra de Paulo é uma conexão singular, que é formalmente possível separar da fábula e da qual Paulo é precisamente o inventor: a conexão que estabelece uma passagem entre uma proposição sobre o sujeito e uma interrogação sobre a lei. Digamos que, para Paulo, trata-se de explorar qual é a lei que pode estruturar um sujeito sem qualquer identidade e suspenso a um acontecimento, cuja única ‘prova’ é justamente sua declaração por um sujeito [...] O gesto inédito de Paulo é subtrair a verdade da dominação comunitária, seja de um povo, de uma cidade, de um império, de um território ou de uma classe social. O que é verdadeiro não se deixa remeter a nenhum conjunto objetivo, nem do ponto de vista de sua causa, nem do ponto de vista de seu destino” (BADIOU, 2009, p. 12). Em outras palavras: a fábula a que se refere Badiou é a própria crença no messias Jesus Cristo. O interesse de Badiou, e também o de Agamben, é explorar o *modo* como se deu o surgimento das comunidades cristãs e sua ascensão sem o uso da força como proposto por [são] Paulo.

¹⁴⁹Pode ser que esteja ligado ao fato de que na *Vulgata* a expressão “καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡςμὴ καταχρώμενοι” (“os que usam deste mundo, como se dele não usassem”) é traduzida para o latim como “*et qui utuntur hoc mundo, tamquam non utantur*”. O verbo *chrestai* (conjugado em *chromenoi* e

depõe incessantemente as condições sociais em que se sustenta viver, sem negá-las, mas simplesmente usando-as” (AGAMBEN, 2015, p. 274). É um processo de despossessão, tanto dos estados emocionais quanto do que causa esses estados. A economia das coisas e efeitos sob seus usuários deve ser inoperado, deixando de lado qualquer entendimento que se diga inerente a isso: o cristão faz apenas uso, e não possui nem mesmo das suas emoções quando o mundo (*cosmos*) o exige (AGAMBEN, 2015a, p. 273-274).

Isso é genealógico ao conceito de hábito, e sobre isso Agamben faz uma arqueologia do termo a partir de Aristóteles, onde o étimo arcaico grego *hexis*, que é traduzido por *habitus* no latim, tem um duplo valor semântico, uma ambiguidade cuja raiz remete às origens dos idiomas indo-europeus: trata-se da proximidade entre os verbos “ser” e “ter”. Ambos são verbos que indicam um estado, uma constitutividade subjetiva: “ser é o estado de ser, daquilo que é algo; ter é o estado de ter, daquilo a que algo está” (AGAMBEN, 2015a, p. 60). O texto da *Metafísica* de Aristóteles mostra que o elemento de pertencimento está intimamente relacionado com uma potência específica, assim como “ser”:

Disposição [διόθεσις] significa o ordenamento [τάξις] das partes de uma coisa: ordenamento (a) segundo o lugar, (b) ou segundo a potência [δύναμιν], (c) ou segundo a forma. O termo hábito [ἕξις] <ou posse ou estado>significa, num sentido, certa atividade [ἐνέργειά] própria do que possui e do que é possuído, como uma ação ou um movimento [πρᾶξις ἢ κίνησις]. De fato, quando algo produz e outro é produzido, entre um e outro existe a ação de produzir; assim, entre a ação de possuir uma roupa e a roupa ser possuída por ele existe a ação de possuir [ἐνδέχεται ἔχειν ἕξις]. Ora, é evidente que da posse entendida nesse sentido não pode haver ulteriormente posse, porque, caso fosse possível ter posse da posse, iríamos ao infinito. Hábito <posse ou estado>, noutro sentido, significa a disposição em virtude da qual a coisa disposta é disposta bem ou mal, seja por si, seja em relação a outra: por exemplo, a saúde é um hábito ou estado ou posse nesse sentido: de fato, ela é um tipo de disposição (ARISTÓTELES, 2002, p. 245).

katachromenoi) é traduzido por “utor” (conjugado em *untunture utantur*), cuja raiz etimológica *utius* deu origem ao que pode significar “aproveitar-se”, “lucrar”, “utilizar-se de algo para favorecimento próprio” e até “controlar” e “manusear” – notando que é o étimo que leva às palavras “utensílio” e “utilizar”, que, no contexto, mostra que é o paradigma etimológico do qual derivou também “manipulação”, “usurpação” e “abuso”. Na *King James’ Bible Version*, por exemplo, aparece “*and they that use this world, as not abusing it*” (“como se não abusassem do mundo”) e na tradução alemã de Lutero diz “*und die Welt gebrauchen, dass sie die selbige missbrauchen*” (“como se são precisassem/necessitassem do mundo”), sendo que o verbo *brauchen* significa “necessidade para benefício próprio”. As traduções modernas econtemporâneas, então, que rumam na direção de “para tirar proveito do mundo” parecem estar em sintonia com a moral cristã que já observa a divisão “vida mundana” e “vida santa”, noção muito presente na mentalidade monástica, ainda que nos textos bíblicos (dentre outros manuscritos cristãos mais antigos) onde esse sentido não esteja correto, pois o “uso” é neutro, sem ideia de apropriação indébita ou uso imoral e antiético. Nesse caso, bastando que o mundo seja usado para que seja considerado um ato pecaminoso, uma imoralidade. No entanto, Agamben não trabalha nesse aspecto e não explora isso, mas acredito que valha a nota esclarecendo deste ponto.

