

**DEMOCRACIA EM TEMPOS SOMBRIOS: UMA LEITURA CRÍTICA DO
LIBERALISMO POLÍTICO DE JOHN RAWLS NA PERSPECTIVA FILOSÓFICA DE
GIORGIO AGAMBEN**

Isis Hochmann de Freitas¹
Evandro Pontel²

RESUMO: O presente artigo visa desenvolver uma análise acerca da proposição de John Rawls acerca de uma concepção política de justiça como equidade com o objetivo de fundamentar uma ideia de sociedade liberal bem ordenada a partir do pensamento de Giorgio Agamben. Desse modo, buscar-se-á apresentar uma leitura crítica ao liberalismo jurídico-político por reafirmar a exceção como regra. Essa constatação coloca em xeque a própria estrutura da proposta liberal, pois encobre a matriz oculta do poder soberano, a relação de exceção em seu caráter primigênio – que demarca o poder de vida e sobre a vida (nua). Dessa forma, pretende-se traçar algumas diferenciações entre ambas as propostas, ressaltando que o exercício de (re)pensar a política que vem coloca em questão os conceitos ainda vigentes na configuração da comunidade política ocidental que se pretende democrática, tais como: soberania, cidadania, direitos humanos, contrato social.

Palavras-chave: Rawls. Liberalismo. Agamben. Vida nua. Política que vem.

**DEMOCRACY IN DARK TIMES: A CRITICAL READING OF JOHN RAWLS'S
POLITICAL LIBERALISM IN THE PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE OF GIORGIO
AGAMBEN**

ABSTRACT: This article aims to develop an analysis of John Rawls' proposition about a political conception of justice as fairness in order to base an idea of liberal society well ordered from the thought of Giorgio Agamben. In this way, we will try to present a critical reading of legal-political liberalism by reaffirming the exception as a rule. This observation calls into question the very structure of the liberal proposal, since it conceals the hidden matrix of sovereign power, the relation of exception in its primordial character - which demarcates the power of life and life (nude). In this way, we intend to draw some differentiations between both proposals, emphasizing that the exercise of (re)thinking the politics that comes to question the concepts still in

¹Docente e Pesquisadora. Doutoranda em Ciências Sociais (bolsista CAPES) e em Filosofia pela PUCRS. Mestre em Ciências Criminais pela Escola de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. Rio Grande do Sul. Brasil. E-mail: isishoc@gmail.com.

²Pós-Doutorando (bolsista PNPd/CAPES), Doutor e Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. Rio Grande do Sul. Brasil. E-mail: epontel@hotmail.com.

force in the configuration of the western political community that is intended to be democratic, such as: sovereignty, citizenship, human rights, social contract.

Keywords: Rawls. Liberalism. Agamben. Bare life. Coming politics.

I SOCIEDADE *BEM ORDENADA* – O LIBERALISMO DE JOHN RAWLS

A justiça como equidade deve ser entendida e vista, unicamente,
como uma concepção política de justiça.
J. Rawls

A proposta contratualista de John Rawls tem influenciado de modo ímpar os debates no meio acadêmico e social, sobretudo após a publicação de suas duas grandes obras *Uma Teoria da Justiça* (1971) e *O Liberalismo Político* (1993). Desse modo sua teorização demarca as discussões no âmbito da filosofia política, que vem a referenciar o seu reconhecimento por vários pensadores como o maior filósofo político do século XX, conforme Nedel referencia a afirmação de um de seus interlocutores, Robert Nozick: “os filósofos políticos têm agora de trabalhar com a teoria de Rawls ou explicar porque não o fazem” (NEDEL, 2000, p. 115-116).

Rawls elabora uma proposta liberal de justiça que busca levar em conta a dignidade humana, com o fito de garantir direitos básicos fundamentais, isto é, o mínimo de bens primários necessários ao desenvolvimento das pessoas enquanto seres livres e iguais em uma sociedade bem ordenada. Nessa perspectiva, põe-se uma questão que perpassa *O Liberalismo Político*, qual seja: “qual a concepção de justiça mais apta a especificar os termos equitativos de cooperação social entre cidadãos considerados livres e iguais, e membros plenamente cooperativos da sociedade durante a vida toda, de uma geração até a seguinte?”³ (RAWLS, 2000, p. 45).

Partindo dessa questão fica explícito o problema central, que reside em desenvolver uma concepção política de justiça capaz de fundamentar uma sociedade bem ordenada, estável e justa, de cidadãos livres e iguais. A justiça como equidade, “essa concepção política deve ser, por assim dizer, política, e não metafísica” (RAWLS, 2000, p. 52). Assim, “o liberalismo político tem por objetivo uma concepção política de justiça que se constitua numa visão auto-sustentável”

³Ver: (Cap. 2 John Rawls. In: CASALINI, , 2012, p. 23-41).

(RAWLS, 2000, p. 52), tema tratado na obra *O Liberalismo Político*, onde Rawls retoma várias questões que foram alvos de polêmicas e questionamentos.

A teoria da justiça enquanto concepção política proposta pelo pensador norte americano, no âmbito do liberalismo político, aponta para sociedades democráticas, imersas em uma cultura marcada pela diversidade de doutrinas religiosas, filosóficas e morais conflitantes e irreconciliáveis, que está ligada a questão da tolerância, compreendida de modo geral. Dentre as doutrinas que fazem parte de uma sociedade democrática, na perspectiva rawlsiana, algumas são consideradas razoáveis, como frutos do exercício das faculdades da razão humana em instituições básicas livres e duradouras. Nessa perspectiva:

[...] como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis [...] como é possível que doutrinas abrangentes profundamente opostas, embora razoáveis, possam conviver e que todas endossem a concepção política de um regime constitucional? (RAWLS, 2000, p. 25-26).

Em o *Liberalismo Político*, Rawls desenvolve e demonstra que uma sociedade bem ordenada, justa e estável, de indivíduos livres e iguais, não pode ter como fundamento crenças morais abrangentes, ou seja, isso seria impossível em sociedades democráticas atuais, haja vista a pluralidade de concepções religiosas, filosóficas e morais. Frente a isso, explicita o filósofo: “o objetivo da justiça como equidade é, por conseguinte, prático: apresenta-se como uma concepção da justiça que pode ser compartilhada pelos cidadãos como a base de um acordo político racional, bem informado e voluntário” (RAWLS, 2000, p. 52).

A proposição de Rawls na óptica da configuração da política, enquanto justiça equitativa, parte dos cidadãos pertencentes a uma determinada sociedade e concordantes de uma doutrina moral abrangente. Dito de outro modo, o acordo supõe a pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis, mesmo que sejam incompatíveis, enquanto resultado de um processo de exercício reflexivo da racionalidade humana no âmbito das instituições livres, em um regime democrático constitucional. Logo, isso “dar-se-á não em torno de alguma destas doutrinas filosóficas abrangentes, mas de uma concepção política: o liberalismo político” (OLIVEIRA, 2000, p. 159).

A estrutura geral da proposta de Rawls prevê a construção de uma posição original e, posteriormente, a escolha dos dois princípios de justiça, a qual segue uma lógica de procedimento, na qual os cidadãos livres e iguais definem os princípios que passam a reger a vida na sociedade democrática. Assim, tematiza e esclarece como é possível por meio de um consenso sobreposto, que cidadãos livres e iguais, mesmo com diferentes concepções morais, filosóficas e religiosas, alcancem uma concepção política justa para um regime democrático constitucional.

