

PERSPECTIVAS DA SOBERANIA EM GIORGIO AGAMBEN

Flávia D'Urso¹

RESUMO: O artigo se propõe à compreensão de um conceito de soberania esvaziado em razão da fragilidade das soluções teóricas quando aplicadas aos aspectos da realidade. O objetivo é percorrer o diagnóstico de Giorgio Agamben para quem a soberania, antes de tudo, é uma questão da potencialidade de não ser. A sua aproximação da realidade se dá pela fórmula *preferiria não*, na qual ele vislumbra uma possibilidade de destruição da relação entre querer e poder, entre poder constituinte e poder constituído. E tal destruição, de fato, é essencial para este autor porque o seu conceito de soberania considera uma categoria jurídica não só esvaziada de representação, mas, sobretudo, originária de uma catástrofe biopolítica sem precedentes. O caminho escolhido por Agamben para essa conclusão é o de uma ontologia paradigmática, ou seja, eixos de entendimento para os fenômenos que destituíram o caráter político do ordenamento jurídico. Os paradigmas da *nuda vita* e do estado de exceção, principalmente, são elementos estruturais da soberania cuja função é, enfim, o de manter a vida excepcionada do direito. O nó estabelecido pela soberania desata-se por uma nova *forma-de-vida*, o que significa uma absoluta profanação de uma potência da vida sobre a qual nem a soberania, nem o direito podem ter mais controle.

Palavras-chave: Giorgio Agamben. Soberania. Potencialidade. Vida nua. Estado de exceção.

PERSPECTIVES OF SOVEREIGNTY IN GIORGIO AGAMBEN

ABSTRACT: The paper seeks to understand a concept of sovereignty that is emptied on account of the fragility of the theoretical solutions when applied to aspects from reality. The objective is to analyze the Giorgio Agamben's diagnosis. He says that the sovereignty is an issue that involves the potentiality of not being. His approach path to reality takes place through the motto "I would rather not", from which he glimpses a possibility of putting down the relationship between will and being able to, between the constituent and constituted powers. In fact, such destruction is essential for Agamben because his concept of sovereignty takes into consideration a juridical category not only emptied of its representativeness but most of all originating from an unprecedented biopolitical catastrophe. The way chosen by Agamben for such conclusion is a paradigmatic ontology, in other words, axes of understanding for the phenomena that deposed the political character from juridical

¹Doutora em Filosofia pela PUC/SP. Mestre em Direito Processual Penal pela PUC/SP. Defensora Pública do Estado de São Paulo. São Paulo, Brasil. E-mail: flaviadurso@uol.com.br

ordinances. The paradigms of *nuda vita* (bare life) and the state of exception are the structural elements whose function is to keep the exception-ridden life of the law. The bottleneck established by sovereignty is undone by a new form-of-life, which means an absolute desecration of a life's power over which neither sovereignty nor the law can have control.

Key words: Giorgio Agamben. Sovereignty. Potentiality. Bare life. State of exception.

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O político representa nos trabalhos de Agamben um importante componente. Se foi no texto “Tiananmmen”, da obra *La comunidad que viene*, de 1990, que ele emprestou ao Estado um novo contexto aos seus trabalhos², em “Note sulla politica”, item do terceiro capítulo de *Mezzi senza fine* (AGAMBEN, 1996, p. 87-93), obra sucessiva ao *Homo sacer*, o filósofo apresenta um quadro de eclipse da política que decorre, em grande parte, pelo esvaziamento do conceito de soberania.

Há uma percepção, com efeito, de que a soberania seja um paradoxo. Isto porque a sua razão de ser, para não expressar um simples ato de força, deve ser deduzida das vontades dos indivíduos que lhe são submetidos. Por outro lado, não há soberania sem a suspensão de vontades individuais, ficando estas, ainda minimamente que seja, reféns da vontade soberana. O paradoxo, na verdade, implica a compreensão do que seja esse conceito de soberania como vontade e como representação.

Segundo Hobbes, a soberania como vontade explica a obediência, na medida em que o desejo soberano se identifica com aquele dos súditos. Tal identidade traduz uma ideia de que não há uma submissão, mas uma representação do povo pelo soberano que instituiu o próprio ser do povo representado: “porque é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz que a pessoa seja uma” (HOBBS, 1974, p. 102).

Assim, a vontade não pode ser pensada como representação, a não ser recorrendo-se à mitologia de um corpo feito de muitos corpos individuais, com uma

² Assim, Agamben enuncia: “Posto que o fato novo da política que vem não é a luta para a conquista ou controle do Estado (a Humanidade), mas a disfunção insuperável das singularidades quaisquer e a organização estatal [...] pois o Estado, como demonstrou Badiou, não se funda mais sobre um pacto social, de que seria expressão, mas sobre a sua dissolução, que proíbe”. (AGAMBEN, Giorgio. *La comunidade que viene*. Valencia: Pre-textos, 2006a, p. 69-71)

razão e um interesse comuns transsubstanciados na vontade particular de um rei ou de uma elite, de um tirano ou de uma classe dirigente.

O entendimento da soberania como representação fundamenta-se, de outro lado, na possibilidade de controlar o poder político atribuído a quem não pode exercê-lo pessoalmente. Trata-se de um mecanismo político particular para a realização de uma relação de controle entre governantes e governados (Cf. BOBBIO; MATTEUCI; PASQUINO, 2004, p. 1102). Os elementos constitutivos do entendimento do conceito de soberania, nesta hipótese, ocupam-se de unidades de representação, afastando-se daquelas de vontade. É nesse contexto que se insere uma organização integrada pela separação de poderes, pelo Estado misto e pela supremacia da lei.

As diferentes técnicas empregadas para a representação nessa tripartite organização, traduzida pelo conceito jurídico-político de constitucionalismo, estão inteiramente orientadas a combater toda a concentração e unificação de poder e a dividi-lo de forma equilibrada entre os órgãos da estrutura do Estado (Poderes Legislativo, Judiciário e Executivo).

Entretanto, a soberania como essa representação, no âmbito do constitucionalismo, manifesta uma fragilidade de soluções teóricas que são aplicadas às questões da realidade. Daí a percepção de um esvaziamento de conceito.

Desde meados do século XVI, o problema da soberania tem sido fundamental à teoria política. De Bodin a Hobbes e a Rousseau, bem como para os estudiosos modernos, as principais questões da política evoluíram em relação ao desafio singular de proporcionar, tanto na formulação teórica como na prática jurídica, uma fundação legítima para as formas cada vez mais seculares do poder constitucional.