Torna-se “ser” aquilo que está para algo dentro de uma zona de *pertencimento*; o “ser” só é “ser” porque está para algo ao qual lhe *pertence*, dando, assim, uma forma para “si”. É a definição de um “estado do ser”, que, no âmbito das faculdades do corpo e da mente, está ligada à potência de ser. O hábito é a potência de ter algo do qual se dispõe (*diathesis*) o ser, é o modo como se relaciona com o que o “ser” “tem”. O hábito é o uso que o ser faz do que lhe tem ao alcance para realizar uma ação, fazendo com que a potência se desdobre em ato, ou seja, a *hexis* guia a *energeia* no sentido de operacionalizar algo. “O hábito é o que torna possível a passagem da potência da mera generalidade para o potencial efetivo de quem escreve ou toca uma flauta, fabrica mesas ou constrói casas” (AGAMBEN, 2015a, p. 61), quer dizer, vai muito além da simples capacidade de *ser* um artesão ou poeta, ou qualquer outra coisa mais, o hábito determinada também a capacidade “habilidosa” para o trabalho¹⁵⁰. “O hábito é a forma em que a potência existe e é dada na realidade como tal” (AGAMBEN, 2015a, p. 61). Com isso, o hábito (*hexis*) passa a ser a base para se entender como o simples uso de alguma coisa (ferramentas, utensílios, roupas, casas, etc) pode ser fator de formação de uma vida, ou seja: o hábito como potência não pressupõe a propriedade privada, nos termos da lei, de qualquer coisa que seja, bastando seu simples uso para que as faculdades da alma e do corpo sejam acionadas ou recolhidas. Não importa se é uma ferramenta constante de trabalho ou uma coisa aleatória¹⁵¹ que está sendo usada: se está sendo usada há, imediatamente, o efeito sobre a potência tanto do “ser” quanto do “ter”, havendo a *diathesis*, a simples “disposição”. Daí então a base para se compreender que

¹⁵⁰Agamben lembra que na Grécia antiga o artista era celebrado por sua obra, sendo que era considerado artista pela atividade de produção: ser artista lhe garantia uma *forma-de-vida*, assim como o processo de uso habitual dava aos monges a *forma-de-vida* que reivindicavam. A obra é, agora, pensada como fruto e parte do intelecto do artista, como se parte do artista estivesse presente na obra. O que é genealógico ao pensamento teológico da criação divina que é vista como tendo, em si, parte da mente divina. Deixando claro que a propriedade da obra é do artista, criando a cisão entre a vida e aquilo que realmente pode definir o indivíduo pelo uso que faz da vida, que é ser artista. “Nas sociedades tradicionais e, em menor grau, ainda hoje, toda existência humana é capturada em uma determinada *praxis* ou em um determinado modo de vida - um trabalho, profissão, ocupação precária (ou hoje, cada vez mais frequentemente, de forma privativa, desemprego) - de certo modo, definem-na e com o qual tende a se identificar mais ou menos completamente. Por razões que este não é o lugar para investigar, mas que certamente tem que ver com o status privilegiado que, começando na modernidade, é atribuído à obra de arte, a *praxis* artística se tornou o lugar onde essa identificação vem conhecendo uma crise duradoura, e a relação entre o artista como produtor e seu trabalho torna-se problemática. Assim, enquanto na Grécia clássica a atividade do artista era definida exclusivamente por seu trabalho e, considerada por essa razão como *banaios*, ele tinha um status que, por assim dizer, era residual em relação ao trabalho, na modernidade é o trabalho que vem constituir de alguma forma um embaraçoso resíduo da atividade criativa e do gênio do artista”. (AGAMBEN, 2015a, p. 246). Em uma obra recente, intitulada *Creazione e anarchia: l'opera nell'età della religione capitalistica*, publicada em novembro de 2017, Agamben deve discutir esse tema com mais profundidade.

¹⁵¹Uma fruta colhida em uma árvore qualquer ou uma pedra achada no chão, não importa.

a atividade exercida, ou função determinada para alguém, podem dar forma a uma vida, mas não necessariamente esgotando outras possibilidades potenciais de *formas-de-vida* como estados *afectivos* (*pathos*) do “ser” e do “ter”. No movimento franciscano, por exemplo, a relação de uso de qualquer coisa implica uma inapropriação, nada pode ser cerceado do uso comum, tudo deve servir a todos de igual modo. “A reivindicação franciscana da pobreza baseia-se, portanto, na possibilidade de um sujeito renunciar ao direito de propriedade (*abdicatio iuris*)” (AGAMBEN, 2015a, p. 80), o que explica as inúmeras querelas entre o poder papal e a ordem de São Francisco de Assis, com a insistência em relação ao direito do cristão e da Igreja de possuir e acumular bens¹⁵². “A *abdicatio iuris* [...] e a separação da propriedade com relação ao uso constituem o dispositivo essencial de que se servem os franciscanos para definir tecnicamente a condição peculiar que eles denominam ‘pobreza’” (AGAMBEN, 2013, p. 113). Tal modo de vida deixa em aberto a potência de ser/fazer e não-ser/não-fazer, pois a vida se desenvolve sem um *telos*, quer dizer, viver é um hábito (como o disse Victorinus), um estado de “ser vivo” porque se “tem vida”.

O interesse de Agamben na questão do uso e conseqüentemente do hábito, está relacionado com a profanação. Se consideremos a sacralização da *oikonomia* e seus dispositivos no poder constituinte dito secular¹⁵³, e com isso o recrudescimento da biopolítica que trouxe da antiguidade o *homo sacer* para o plano de fundo do ordenamento jurídico-político da atualidade, o uso e o hábito como uma *forma-de-vida* fora deste ordenamento seriam como o processo de profanação da vida. A vida (aqui no

¹⁵²O problema era que a própria cúria romana não aceitava a proposta de uma Igreja desprovida de poder e riquezas, o que causou o embate entre as ordens mendicantes – principalmente os franciscanos – e o alto clero. A questão girava em torno do problema da propriedade, se era cristão ter tanta riqueza e acumular tantos bens, com isso, as querelas adentraram no campo do direito, o que acabou por fundar um paradigma que diferencia o simples uso da propriedade; conseqüentemente, uma “vida fora do direito” que se tornou impossibilitada de ser pensada por esforço contrário da Igreja. (AGAMBEN, 2011, pp. 177-178). Mas acerca do problema, Agamben coloca que “o momento crítico na história do franciscanismo é aquele em que João XXII, com a bula *Ad conditorem canonum* [Sobre o fundador dos cânones], questiona a possibilidade de separar propriedade e uso e, dessa maneira, cancela o próprio pressuposto sobre o qual se fundava a *paupertas* dos menores. A argumentação do papa, que possuía uma competência indubitável *in utroque iuris* [em ambos os direitos], baseia-se de fato na identificação de um âmbito (as coisas consumíveis, como o alimento, as bebidas, o vestuário e similares, essenciais à vida dos frades menores) no qual a separação entre propriedade e uso é impossível. Já segundo o direito romano, o usufruto referia-se unicamente àqueles bens que pudessem ser usados sem que fosse destruída sua substância (*salva rerum substantia*). Portanto, as coisas consumíveis, a respeito das quais não se falava de usufruto, mas de quaseusufruto, tornavam-se propriedade daquele a quem eram deixados em uso” (AGAMBEN, 2011, pp. 158-159).