Os princípios de justiça em Rawls configuram-se via processo de construção tanto da estrutura quanto do conteúdo, o que aponta para a compreensão de construtivismo político. O conteúdo dos princípios de justiça é produzido levando em consideração uma visão política de justiça como equidade. Dessa forma, uma sociedade democrática, justa e estável assegura um pluralismo razoável via consenso sobreposto, viabilizando a construção de seus valores. Desse modo, os agentes racionais, na posição original, enquanto artifício, recurso procedimental, definem os princípios que devem reger a estrutura básica da sociedade, sem recorrer a nenhuma força de ordem suprema ou ente externo ao processo de acordo consensual (o que comprometeria a autonomia dos cidadãos), respeitando o fato do pluralismo razoável⁴. Ou seja, Rawls garante a autonomia política dos cidadãos ao prever este tipo de procedimento com base em uma proposta deontológica, de dever ser, de definir o que seja o mais justo em uma sociedade plural, diversificada e multicultural, formada por sujeitos livres e iguais, tendo por critério não a verdade, mas a razoabilidade. Assim, “em virtude de suas duas faculdades morais (a capacidade de ter senso de justiça e a capacidade de ter uma concepção do bem) as pessoas são livres. O fato de terem essas faculdades no grau mínimo necessário para serem membros plenamente cooperativos da sociedade torna as pessoas iguais” (RAWLS, 2000, p. 61-62).

A proposta de justiça como equidade requer um procedimento adequado que possa garantir que o acordo firmado seja equitativo, isto é, justo. A esse artifício Rawls denomina *posição original*, entendido como um *status quo* inicial, apropriado, capaz de garantir que os acordos estabelecidos sejam equitativos. A *posição original*

⁴Conforme Oscar Mejía Quintana no construtivismo político os princípios de justiça resultam de um procedimento de construção baseado na razão prática, compreendendo “uma concepção complexa tanto de pessoa como de sociedade para dar forma ao processo de construção” (QUINTANA, 1996, p. 155).

prevê um *véu da ignorância*. Sob este *véu da ignorância*, os participantes não saberiam a respeito de si mesmos, de suas habilidades, ou mesmo de suas posições na sociedade, ou seja: não tem conhecimento sobre sua raça, nacionalidade, ou mesmo gostos e preferências individuais. “Sob este ‘véu da ignorância’, todos os indivíduos tornam-se seres racionais, livres, e, moralmente iguais” (OLIVEIRA, 2000, p. 122). Assim, nesta posição original, sob o “véu da ignorância” se dá a escolha racional acerca dos princípios fundamentais que irão reger a sociedade bem ordenada, por meio de suas instituições que compõem sua estrutura básica.

No que tange à *posição original*, Rawls a entende como um ponto de vista apartado da estrutura básica abrangente, não passível de distorção por características particulares e circunstanciais, isto é, um ponto de vista a partir do qual possa ser fundado um acordo equitativo entre pessoas livres e iguais. No entanto, há que ser esclarecido que a *posição original* se refere a um *artifício de representação*, que dá condição de possibilidade a um acordo hipotético e a-histórico. Para Nedel, “é a posição original, uma postura abstrata, neutra, hipotética, descomprometida com quaisquer condições individuais dos participantes do acordo. Não é mais que um artifício heurístico para pensar as questões da justiça” (NEDEL, 2000, p. 57).

Enfim, segundo Rawls, a *posição original* é a melhor forma para elaborar uma concepção política de justiça para a estrutura básica a partir de uma ideia fundamental de sociedade como um sistema duradouro e equitativo de cooperação entre indivíduos livres e iguais. Ou seja, uma sociedade bem ordenada é aquela entendida como sistema de cooperação regida por princípios que possam garantir direitos e liberdades básicas que garantam a cooperação social, no âmbito da estrutura básica da sociedade guiada pela equidade e pela justiça. Nessa perspectiva, segundo Nedel, são dois os princípios de justiça escolhidos no acordo original:

primeiro – o da igual liberdade para todos (princípio da igualdade de tratamento); segundo – o da repartição equitativa das vantagens da cooperação social [...] porém, [em O Liberalismo Político] antepôs ao primeiro princípio de justiça enunciado até então um princípio anterior: o de que “as necessidades básicas sejam satisfeitas (NEDEL, 2000, p. 63).

Como podemos perceber a partir do exposto, a condição indispensável para que os cidadãos possam entender e exercer seus direitos e liberdades em condições de igualdade no seio de uma sociedade. Na compreensão rawlsiana, os indivíduos racionais que se colocam na perspectiva da *posição original*, sob o *véu da ignorância*, em vista de definir princípios de justiça equitativos, capazes de delinear uma sociedade bem ordenada, fariam tal exercício conforme as seguintes regras:

- a. Todas as pessoas têm igual direito a um projeto inteiramente satisfatório de direitos e liberdades básicas iguais para todos, projeto este compatível com todos os demais; e, nesse projeto as liberdades políticas, e somente estas, deverão ter seu valor equitativo garantido.
- b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e, segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade
- b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer dois requisitos: primeiro, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades; e segundo, devem representar o maior benefício possível aos membros menos privilegiados da sociedade (RAWLS, 2000, 47).

O primeiro princípio evidencia a liberdade e os direitos humanos fundamentais dos cidadãos, por conseguinte, os bens primários que possam garantir, por um lado, a vida em sociedade e, por outro, os deveres. O segundo princípio abarca a questão das desigualdades sociais e econômicas. Trata dos interesses materiais dos cidadãos e prevê também a questão da distribuição destes bens sociais e econômicos. Ou seja, nas palavras de Nedel, visa “a induzir a cooperação voluntária de todos, inclusive dos menos favorecidos” (NEDEL, 2000, p. 63).

Em Rawls a base sustentadora, os pilares de toda organização social são os princípios de justiça – definidos a partir dessas duas regras supracitadas, por meio do procedimento da *posição original*, sob o *véu da ignorância*, visando ordenar a vida em uma sociedade democrática. Nesse processo de escolha, a seleção dos princípios, na posição original se dá via um método definido como *equilíbrio reflexivo*. Na compreensão de Pegoraro, “corresponde ao conceito de circularidade que visa o esclarecimento e a mútua elucidação das proposições da experiência histórica e dos princípios” (PEGORARO, 1995, p. 76). O *equilíbrio reflexivo* é o momento em que as ponderações, as propostas em vista do consenso ou acordo são confrontadas, evidenciando possíveis contradições, problemas, ao serem

analisadas à luz dos princípios universais de justiça como equidade. Ou seja, é o momento de confronto de tais princípios em vista de adaptá-los a uma sociedade democrática, em condições reais, visando o esclarecimento e a correção de possíveis desajustes presentes.

Na perspectiva do consenso contratual, Rawls propõe uma forma de organização social definida como sociedade bem ordenada. Ou seja, a ideia de sociedade como um sistema equitativo de cooperação. Porém, para isso ser exequível precisa levar em conta, institucionalmente, o fato de ser uma sociedade democrática e, por outro lado, no que tange aos indivíduos associados, há que se levar em conta o senso de justiça fundado no caráter público das instituições democráticas (Cf. OLIVEIRA, 2000, p. 132-140). Ou seja, a sociedade bem organizada somente poderá se efetivar na medida em que for regulada por uma concepção pública de justiça, na qual todos compartilhem da mesma concepção de justiça. Outro aspecto fundamental é o reconhecimento por parte dos cidadãos de que há bons motivos para acreditar na estrutura básica, isto é, nas instituições políticas e sociais, como entes que se encaixam num sistema único de cooperação.