Também para o pensamento de Giorgio Agamben a questão é nuclear. Em meio a uma produção bibliográfica complexa e ainda em elaboração, jurista e filósofo, Agamben submete, todavia as categorias da tradição política a um confronto, revisita modelos jurídicos e atribui ao conceito de soberania um paradoxo não superado pela representação, porque para o pensador o poder soberano encontra-se, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento legal. Para Agamben, a exceção é a forma originária do direito. E, assim, se a exceção é a estrutura da soberania, ela não é então

[...] um conceito exclusivamente político e, tampouco, de uma categoria exclusivamente jurídica, nem de uma potência externa ao direito (Schmitt), nem uma norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão (AGAMBEN, 2002, p. 35).

E, justamente, uma das linhas de força das investigações de Agamben é a constatação da perda do *status* ontológico da política, na medida em que exerce um papel secundário e subalterno em relação ao direito, à religião e à economia. Política, direito e economia hoje se dissolvem compondo um cenário dissociado da realidade.

O projeto filosófico-político de Agamben está bem explicitado em uma entrevista concedida a Flavia Costa³. A transcrição não é pequena, mas interessante porque condensa o seu rigoroso programa de pensamento e sua organização:

Quando comecei a trabalhar em *Homo sacer*, soube que estava abrindo um canteiro que implicaria anos de escavações e de pesquisa, algo que não poderia jamais ser levado a termo e que, em todo caso, não poderia ser esgotado certamente em um só livro. Daí que o algarismo I no frontispício de *Homo sacer* é importante. Depois da publicação do livro, frequentemente me acusam de oferecer ali conclusões pessimistas, quando na realidade deveria ter ficado claro desde o princípio que se tratava somente de um primeiro volume, no qual expunha uma série de premissas e não de conclusões. [...] Talvez tenha chegado o momento de explicitar o plano da obra, ao menos tal como ele se apresenta agora em minha mente. Ao primeiro volume (*O poder soberano e a vida nua*, publicado em 1995), seguirá um segundo, que terá a forma de uma série de investigações genealógicas sobre os paradigmas (teológicos, jurídicos e biopolíticos) que têm exercido uma influência determinante sobre o desenvolvimento e a ordem política global das sociedades ocidentais. O livro *Estado de exceção* (publicado em 2003) não é senão a primeira dessas investigações, uma arqueologia do direito que, por evidentes razões de atualidade e de urgência, pareceu-me que devia antecipar em um volume à parte. Porém, inclusive aqui, o algarismo II, indicando a sequência da série, e o algarismo I no frontispício indicam que se trata unicamente da primeira parte de um livro maior, que compreenderá um tipo de arqueologia da biopolítica sob a forma de diversos estudos sobre a guerra civil, a origem teológica da *oikonomia*, o juramento e o conceito de vida (*zoé*) que estavam já nos fundamentos de *Homo Sacer I*. O terceiro volume, que contém uma teoria do sujeito ético como testemunha, apareceu no ano de 1998 com o título *Ciò che resta di Auschwitz. L'Archivio e il testimone*. No entanto, talvez será somente com o quarto volume que a investigação completa aparecerá sob sua luz própria. Trata-se de um projeto para o qual não só é extremamente difícil individualizar um âmbito de investigação adequado, senão que tenho a impressão de que a cada passo o terreno desaparece debaixo dos meus pés. Posso dizer unicamente que no centro desse quarto livro estarão os

³ No Brasil publicada pela *Revista do Departamento de Psicologia – UFF*: COSTA, F. Entrevista com Giorgio Agamben. **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**, Niterói, n. 1, jan.-jun. 2006, p. 131.

conceitos de forma de vida e de uso, e que o que está posto em jogo ali é a tentativa de capturar a outra face da vida nua, uma possível transformação da biopolítica em uma nova política (COSTA, 2006).

O conceito de soberania é o tema central das obras *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua* (1995), de *O que resta de Auschwitz* (1998) e o *Estado de Exceção* (2003). Na obra *O reino e a glória: para uma genealogia teológica da economia e do governo* (2007), Agamben explora o conceito de governo.

E as ponderações para a compreensão deste conceito no caminho escolhido por Agamben implicam questões relacionadas a vida, a exceção e a potência. E é o que se pretende compreender neste artigo.

A necessidade posta pelo filósofo italiano é o de repensar todas as categorias de nossa tradição política à luz da relação entre poder soberano e vida nua. Essa tarefa ele começa a enfrentar com *Homo sacer, I*.

2 O HOMO SACER: O DIREITO E A VIDA NUA COMO PROTAGONISTAS

Agamben anuncia na introdução do *Homo sacer – o poder soberano e a vida nua I* que o “protagonista deste livro é a vida nua, isto é, a vida matável e insacrificável do *homo sacer*” (AGAMBEN, 2002, p. 16). Ao final da parte I, ele, ao estabelecer as análises de Benjamin da lei e da vida, salienta a inflexão da noção de vida: a *nuda vita* e *blosse Leben*. Para Agamben, portanto, a vida nua é outra maneira de dizer *blosse Leben*. Essa expressão designa uma vida despojada de todas as qualificações e concebida independentemente de seus atributos tradicionais. Muito embora Benjamin não ofereça mais pistas de como essa expressão deva mesmo ser compreendida, está claro que vida nua não é um estado inicial, mas, sim, despojado de predicados e atributos, aquilo que permaneceu após a retirada de todas as suas formas.

A epígrafe do livro dá a ideia do interesse de Agamben em como a lei enxerga a vida. Ele transcreve de Savigny, célebre jurista do século XIX: “A lei não existe em si mesma; sua essência é, ao invés disto, as vidas dos indivíduos – vistas de um certo lado”. (Cf. AGAMBEN, 2002).

Os primeiros estudos formais de Agamben foram de direito, e ele o relaciona de forma constitutiva com a filosofia. O trabalho filosófico, para ele, significa uma

decisão constante sobre essa relação (LA DURANTAYE, 2009, p. 204). Se os primeiros livros do autor desenharam uma concepção alienada da arte e da estética, da representação, da linguagem e da comunidade, *Homo sacer*, I investiga uma concepção alienada do direito.

Assim, na epígrafe de sua obra, Agamben se volta para a vida desde as primeiras palavras de seu livro. Ele se interessa pela dupla acepção do vocábulo no mundo grego, questionando-se, concomitantemente, pela ausência de distinção que o caracteriza hodiernamente.

Dessa maneira, conforme observa Agamben, para os gregos, o termo *zoé* designava *vida* no sentido do “simples fato de viver, comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses)” e, por essa razão, o termo sintomaticamente não admitia uma forma plural. *Zoé* era então a vida no seu sentido mais geral, um sentido tão geral quanto *ser*. O segundo termo, *bios*, se referia às formas que nossa vida toma – a “forma ou maneira de viver, adequada a um indivíduo ou grupo”. Além do fato indiferenciado de uma coisa estar viva – *zoé* –, há modos específicos de vida – *bios*. Essa distinção correspondia a uma divisão fundamental do panorama político dos gregos. Para eles, “a vida simples e natural” (*zoé*) não era um assunto da cidade (*polis*), mas, ao invés disso, do lar (*oikos*), enquanto *bios* era a vida que dizia respeito à *polis*.