¹⁵³Para Agamben não há essa secularização, pois como o paradigma político-teológico ainda permanece sob a capa de outros conceitos, tudo ainda tem seu aspecto intocável de sacralidade (AGAMBEN, 2007, p. 60). Caso a palavra “secular” – ou derivados – sejam usados neste estudo, deve ser entendido como simples uso para reconhecimento de um verbete massificado, ou quando assim o exigir a referência textual, como no caso de Carl Schmitt.

âmbito da *bios* em detrimento da *zoé*) é o objeto central em toda a dispositividade do biopoder e, como tal, desde seus fundamentos filosóficos, teológicos e políticos, tem especial caráter sagrado. Retirar a vida do ordenamento que a torna sagrado é profaná-la, quer dizer, *devolver* a vida a um uso comum. Deve-se, porém, entender que não há especificamente um “uso comum” para a vida, e sim que ao ser retirada do âmbito separado do sagrado, deixa-a em inoperância, aberta a outras possibilidades de uso. Pode-se, portanto, entender o “uso comum” da vida como sendo o “uso para qualquer modo que se queira”, remetendo ao *quodlibet* latino¹⁵⁴. O caráter profanador consiste, segundo Agamben, exatamente na separação daquilo que foi retirado do meio comum para ser totalmente entregue ao poder sagrado, aos deuses, para uso exclusivo e, portanto, torna-se propriedade¹⁵⁵. “Pode-se definir como religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso” (AGAMBEN, 2007, p. 58). E não apenas a restituição ao uso comum é profanar, mas também a reutilização para outros fins que não os ritualísticos podem profanar o sagrado, como um reaproveitamento do que é religioso. Se não é usado do modo como se exige está-se, então profanando, e Agamben dá como exemplos os jogos e as brincadeiras infantis: qualquer coisa pode servir, qualquer coisa pode ter perdida sua aura sagrada para que seja usada em um jogo (AGAMBEN, 2007, p. 58-59). O jogo aqui não é o espetáculo programado das sociedades modernas¹⁵⁶, onde a imagem se torna a realidade através da grande difusão

¹⁵⁴ De acordo com o que foi explicitado no primeiro capítulo, *quodlibet* do latim significa “qualquer”, o “qual-se-quer”. O que pode ser colocado aqui como problema seria se esse núcleo voluntarioso do “qualquer” não poderia remeter à vontade operativa, positiva e criadora ainda dentro do paradigma da vontade divina, como posto no tópico 3.1. Entretanto, o *quodlibet* não tem referencial de destinação operativo, portanto não está unidirecionado a constituição, mas sim a uma destituição. O *quodlibet* é a vontade pura, potência de si.

¹⁵⁵ “Puro, profano, livre dos nomes sagrados, é o que é restituído ao uso comum dos homens. Mas o uso aqui não aparece como algo natural; aliás, só se tem acesso ao mesmo através de uma profanação” (AGAMBEN, 2007, p. 58). Como foi dito no tópico 1.3, acerca da condição do *homo sacer*.

¹⁵⁶ Em *O reino e a glória*, Agamben apresenta o problema da glória associada à pompa, aos ritos públicos, símbolos, emblemas, grandes ritos para o povo que o poder tende a usar para se mostrar publicamente. Mas Agamben considera o problema dessa associação ainda sem uma satisfatória solução: por que o poder precisa da glorificação? Por que a glorificação precisa aparecer tal qual aparece? Nas sociedades antigas Agamben não tem uma teoria, mas para as atuais ele sugere o que Guy Debord chamou de “sociedade do espetáculo” (*la société du spectacle*), na qual a cultura política contemporânea ainda se vale de aclamações pomposas para manifestar glória e poder (AGAMBEN, 2012, p. 278-281). Debord, em sua obra *A sociedade do espetáculo*, coloca no aforismo 4 que “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre as pessoas mediatizada por imagens” (DEBORD, 2003, p. 11), e que por isso a imagem passa a ser o processo de compreensão da realidade, mas a tal ponto de a imagem se confundir com a realidade: “onde o mundo real se converte em simples imagens, estas simples imagens tornam-se seres reais e motivações eficientes típicas de um comportamento hipnótico” (DEBORD, 2003,

da mídia visual, que não são nada mais que uma tentativa de resgate de um tempo sagrado perdido (AGAMBEN, 2007, p. 59). O jogo a qual Agamben se refere é o puro processo de reutilização sem capacidade ordenadora, mas com mera retirada de algo do seu campo sagrado para um uso desprovido de ritualística. “Isso significa que o jogo libera e desvia a humanidade da esfera do sagrado, mas sem a abolir simplesmente. O uso a que o sagrado é devolvido é um uso especial, que não coincide com o consumo utilitarista” (AGAMBEN, 2007, p. 60).

Em *Infância e história*¹⁵⁷, Agamben apresenta um conceito de infância com base na relação entre linguagem e experiência. Segundo Agamben, a linguagem passa por dois estágios: o primeiro é na infância, é quando a linguagem está apenas dotada da expressividade da experiência, e o segundo na aprendizagem da fala lógica, o processo de crescimento psíquico do ser humano está na capacidade de desdobrar a linguagem em discurso¹⁵⁸. A experiência¹⁵⁹ não se constata pela linguagem, está sempre reservada ao silêncio pela incapacidade da linguagem de retroceder ao estágio de pura experiencialidade não discursiva presente somente na infância (AGAMBEN, 2008, p. 65-66). A experiência é a apropriação imediata dos acontecimentos, em sincronia entre

p. 19). Como as imagens são produzidas e distribuídas como produtos, o que resta ao fim é uma economia da realidade fetichizada, recorrente como auto-elogio e autojustificação da sociedade que as dissemina, que desde muito tempo está saturada pelas imagens que tanto desejou (DEBORD, 2003, p. 29, 42). Por isso, deve-se fazer essa separação entre o conceito de jogo ao qual Agamben explica e o jogo espetáculo do qual a sociedade se serve. Ainda sobre isso Agamben diz: “o jogo como órgão da profanação está em decadência em todo lugar. Que o homem moderno já não sabe jogar fica provado precisamente pela multiplicação vertiginosa de novos e velhos jogos. No jogo, nas danças e nas festas, ele procura, de maneira desesperada e obstinada, precisamente o contrário do que ali poderia encontrar: a possibilidade de voltar à festa perdida, um retorno ao sagrado e aos seus ritos, mesmo que fosse na forma das insossas cerimônias da nova religião espetacular ou de uma aula de tango em um salão do interior. Nesse sentido, os jogos televisivos de massa fazem parte de uma nova liturgia, e secularizam uma intenção inconscientemente religiosa. Fazer com que o jogo volte à sua vocação puramente profana é uma tarefa política” (AGAMBEN, 2007, p. 60).

