

POLÍTICA ALÉM DO DIREITO EM GIORGIO AGAMBEN

POLITICS BEYOND THE LAW IN GIORGIO AGAMBEN

Macell Cunha Leitão¹

RESUMO

Este artigo analisa a proposta de Giorgio Agamben de pensar a política para além do direito. Os resultados são divididos em duas partes. Na primeira delas, desenvolvo o argumento mais geral de como a *política que vem* é concebida a partir da possibilidade de um uso comum, especialmente diante do processo de dessubjetivação vivenciado na sociedade do espetáculo. Na segunda parte, discuto especificamente a leitura agambeniana sobre os mosteiros franciscanos, o único exemplo empírico analisado em profundidade pelo autor de uma forma-de-vida coletiva que coloca em jogo seu próprio modo de viver. A despeito do propósito essencialmente descritivo do estudo, procuro demonstrar que em sociedades complexas, plurais e neoliberais como as que vivemos, a crítica à biopolítica deve ser pensada para além, mas não pode prescindir do direito.

Palavras-chave: Giorgio Agamben; estado de direito; biopolítica; forma de vida.

ABSTRACT

This article analyzes Giorgio Agamben's proposal to think politics beyond law. The study is divided into two parts. In the first, I develop the broader argument of how the *coming politics* is conceived through the possibility of common use, especially considering the process of desubjectivation experienced in the society of the spectacle. In the second part, I specifically discuss Agamben's reading of the Franciscan monasteries, the only empirical example thoroughly analyzed by the author of a collective form-of-life that puts its own way of living at stake. Despite the study's essentially descriptive purpose, I seek to demonstrate that, in complex, plural, and neoliberal societies like the ones we live in, the critique of biopolitics must be conceived beyond, yet cannot dispense with law.

Keywords: Giorgio Agamben; Rule of law; Biopolitics; Form of life.

Artigo recebido em: 25/02/2025

Artigo aprovado em: 11/06/2025

Artigo publicado em: 23/06/2025

Doi: <https://doi.org/10.24302/prof.v12.5847>

¹Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor Adjunto da Universidade Federal do Piauí (UFPI). Florianópolis, Piauí, Brasil. E-mail: macell.leitao@ufpi.edu.br. ORCID: 0000-0003-3213-6263.

1 INTRODUÇÃO

Poucos filósofos contemporâneos despertam tanto interesse como Giorgio Agamben. Suas teses políticas têm sido objeto de intenso debate teórico, havendo desde estudiosos que o entendem como um pensador incontornável da biopolítica nas atuais democracias liberais, até aqueles que criticam o excesso de pessimismo do seu diagnóstico de tempo e a ausência de alternativas práticas. Razões assistem a ambos os pontos de vista, pois se, de fato, Agamben elabora um pensamento original nas trilhas abertas por Michel Foucault, são poucas e etéreas as indicações sobre como superar o estado de exceção em que estamos inseridos.

Escrevo o presente artigo como forma de enfrentamento a essa lacuna. Para tanto, articulo elementos, de diferentes passagens da obra do autor, que permitam refletir de que maneira sua teoria responde ao questionamento sobre “o que fazer”. Sabemos que o filósofo italiano é um ferrenho crítico da redução do ser humano à pobre dimensão da práxis, bem como da limitação da imaginação política ao poder que cria o direito (pouvoir constituant). Contudo, isso não significa que sua teoria seja alheia à construção de alternativas ao governo dos corpos. Nesse sentido, o objetivo do estudo é analisar de que maneira a filosofia de Giorgio Agamben pensa a política para além do direito.

Para tanto, organizo o trabalho em duas partes. Na primeira delas, desenvolvo o argumento mais geral de como a política que vem é pensada por Agamben a partir da possibilidade de uso comum, especialmente diante do contexto de dessubjetivação em que vivemos na sociedade do espetáculo. Na segunda parte, discuto a leitura agambeniana dos mosteiros franciscanos, o único exemplo empírico analisado em profundidade pelo autor de uma forma-de-vida coletiva que coloca em jogo seu próprio modo de viver.

Ao longo do texto, procuro descrever a formulação de Agamben sobre o problema da política para além do direito, tentando ser o mais fiel possível ao conjunto

do seu pensamento. Nas considerações finais, deixo para o leitor algumas reflexões próprias sobre sua proposta. A sugestão é que, em sociedades complexas, plurais e neoliberais como as que vivemos, a crítica à biopolítica deve ser pensada além, mas não pode prescindir do direito.