Havia, portanto, nas próprias palavras que os gregos usavam para expressar as divisões de sua cultura, uma distinção entre a vida que era o negócio e a preocupação da cidade-estado, e a vida privada que residia além de seu domínio. Por que não deveríamos ter preservado tal distinção fundamental nas palavras que usamos para expressar o nosso mundo? Agamben está intensamente interessado na resposta a essa pergunta, ao que parece. O que o move não é responder a indagação em termos meramente históricos ou linguísticos. O seu objetivo reside em outro lugar: enxergar a fusão dos termos como paradigmáticos de nossas preocupações políticas mais prementes.

Nesse contexto fica mais compreensível a figura enigmática do *homo sacer* tendo em vista a problematização da vida e do direito. De fato, a ideia do sagrado está presente nas obras de Agamben desde *A linguagem e a morte*, de 1985. *Homo sacer* é um termo jurídico da lei romana arcaica que designa um indivíduo que, em resposta a uma grave quebra de conduta, é expulso da cidade. A partir de seu

reconhecimento ritual como homem sagrado, ele pode ser morto com impunidade por qualquer pessoa, todavia, não pode ser usado em rituais sacrificiais que demandem a supressão de uma vida. Esse homem sagrado é, portanto, removido da atividade público e da legislação “da civitas”. A única lei que ainda a ele se aplica é aquela da exclusão.

A sacralidade da vida nua, para Edgardo Castro (2012, p. 65), configura-se não de uma ambiguidade, mas de uma dupla exceção que a exclui, incluindo-a tanto no direito divino, que por essa razão não pode ser objeto de sacrifício, como no direito dos homens, que, por essa razão igualmente, pode dispor dela sem cometer homicídio. Não é a ambiguidade do sagrado que explica a sacralidade da vida nua, mas seu isomorfismo com a relação de exclusão inclusiva do dispositivo soberano. Destaca Agamben,

[...] 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 [...] a sacralidade da vida, que hoje se pretende fazer valer contra o poder soberano como um direito fundamental em todo o sentido, expressa na origem, ao contrário, precisamente a sujeição da vida a um poder de morte. Sua irreparável exposição na relação de abandono (AGAMBEN, 2002, p. 91).

A sacralidade da vida também é expressa por Agamben em sua primeira utilização no direito: *vitae necisque potestas*, ou seja, o poder da vida e da morte da qual falava Foucault. Nesse contexto, ele explora a relação entre o corpo do soberano e o do *homo sacer* e a relação entre essa figura do direito romano e o *wargus* do direito germânico.

No que toca ao corpo do soberano, o pensador italiano elege Kantorowicz como um dos que mais investigaram o “corpo místico” ou “político do soberano” (AGAMBEN, 2002, p. 99). Enquanto Schmitt enfatizava o caráter absoluto do poder soberano, *Os dois corpos do rei*, de Kantorowicz estuda a sua natureza perpétua (Bodin), pela qual a *dignitas* real sobrevive à pessoa física de seu portador. Esses estudos trazem a lume a situação de que se venerava não só o corpo do rei, mas também a sua imagem. O corpo político do rei parecia aproximar-se até o ponto de quase confundir-se com ele, de corpo matável e insacrificável do *homo sacer*.

Agamben segue e menciona Bickerman (fonte dos trabalhos de Kantorowicz) para o estudo do “funeral por imagem”. A imagem de cera não serve para substituir

o cadáver ausente. No caso da cerimônia imperial, ela se apresenta ao lado do cadáver, duplica-o e não o substitui. E, neste passo, o pensador também traz ao paradigma do *homo sacer* o devoto, que é homenageado pelo voto que salva a cidade e que é lembrado por colossos. Não é a morte a causadora da desordem, mas a sua falta, e o colosso se torna, então, necessário para restabelecer a ordem. Enquanto não se cumpre o rito, o devoto se move em um limiar que não pertence ao mundo dos vivos e dos mortos.

Nessas premissas, a condição do *homo sacer* assemelha-se à do devoto sobrevivente, para o qual não seja mais possível uma expiação vicária, nem substituição alguma por um colosso. O próprio corpo do *homo sacer*, na sua matável e insacrificável condição é o penhor vivo da sua sujeição a um poder de morte, que não é, porém, o cumprimento de um voto, mas, sim, o assujeitamento absoluto e incondicionado. E é nessa figura da “vida sacra”, alinhava o autor, que algo como uma vida nua faz a sua aparição no mundo ocidental. Decisivo, porém, aduz, é que essa vida sacra tenha desde o início um caráter eminentemente político e exiba uma ligação essencial com o terreno sobre o qual se funda o poder soberano.

A identidade do devoto sobrevivente, do *homo sacer* e do soberano, acentua Agamben, em um único paradigma, é a vida nua que foi separada de seu contexto e, sobrevivendo à morte, é por isso incompatível com o mundo humano. A vida sacra não pode habitar a cidade dos homens, por três razões: para o devoto sobrevivente o funeral imaginário funciona como um cumprimento vicário do voto, que restitui o indivíduo à vida normal; para o imperador, o funeral permite fixar a vida sacra que deve ser recolhida e divinizada na apoteose; e, por fim, no *homo sacer*, depara-se com uma vida nua residual e irreduzível, que deve ser excluída e exposta à morte como tal, sem que nenhum rito e nenhum sacrifício possam resgatá-la.

Nos três casos, assevera o autor, a vida sacra é ligada a uma função política e ele, assim, reposiciona a teoria de Kantorowicz explicitando que a doutrina dos dois corpos do rei deve-se ao excedente da vida sacra. O símbolo da perpetuidade refere-se ao caráter absoluto e não humano do rei. No momento da morte do soberano, é a vida sacra, na qual se baseava o seu poder, que investe a pessoa do seu sucessor. As duas fórmulas significam a continuidade do poder soberano somente na medida em que exprimem, por meio do obscuro liame com uma vida matável e insacrificável, a sua absolutez.

Agamben prossegue ainda nessa análise (Cf. AGAMBEN, 2002, p. 112) com uma aproximação do *homo sacer* ao *wargus* (lobo) do direito germânico, como se disse. O homem com cabeça de lobo – lobisomem – era banido da comunidade. A vida do banido – como aquela do homem sacro – não é um pedaço de natureza ferina sem alguma relação com o direito e a cidade. É, ao invés disso, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a *physis* e o *nomos*, a exclusão e a inclusão: *loup garou*, lobisomem, nem homem e nem fera, que habita paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum.