¹⁵⁷ AGAMBEN, Giorgio. **Infância e História**: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

¹⁵⁸Na infância recorre-se ao aprendizado dos nomes (casa, carro, mesa, bola, livro, etc.) e com o passar do tempo se ensina contextos de fala nos quais os nomes podem ser usados (casa grande, minha casa, seu carro quebrado, o livro pesado, a bola redonda, etc). Nisto consiste a ida, a passagem, da linguagem no campo pura experiência para a fala, o domínio da linguagem pelo discurso coerente. “Agamben diz que não há uma passagem fixa que mostre como que transitamos de um plano para outro; mas, devemos atentar para o fato que adentramos a linguagem por meio do discurso enquanto que este só se exerce na pressuposição de que os nomes nomeiam. Uma coisa é dizermos ‘homem’, ‘corre’, ‘ovo’ etc. – a nomeação. Outra coisa é dizermos ‘homem corre’, que já se apresenta como discurso. Essa divisão entre a significação por signos e a significação por discurso, a divisão entre semiótica e semântica que é algo próprio da linguagem, pode ser bem percebida se notarmos que elas invocam faculdades distintas do ser humano” (GHIRALDELLI JR, 2018, p. 7).

¹⁵⁹Agamben segue o conceito de experiência do campo fenomenológico, com Hegel, Husserl e Heidegger (MURRAY; WHYTE, 2011, pp. 89-92).

vida e fato, enquanto que a linguagem discursiva é a articulação da experiência em atos de fala (CASTRO, 2013, p. 13)¹⁶⁰. Ou seja:

Ao problematizar a substituição da experiência pelo conhecimento na contemporaneidade, Agamben salienta o fato de que o homem não nasce falante. Que tenhamos tido uma infância (uma in-fância, sem fala) permite que se explicitem os limites da linguagem, de modo que esta não possa se apresentar como totalidade e verdade última do sujeito [...] Concebidos assim, infância e experiência constituem pressupostos éticos que transcendem o campo ideológico, dizendo respeito antes ao domínio da política (o laço com os outros) e da cultura (a relação ao Outro). É também nesse âmbito que se instituem modos de exercício do poder que abalam a potência da experiência compartilhada (POLI; ROSA, 2009, p. 6).

O sujeito nada mais é do que a nomeação de si como locutor, aquele que fala, aquele que tem domínio da linguagem e que pode, assim, (tentar) reduzir sua experiência em narrativas verídicas. “É sobre esse modelo que devemos representar-nos a relação com a linguagem de uma experiência pura e transcendental que, como infância do homem, esteja liberada tanto do sujeito como de todo substrato psicológico” (AGAMBEN, 2008, p. 62). Tal como o jogo (aqui como brincadeira), a linguagem sem o *logos* pode ser comparada a uma condição sem constitutividade, sem ordenamento. A destituição da *práxis* e da *poiesis* remetem a uma infância, mas não o cronológico estágio de pequenez biológica humana, mas do momento de ausência da intermediação da linguagem na compreensão e expressividade da experiência. Agamben remete a isso por causa do que chama de “pobreza da experiência” na vida cotidiana na contemporaneidade nas cidades: a grande multiplicidade de eventos que ocorrem envolvem cada pessoa, no entanto, nenhum desses eventos se torna, necessariamente, uma experiência (AGAMBEN, 2008, p. 22). Há o distanciamento, apesar da proximidade de uns com os outros nos espaços de circulação de pessoas e informações, mas cada contato com as pessoas vistas e cada informação adquirida não são *experimentadas* em sua totalidade: são vivências *espetaculares*, quer dizer, precisam, na maioria das vezes serem consumidas¹⁶¹ para serem vividas¹⁶².

¹⁶⁰ “Não se trata, obviamente, da experiência tal como a entendem a ciência e a filosofia modernas, à qual frequentemente remetem concebendo-a como condição de possibilidade do conhecimento. Essa experiência está sempre antecipada pelas regras do método e pode ser repetida em condições idênticas ou quase idênticas. A experiência da qual foi expropriada a Modernidade é, ao contrário, a experiência singular, o acontecimento nem antecipável nem repetível que transforma uma vida” (CASTRO, 2013, p. 13).

¹⁶¹No sentido da aquisição por meio da constituição de meios técnicos que influenciam na escolha de pessoas para contatos. Pode incluir tanto anúncios publicitários como pessoas presentes ali, mas que o primeiro contato pode remeter a buscas por dados técnicos (perfis em redes sociais, currículos, notícias, etc).