Uma sociedade democrática bem ordenada, segundo a posição rawlsiana é fundada por uma concepção política de justiça, em que os cidadãos professem doutrinas abrangentes razoáveis, porém, mesmo que opostamente dispostas, mas que façam parte de um consenso sobreposto. De um modo geral, que estejam de acordo com aquela concepção de justiça “que determina o conteúdo de seus julgamentos políticos sobre as instituições básicas; e desde que, segundo, as doutrinas abrangentes que não são razoáveis não disponham de aceitação suficiente para solapar a justiça essencial da sociedade” (RAWLS, 2000, p. 82).

II GIORGIO AGAMBEN – CRÍTICA AO ESTADO (DEMOCRÁTICO) DE DIREITO

O estado de exceção, hoje, atingiu o máximo desdobramento planetário.
G. Agamben

Na sociedade contemporânea a vida ocupa o ápice e a extrema centralidade. Isso se evidencia tanto nos avanços que a ciência operou e opera, seja no mapeamento do genoma humano, na manipulação genética, quanto, por outro lado,

evidencia-se os que em nome da vida e, em defesa dela, advogam e propugnam guerras planetárias (Cf. TIBURI, 2013, p. 11-12). Nesse sentido, a própria contemporaneidade carrega em si, conforme Peter Pál Pelbart, o sintoma de um possível paradoxo, qual seja: “por um lado, a vida tornou-se o alvo supremo do capital. Por outro, a vida mesma tornou-se um capital, senão “o” capital por excelência, de que todos, e qualquer um, dispõem, virtualmente, com consequências políticas a determinar” (PELBART, 2011, p. 13). Este sintoma evidenciado, nesta situação paradoxal, aponta para algo que veio a se instaurar e instalar, ao mesmo tempo, no decorrer das últimas décadas na sociedade e isto se define como uma nova modalidade de relação entre o capital e a subjetividade.⁵

Na contemporaneidade estamos imersos em um paradigma político de *uma guerra civil mundial* (Cf. AGAMBEN, 2015)⁶, em que nas democracias ocidentais a política se tornou biopolítica, sobretudo a partir da modernidade, pois esta entrou em íntima simbiose com a *vida nua*. Dessa última, advém uma profunda opacidade que torna quase impossível esclarecer o caráter político implicado, bem como as consequências de uma vida elevada ao máximo de descartabilidade. Para Giorgio Agamben, no evento fundador do Estado Moderno, o estado de natureza não se caracteriza por uma condição anterior à constituição do Estado, mas a que o habita potencialmente, jamais enquanto uma condição exterior a sua fundação. Com isso, de acordo com Duarte “a fundação do Estado não põe um fim absoluto ao estado de natureza, na medida em que o poder soberano é justamente aquele que preserva o direito de agir soberanamente e impor a morte aos cidadãos a cada momento, definindo-os como vida nua” (DUARTE, 2008, p. 76).

A abordagem acerca da condição humana e da politização da vida se dá com a publicação da obra *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, que inaugura o

⁵Conforme Peter Pál Pelbart, esse fenômeno que nos rodeia, pode ser chamado de várias formas, seja, “[...] capitalismo cultural, economia imaterial, sociedade do espetáculo, era da biopolítica [...]” (PELBART, 2011, p. 20).

⁶Na obra *Stasis* o pensador italiano elabora um estudo sobre o conceito que intitula a referida obra, desde sua origem na *polis* grega, no qual a *guerra civil* funcionava como um limiar de politização/despolitização, por meio da qual a casa se excedia em cidade e a cidade se despolitiza na família. A hipótese indica que a *Stasis* não tem lugar nem na *polis*, a cidade, e nem na família: essa se constitui em uma *zona de indiferença* entre o espaço impolítico da família e aquele da cidade: “La stasis non proviene dall’oikos, non è una *guerra in famiglia*, ma è parte di un dispositivo che funziona in modo simile allo stato di eccezione. Come, nello stato di eccezione, la *zoé*, la vita naturale, è inclusa nell’ordine giuridico-politico attraverso la sua esclusione, in modo analogo attraverso la stasis l’oikos è politizzato e incluso na *polis*”. AGAMBEN, Giorgio. *Stasis: la guerra come paradigma politico* (Totino: Bollati Boringhieri, 2015, p. 30).

projeto filosófico de Giorgio Agamben, que culmina em um conjunto de obras que trata das questões relacionadas à condição política da civilização ocidental, postas de início na obra *primigênia*. Ao iniciar a referida obra, o pensador italiano retoma a definição do conceito de vida para os antigos gregos. Assim, destaca que, “os gregos não possuíam um termo único para exprimir o que nós queremos dizer com a palavra *vida*” (AGAMBEN, 2010, p. 9), isto é, se referiam à vida com dois termos tanto do ponto de vista semântico, quanto morfologicamente, diferentes, quais sejam: *zoé* e *bíos*.

O termo *zoé* referia-se à vida como um simples fato de viver, o fato da vida em sentido natural, a vida biológica, a *vida nua*, de todos os seres vivos. *Bíos*, por seu turno, designava e indicava a vida qualificada, uma forma-de-vida, um protótipo de vida peculiar, característico, de um indivíduo ou grupo, ao estilo da vida, a vida ética e politicamente qualificada. No tocante a estes dois termos que circunscrevem a compreensão de vida, Edgardo Castro especifica que: “Agamben subraya, como ya lo había hecho Hannah Arendt, que los griegos no solo distinguían la *zoé* del *bíos*, también los mantenían separados. El lugar propio de la *zoé* es la *oikía* [la casa] y el del *bíos*, la *pólis* [la ciudad]” (CASTRO, 2008, p. 50).

Um elemento de destaque é o ponto de partida da proposta agambeniana, a herança recebida de Hannah Arendt e Michel Foucault. Nesse sentido, conforme Edgardo Castro, o exercício filosófico consiste em:

Retomar las investigaciones de Foucault y Arendt, afrontando el núcleo común en el que se cruzan las técnicas políticas y las formas de subjetivación, implica, entonces, analizar la relación entre biopolítica y soberanía, el modo en que la vida desnuda está inscrita en los dispositivos del poder soberano. Como consecuencia de ello, la politización de la *zoé* deja de ser una novedad de la Modernidad y su cronología coincide con la existencia de la soberanía (CASTRO, 2008, p. 51).

Nas sendas das escavações empreendidas por Michel Foucault, na obra *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, Agamben retoma uma das temáticas que havia dominado a centralidade do pensamento político no século XX e desenvolve um reordenamento intenso e profundo acerca da relação entre a política e a vida, tendo por foco central o homo sacer – a *vida nua*. Nesse sentido, remonta à abordagem foucaultiana, exposta em *A vontade de Saber* (FOUCAULT, 1998), e tematiza o *limiar da modernidade biológica*, a fim de explicitar o processo em que a

vida natural passa a ser incluída nos mecanismos e cálculos do poder estatal, em que a política passa a ser biopolítica. Esse momento é descrito como um processo no qual a própria espécie, a humanidade está imersa em uma sociedade que está exposta em seus jogos e estratégias políticas.

Michel Foucault amplia a compreensão aristotélica de que o homem enquanto ser vivente é um animal político capaz de existência política. Para ele, na modernidade o homem torna-se um animal em cuja política sua própria vida de ser vivo está em questão. Vejamos: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 1998, p. 156), afirmação fundamental em vista de se analisar a *vida nua* e o emergir da biopolítica⁷, e os desdobramentos disso em sua arquitetônica filosófica. Dito de outro modo: como “*a vida e seus mecanismos entram nos cálculos explícitos do poder e saber, enquanto estes se tornam agentes de transformação da vida*” (PELBART, 2011, p. 58). Destarte, se em Michel Foucault a biopolítica e a politização da vida emergem no limiar da modernidade, para o pensador italiano, ao contrário, “*pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano*”. A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanta a exceção soberana⁸ (AGAMBEN, 2010, p. 14).