Agamben, assim, também para essa figura estabelece um paradigma, um limiar, que não é nem a simples vida natural, nem a vida social, mas a vida nua ou vida sacra, que é, nessa esteira de pensamento, sempre presente e operante na soberania.

Do ponto de vista da soberania, portanto, indica Agamben, autenticamente política é somente a vida nua. E neste ponto ele invoca Hobbes, para o qual o direito de punir do soberano não foi dado a ele, mas imputado a ele. A esse estatuto particular do *jus puniendi* corresponde nos súditos não a faculdade de desobedecer, mas de resistir à violência. A violência soberana não é, portanto, fundada sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado.

O relacionamento jurídico-político originário do proscrito daquele bando, nas concepções de Agamben, não é só uma estrutura lógico-formal da soberania, mas tem também, defende o autor, um caráter substancial, porque o que esse *bando* mantém unidos são justamente a vida nua e o poder soberano.

Nessa esteira fica mais clara a releitura de Agamben sobre o mito de fundação da cidade moderna (Cf. AGAMBEN, 2002, p. 115). Para ele, todo ato político originário não é um contrato ou convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, segue o pensador uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nomos* e *physis*, na qual o liame estatal, tendo a forma do *bando*, é também não estabilidade e pseudonatureza. A natureza, Agamben conclui, apresenta-se desde sempre como *nomos* e estado de exceção.

Aquilo que é posto em *bando* é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo incluso e excluído, dispensado e, simultaneamente, capturado. A antiga discussão da historiografia

jurídica da natureza do exílio como pena, direito ou refúgio tem a sua origem, segundo Agamben, justamente nessa ambiguidade do bando soberano.

Há, portanto, na cidade, o banimento da vida sacra. Ela é o *nomos* soberano que condiciona todas as outras normas, a espacialização originária que torna possível e governa toda a localização e toda a territorialização. E, prossegue o autor, se na modernidade a vida se coloca sempre mais claramente no centro da política estatal (para Foucault, a biopolítica), e todos os homens apresentam-se como *homo sacer*, isso só é possível porque a relação de bando constituía desde a origem a estrutura própria do poder soberano. Com respeito ainda a vida nua, é interessante a observação de Agamben sobre a sua distinção entre *zoé* e *bíos*. Ele diz:

[...] essa vida não é simplesmente a vida natural reprodutiva, a *zoé* dos gregos, nem a *bios*, uma forma de vida qualificada. Ela é, antes, a vida nua do *homo sacer* e do *wargus*, uma zona de indiferença e trânsito contínuo entre o homem e a besta, a natureza e a cultura (AGAMBEN, 2002, p. 118).

Em outras palavras (Cf. CASTRO, 2012, p. 68): a vida nua é a vida natural enquanto objeto da relação política de soberania, quer dizer, a vida *abandonada*.

Agamben desenha, enfim, uma relação do *homo sacer* com a política moderna por meio de um paradoxo daquela figura com a comunidade que o expulsou. Esse paradoxo, para o filósofo, diz respeito ao direito e a sua relação com a ideia do sagrado (Cf. LA DURANTAYE, 2009, p. 206). Da perspectiva do grupo social que o expulsou, o *homo sacer* não possui mais quaisquer das formas costumeiras ou qualificações das vidas específicas (*bios*) daquela estrutura. Despojado dessas formas, tudo o que resta é uma criatura humana, uma vida nua (*zoé*). Para o pensador italiano, essa figura do passado mais remoto da história legal do Ocidente traz uma mensagem ameaçadora e se torna um paradigma fundamental do presente.

Há um encontro pretendido de Agamben entre Foucault e Hannah Arendt e, ele deixa isso muito claro logo na Introdução *Homo sacer – o poder soberano e a vida nua I*. Trata-se precisamente do enfrentamento daquilo que ficou sem respostas no pensamento daqueles filósofos. E, de acordo com o que entende Agamben, no caso de Foucault, isso ocorre porque a sua análise das formas de exercício de poder deixou de lado os conceitos jurídico-institucionais, sobretudo o conceito de

soberania. É bem verdade que no momento da edição desse livro não haviam sido publicados os dois cursos do *Collège de France* que Foucault dedicou à biopolítica e ao liberalismo, quais sejam, *Segurança, território, população* (2008a) e *Nascimento da biopolítica* (2008b). Mas, nesse ponto Agamben também parece pretender alargar o caminho de Foucault quando em obras posteriores abandona o fio condutor da soberania de *Homo sacer, Estado de exceção* (2004b) e *O que resta de Auschwitz* (2008) e o substitui pela ideia de governo⁴.

Interessa neste momento, todavia, acompanhar Agamben quando retoma Foucault e Arendt enfrentando o núcleo comum no qual se cruzam as técnicas políticas e as formas de subjetivação, implicando, assim, a análise da relação entre biopolítica e soberania, o modo em que a vida nua está inscrita no poder soberano. Disso resulta que a politização da *zoé* deixa de ser uma novidade da Modernidade e sua cronologia coincide com a existência da soberania. Nessa esteira, o pensador italiano afirma, que o nexos entre política e vida nua é o que já buscava articular a definição de Aristóteles clássica do homem como o animal que possui linguagem, considerando-se que o que está em jogo nessa relação são a política e a vida.

Para Agamben, então, a tese foucaultiana deverá ser corrigida, ou ao menos integrada, no sentido de que o que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *polis*, em si mesmo antiquíssima, ele dirá, nem simplesmente o fato de que a vida como tal converta-se em um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal, mas:

[...] o decisivo é antes, que, simultaneamente ao processo pelo qual a exceção converte-se por todos os lados a regra, o espaço da vida nua, situado na origem à margem do ordenamento, coincide progressivamente com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bios* e *zoé* direito e fato entrem em uma zona de irreduzível indistinção (AGAMBEN, 2002, p. 10).

O *homo sacer*, a enigmática figura do direito romano, é, portanto, o nome que recebe a vida que, por sua correlação com o poder soberano, ingressou nessa zona de indistinção.

⁴ Como ele próprio sustenta em entrevista a Vladimir Safatle: SAFATLE, V. A política da profanação – entrevista com Giorgio Agamben. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 18 set. 2005. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1809200505.htm>>. Acesso em: 26 abr. 2016.

3 A SOBERANIA E A EXCEÇÃO

Nos seus últimos livros e palestras, Michel Foucault chegou a sugerir que os historiadores abandonassem o seu foco sobre a soberania. Assim, no primeiro volume de sua *História da sexualidade* ele advogou uma “liberação do privilégio teórico da soberania” (FOUCAULT, 2007, p. 80).