2 DA DESSUBJETIVAÇÃO DA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO À POSSIBILIDADE DE UM USO COMUM

Não existe uma separação substancial entre a parte destrutiva e a parte construtiva da obra de Giorgio Agamben. De acordo com o filósofo italiano, elas coincidem em todos os pontos, pois uma teoria que limpou o terreno dos erros cumpriu com a sua razão de ser e não pode ter a pretensão de subsistir separada da prática (Agamben, 2017, p. 9). Isso não significa que não possamos encontrar as pistas e indicações sobre “o que fazer” no seu pensamento, mas sim que essa busca está desde o início norteadas pela crítica biopolítica, segundo a qual o ser humano se encontra reduzido à sua mera existência biológica. Sendo assim, cabe trazer algumas noções sobre a perspectiva antropológica do autor.

No ensaio *O que é um dispositivo* [2006], Agamben reflete sobre o processo de subjetivação humana. Compartilhando com Foucault a perspectiva de que a subjetividade não se constitui independentemente das instituições e de suas relações de poder, o filósofo italiano argumenta que estamos cercados de dispositivos, os quais consistem em “um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens” (Agamben, 2014b, p. 37). De acordo com a sua terminologia, o existente pode ser dividido em dois grandes grupos: os seres vivos e os dispositivos em que eles são incessantemente capturados. Entre esses dois, como terceiro, existem os sujeitos, isto é, o que resulta da relação, do corpo a corpo entre os vivos e os dispositivos.

Se o processo de constituição da subjetividade humana passa inicialmente por um assujeitamento realizado pelos dispositivos, eles sempre existiram na história do homo sapiens. Contudo, na atual fase da sociedade de espetáculo, os dispositivos se multiplicaram de forma tão intensa que não existe um só instante de nossas vidas que não seja modelado e controlado. Além disso, os atuais dispositivos não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por mecanismos de dessubjetivação. Os processos de subjetivação e de dessubjetivação tornam-se agora reciprocamente indiferentes, inviabilizando a recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma “espectral” e “larvar” (Agamben, 2014b, p. 41, 48; Agamben, 2012a, p. 3).

Essa mutação no processo de subjetivação humana tem severas implicações nas formas com que pensamos a ação política, pois as instituições modernas pressupõem para seu funcionamento sujeitos e identidades reais, tais como o movimento operário, a burguesia etc. Quando os dispositivos espetaculares submetem os viventes ao império da passividade, a política se reduz ao triunfo da oikonomia e à pura atividade de governo que visa tão somente à sua própria reprodução. Com base nessa percepção, Agamben (2014b, p. 49) procura apontar o giro em falso mesmo das categorias políticas mais elementares:

Direita e esquerda, que se alternam hoje na gestão do poder, têm por isso bem pouco o que fazer com o contexto político do qual os termos provêm e nomeiam simplesmente os dois polos – aquele que aposta sem escrúpulos na dessubjetivação e aquele que gostaria, ao contrário, de recobri-la com a máscara hipócrita do bom cidadão democrático – de uma mesma máquina governamental.

Esse argumento aponta para um limite na possibilidade de transformação política através do direito, pois os sujeitos políticos que poderiam articular suas reivindicações por meio das formas jurídicas estão capturados por dispositivos que lhes deixam inertes. Segundo Agamben (2014b, p. 50), estamos diante do corpo social mais dócil e frágil jamais constituído na história, a tal ponto que mesmo os gestos mais

íntimos e cotidianos são comandados nos mínimos detalhes pelos dispositivos de governo. Contra este poder inaudito não cabe pensar apenas nos termos da luta pelo direito, pois são as próprias possibilidades de operacionalização deste instrumento que estão obliteradas. Trata-se, sim, de construir estratégias que possam desativar esses dispositivos, restituindo o que foi capturado a um possível uso comum.

Nesse sentido, Agamben critica a visão simplista que defende de maneira bem-intencionada a possibilidade de fazermos um “uso correto” dos dispositivos, o que no caso do direito corresponderia ao “retorno” a um estado de legalidade. Uma ação política que esteja à altura dos nossos dilemas deve partir da ideia de que não se trata apenas de combater o poder repressivo do aparato estatal ou de integrar a vontade popular aos mecanismos institucionais, como imagina as perspectivas liberais e democráticas. Do ponto de vista da crítica à biopolítica, é preciso desativar a máquina espetacular que pretende dispor sobre os nossos gestos (perante a qual o Estado e direito constituem apenas algumas de suas engrenagens) (Agamben, 2014b, p. 44; Agamben, 2004, p. 131; Honesko, 2009, p. 82-83).