“O que confronta o homem moderno em sua vida cotidiana, para Agamben, é uma confusão de eventos significativos. Agamben afirma, no entanto, que esses eventos não podem ser traduzidos em experiência, porque a autoridade da experiência depende de sua reprodutibilidade” (MURRAY; WHYTE, 2011, p. 65). A reprodutibilidade é a apropriação técnica da comunicação, uma linguagem mediatizada, pensada, tolhida e consumida, que, nesse contexto, aliena o indivíduo de sua experiência, resultando na pobreza (Benjamin) ou mesmo na destruição (Agamben) da capacidade de experimentar. Os fundamentos da técnica massificada tem por paradigma a ciência empírica, que por seus métodos adquire o monopólio da verdade pela indução, a experiência que vai determinar todas as outras, delimitando as propriedades das coisas; junção entre o *ego* pensante de si (Descartes) com a empiria simulada (Bacon) (AGAMBEN, 2008, p. 33-34)¹⁶³. A autoridade da experiência se perde na narrativa espetacular, como uma supressão da infância, desprovida de discurso, pelo evento da vida adulta, quando se exige a capacidade lógico-argumentativa. É por meio desta *oikonomia* linguística que se estabelecem os marcos com os quais nos posicionamos para nos relacionarmos com o mundo circundante, a fim de racionalizar, de transpor os limites da mera percepção, compondo um quadro lógico-semântico que define a tudo e a todos. Na *comunidade que vem*, ao contrário, a linguagem é usada, habitualmente, como em um jogo infantil, podendo ser feita como ela o que puder ser feito, dependente somente da contiguidade da circunstância. A infância é também o estado de abertura a todas as potencialidades, como disse Aristóteles, uma “infância do homem” seria destituente, não esgotando as potencialidades a que se propõe a explorar: o que se quer aqui é exemplificar como se daria uma *forma-de-vida* inoperativa pelo hábito que lhe dá *forma* a cada uso. A experiência sem protótipos linguísticos demarcadores (operadores) finais – objetivos ou subjetivos - é o ponto a qual se pode argumentar quanto à *forma-de-vida* tomando forma enquanto é *vivida*. O hábito e o uso são a *forma-de-vida* sendo *vivida*, somente a ausência de um discurso pode garantir a experiência singular habitual e usuária.

Aristóteles legou ao ocidente um paradigma de vida, suplantando o caráter denotativo de várias outras possibilidades conceituais, o que acabou por silenciar a

¹⁶²Agamben, sem dúvida, incluiria o fenômeno das redes sociais, como fez em 2005 um pouco antes do *boom* do uso do telefone celular, condenando o uso do aparelho. Cf. AGAMBEN, Giorgio. **O que é um dispositivo? e outros ensaios**. Chapecó, SC: Argos, 2009. pp. 42-43

¹⁶³Com isso pode-se levar a crer em uma destituição das ciências tal como a concebemos vulgarmente, como o lugar integral da indução física.

inoperatividade da potência, deixando-a por inteira na esfera do trabalho. Os corpos políticos passaram a ser projetos que buscavam (buscam) uma síntese entre duas formas de vida (*bios* e *zoé*) que sobreviveram, discretamente, até serem retomadas com a explosão do biopoder. Sendo assim, Agamben apresenta, a exemplo de Plotino, uma das tantas outras possibilidades que poderia ter tido o conceito de vida, caso não tivesse sido ordenada dentro da ontologia aristotélica. O paradoxo em todo o processo de poder constituinte se dá pelas margens que sempre surgem nos discursos, pois mesmo na tentativa incansável da captura da plenitude da vida em conceitos, o poder constituinte ainda não consegue instaurar a “comunidade das comunidades”; quer dizer, o trabalho de comungar, em absoluto, a vida em uma comunidade ainda não se deu, justamente pelo fato que a linguagem ainda possui um fator incomunicável e inconfessável: não pode ser reduzida ao simples discurso, é impossível determinar todas as falas dos falantes. A incomunicabilidade e a inconfessabilidade dentro da ontologia é o que faz com que a própria ontologia possa ser derogada, destituída, deixando a infinitude de caminhos abertos ao potencial humano: a política dos impérios antigos sobreviveu ao cristianismo, mas o próprio cristianismo, antes de se tornar um sistema de crenças constituintes, tornou possível uma nova abertura para uma nova forma de vida pela simples destituição de qualquer paradigma jurídico-político em vigência na época. A “comunidade inoperada” é toda comunidade específica que não se fez, não porque ainda não se tem os meios para ser realizada, mas porque a propriedade da comunidade é a inoperação. O poder constituinte não poderia reconhecer tal fenômeno, mas a proposta de reconhecer a inoperatividade, em si, já possui potencial que aniquila e destitui qualquer constituição. Tal é o objetivo de Agamben em elencar paradigmas: constatar suas limitações e *usá-las*.

Considerações finais

O caminho para compreensão do que Giorgio Agamben chamou de *comunidade que vem* exigiu a reinterpretação do passado com bases nos estudos do poder, um traçado dos paradigmas constituintes que se desdobraram, cada vez mais, em dispositivos de poder. A chance de apostar no mesmo campo paradigmático no qual a vida política se cria e se reproduz é limitada, os corpos políticos se sucedem corriqueiramente, o campo de ação se torna incapacitado de atuar em uma linha de frente que não se detenha nos velhos modelos políticos vigentes. Um paradigma é a base conceitual que dá fundamento a um discurso, tornando este mesmo discurso irretorquível. No caso dos estudos políticos aqui, o paradigma identificado por Agamben é o poder constituinte, dado pela continuidade de antigüíssimas formulas filosóficas e teológicas desde a antiguidade e Idade Média.

No entanto, o descerramento do século XX com a consagração da democracia liberal, não afirma uma postura de significativa adversidade com o passado ocidental marcado pelo centralismo do poder reduzidos a um conjunto formal de leis; quer dizer que uma *oikonomia* é sempre bem-vinda na composição política do mundo. Isso inclui uma ordem espacial e temporal que possam ser classificados pela norma, a fim de que haja uma imediata captura substantiva e predicativa em um quadro ontológico fixo. Ao indicarmos os discursos episódicos com os quais Giorgio Agamben delineou o caminho da vida contemporânea, entendemos a conjuntura do poder constituinte (além do porquê de se chamar “constituinte”) e tendo em vista que a diferença entre “constituinte” e “constituído” se faz desnecessária, pois o poder se impõe sobre si, em um ciclo fechado: cada argumento que se diz constituinte está, desde já, constituído. O ciclo é fechado através de uma série de contextos linguísticos que são traçados estrategicamente para não terem “desvios”, quer dizer, o poder tem sua postulação sempre nos atos de fala que lhe convém.