Desse modo, “este oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do biopoder” (AGAMBEN, 2010, p. 14). O ponto fundamental reside na radicalidade de interpretar institutos fundamentais do direito e da política, propriamente no espaço onde foram intrincadas e enredadas estas categorias, e a relação entre a *vida nua* e a política:

Somente em um horizonte biopolítico, de fato, será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia etc.), e que se foram progressivamente esfumando a ponto de entrarem hoje numa verdadeira e própria zona de indiscernibilidade, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventual mente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte haviam perdido (AGAMBEN, 2010, p. 12).

⁷Ver: Marzocca (2006).

⁸Conforme Laura Bazzicalupo, “[...] la vita nuda è ciò che viene bandito, nel doppio senso di colui che è escluso dalla comunità, messo al bando, ma che è anche, in questo modo, politicizzato, messo sotto il segno del sovrano” (BAZZICALUPO, 2010, p. 83).

A partir da análise da intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico de poder, torna-se possível o entendimento acerca do dispositivo em que o direito se refere à vida para capturá-la e incluí-la por meio da própria suspensão, [inclusão exclusiva - exclusão inclusiva], enquanto evento originário na estruturação da política no Ocidente. Esse espaço anômico (vazio jurídico), indica a lei que se relaciona com a vida por meio da sua própria suspensão (exceção jurídica), como paradigma dominante de governo nas sociedades atuais. Em vista de se explicitar essa zona oculta e incerta, o desafio é tornar claro de fato “o que está em jogo na diferença – ou na suposta diferença entre o poder político e o jurídico e entre o direito e o vivente” (AGAMBEN, 2004, p. 12), um patamar de indistinção, o estado de exceção que emerge e tende a tornar-se regra, o paradigma de governo na contemporaneidade no qual a vida (nua) é capturada⁹.

Essa questão pode ser visualizada, mesmo que implicitamente na Declaração dos direitos do homem e do cidadão de 1789, a qual contém em si um problema de origem, isto é, os dois termos (homem e cidadão) que a compõem não estão claramente expostos. Quer dizer, se ambos formam sistemas autônomos ou mesmo, um sistema unitário, o primeiro estaria contido e oculto no segundo como também as possíveis relações entre ambos. Nesse âmbito, Moysés Pinto Neto destaca, que

o homo sacer está aquém de qualquer direito a que faça jus o ‘cidadão’, lacuna que Hannah Arendt já havia identificado nas suas análises dos regimes totalitários. [Ainda, que essa ambiguidade extrema referida no título da Declaração supracitada] revela que é a cobertura soberana que garante os ‘direitos humanos’, pretensamente universais, mas sempre produtores de um resíduo sem cobertura denominado via nua (PINTO NETO, 2009, p. 337)¹⁰.

⁹Ver: Pontel (2014). Sobre a prática excepcional no Brasil republicano (1889-2014), o *estado de exceção*, o *estado de sítio*, técnica de governamentalidade, Ana Suelen Tossige Gomes e Andityas Soares de Moura Costa Matos, desenvolvem uma ilustrativa análise ao observar que antes mesmo da I Guerra Mundial, esta prática excepcional já estava em vigor, manifesta nos diversos instrumentos usados e se estende por todo o período republicano de modo contínuo, mesclando-se com a “normalidade” garantida pelo direito comum. Cf.: (GOMES; MATOS, 2017, p. 1760-1787).

¹⁰[Grifo do autor] Referente a este tema, Gustavo Oliveira de Lima Pereira explicita detalhadamente o debate no qual se aponta para a forma como os Estados tratam destas questões [apátridas e refugiados], o declínio do Estado-nação e a racionalidade ocidental como guia estruturante dessa lógica totalizante que sustentou esses eventos [séc. XX] e regra as ações dos Estados, e os números crescentes de refugiados ao redor do globo. (PEREIRA, 2011, p. 59-75). O Informe da *Anistia internacional* 2013 já apontava e refletia como em nível mundial, guardadas suas peculiaridades, os Estados, em nome da ‘soberania’ e da ‘segurança nacional’, agem e desenvolvem as mais variadas formas de violações dos direitos humanos dos povos. “Os mais suscetíveis são os quase 12 milhões de pessoas apátridas que existem no mundo, um número equivalente ao dos maiores conglomerados urbanos do planeta, como Londres, Lagos ou Rio de Janeiro” (ANISTIA INTERNACIONAL - Informe 2013, p. 21).

Mesmo diante do surgimento das declarações, os textos que explicitam os direitos sagrados e as conquistas alcançadas ao longo dos séculos, sobretudo no pós-Segunda Guerra Mundial, precisam ser entendidos no contexto histórico para além de valores metajurídicos, princípios éticos de caráter sagrado e eterno, a partir da formação do Estado-nação e considerando a função que exerceram em sua formação como inscrição original da *vida nua* natural na ordem jurídico-política. A *vida nua*, local por excelência da inscrição da vida do indivíduo no interior do Estado-nação, por meio do puro fato do nascimento, apresenta-se como fonte e portadora do direito. No entanto, essa mesma *vida nua* natural, ao reinaugurar a biopolítica na modernidade, é a base do ordenamento que, imediatamente, dissipa-se na figura do cidadão, no qual os direitos são conservados.

Na obra *Estado de exceção, Homo sacer II*, o pensador italiano desenvolve uma profunda abordagem que visa reconstruir genealogicamente o estado de exceção enquanto figura jurídico-político, definindo-o como uma zona de indistinção que está dentro e fora do direito, instituto jurídico através do qual a vida humana é capturada como mera *vida nua*. Ao ser suspenso o direito, a vida fica desprotegida como pura vida natural. Entretanto, a captura da vida humana na exceção revela também a potência da vontade soberana que tem o poder de suspender os direitos e, como consequência, a ordem jurídica. Isto é, a vida e a morte não pertencem mais as pessoas, “a sua existência e a sua memória são apagadas, sua condição humana é diminuída ou eliminada. A vida está em suspensão” (DORNELLES, 2012, p. 169). Entretanto, a captura da vida humana na exceção revela também a potência da vontade soberana que tem o poder de suspender os direitos e, como consequência, a ordem jurídica. Assim, na compreensão de Castor Ruiz, “quando o direito é suspenso da ordem na forma de exceção, a vida humana fica a mercê da vontade soberana de quem governa” (RUIZ, 2012, p. 11).

Na obra *Teologia Política*, Carl Schmitt estabelece e delimita o conceito de soberania em estreita relação com o poder soberano, enraizado e alicerçado na decisão sobre o estado de exceção. Assim, “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 2006, p. 7). Nesse sentido, salienta e esclarece que esta definição indica um conceito limítrofe e, portanto, não pode ser vinculado ao caso normal, tendo que ser entendido na perspectiva de um conceito geral da teoria

do Estado, mas não qualquer ordem de necessidade, mas em um âmbito de uma definição jurídica de soberania sustentada em um motivo sistemático, lógico-jurídico.

A partir disso, da prerrogativa de ação de soberano, também fica exposto o paradoxo de tal modelo de soberania, que reside em que o soberano está ao mesmo tempo, fora e dentro do ordenamento. Na medida em que o soberano detém o poder legal de suspender a validade de uma norma, coloca-se legalmente fora da norma. Nesse contexto de análise, Giorgio Agamben, relendo a obra schmittiana, considera e ilustra tal paradoxo, como se lê: “a lei está fora dela mesma, ou então: “eu soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei” (AGAMBEN, 2010, p. 23). Assim, se é o *soberano quem decide sobre o estado de exceção*, no qual está incluído no direito a sua própria suspensão, este se inscreve no contexto jurídico, mesmo que a sua efetivação implique na *suspensão de toda ordem jurídica*, o que acaba por articular a exceção e a ordem jurídica, via decisão soberana, em que esta força soberana define a vida humana.