Agamben parece ouvir esse conselho cuidadosamente, mas faz o oposto. Ao invés de desprender suas reflexões de um privilégio teórico, ele as intensifica radicalmente, unindo-as ao estudo sobre soberania de Carl Schmitt. Por essa razão, a modificação inicial que Agamben aplica sobre o pensamento histórico de Foucault não está atada a essa liberação do privilégio teórico da soberania, mas na incidência das questões próprias ao biopoder consideradas no âmbito de um estado de exceção em que o *bios* e a *zoé* não são mais separáveis. Ao contrário, adentram em uma zona de indistinção.

Dessa maneira, argumentando que a exceção é o dispositivo e a forma da relação entre direito e vida, Agamben recupera a definição de Schmitt do soberano como aquele que decide acerca do estado de exceção, ou seja, da aplicação ou não da lei. Para o autor alemão o direito não é aplicável ao caos, mas somente ao caso normal apregoando que “o soberano, por meio da exceção, cria e garante a situação da qual tem necessidade o direito para a própria vigência” (CASTRO, 2012, p. 60).

De fato, mediante essa decisão, o direito mantém com a vida nua uma relação que é, simultaneamente, de exclusão e inclusão. Na exceção, realmente, um determinado caso é excluído do ordenamento jurídico, situando-se fora dele. Mas, essa exclusão se mantém na medida em que se relaciona com a lei e por isso é que Agamben menciona que a norma se aplica, desaplicando-se. É que para Schmitt a questão da soberania relaciona-se com um conflito existencial, vale reforçar: um conflito que não pode ser solucionado em função de critérios normativos, mas cuja resolução é, ela mesma, a origem dos padrões normativos. Um paradoxo, como anota o pensador italiano em capítulo próprio do *Homo sacer*, I.

A exceção que dá lugar a uma zona de indiferença não é uma situação nem só de fato e nem só de direito. Agamben elucida:

Não é a exceção a que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e só desse modo se constitui com uma regra, mantendo-se em relação com ela. O particular “vigor” da lei consiste nessa capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. Chamamos relação de exceção_a essa forma extrema de relação que inclui algo só por meio de sua exclusão (AGAMBEN, 2002, p. 26).

Em outras palavras: a situação que se cria com a exceção não pode ser definida como situação de fato ou de direito, porém institui entre estas uma zona de indistinção, o que leva Schmitt a afirmar, na obra *Teologia política* (2006), que a autoridade não precisa ter direito para criar o direito.

Nesse contexto, na situação de exceção, o soberano cria e define o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor. O estado de exceção traça, portanto, para Agamben, um limiar a partir do qual o interno e o externo ingressam naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento jurídico.

Dessa forma, o estado de exceção é o princípio de toda a localização jurídica, posto que abre espaço em que a fixação de um certo ordenamento e de um determinado território se torna pela primeira vez possível. Trata-se do nexos entre localização e ordenamento, o que Schmitt chama de *nomos* da terra. Agamben considera um deslocamento infinito e ratifica a tese schmittiana de que o estado de exceção é a regra como estrutura política fundamental.

No esteio então do jurista alemão, Agamben pontua que a soberania se apresenta na forma de uma decisão sobre a exceção (Cf. AGAMBEN, 2002, p. 33). Essa decisão, afirma o filósofo, não é a expressão da vontade de um sujeito hierarquicamente superior a qualquer outro, mas representa a inscrição, no corpo do *nomos*, da exterioridade que o anima e lhe dá sentido. E por decidir o soberano “na estruturação normal das relações da vida”, esta não se circunscreve a uma resolução de fato ou de direito, mas à própria relação entre direito e fato, consubstanciando-se a *exceção à forma originária do direito* (Cf. AGAMBEN, 2002, p. 34).

Para Agamben, a captura da vida no direito não é a sanção, mas a culpa que, segundo ele, não se refere à transgressão, ou seja, a lícito ou ilícito, mas à pura vigência da lei. É bastante ilustrativo o seu exemplo de que a ignorância da lei não exime o responsável da infração, não elimina, dessa forma, a sua culpa. E na

impossibilidade de decidir se é a culpa que fundamenta a norma ou a norma que introduz a culpa, emerge claramente a indistinção entre externo e interno, entre vida e direito, que caracteriza a decisão soberana sobre a exceção. Assim, a estrutura essencial da lei e, na sua expressão, a soberania da lei têm a forma de um estado de exceção em que fato e direito são indiscerníveis.

A vida implicada na esfera do direito só pode sê-lo por sua pressuposição a uma exclusão inclusiva, a uma exceção, portanto. Existe assim uma figura limite da vida, um limiar em que ela está, simultaneamente, dentro e fora do ordenamento jurídico e esse limiar é justamente para o autor o lugar da soberania.

O direito, dessa maneira, para Agamben, não possui outra vida além daquela que consegue capturar por meio de exclusão-inclusiva da exceção. E nesse ponto ele parece mesmo justificar a epígrafe da sua obra *Homo sacer, I*: o direito se nutre da *exceptio* e sem ela torna-se letra morta e, nesse sentido, o direito “não possui por si nenhuma existência”, sendo “o seu ser a própria vida dos homens”.

A função da decisão soberana para Agamben é a de traçar e renovar esse limiar de indiferença entre o externo e o interno, exclusão e inclusão, *nomos* e *physis*, em que a vida é excepcionada no direito.

Se a exceção é a estrutura da soberania, esta é, preconiza o autor, a estrutura originária da qual o direito se refere à vida e a inclui para si por meio da suspensão. É por isso que Agamben, seguindo uma indicação de Jean-Luc-Nancy, propõe chamar de *bando* a relação de soberania. O termo bando, realmente, serve para referir-se tanto à vida excluída da comunidade como à insígnia do soberano.

Em item anterior já se registraram as primeiras ideias sobre essa concepção de bando e, igualmente, a importância da temática da potencialidade para Agamben. Ele a relaciona estreitamente com soberania. Antes, porém, do desdobramento da relação de pura potência e soberania, algumas considerações importantes.

Agamben se vale desde o fragmento 169 de Píndaro (Cf. AGAMBEN, 2002, p. 37 *et seq.*) até de autores contemporâneos para investigar conceitos tão paradoxais como soberania e exceção. Enquanto a soberania estabelece uma relação de exclusão e inclusão, o soberano está simultaneamente dentro e fora da lei. A sua conclusão é a de que a soberania da lei não elimina mesmo esse paradoxo, sendo

nessa esteira de pensamento o registro de que o constitucionalismo não é de fato capaz de conter a violência e, sem violência, a soberania demanda potência⁵.

É por essa razão que o estado de natureza não é uma etapa que tenha sido superada com a instauração do estado civil porque o soberano conserva, de fato, o direito de exercer a violência como um direito contra todos.