Com alguns eventos históricos (como a Revolução Francesa), a violência passou a ser, então, paradigma constituinte, e daí podemos expor a condição de *homo sacer* e como se configura a partir da biopolítica (ou biopoder), situando no seio da violência instauradora o *status* da “vida nua”. O estado de exceção é o suprasumo do poder em seu máximo desempenho em “pastorar” a vida, causando a morte e fazendo a vida. Mesmo em democracias que sancionam a assim proclamada Declaração Universal dos Direitos Humanos, perpetuam antigos ritos formais de poder que irrompe o paradoxo do

que é “proteger a vida humana” ao mesmo tempo em que causam a morte (fenômeno político que acaba por ser a intriga que leva à reflexão de Agamben). Tais pontos foram aclarados com Walter Benjamin, Michel Foucault e Hanna Arendt, referências filosóficas para Agamben. A teoria do poder destituente, como vimos então, caminha no sentido de estipular uma série de conceitos desativados pelo caminho traçado pelo poder constituinte: Agamben procura recuperá-los com o intuito de apresentar uma singularidade do que se constitui como “vida” e todos os aparatos que lhe são impostos; são conceitos que pode (ou poderiam) servir para pensar a destituição, ou seja, como se dá um pensamento que não pretende ser ontológico, estruturado. Como se trata de um estudo político, a destituição entra no campo da possibilidade de se pensar no poder destituente em nível de derrogação de conceitos constituintes/constituídos cuja base é potência criadora. O personagem Bartleby de Herman Melville, sob análise de Gilles Deleuze, simboliza bem isto: a supremacia da vontade como ato de criação é posta em risco e, com isso, Agamben abre espaço para Espinosa em sua proposta derogatória do modelo teológico da vontade.

O que Agamben formula com sua teoria do poder destituente é um *além*, desvinculado da ontologia da vida, do universo. Esse *além* não se estabelece, não tem data nem prazo, não tem moldes, nem corpo definido, apenas uma contemplação onírica, de expressividade poética e momentânea, porém constante: um *além* desprovido de uma racionalização captável pelos conceitos que constituem (no sentido lato do termo) – *constituem*, assim, sem objeto direto ou indireto -, separado da *dispositio* da *práxis* ou da *poiesis*, não podendo ser trabalhado nem desvelado. O *além* no qual está “situado” é o não dito, uma ausência presente sempre nas entrelinhas dos discursos, é cada margem identificável somente no plano das constituições linguísticas. A *comunidade que vem* não virá em absoluto, ocupando o tempo e espaço e se fazendo, assim, constituinte de um passado (nosso presente) também constituinte. O fragmento *que vem* não indica um tempo no indicativo do futuro perfeito, mas um futuro do presente que está sendo constantemente acontecendo sem se esgotar. O potencial daquilo *que vem* vai do não-ser/não-fazer ao ser/fazer infinitamente, vindo e indo, sem uma linearidade teleológica: expõem-se e se recolhe, opera e inopera, é sempre experiência atual, potência pura. Foi o elemento explicitado na questão da “comunidade inoperada” de Jean-Luc Nancy: comunidade desprovida de finalidade política corpórea, sem a necessidade de um tempo e espaço, ou qualquer nomenclatura que deem a seus membros uma condição *sine qua non* de existência. A *fuga* não pressupõe a destruição

dos corpos políticos vigentes para substituição por outros, *fugir* é estar em paralelo com o poder constituinte, mas do *lado de fora*.

A *communio* se dá pela inexistência de mitos fundadores, ritos sociais, metanarrativas, é *comunhão imediata* sem valores absolutos e fator locucional do *ego* substantivo. Com a mediação da *oikonomia* constituinte todas as relações se dão pelos dispositivos de poder, o que dá a cada um seu lugar, seu nome, sua função, seu destino, sua obra. “Isto é”, esclarece Agamben em *A comunidade que vem*, “se os homens pudessem não *ser-assim*”, não podendo deixar de ser o que são, “nesta ou naquela identidade biográfica particular, mas ser o assim, a sua exterioridade singular e o seu rosto, então a humanidade teria acesso pela primeira vez a uma comunidade sem pressupostos e sem sujeitos, a uma comunicação que não conheceria mais o incomunicável” (AGAMBEN, 1990, p. 44). A potência, como bem mostrou Agamben, não se mostra apenas no ser/fazer, mas também inoperância infinita: o que pode ser/fazer também pode não-ser/não-fazer, e ainda assim a potência jamais se esgotaria em constituinte.

Agamben é claramente um filósofo da linguagem, mas não analítico e, como tal, todo o seu estudo do *homo sacer* deve ser entendido pelo ponto de vista filológico-filosófico, por isso a insistência no conceito linguístico de “paradigma”, em metodologia com base em arqueologias conceituais. No entanto, aqui, tem-se como meta “separar” o aspecto político centrado na questão da *comunidade que vem*, direcionando unicamente para a esfera da cultura política ocidental. Diferente do que se comumente espera de uma discussão política visando uma crítica do nosso “modo de vida contemporâneo”, Agamben pode decepcionar ao não ter formulas nem projetos políticos bem definidos, ou visões do futuro onde possamos viver melhor do que estamos hoje. Não há espaço no pensamento de Agamben para a postulação utópica, ainda que possa ser furtivamente atribuída por alguns comentadores. É, de fato, a linguagem o núcleo filosófico de Agamben, no qual a política é dissecada em funções linguísticas e poderes de fala, seguindo como em Foucault (e Emile Benveniste), que pensa no poder que se faz pelo discurso, não como ferramenta em separado, mas como meio e fim. O pessimismo, o qual Agamben afirmou não lhe ser “uma categoria filosófica” parece ser, à primeira vista, o sentimento geral que domina o estudo do *homo sacer*, mas somente para aqueles que só aceitam as fantasias de mundos Ideais (pretenso otimismo). É certo dizer que a vida de qualquer indivíduo (vivo ou morto), bem como a

história de cada nação, hoje pode ser lida aos olhos da linguagem política que Agamben constatou.

Referencias

ALBERTZ, Reiner. **Geschichte und Theologie: Studien zur Exegese des Alten Testaments und zur Religionsgeschichte Israels.** Berlin; Nova York: Walter de Gruyter GmbH, 2003.

AGAMBEN, Giorgio. **La Comunità che Viene.** Torino: Giulio Einaudi editore, 1990.