Em as *Teses sobre a história*, de Walter Benjamin, um escrito que pode ser compreendido enquanto uma espécie de testamento do pensador alemão, especialmente a tese VIII, fica explícita a compreensão desse instituto jurídico, da qual Agamben compartilha e desenvolve suas análises: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral” (BENJAMIN, 1994, p. 226). Disso emerge a necessidade de um conceito de história que corresponda a essa verdade, em vista de originar um verdadeiro estado de exceção, na luta contra o fascismo (AGAMBEN, 2010, p. 138). Destarte, com base na relação *vida e soberania* Giorgio Agamben estabelece um diagnóstico acerca da política (séc. XX) e na contemporaneidade:

A partir do final da Primeira Guerra Mundial, é evidente, com efeito, que já não existem tarefas históricas atribuíveis aos Estados-nações europeus. Não se entende completamente a natureza dos grandes experimentos totalitários do século XX se somente os vemos como a continuação das últimas tarefas dos Estados-nações do século XIX: o nacionalismo e o imperialismo. O que está em jogo é outra coisa e mais extrema, pois se trata de assumir como tarefa a pura e simples existência fática dos povos – quer dizer, em última análise, sua vida nua [...] (AGAMBEN, 1996, p. 108)¹¹.

Ante essa problematização, fica evidenciada a construção dessa teorização, haja vista que toda a análise acerca do estado de exceção está permeada pelo diálogo estabelecido entre Walter Benjamin e Carl Schmitt. À vista disso, na perspectiva da exposição agambeniana, constata-se que ao gesto de Carl Schmitt que reinscreve a violência no contexto jurídico, Walter Benjamin responde procurando assegurá-la fora do direito – como violência pura – uma existência fora do direito que rompe de um só golpe com a violência mítica. Toda a discussão entre os pensadores aponta para uma *zona de anomia* que, por um lado, prevê a manutenção da relação com o direito e, por outro, deve ser inexoravelmente liberada dessa relação. Enfim, se “O estado de exceção de Carl Schmitt defende a ordem contra a catástrofe. O estado de exceção de Walter Benjamin enxerga na ordem a catástrofe contínua da dominação” (BERCOVICI, 2008, p. 343). Nesse sentido, Reyes Mate assevera:

Agora como ontem, de fato, é verdade que, para os oprimidos, o estado de exceção é uma situação permanente. Nem a multiplicação do Estado social de Direito, nem o avanço da democracia liberal, nem o prestígio do discurso sobre os direitos humanos, nem o crescimento da riqueza mundial por obra e graça da globalização econômica, conseguiram mandar ao sótão dos pesadelos a contundente afirmação da tese VIII, a saber que todos esses progressos se dão sobre as costas de uma parte da humanidade. E se não há direito para alguns, ainda que fossem poucos, que não o são, a dúvida recai sobre a justiça de todo o direito. É certo que o direito é suspenso pela vontade dos poderosos, as guerras produzem mortos e a riqueza, miséria (MATE, 2011, p. 11).

O contexto em que as sociedades estão imersas e o panorama em curso da (geo)política atual requerem que seja posto em questão o nexos entre o direito e a

¹¹“A partire dalla fine della prima guerra mondiale è, infatti, evidente che, per gli Stati-nazione europei, non vi sono più compiti storici assegnabili. Si fraintende completamente la natura dei grandi esperimenti totalitari del Novecento se li si vede soltanto come prosecuzioni degli ultimi compiti degli Stati-nazione ottocenteschi: il nazionalismo e l'imperialismo. La posta in gioco è, ora, tutt'altra e più estrema, poiché si tratta di assumere come compito la pura e semplice esistenza fattizia dei popoli – cioè, in ultima analisi, la loro nuda vita [...]”. [Tradução nossa].

violência, isto é: a questão da violência no interior do vazio de direito, do estado de exceção – que se configura como estrutura política fundamental presente em nosso tempo. Requer, ademais, entender de modo mais aprofundado a ficção constitutiva que conecta intimamente norma e anomia, lei e estado de exceção, garantindo também a relação entre o direito e a vida. Nesse sentido, o estado de exceção é um *vazio de direito* porque é um “espaço anômico onde o que está em jogo é uma força-de-lei sem lei” (AGAMBEN, 2004, p. 61); portanto, força-de-lei se configura como um espaço de indistinção: conjuga o vazio de direito no espaço anômico, como um vazio e uma interrupção do direito, uma zona de indiferença entre o caos e o estado da normalidade capturada pela norma, de modo que não é a exceção que se subtrai à norma, mas ela que, suspendendo-se, dá lugar à exceção. Assim:

O estado de exceção é, nesse sentido, a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força-de-lei (isto é, aplica desaplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa. Desse modo, a união impossível entre norma e realidade, e a conseqüente constituição do âmbito da norma, é operada sob a forma da exceção, isto é, pelo pressuposto de sua relação. Isso significa que, para aplicar uma norma, é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção (AGAMBEN, 2004, p. 63).

A exceção enquanto configuração de um espaço anômico, enquanto uma espécie de exclusão, um caso singular excluído da norma geral, um aplicar-se desaplicando-se, expressa a íntima relação entre norma jurídica que está em vigor, existente, mas não se aplica, como pura potência e, de outro, atos que não possuem validade de lei, mas tem sua força, exemplarmente expostos “no caso extremo, pois ‘força-de-lei’ flutua como um elemento indeterminado, que pode ser reivindicado pela autoridade estatal [...]” (AGAMBEN, 2004, p. 61). O que a caracteriza de modo singular é que aquilo que é excluído não se mantém em relação com a norma em forma de suspensão. Ou seja: “*A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta*. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão” (AGAMBEN, 2010, p. 24).

Nesse âmbito, no horizonte da proposição de Walter Benjamin, que reside em produzir um verdadeiro estado de exceção a fim de excepcionar o estado de exceção tornado regra, o pensador italiano reposiciona esse desafio de repensar para ainda além da razão instrumental que determina a vida no tempo presente, o

estabelecimento de uma comunidade política que não pressuponha o poder soberano e liberte a humanidade da lógica da *sociedade capitalista espetacular* baseada no consumo (Cf. DEBORD, 1997). Colocar em questão o estágio atual do tardo-capitalismo estruturado enquanto religião em seu estágio globalizado, em sua fase extrema de desenvolvimento, constitui-se como o improfanável. Frente a isso: como sair do labirinto da soberania e abandonar os dispositivos que determinam a vida? e, mais inquietante ainda, rumar em que direção? Como, então, se conceberia uma *nova política* e uma *comunidade que vem*?

Diante dessas indagações permanece o desafio de pensar a política enquanto disjunção, desativação dos dispositivos que capturam, delineiam e determinam a vida no interior das estruturas de poder. Requer, por conseguinte, desativar a máquina biopolítica governamental do estado de exceção, que determina a vida tanto em sentido jurídico, político, econômico, quanto cultural, que fundamenta a estruturação da civilização ocidental e, desde os tempos primitivos define e circunscreve à vida humana. Nesse sentido, a paralisação dessa máquina biopolítica, implica necessariamente romper com seus dispositivos que reproduzem a *vida nua*, estrutura que torna o humano um mero sobrevivente na marcha da história, entendida como progresso, em meio a uma *sociedade do espetáculo* que cria necessidades e consumidores ávidos por satisfazê-las.