O pensador assinala também que a relação entre poder constituinte e poder constituído (em Benjamin, entre violência que põe o direito e violência que o mantém) é inexplicável pela teoria jurídica e revela, com intensidade, o paradoxo da soberania. Isso porque, se o poder constituinte transcende a ordem jurídica e a violência situa-se fora dele, ela está, obviamente, fora do seu controle. Ao contrário, se o poder constituinte encontra-se incluído no ordenamento jurídico, ele perde sua força como aquele poder originário de estabelecer uma nova ordem legal.

A restituição da política para a esfera de uma filosofia primeira, uma ontologia, parece ser assim um eixo essencial para Agamben, quando trata a questão da relação da exceção e do bando. Dessa perspectiva cuida o próximo item.

4 A SOBERANIA E A POTÊNCIA. POLÍTICA E ONTOLOGIA

A ideia de potencialidade relacionada à soberania fica clara no trecho que se destaca:

[...] somente uma conjunção inteiramente nova da possibilidade e da realidade, da contingência e da necessidade [...] tornarão possível cortar o nó que liga a soberania ao poder constituído. E somente se for possível pensar diferentemente na relação entre a potencialidade e a realidade – e mesmo pensar além desta relação – será possível pensar num poder constituinte inteiramente liberto do banimento do soberano. Até que uma ontologia nova e coerente da potencialidade [...] tenha substituído a ontologia fundada na primazia da realidade e em sua relação com a potencialidade, uma teoria política liberta das aporias da soberania permanece impensável (AGAMBEN, 2002, p. 51-2).

Agamben não esconde, dessa maneira, que a aporia em forma de “nó”, representada pelo *bando*, só pode ser desatada por uma potencialidade. Para ele, uma teoria política, liberta das perigosas aporias da soberania que o *Homo sacer* e

⁵ Nesse sentido, Cf. LA DURANTAYE, 2009, p. 228; CASTRO, 2012, p. 62.

suas sequências delineiam, permanecerá “impensável”, até que “uma ontologia nova e coerente”, que deixe de se fundar na “primazia da realidade”, seja desenvolvida.

No item “Ideia de poder”, da obra *A ideia da prosa*, Agamben invocou “as relações secretas que ligam o poder e a potência” (AGAMBEN, 2012, p. 63). Essa questão, antes periférica, se torna central em *Homo sacer, I*. Ele adentra nesse livro por meio de uma análise da relação entre o poder constituinte, que funda um estado soberano, e o poder constituído, que o mantém. Trata-se da mesma questão que ocupou os pensadores da fundação moderna do estado-nação, de Hobbes e Locke, até Rousseau e, mais recentemente, Schmitt. É também a questão de que Benjamin trata em seu ensaio sobre a violência.

Para Agamben, a relação do poder constituinte com o poder constituído forma, ao que parece as conexões secretas que ligam o poder e a potência. E essas conexões são por ele relacionadas aos seus conceitos de soberania e vida nua.

Segundo o pensador, o problema prático e, também sob o ponto de vista doutrinário dos teóricos do Estado, de Hobbes a Schmitt, surge do fato de que na constituição e consolidação de cada novo Estado há uma transição de uma força revolucionária e anárquica, precípua do poder constituinte, que traz à vida um novo Estado, para a forma condicionada e controlada do poder constituído, que é a sua forma estabilizada e, idealmente, durável. Embora a diferença seja fácil o suficiente de compreender, surge um problema assim que se tenta apontar o momento de transição e de definir como tal transição do poder constituinte ao poder constituído deve ser justificada e regulada.

Conforme várias gerações de filósofos políticos e juristas têm salientado, uma constituição visa a uma pacificação justamente desse poder constituinte e à sua transformação em medidas para que ele seja exercido de maneira regular e legítima, na condição de poder constituído. “O problema fundamental não é aqui”, escreve Agamben, “tanto aquele de como conceber um poder constituinte que não se esgote jamais em poder constituído, quanto aquele, muito mais árduo, de distinguir claramente o poder constituinte do poder constituído”⁶. A concepção trotskista de

⁶Na tradução brasileira de *Homo sacer*, diversamente do original italiano, nesse parágrafo a distinção é feita entre poder constituinte e poder soberano. Opta-se pelo original, ou seja, a distinção entre poder constituinte e poder constituído (AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002, p. 49; AGAMBEN, G.. *Homo sacer – Il potere sovrano e la nuda vita I*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1995, p. 44).

uma “revolução permanente”, ou a “revolução ininterrupta” maoísta, é tentativa em uma direção – aquela de reter esse poder constituinte no poder constituído. Mas, chama atenção Agamben, o cerne é mesmo a distinção entre poder constituinte e poder constituído.

À luz desse argumento ele critica Antonio Negri (Cf. AGAMBEN, 2002, p. 51) e sua alegação de que o poder constituinte pode ser distinguido e isolado do poder soberano. “O interesse do livro de Negri”⁷, diz Agamben, não reside aqui, mas,

[...] ao invés disto, na perspectiva final que ele possibilita, na medida em que mostra como o poder constituinte, quando concebido em toda a sua radicalidade, deixa de ser um conceito estritamente político, e necessariamente se apresenta como uma categoria de ontologia. (AGAMBEN, 2002, p. 51)

O problema político que Negri se propôs a compreender e resolver é tão fundamental que, segundo Agamben, ele é melhor concebido em termos ontológicos. Como resultado, Agamben compara a relação do *poder constituinte* e do *poder constituído* à *potência* e ao *ato*. “O problema se desloca, portanto”, pondera Agamben, “da filosofia política à filosofia primeira (ou, se quisermos, a política é restituída à sua posição ontológica)” (AGAMBEN, 2002, p. 51).

É abraçando esse caminho que, segundo Agamben, em uma conjugação inteiramente nova de possibilidade e realidade, ele dirá, de contingência e necessidade, será possível desatar o nó que une soberania e poder constituinte. Ele, de forma categórica, decreta: “somente se conseguirmos pensar de modo diverso a relação entre potência e ato, e, aliás, além dela, será possível conceber um poder constituinte inteiramente livre do bando soberano” (AGAMBEN, 2002, p. 51).

Nesse ponto o autor formulará a relação do poder constituinte ao poder constituído, em termos da *soberania*. Para ele, todo o entendimento autêntico do problema da soberania depende de como se concebem a existência e a autonomia da potencialidade. E, neste passo, é fundamental o seu entendimento do que seja essa autonomia da potencialidade, para tanto ele tomará apoio em Aristóteles.

O conceito de potência autônoma considera que a potencialidade independe de sua realização. Agamben transporta esse entendimento ao exercício do poder político pelo soberano. De fato, a condição de soberano retém esse potencial de

⁷ O livro de Negri ao qual Agamben faz referência é *Il potere costituente*. Milano, 1992.

suspender a regra da lei, mesmo quando não o faz, assim como pode dizer que, na forma estabilizada do poder constituído, o Estado retém a potencialidade de exercer o seu poder completo de suspender a regra da lei.