_____. **The Coming Community: teory of bounds.** Minneapolis, MN: Minnesota University Press, 2007.

_____. **A Comunidade que vem.** Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2013. [Coleção Filô epub]

_____. **Altissima Povertà: regola monastiche e forma de vita.** Homo sacer IV, 1. Vicenze: Neri Pozza Editore, 2011.

_____. **The Sacrament of Language.** Stamford, CA: Stamford University Press, 2011.

_____. **O Sacramento da Linguagem: arqueologia do juramento.** Homo sacer II, 3. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

_____. Arte, inoperatividade, política. In: CARDOSO, Rui Mota (org.). **Política.** Crítica do contemporâneo. Porto, Portugal: Fundação Serralves, 2008. [Conferencias internacionais]

_____. Note liminaire sur le concept de démocratie. In: GAUTIER, Anne-Lise. LEFEBVRE-FAUCHER, Valérie (org.). **Démocratie, dans quel État?** Montreal, (Québec): Lés Éditions Écosociété, 2009.

_____. Introductory Note on the Concept of Democracy. In: GAUTIER, Anne-Lise. LEFEBVRE-FAUCHER, Valérie (org.). **Democracy in what State?** New York, NY: Columbia University Press, 2011.

_____. **Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. **Signatura Rerum: sobre el método.** Barcelona: Editora Anagrama, 2010.

_____. **O Reino e a Glória: uma genealogia da economia e do governo.** Homo sacer II, 2. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011. [Coleção Estado de Sítio]

_____. **Estado de Exceção.** Homo sacer II, 1. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004. [Coleção Estado de Sítio]

_____. Sobre os limites da violência. In: **Sopro**, n. 79, p. 1-9, out. 2012.

_____. **Means Without End: notes on politics.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

_____. **The use of bodies.** Homo sacer IV, 2. Stamford, CA: Stamford University Press, 2015a.

_____. **L'use dei corpi.** Homo sacer IV, 2. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2014.

_____. **O que é um dispositivo? e outros ensaios.** Chapecó, SC: Argos, 2009.

_____. **Profanações.** São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **A ideia de prosa.** Lisboa: Edições Cotovia, 1999.

_____. **Infância e História:** destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. **Stasis:** la guerre civile come paradigma politico. Homo sacer II, v. 2. Turim: Bollati Boringhieri, 2015.

_____. **The end of poem:** studies in poetics. Stanford, CA: Stanford University Press, 1999.

_____. Bartleby, a escrita da potência. In: MELVILLE, Herman. **“Bartleby, a Escrita da Potência” seguido de “Bartleby, o Escrivão.** Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.

_____. Movimento. In: **Revista Internacional Interdisciplinar Inthertesis.** Florianópolis, v. 3. n. 1, jan./jun. 2006.

_____. Estado de exceção e genealogia do poder. In: **Revista Brasileira de Estudos Políticos.** Belo Horizonte, n. 108, pp. 21-39, jan./jun. 2014.

_____. **“Por uma teoria do poder destituente”** (Tradução). Disponível em: <https://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituente-de-giorgio-agamben/> (último acesso em 20/02/2017)

_____. **“Vers Une Théorie de la Puissance Destituante”.** Disponível em: <https://lundi.am/vers-une-theorie-de-la-puissance-destituante-Par-Giorgio-Agamben> (último acesso em 21/07/2017).

_____. **What is a commandment?** Disponível em: <https://waltendegewalt.wordpress.com/2011/04/01/giorgio-agamben-what-is-a-commandment-απομαγνητοφώνηση/> (último acesso em: 10/08/2017).

_____; RADISCH, Iris. “A Europa precisa colapsar”: entrevista com Giorgio Agamben (Tradução). In: **Profanações.** Ano 3, n. 1, p. 238-248, jan./jul. 2016.

_____. **“Europa muss kollabieren”:** interview with Giorgio Agamben. Disponível em: <http://www.zeit.de/2015/35/giorgio-agamben-philosoph-europa-oekonomie-kapitalismus-ausstieg> (ultimo acesso em 20/02/2017).

AGOSTINHO, **De genesis ad litteram.** Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm (ultimo acesso em 19/07/2017)

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo:** antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

ARISTÓTELES. **Política.** Lisboa: Vega, 1998. [Edição bilíngue]

_____. **Política.** São Paulo. 3 ed. Martins Fontes, 2006.

_____. **Política.** São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. **Metafísica (livro I e livro II), Ética a Nicômaco, Poética.** São Paulo: Editora Abril, 1984.

_____. **Metafísica.** v. 2, São Paulo: Edições Loyola, 2002.

_____, **Πολιτικά.** Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0057> (ultimo acesso em 19/07/2017)

_____, **Ἀθηναίων πολιτεία.** Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0045%3Achapter%3D1%3Asection%3D1> (ultimo acesso em 21/07/2017)

ASSMANN, Selvino J; GOMES, Ivan Marcelo; PICH, Santiago; VAZ, Alexandre Fernandez. **Corpo e biopolítica: poder sobre a vida e poder da vida.** Disponível em: <http://www.cbce.org.br/docs/cd/resumos/119.pdf> (ultimo acesso em 17/04/2018).

_____. **Corpo e biopolítica: poder sobre a vida e poder da vida. Temas & Matizes,** nº 11, primeiro semestre de 2007.

ASSMANN, Selvino J. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. **Profanações.** São Paulo: Boitempo, 2007.

_____; BAZZANELLA, Sandro Luiz. A máquina/dispositivo política: a biopolítica, o estado de exceção, a vida nua. In: LONGHI, Armindo. **Filosofia, política e transformação.** São Paulo: LiberArs, 2012.

BATAILLE, Georges. **Lo que Entiendo por Soberanía.** Barcelona, Espanha: I. C. E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1996.

_____. **A Parte Maldita** (Precedida de “A noção de dispêndio”). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. [Coleção Filô]

BAZZANELLA, Sandro Luiz. Agamben e os pressupostos do dispositivo governamental e Oikonomico. In: **Profanações,** Ano 2, n. 2, pp. 37-61, jul./dez. 2015.

BLANCHOT, Maurice. **La Communauté Inavouable**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1983.

_____. **A comunidade inconfessável**. Brasília: Editora Universidade de Brasília; Bauru, SP: Lumme Editor, 2013.

BENJAMIN, Walter. Para uma Crítica da Violência. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Escritos Sobre Mito e Linguagem**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011. [Coleção Espírito Crítico]

CALVÁRIO, Patrícia. **O Governo da Cidade no “De Regno” de Tomás de Aquino**. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008. [Coleção Artigos LusoSofia]

CALARCO, Matthew. Ungovernable potentialities. In: **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. Belo Horizonte, n. 108, pp. 93-121, jan./jun. 2014.