O profanar sinaliza para a possibilidade de tirar o uso sagrado, ou melhor, procurar devolver à comunidade humana aquilo que historicamente foi subtraído ao uso comum através da sacralização, pois, de acordo com Selvino José Assmann, “é com a profanação que se pode restituir a tudo isso, e que se pode tentar uma nova política, um novo ser humano, uma nova comunidade¹², pensando e promovendo o avesso da vida nua, a potência *da* vida, e a vida humana como potência de ser e de

¹²Segundo Vinícius Nicastro Honesko, trata-se de “[...] uma comunidade humana na qual a política possa estar radicada nessa com-divisão da própria existência – uma comunidade que vem, como lembrava Agamben em 1990 em livro homônimo – não é uma comunidade em cuja política está a divisão e a partilha de uma ou outra classe de fundação comunitária (um local de nascimento, uma língua, uma cor etc); tampouco uma comunidade que se paute pela simples ausência genérica de condições de sua fundação (como um comunidade negativa), mas uma comunidade do ser tal qual é (quolibet), cuja diversão e partilha seja puramente existencial, isto é, uma comunidade em que a política seja a amizade” (Cf. HONESKO, 2009, p. 16); (Cf. AGAMBEN, 2001).

não ser” (ASSMANN, 2007, p. 8-9)¹³. No entanto, o ato de profanar, que significa retirar algo que foi sacralizado da esfera sagrada, libertar algo de todo o caráter de sacralidade, que não indica restituir-lhe um o uso antigo, mas significa fazer novos usos das coisas. Assim, “Profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer delas um uso novo, a brincar com elas” (AGAMBEN, 2007, p. 75). Quer dizer, desativar seus dispositivos em vista de tornar possível um novo uso, tornar inoperante a operosidade dos dispositivos biopolíticos que incidem diretamente na/sobre a vida humana tornada *vida nua* na contemporaneidade, inclusive abandonar, profanar as próprias categorias que fundam e ainda regem a política no Ocidente.

Dessa forma, frente ao exposto, o paradigma de ação dos governos aponta para a consolidação de estado de exceção que suprime direitos e liberdades individuais e que legitima as mais variadas práticas totalitárias, de tal modo que “o estado de exceção, hoje, atingiu o máximo desdobramento planetário” (AGAMBEN, 2004, p. 131). Certamente, permanece em aberto o desafio central que se nos impõe: (re)pensar *formas-de-vida*, de modo que seja possível, reposicionar a questão da relação entre o direito e a vida, um novo *ethos* humano, capaz de restituir a vida reduzida à mera sobrevivência, vida matável, *vida nua*, capaz de desativar a máquina biopolítica do Ocidente, o estado de exceção permanente, que abarca todas as dimensões e esferas da vida humana, que tudo penetra e habita. Poderíamos situar, dentre essas vidas, a vida daqueles caracterizados como *combatentes inimigos*, indivíduos fora da lei (a exemplo de Guantánamo), como ocorre com os imigrantes, vidas indesejadas geridas por *políticas de exceção* (MBEMBE, 2017) que visam banir do seu território, sejam suspeitos de terrorismo, sejam migrantes em situação irregular, “os sem-lugar [que] não têm qualquer direito a ter direitos” (MBEMBE, 2017, p. 34).

Diante desse panorama, Agamben busca redefinir a vida do ponto de vista da filosofia, uma vida que não seja delineada pela cisão entre vida natural/vida política – da própria lógica da exclusão inclusiva inerente à produção da *vida nua* – que

¹³O que está realmente em questão é, na verdade, a possibilidade de uma ação humana que se situe fora de toda relação com o direito, ação que não proponha, que não execute ou que não transgrida simplesmente o direito. Trata-se do que os franciscanos tinham em mente quando, em sua luta contra a hierarquia eclesial, reivindicavam a possibilidade de um uso de coisas que nunca advém direito, que nunca advém propriedade. E talvez “política” seja o nome desta dimensão que se abre a partir de tal perspectiva, o nome de livre uso do mundo (AGAMBEN, 2005).

possa estar além de qualquer forma de relação, isto é, que esteja fundada unicamente em si mesma. A possibilidade de inaugurar essa vida feliz (AGAMBEN, 1996, p. 91) não pode separar *bíos* e *zoé*, uma vida que não esteja mais ligada e definida por meio da soberania e do direito. Isso permitiria a superação da lei em vigor que captura a vida, uma vivência além do alcance da lei.

A política concebida além da soberania tornaria possível, por conseguinte, uma comunidade daqueles que, passariam a compartilhar uma existencialidade, uma com-divisão da vida em uma perspectiva ética do bem viver, sem finalidades ou tarefas históricas a cumprir. Se a administração da obediência que teria sido a tarefa por excelência da soberania é a marca dos tempos atuais, é na ruptura dessa obediência submissa que reside uma alternativa à soberania: não uma ruptura que leve a uma nova ordem e uma nova obediência sobre as quais um novo sistema legal seria promulgado, mas uma ruptura que permaneça aberta, pois, na óptica agambeniana, o retorno do estado de exceção efetivo em que vivemos ao Estado de Direito é uma tarefa impossível, assim como dos campos não há retorno à política clássica, “pois o que está em questão são agora os próprios conceitos de “estado” e de “direito” (AGAMBEN, 2004, p. 131), revisão sem a qual se torna impossível reposicionar, redesenhar uma *democracia por vir* no tempo presente.

III CODA – POR UMA POLÍTICA QUE VEM

Face ao exposto, Rawls parece captar algumas questões centrais emergentes a partir de seu tempo, do contexto em que a humanidade está imersa, sobretudo no panorama das sociedades democráticas e, em decorrência disso, propõe uma concepção política de justiça, entendida como equidade. Há que se reconhecer a forte influência de Kant em seu pensamento, em sua proposta de um construtivismo moral/político fortemente demarcado por um viés deontológico. Em *O Liberalismo Político*, Rawls retoma aspectos fundamentais de sua orientação filosófica, clarificando críticas e questões que emergiram a partir de *Uma Teoria da Justiça* no que tange a sua teoria da justiça como equidade. O pensador apresenta uma proposta política que se pretende aplicável às sociedades democráticas ocidentais de um modo geral, tendo presente um sistema político justo, que possa garantir liberdade e igualdade aos cidadãos partícipes do acordo contratual.

Nesse sentido, há que se reconhecer o mérito do pensador norte-americano ao apresentar a possibilidade de fundamentação política da justiça, a defesa do máximo de liberdades aos cidadãos, na garantia dos direitos fundamentais. Um elemento relevante, em que pesem as críticas ao procedimento da *posição original* e a metodologia proposta por Rawls, que propõe que os princípios de justiça que vão reger a vida de uma sociedade democrática, em sua estrutura básica são estabelecidos consensualmente para modular, regradar as instituições sociais que compõe esse modelo de sociedade bem ordenada. Vale ainda destacar, nessa perspectiva, a compreensão dos cidadãos como livres e iguais por terem capacidades e a racionalidade que dá condição de participar do processo de construção de acordos acerca da concepção de justiça que irá configurar a sociedade bem ordenada, além, de levar em conta o pluralismo das sociedades democráticas. Para Rawls, uma sociedade bem ordenada não se constitui sem que haja um espaço ampliado de participação dos cidadãos, a fim de que discutam acerca da justiça como categoria ordenadora da vida social.