Muito embora Agamben não relacione nesse momento a potencialidade com a realidade, é certo que ele estabelece para a soberania um paradigma aristotélico. Em suas palavras:

Descrevendo desse modo a natureza mais autêntica da potência, Aristóteles legou, na realidade, à 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 de não ser, corresponde aquela do bando soberano, que aplica-se à exceção desaplicando-se. A potência (no seu dúplice aspecto de potência e de potência de não) é o modo através do qual se funda *soberanamente*, ou seja, o próprio poder de não ser. E soberano é aquele ato que se realiza simplesmente retirando a própria potência de não ser, deixando-se ser, doando-se a si (AGAMBEN, 2012, p. 54).

Para Agamben, a questão da soberania, tanto em termos genealógicos como ontológicos, é, dessa maneira, uma questão de *potencialidade*. A relação do poder constituinte com o poder constituído, recorrendo a Negri, é rastreada por ele de volta a uma “lógica da soberania” relacionada à ideia de potência nos moldes da filosofia de Aristóteles. Qualquer tentativa de resolver as aporias suscitadas pela relação do poder constituinte com o poder constituído, que não confronte primordialmente o problema ontológico colocado pela potencialidade, está condenada a permanecer, para o pensador, uma tentativa parcial.

E para a teoria política romper os laços da soberania e conceber uma nova política e uma nova ideia de comunidade (a tarefa que Agamben se propôs):

[...] precisa-se pensar na existência da potencialidade sem qualquer relação com o Ser na forma da realidade (*senz'alcuna relazione com l'essere in atto*) [...]. Isto, contudo, implica em nada menos, do que pensar a ontologia e a política além até da relação limite que é o bando soberano, mas isso é justamente o que muitos hoje não estão dispostos a fazer por preço algum (AGAMBEN, 2002, p. 55).

Ao esclarecer tal afirmação, Agamben percorre alguns autores em suas concepções para “além da soberania”. Entre essas tentativas, ele enumera a “Filosofia da revelação” de Schelling, na qual ele supõe “uma entidade absoluta que não pressuponha a potencialidade”. No último Nietzsche, o eterno retorno do *mesmo*

configura uma impossibilidade de distinguir entre potência e ato, assim como o *Amor Fati* configura uma impossibilidade de distinguir a necessidade. Também em Heidegger, no abandono e na *Ereignis*, parece a Agamben que o próprio ser é dispensado e deposto de toda a soberania.

A essa lista Agamben adiciona Bataille, também um pensador da soberania, que na negatividade sem emprego e no *désœuvrement* concebeu uma dimensão limite em que a “potência do não” não parece, mas é subsumível na estrutura do bando.

Todavia, Agamben afirma que “a objeção mais forte contra o princípio da soberania” (AGAMBEN, 2002, p. 55) não deve ser encontrada em qualquer um desses pensadores, mas, em vez disso, “está contida no Bartleby de Melville, o escritor que, com seu ‘*eu preferiria não*, resiste a todas as possibilidades de decidir entre a potência de e a potência de não”.

Por intermédio de Bartleby, Agamben pensa a potência, de fato, de um modo peculiar. Citando Aristóteles em “Sobre a alma”, o filósofo italiano observa que “aquele que possui ciência [na potencialidade] se torna alguém que contempla, na realidade” (LA DURANTAYE, 2009, p. 234). Esse é o seu horizonte de investigação. Em uma passagem adicionada à publicação italiana de uma palestra, precisamente sobre esse tópico, Agamben salienta que “nós ainda temos de medir as consequências dessa figura da potencialidade”, mas já se torna claro que ela

[...] nos obriga, não apenas a reconciliar fundamentalmente a relação da potencialidade com o ato, entre o possível e o real, mas também a considerar de uma maneira nova, na estética, o *status* do ato da criação e do trabalho, e na política, o problema da conservação do poder constituinte no poder constituído (AGAMBEN, 2007, p. 286).

A obra *Homo sacer I* parece, de fato, propor um vínculo das categorias ontológicas com as categorias históricas, jurídicas e políticas. São de vital importância para Agamben, como ele mesmo dirá, “as analogias entre a política e a situação histórica da metafísica” (AGAMBEN, 2002, p. 194).

Assim, no início de *Homo sacer I* Agamben observa que “não é por acaso” que na *Política* de Aristóteles se encontra uma passagem que situa o lugar adequado (*il luogo proprio*) da *polis* na transição da voz para a linguagem. Trata-se da mesma relação que ele estudou sob vários contextos e que recebeu atenção

particular nas suas análises da *infância* e da relação da *voz* com a *linguagem*, na obra *Linguagem e morte* (2006b). Para Agamben a pergunta “De que modo o ser vivente possui a linguagem?” corresponde exatamente à pergunta “De que modo a vida nua habita na *polis*?” (AGAMBEN, 2002, p. 11).

Embora ele não ofereça de imediato uma resposta para essas perguntas, algumas podem ser divisadas nas páginas adiante. Agamben se refere “à ligação entre *zoé* e *bios*, entre a voz e a linguagem”. Aqui, se diz que a vida nua, ou *zoé*, é semelhante à voz do ser vivente individual, cuja relação com a linguagem é potencial, embora permaneça um tanto quanto indeterminado o modo como esse potencial seja realizado. Em linhas posteriores, no entanto, Agamben escreve que, “hoje em dia, a *bios* reside na *zoé* exatamente como a essência, na definição de *Dasein* de Heidegger, reside (*liegt*) na existência” (AGAMBEN, 2002, p. 15). A concepção de Heidegger da facticidade e da imanência transcendental, ou transcendência imanente, que Agamben vê na sua ontologia, revela a mesma relação e apresenta idêntica dificuldade conceitual que a relação da *bios* com a *zoé*. Elas estão mutuamente imbricadas, uma na outra, ao ponto de terem se tornado indistinguíveis. Essa complexidade do pensamento de Agamben aponta, como é frequentemente o caso de sua escrita, o caminho em direção a uma possível inversão.

Sob uma perspectiva biopolítica, esse estado de coisas, e seu correspondente estado de exceção, é a condição de possibilidade para os atos mais detestáveis de violência sancionada pelo Estado. Essa situação, todavia, também paradoxalmente revela meios de se encerrar esse reino sangrento e substituir o estado de exceção que se tornou a regra, pelo que Benjamin enigmaticamente chamou de “estado *real* de exceção”, cuja consequência seria uma sociedade verdadeiramente liberadora.

A centralidade dessa ideia é vislumbrada pela escolha de Agamben em comparar esse “estado *real* de exceção” a uma vida na qual a regra e a exceção, a imanência e a transcendência, a existência e a essência são indistinguíveis uma da outra. Talvez a dificuldade do *Homo sacer I* não seja o que o separa de Foucault, isto é, o seu conceber da história da soberania como tendo sido uma “biopolítica” desde o início. Ao invés disso, árdua talvez seja a problematização desse âmbito

biopolítico e suas aporias como indissolúvelmente ligadas aos problemas *linguísticos* e *ontológicos*.