CASTRO, Edgardo. Nuevo derecho, estatalidad, gubernamentalidad. In: **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. Belo Horizonte, n. 108, pp. 41-61, jan./jun. 2014.

_____. **Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. [Coleção Filô epub]

CICERO, **De Inventione**. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/cic.html> (último acesso em 19/07/2017).

DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Lisboa: Edições Antipáticas, 2005.

DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. São Paulo: Editora 34, 1997.

FERREIRA, Jonatas. Heidegger, Agamben e o animal. In: **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, v. 23, n. 1, pp 199-221, jun. 2011.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977 – 1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. **Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1978 – 1979)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. **A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981 – 1982)**. São Paulo: Martins Fontes, 2006c.

_____. **História da Sexualidade 1: vontade de saber**. São Paulo: Graal, 1997.

_____. **Microfísica do Poder**. São Paulo: Graal, 1998.

GIAMALI, Anastasia. PAPANATOS-ANAGNOSTOPOULOS, Dimosthenis. **Giorgio Agamben: “La democrazia è un concetto ambiguo”** (Traduzione). Disponível em: <http://www.doppiozero.com/materiali/interviste/giorgio-agamben-la-democrazia-%C3%A8-un-concetto-ambiguo> (último acesso em 20/02/2017)

_____. **Agamben: “a democracia é um conceito ambíguo”** (Tradução). Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2014/07/04/agamben-a-democracia-e-um-conceito-ambiguo/> (último acesso em 20/02/2017)

GIACOIA JR, Oswaldo. Violência e racionalidade jurídica: sobre a potência dos meios: on the potency of the means. In: **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. Belo Horizonte, n. 108, pp. 243-291, jan./jun. 2014.

GHIRALDELLI JR, Paulo. **Giorgio Agamben: linguagem, voz e a tarefa da filosofia**. Disponível em: <http://ghiraldelli.pro.br/wp-content/uploads/Giorgio-Agamben-linguagem-voz-e-a-tarefa-da-filosofia-1.pdf> (último acesso em 17/06/2018).

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Multitude: war and democracy in the age of empire**. Nova York: Penguin Press, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell, 2001.

_____. **Being and Time**. Albany, NY: State University of New York, 1996.

MAIO, Sandro. A voz em negativo: ter infância, experiência, Agamben. **Revista FronteiraZ**, São Paulo, n. 6, abril, 2011.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. A multidão contra o Estado: rumo a uma comunidade inapropriável. In: **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. Belo Horizonte, n. 108, pp. 145-183, jan./jun. 2014.

MALEBRANCHE, Nicolas. **Treatise on Nature and Grace**. Oxford, UK: Oxford University Press; Clarendon Press, 1992.

MILLS, Catherine. **The Philosophy of Agamben**. Stocksfield, UK: Acumen Publishing, 2008.

MURRAY, Alex; WHYTE, Jessica (orgs.). **The Agamben Dictionary**. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2011.

NANCY, Jean-Luc. **La Communauté Désœuvrée**. 3 ed. Paris: Christian Bourgois Éditeur, 1999.

NEGRI, Antonio. Para uma definição ontológica da Multidão. In: **Lugar Comum: Estudos de Mídia, Cultura e Democracia**. Rio de Janeiro, n. 19-20, pp. 15-26, jan./jun. 2004.

QUINTILIANO, **Institutio oratoria**. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/quintilian.html> (último acesso em 19/07/2017)

PIMENTEL, Davi Andrade. Nancy, Jean-Luc. La Communauté Désavouée [A Comunidade Negada]. Paris: Éditions Galilée, 2014 [Resenha] In: **Em Tese**, Belo Horizonte v. 20, n. 3, set./dez. 2014.

PROZOROV, Sergei. **Agamben and Politics: a critical introduction**. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2014.

ROSA, Miriam Debieux; POLI, Maria Cristina. Experiência e linguagem como estratégias de resistência. In: **Psicologia & Sociedade**, v. 21, Edição Especial, pp. 5-12, 2009.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O Contrato Social**. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Discours sur l'économie politique**. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/Rousseau_jj/discours_economie_politique/discours_eco_pol.pdf (último acesso em 20/07/2017)

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Giorgio Agamben, liturgia (e) política: por que o poder necessita da Glória? In: **Revista Brasileira de Estudos Políticos**. Belo Horizonte, n. 108, pp. 185-213, jan./jun. 2014.

_____. Os paradoxos da sacralidade da vida humana: questões ético-políticas do pensamento de W. Benjamin e G. Agamben. In: **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 57-77, jul./dez. 2013.

SABBATUCCI, Dario. Il peccato “cosmico”. In: **Publications de l'École Française de Rome**, n. 48, pp. 173-177, 1981.

SÊNECA. **Sobre a Brevidade da Vida**. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

SEXTUS POMPEIUS FESTUS, **De verborum significatione**. Disponível em: <http://latin.packhum.org/loc/1236/1/0#0> (ultimo acesso em 19/07/2017)

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

TOMÁS DE AQUINO, **De regno**. Disponível em: <http://www.corpusthomicum.org/orp.html> (ultimo acesso em 19/07/2017)

SAVVÀ, Giuseppe. **Giorgio Agamben, entrevista a Peppe Savà: Amo Scicli e Guccione**. Disponível em: <http://www.ragusanews.com/articolo/28021/giorgio-agamben-intervista-a-peppe-sava-amo-scipli-e-guccione> (último acesso em 20/02/2017)

_____. **“Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro”**: entrevista com Giorgio Agamben (Tradução). Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2012/08/31/deus-nao-morreu-ele-tornou-se-dinheiro-entrevista-com-giorgio-agamben/> (último acesso em 20/02/2017)

WATKIN, William. **Agamben and Indifference: a critical overview**. London: Rowman & Littlefield International Ltd., 2014.

WHYTE, Jessica. **Catastrophe and redemption: the political thought of Giorgio Agamben**. Albany, NY: State University of New York Press, 2013.

XENOFONTE, **Οἰκονομικός**. Disponível em: https://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_ante04/Xenophon/xen_oi00.html (ultimo acesso em 19/07/2017)