A posição rawlsiana, por se caracterizar na esteira do kantismo pode ser situada no interior da herança da modernidade sob os reflexos da tradição, um projeto fixado sob uma racionalidade esclarecedora que visava emancipar o sujeito, mas que remarca e reafirma, na concepção de Agamben, os traços da ontologia da efetualidade/operatividade delineada no medievo e fortemente marcadas pelo dever, aspecto incorporado e internalizado por Kant em sua proposta filosófica (Cf. AGAMBEN, 2008). Compreende, portanto, uma proposição normativista estabelecida por um viés contratual/neocontratual, por meio do estabelecimento de princípios que possam resultar de qualquer conjunto de operações procedimentais que propunham modelos de sociedades bem ordenadas, (teoria da justiça) que façam frente ao modelo societário no qual vivemos, mas que descuidam de um dado basilar anterior: a *vida nua*. Esse exercício implica a necessidade de colocar na centralidade a própria nudez da vida como o dado básico, em articular possíveis processos de disjunção, de desativação da máquina governamental que captura a vida humana (vida nua), a inoperosidade como o dado mais essencial que coabita a natureza humana.

Nessa perspectiva, Agamben evidencia sua análise da política na contemporaneidade partindo de seu *locus* originário, da instituição do político, da

forma como a *vida* é posta na centralidade e como o poder soberano a (dis)põe por meio do exercício de governabilidade. Nesse sentido, indica a *vida nua* enquanto resultado/condição originária inerente ao poder soberano desse processo no qual a política se configura enquanto biopolítica, captura da vida, por excelência, na qual toda vida é potencialmente posta em condição de *homo sacer*. Em suma, na posição agambeniana, a sacralidade da vida evidencia-se, sobretudo, como a forma originária da implicação da *vida nua* na ordem jurídico-política, de tal modo que o ‘sintagma *homo sacer*’ designa e define algo como a própria relação *política* originária, isto é, a própria vida enquanto objeto implicado no nexo causal da *exclusão inclusiva* que acaba por ser a referência à própria decisão soberana.

Destarte, se a política clássica, na origem, nasce por meio da separação das esferas (matabilidade e insacrificabilidade – como dupla exceção na qual a vida pode entrar na cidade), essas mesmas são o limiar que articulam e se comunicam, indeterminando-se. Desse ponto de vista, o pensador italiano enuncia: “Nem *bíos* político, nem *zoé* natural, a vida sacra é a zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se um ao outro, estes se constituem mutuamente” (AGAMBEN, 2010, p. 91). Assim, a vida sacra, *vida nua* que habita a *terra de ninguém*, aponta para o elemento político originário no Ocidente, sob o qual se funda a *cidade dos homens*.

Desse modo, conforme Daniel Arruda Nascimento, “num sentido eminentemente jurídico, poderíamos ainda entender a vida nua como aquela despida do seu estatuto de direito, nua de personalidade, desprovida da capacidade de contrair direitos e obrigações” (NASCIMENTO, 2012, p. 163), dado sem o qual se torna impossível propor uma política que faça frente aos desafios presentes nos tempos que correm. Ou seja, faz-se necessário repensar a o conceito de vida (nua) em sua mais extrema nudez, enquanto condição de possibilidade para se articular uma comunidade liberada da máquina biopolítica que a cada movimento remarca novamente nos corpos seus sinais de um poder soberano que se alimenta e se reproduz à custa de vidas que precisam ser (dis)postas, passíveis de serem eliminadas, perspectiva a partir da qual é possível pensar a política não mais como uma tarefa, nem como obra, mas como disjunção, em que as operações linguísticas, corpóreas, materiais e imateriais, biológicas e sociais possam ser desativadas, a fim de liberar a inoperosidade que ficou aprisionada, “a vida propriamente humana, [que] é aquela que, ao tornar inoperosas as obras e as funções específicas do ser vivo, as

faz, por assim dizer, girar no vazio e, desse modo, as abre em possibilidades” (AGAMBEN, 2017, p. 309).

Nessa perspectiva, por meio da inoperosidade e da contemplação, o permanecer em uso da potência libera o ser humano de seu destino biológico e social, o que torna possível uma existencialidade sem um fim pré-determinado ou mesmo com uma obra a cumprir, em que o ser possa permanecer em contemplação, um novo uso da potência, uso de si, dos corpos e do mundo, em que metafísica e ética não sejam dimensões separadas, mas que, uma recaindo sobre a outra, possam propiciar uma nova concepção de ser, novas formas de vida, novos usos das coisas e dos corpos que, por meio de um afetar-se a si mesmo na relação, enquanto condição fundamental e ética radical para se conceber uma política que vem em que o humano e as demais formas de vida possam compor uma nova relação de entre si, com as coisas e com o mundo.

Nesse ínterim, conceber uma potência em termos de possibilidade, de ser e de não ser, compreende um contemplar-se em si mesmo, um permanecer na potência do qual decorre a formulação *de ontologia da vida* liberada da operatividade, insígnia ímpar do dispositivo ontológico aristotélico [ato-potência], e a necessidade de uma *teoria dos usos* – em que o vivente em sua vivibilidade, pelo uso habitual que faz das coisas, por meio do uso de si, uso das coisas, uso do mundo, sem uma apropriação, torne possível a abertura para uma relacionalidade consigo e com o mundo, uma relação inapropriável e inapreensível. Logo, trata-se de no bios, na vida em que se vive, conceber uma vida na qual por meio do *uso*, da constituição de si possa conformar uma *forma-de-vida*, um modo determinado de usar e viver o bios no qual se habita.

Frente ao exposto, perante um relativismo crescente e generalizado em relação à política, às instituições sociais e à democracia¹⁴ demarcada por um

¹⁴Em entrevista concedida a Antonio Gnoli no outubro passado o pensador italiano, acerca de sua concepção de democracia assevera: “La diferencia esencial es que para los antiguos la democracia era un concepto del cual había que desconfiar o, sin embargo, que había que tomar con pinzas, mientras que para nosotros parece ser inmediatamente positivo. La ambigüedad del término viene del hecho de que designa dos cosas distintas: por un lado un principio filosófico-político, es decir, la soberanía popular, por el otro una técnica de gobierno, que en nuestro tiempo ha asumido la forma de ese sistema mediático-electoralista que ha vaciado de todo sentido al primero. El verdadero problema no es hoy la soberanía, sino el gobierno, no el rey, sino el ministro, no la ley, sino la policía. Si la democracia griega se fundaba en una politización de la ciudadanía, la actual se funda en una progresiva despolitización de los ciudadanos. Una sociedad compuesta de telecámaras y de dispositivos de seguridad no puede ser democrática” (AGAMBEN, 2018).

ambiente midiático e eleitoreiro que tem por assinatura a despolitização dos cidadãos, é possível pensar ações reestruturantes capazes de creditar a essas esferas uma práxis ética e transformadora na sociedade? O exercício primeiro consiste em repensar, colocar em xeque as próprias categorias que são fundantes e ainda regem a política no Ocidente, analisando se ainda dão conta de responder ao desafio no qual estão implicados a política e o ordenamento social das instituições sociais que possam primar pela vida humana, enquanto possibilidade de garantir que esta própria vida seja livre das insígnias do poder soberano que governa a vida, por meio da vida e sobre a vida, a partir de seus próprios dispositivos de governabilidade, de suas razões de Estado, em cada cultura, sociedade e sistema político.

Em suma, a proposição de Agamben difere frontalmente da proposta do liberalismo político e propicia uma leitura crítica acerca de sua proposição enquanto programa da democracia liberal estribado em um procedimentalismo fundando a partir das gerações de direitos e suas garantias. Nesse sentido, “enquanto os direitos humanos servem apenas para sinalar a decadência da cultura jurídica que aprisionou o político na Modernidade¹⁵ – da qual a área ‘humanitária’ (separada da política) é a principal testemunha (como advertia Hannah Arendt, os direitos do homem falham sempre *exatamente onde são necessários*)” (PINTO NETO, 2009, p. 342).