No extremo inverso, tampouco é uma questão de defender o que Benjamin (2011, p. 132) chamaria de “anarquismo francamente infantil”, pois o paradigma governamental já é sempre anárquico (Agamben, 2011b, p. 79). O filósofo italiano pensa, sim, na possibilidade de constituirmos um Ingovernável – algo que nunca possa assumir a forma de uma oikonomia (Agamben, 2013a, p. 14). A seu ver,

um verdadeiro confronto com os dispositivos [...] será possível somente quando penetrarmos nos processos de subjetivação, que naqueles estão implicados, de um modo mais articulado e mais profundo. Isso, porque creio que o êxito dos conflitos dependerá exatamente disso: da capacidade de intervir e agir sobre os processos de subjetivação, justamente para atingir o ponto que eu chamaria de “ingovernabilidade”. O ingovernável sobre o qual pode fracassar o poder na sua figura de governo; e este ingovernável é também para mim o início e o ponto de fuga de toda política (Agamben, 2012a, p. 4).

A intervenção nesses processos de subjetivação exige, por sua vez, a superação da *religião* capitalista. Em sua análise etimológica, o filósofo italiano critica a tradição insípida e inexata que vincula *religio* com *religare* (o que liga e une o humano e o divino). Para ele, a origem correta do termo está em *relegere*: “a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o ‘reler’) perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano” (Agamben, 2007, p. 66). Nesse caso, a religião designa não o que une homens e deuses, mas exatamente aquilo que faz com que sejam distantes, com que se opere uma separação entre as coisas e o livre uso dos homens. Por esse ponto de vista, o capitalismo pode ser lido como uma tendência que leva ao extremo a estrutura mesmo da separação que define a religião. Isto é, enquanto anteriormente o sacrifício marcava a passagem do profano para o sagrado, agora estamos diante de um processo único, multiforme e incessante de separação, que investe toda coisa, lugar ou atividade humana.

Desde Marx (2013, p. 146-147) já havíamos aprendido que, no capitalismo, a mercadoria está cindida entre o valor de uso e o valor de troca, isto é, entre a sua utilidade concreta na satisfação das necessidades humanas e o seu caráter suprassensível que reflete aos homens a relação social dos produtores com o trabalho. Na atual sociedade do espetáculo, esta inapreensibilidade do fetiche da mercadoria contagia tudo que é feito, produzido e vivido, a tal ponto que até mesmo o corpo humano, a sexualidade e a linguagem acabam sendo divididos e deslocados para uma esfera separada, a esfera do consumo e do espetáculo. O que resvala desse processo fantasmagórico é uma impossibilidade de uso das coisas. Um caso representativo dessa situação problemática pode ser visualizado no museu. Mais do que um espaço físico determinado, o museu designa atualmente uma dimensão em que todas as potências espirituais que definiam a vida dos homens (a arte, a religião, a filosofia, a política) deixam de ser percebidas como verdadeiras e decisivas. Em vez de fazer experiência, de habitar ou, em uma palavra, de *usar* essas coisas, os fiéis da religião

capitalista vivem um mundo que lhes é inteiramente estranho (Agamben, 2007, p. 71, 73).

Para fazer frente a essa separação entre os sujeitos políticos e o poder que nos governa, Agamben (2007, p. 68) propõe o resgate do conceito de *profanação*. Não se trata de mera secularização que, a seu ver, é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, apenas deslocando-as de um lugar para outro. Profanar designa o oposto de con-sagrar. Enquanto *sacrare* era o termo utilizado para expressar a saída das coisas da esfera do direito humano para passarem ao pertencimento dos deuses, profanar significava restituí-las ao livre uso dos homens. O decisivo aqui é que o *uso* que se faz não surge como algo natural, mas, antes, só se tem acesso a ele através da profanação de um bem que outrora havia sido consagrado. Um exemplo dessa ideia pode ser obtido através do jogo:

[O] jogo libera e desvia a humanidade da esfera do sagrado, mas sem a abolir simplesmente. O uso a que o sagrado é devolvido é um uso especial, que não coincide com o consumo utilitarista. Assim a “profanação” do jogo não tem a ver apenas com a esfera religiosa. As crianças, que brincam com qualquer bugiganga que lhes caia nas mãos, transformam em brinquedo também o que pertence à esfera da economia, da guerra, do direito e das outras atividades que estamos acostumados a considerar sérias. Um automóvel, uma arma de fogo, um contrato jurídico transformam-se improvisadamente em brinquedos. É comum, tanto nesses casos como na profanação do sagrado, a passagem de uma *religio*, que já é percebida como falsa ou opressora, para a negligência como *vera religio* (Agamben, 2007, p. 67).

Quer dizer, a operação política de profanar não busca cancelar a separação a que a coisa estava exposta para encontrar um uso “natural”, não contaminado. Em vez de ignorar a separação, a desativação – realizada pela profanação – procura fazer dela um uso novo e possível. Por isso, insiste o autor, a almejada construção de uma sociedade sem classes não é uma sociedade que perdeu toda a memória das diferenças de classe, mas uma coletividade que soube desativar seus dispositivos, abrindo-os para usos que não estavam previamente estabelecidos na relação instituída entre meios

e fins. Em outras palavras, a estratégia de Agamben (2007, p. 74) para superação da religião capitalista consiste em evocar nos sujeitos políticos suas potencialidades de desativar as práticas naturalizadas que nos impedem de constituir experiências com as coisas.