Ao finalizar *Homo sacer*, Agamben enumera várias figuras paradigmáticas, quais sejam o Führer, o muçulmano de Auschwitz e as mulheres bósnias em Omarska. Nos moldes de *homo sacer*, parecem eles também ser figuras escolhidas por sua habilidade de ajudar a esclarecer “a atual situação”. Diz o pensador: “É a partir destes terrenos incertos e sem nome, destas ásperas zonas de indiferença, que deverão ser pensadas as vias e modos de uma nova política” (AGAMBEN, 2002, p. 192).

A busca por essa “nova política” é, para Agamben, inquestionavelmente urgente. A conclusão árida que ele extrai, de uma pesquisa de nosso cenário político, é de que, em nosso tempo, “o pensamento assim se encontra, pela primeira vez, diante de sua própria tarefa, sem qualquer ilusão e sem qualquer possível alibi” (AGAMBEN, 1996, p. 87).

Agamben parece convocar o pensamento para enfrentar os perigos do Estado Moderno. O experimento da política contemporânea (Cf. AGAMBEN, 1996, p. 87) para Agamben abriga um caráter devastador porque esvazia conceitos políticos aparentemente consolidados, como é o da soberania. Há, decreta o filósofo, um processo de nulificação. Para Agamben, vivemos em um momento que constitui um divisor de águas, para as formas políticas e para as sociedades democráticas.

Em *Mezzi senza fine* Agamben anota:

E como a grande transformação da primeira revolução industrial havia destruído as estruturas sociais e políticas e as categorias do direito público do *Ancien Régime*, assim os termos soberania, direito, nação, povo, democracia e vontade geral abrangem agora uma realidade que não se relaciona mais com seus significados anteriores, mas que permanecem acriticamente a se servir deles. A opinião pública e o consenso não mais se relacionam com a vontade geral, tanto quanto a política internacional, que hoje conduz guerras, não se relaciona mais com a soberania do “*jus publicum europaeum*” (AGAMBEN, 1996, p. 87).

Embora essa transformação política possa ter sido avassaladora, parece ao filósofo que ela não deve ser confinada ao âmbito da política. O que Agamben chama de “politização da vida nua enquanto tal” traduz-se para ele como “o evento decisivo da modernidade, assinalando uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico” (AGAMBEN, 1996, p. 87). O que está

em questão é, portanto, uma transformação essencialmente política – uma questão de economia política e de controle social. Mas não apenas isso. Para Agamben, tal transformação de nosso panorama político requer uma transformação de nosso panorama filosófico e das categorias por meio das quais experimentamos o nosso mundo.

Em *Homo sacer I* Agamben escreveu que esse trabalho “foi concebido inicialmente como uma resposta à sangrenta mistificação de uma nova ordem planetária” (AGAMBEN, 2002, p. 19). Esse projeto político o enviou de volta aos domínios remotos de nossa tradição cultural e ele observou que, em suas preparações para essa pesquisa,

[...] tornou-se claro que, em tal âmbito, não era possível aceitar como garantia nenhuma das noções que as ciências humanas (da jurisprudência à antropologia) acreditavam ter definido ou haviam pressuposto como evidentes e que, ao contrário, muitas delas exigiam – na urgência da catástrofe – uma revisão sem reservas⁸ (AGAMBEN, 2002, p. 20).

Resta claro que essa urgência tratada por Agamben é a política contemporânea. No final dessa obra há uma indicação da necessidade de uma nova concepção das ciências humanas interligando a política e a filosofia às ciências médico-biológicas e ao direito (Cf. AGAMBEN, 2002, p. 193-194). Somente nessa intersecção, dirá Agamben, há uma possibilidade do enfrentamento do caos e da barbárie e a resistência a uma catástrofe biopolítica sem precedentes.

A vida nua, para Agamben, gera o estado de exceção que, por sua vez, é engendrado pela soberania. A resposta que ele propõe em contrapartida a essa *nuda vita*, não é *zoé* ou *bios*, mas as duas, aproximadas numa relação íntima e indistinguível, a qual ele chama de “forma-de-vida”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conceito de forma-de-vida vem estampado em *Mezzi senza fine* (1996, p. 13). Para o pensador trata-se de uma vida humana na qual os modos, atos e

⁸Anote-se que o vocábulo *giurisprudenza* na língua italiana significa também, além de jurisprudência, ciência do direito, o que, talvez, seja mais adequado ao pensamento de Agamben nessa passagem.

processos singulares do viver não são nunca simplesmente fatos, mas sempre e antes tudo possibilidade de vida, sempre e antes de tudo *potência*.

Pensar a vida nua e sua essência como sendo a potencialidade é, para Agamben, não simplesmente permanecer petrificado diante de algum limite impensável, mas, ao invés disso, romper o nó que a lógica da soberania não cessou de apertar à volta de nossa concepção de vida. O que precisa ser feito é desenvolver uma concepção de vida, e de vida nua, cujo único atributo necessário e universal seja a sua capacidade de fazer *uso livre* dessa potencialidade.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **A linguagem e a morte**: um seminário sobre o lugar da negatividade. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006b.

_____. **Estado de exceção**: Homo sacer, II, 1. São Paulo: Boitempo, 2004b.

_____. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. **Ideia da prosa**. São Paulo: Autêntica, 2012.

_____. **La comunidade que viene**. Valencia: Pre-textos, 2006a.

_____. **La potencia del pensamiento**. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

_____. Le commun: comment en faire usage. **Revista Multitudes**, jul. 2004a. Disponível em: <<http://multitudes.samizdat.net>>.

_____. **Mezzi senza fine**: Note sulla política. Torino: Bollati Boringhieri Editore, 1996.

_____. **O que resta de Auschwitz**: o arquivo e a testemunha: Homo sacer, III. São Paulo: Boitempo, 2008.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. São Paulo: Editora UnB, 2004, p. 1102.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Tradução Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

COSTA, F. Entrevista com Giorgio Agamben. **Revista do Departamento de Psicologia – UFF**, Niterói, n. 1, jan./jun. 2006.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I. a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

_____. **Nascimento da biopolítica**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. **Segurança, território, população**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os pensadores)

LA DURANTAYE, L. **Giorgio Agamben: a critical introduction**. Stanford, Califórnia: Standford University Press, 2009.

SAFATLE, V. A política da profanação – entrevista com Giorgio Agamben. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 18 set. 2005. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1809200505.htm>>. Acesso em: 26 abr. 2016.

SCHMITT, C. **Teologia política**. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

Artigo recebido em: 02/05/2016

Artigo aprovado em: 12/09/2016