Em Agamben a *política que vem* requer profanar, desativar o caráter sacralizado inerente às esferas do (bio)poder, ou seja, colocar em questão os símbolos sagrados e incrustados no interior da tradição política ocidental, seus conceitos, o que propicia o emergir de uma forma de vida que sinalize para a construção de uma nova *comunidade política que vem*, na qual seja superada a cisão entre *zoé* e *bíos*. Essa concepção política precisa levar em conta o dado primeiro e imprescindível em vista dessa exigente tarefa: a *vida nua* em suas facetas multidimensionais, pluriformes e transmutáveis na qual se expressa na cotidianidade da vida. Em vista de apontar para o reverso da vida em sua condição extrema, sua

¹⁵Conforme Hans-Georg Flickinger, “Na sociedade moderna, o direito liberal está, na verdade, apenas “[...] ao lado do poder”. Essa a expressão mais adequada para indicar a distância do Direito quanto aos centros do poder efetivo da sociedade e, exatamente por isso, indicar também a função objetiva que ele tem, a qual é de apoiar, involuntariamente, essa mesma estrutura” (FLICKINGER, 2003, p. 149).

nudez, tomando-a como elemento basilar à exigência filosófica inadiável – que possibilita as condições de se redesenhar uma nova proposta ético-ontológica – uma *teoria dos usos*, [capaz de superar e suplantando o *reino da oikonomia* em escala planetária que determina a política no Ocidente] (AGAMBEN, 2011), é que podemos situar a proposta filosófica do pensador italiano.

Nessa direção, na posição agambeniana, a noção de *uso* é primordial, pois o *uso é relação originária do ser no mundo*, o que permite colocar em outro patamar a relacionalidade do ser com os outros semelhantes, das coisas e daquilo que habita o mundo, que possibilita um *novo estado para a democracia por consenso*, ainda além de sua atual configuração, como uma marca ambígua e desgastada, usada no interior da retórica das discursividades políticas (AGAMBEN, 2009), que deve lidar incessantemente com aquilo que permanece como imperativo ao pensar comprometido com o ainda não, com o por vir: “la vieja palabra *vida* sigue siendo quizá el enigma de lo político en torno al cual rondamos sin cesar” (DERRIDA, 2005, p. 20)¹⁶.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **La comunità che viene**. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.

_____. **Estado de exceção**. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Profanações**. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Mezzi senza fine: note sulla política** [1996]. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

_____. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. Note sur le concept de démocratie. In: AGAMBEN, Giorgio et al. **Démocratie, dans quel état?** Paris: La Fabrique, 2009, p. 7-9.

_____. **Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Trad. Henrique Burigo. 2.ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

_____. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo**. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

¹⁶[Grifo do autor].

_____. **A Política da profanação.** Entrevista concedida à Folha de São Paulo em 18 de setembro de 2005. Disponível em: <<http://www.geocities.ws/vladimirsafatle/vladi081.htm>>. Acesso em: 20 out. 2018.

_____. **Stasis: la guerra come paradigma politico.** Totino: Bollati Boringhieri, 2015.

_____. **O uso dos corpos.** Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. «Soy un ser que se genera sólo a partir de otros». Entrevista concedida a Antonio Gnoli em 28 de outubro de 2018. **La Repubblica.** Roma, Itália. Disponível em: <<https://artilleriainmanente.noblogs.org/post/2018/10/28/agamben-entrevista/>>. Acesso em: 02 nov. 2018.

ANISTIA INTERNACIONAL. **Informe 2013:** anistia internacional: o estado dos direitos humanos no mundo. Disponível em: <<http://files.amnesty.org/air13/Report2013.br-pt.pdf>>. Acesso em: 20 out. 2018.

BAZZICALUPO, Laura. **Biopolitica:** un mappa concettuale. Roma: Carocci, 2010.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas:** magia e técnica, arte e política. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e constituição:** para uma crítica do constitucionalismo. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

CASALINI, Brunella; CINI, Lorenzo. (*a cura di*) **Giustizia, uguaglianza e differenza:** una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea. Firenze: Firenze University Press, 2012.

CASTRO, Edgardo. **Giorgio Agamben:** una arqueología de la potencia. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones; UNSAM EDITA de Universidad Nacional de General San Martín, 2008.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo.** Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DERRIDA, Jacques, **Canallas:** dos ensayos sobre la razón. Trad. Cristina de Perreti. Madrid, Trotta, 2005.

DORNELLES, João Ricardo W. Direitos humanos e a justiça da memória: uma perspectiva das vítimas. In: RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. (Org.). **Justiça e Memória:** Direito à justiça, memória e reparação, a condição humana nos estados de exceção. São Leopoldo: Casa Leiria; Passo Fundo: Ifibe, 2012, p. 167-176.

DUARTE, André. De Michel Foucault a Giorgio Agamben: A trajetória do conceito da biopolítica. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar de. (Orgs). **Fenomenologia hoje III:** bioética, biotecnologia, biopolítica. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, p. 63-87.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FLICKINGER, Hans-Georg. **Em nome da liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo**. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.

GOMES, Ana Suelen Tossige; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. O estado de exceção no Brasil republicano. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 08, n. 3, p. 1760-1787, 2017.

HONESKO, Vinícius Nicastro. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

MARZOCCA, Ottavio. Biopolítica. In: BRANDIMARTE, R. et al. (*a cura di*), **Lessico di Biopolítica**, Roma: Manifestolibri, 2006.

MATE, Reyes. **Meia-noite na história: comentários às teses de Walter Benjamin "Sobre o conceito de história"**. Trad. Nélio Schneider, São Leopoldo: Unisinos, 2011.

MBEMBE, Achille. **Políticas da inimizade**. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben**. São Paulo: LiberArs, 2012.

NEDEL, José. **A teoria ético-política de John Rawls: uma tentativa de integração de liberdade e igualdade**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

PINTO NETO, Moyses. **Giorgio Agamben e o garantismo: razões de um desencontro**. In: *Revista Direito e Democracia*. Canoas, v. 10, n. 2, jul./dez. 2009, p. 331-343.

OLIVEIRA, Neiva, Afonso. **Rousseau e Rawls: contrato em duas vias**. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

PEGORARO, Olinto. **A ética é Justiça**. Petrópolis: Vozes, 1995.

PELBART, Peter Pál. **Vida capital: ensaios de biopolítica**. São Paulo: Iluminuras, 2011.

PEREIRA, Gustavo de Lima. **A pátria dos sem pátria: direitos humanos e alteridade**. Porto Alegre: Uniritter, 2011.

QUINTANA, Oscar Mejía. **Justicia y democracia consensual: la teoría neocontratualista em John Rawls**. Santa Fé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 1996.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Ática, 2000.

RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. In: RUIZ, Castor Mari Martín Bartolomé. Introdução. **Justiça e memória**: direito à justiça, memória e reparação, a condição humana nos estados de exceção. São Leopoldo: Casa Leiria; Passo Fundo: Ifibe, 2012, p. 9-19.

SCHMITT, Carl. **Teologia Política**. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

TIBURI, Marcia. A vida entre a tragédia e a profanação. Prefácio. In: BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSMANN, Selvino José. **A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben**. São Paulo: LiberArs, 2013, p. 11-12.

Artigo recebido em: 30/09/2018

Artigo aprovado em: 25/02/2019

Artigo publicado em: 22/04/2019