Em tempos de neoliberalismo, a ideia de um confronto com o governo com base em processos subjetivos pode ser facilmente confundida com práticas individuais. Nada seria mais equivocado. Agamben reforça em diferentes momentos de sua obra que um uso dos dispositivos somente pode ser pensado em comum. Em uma passagem extremamente provocativa, ele evoca a defecção como o símbolo de uma função fisiológica que foi separada e pode ser restituída ao uso comum. Não se trata, por óbvio, de defender um desfrute deste ato como forma de transgressão perversa e, menos ainda, de restituí-lo a uma pretensa naturalidade, mas de visualizar nas fezes um campo de tensão entre natureza e cultura, privado e público, singular e comum. É neste ponto que se evidencia o caráter necessariamente coletivo da ação política pensada por Agamben (2007, p. 75):

As formas desse uso só poderão ser inventadas de maneira coletiva. Como observou certa vez Italo Calvino, também as fezes são uma produção humana como as outras, só que delas nunca se fez história. Por esse motivo, qualquer tentativa individual de profaná-las pode ter apenas valor de paródia, a exemplo da cena da defecção em volta de uma mesa de jantar no filme de Buñuel.

O problema dessa proposta está exatamente em pensar como realizar um uso comum em uma sociedade plural e fragmentada na qual os indivíduos estão inseridos constantemente em processos de dessubjetivação. Quer dizer, as práticas sociais coletivas podiam funcionar de maneira razoavelmente eficaz em uma sociedade em que ainda existiam sujeitos sociais que conseguiam articular as pulsões individuais em prol de um interesse maior. Contudo, vivemos atualmente um processo em que os próprios critérios que constituíam a verdade e a mentira dos povos e das gerações

perdem significado. As diferenças de língua, de dialeto, a própria particularidade física de cada um, isto é, cada aspecto próprio e autêntico de uma coletividade tem deixado de existir (Agamben, 2013a, p. 59-60). Portanto, de que maneira ainda é possível pensar na possibilidade de um comum?

Para Agamben, este cenário – que implica na própria destruição da humanidade tal qual a conhecemos – representa também uma oportunidade inaudita na nossa história. A seu ver, o ocaso das identidades permite que finalmente os homens possam aderir à impropriedade como tal, de modo que, ao invés de buscarmos uma identidade própria na forma da individualidade, possamos aderir a uma singularidade sem identidade, isto é, a uma singularidade comum e absolutamente exposta. Portanto, não se trata de superar esse impasse erigindo uma nova identidade (literalmente) do nada e, tampouco, de propor um retorno impossível à crença na solidez dos critérios de pertencimento (o ser-dito italiano, cão, comunista), mas sim de vivenciar a própria perda de identidade como uma possibilidade de fundar uma comunidade sem quaisquer pressupostos (Agamben, 2013a, p. 61).

Nenhuma verdadeira comunidade humana pode, de fato, surgir com base em um pressuposto – seja ele a nação, seja a língua, seja ainda o *a priori* da comunicação de que fala a hermenêutica. O que une os homens entre si não é nem uma natureza, nem uma voz divina, nem a comum situação de prisioneiros na linguagem significante, mas a visão da própria linguagem e, por conseguinte, a experiência de seus limites, de seu *fim*. A verdadeira comunidade é apenas uma comunidade não pressuposta (Agamben, 2015a, p. 32).

Não por acaso, o filósofo italiano inicia a primeira linha de sua obra *A comunidade que vem* [1990] com a ideia de que “[o] ser que vem é o ser qualquer” (Agamben, 2013a, p. 9) (grifei). Essa afirmação indica que os homens têm a potencialidade de fundar o laço social sem exigir quaisquer condições de pertencimento aos indivíduos, de modo que a singularidade de cada um pode ser exposta qual-se-queira, isto é, em relação original com o desejo. Sendo assim, o

coletivo, que pode criar novos usos para os dispositivos, não se vincula em torno de identidades específicas e nem se crê como representante de um suposto interesse universal. Tal qual o amor – que não se restringe jamais a esta ou àquela propriedade do amado, mas tampouco prescinde dela em nome de uma insípida generalidade – a comunidade que vem (que não quer dizer futura) somente pode se estabelecer na medida em que deseja qual somente enquanto é tal: um ser tal qual é.

O filósofo exemplifica esse argumento invocando os acontecimentos que ficaram conhecidos como os protestos da Praça da Paz Celestial. Merecem destaque nessas manifestações lideradas por estudantes na República Popular da China a relativa ausência de conteúdos determinados em suas reivindicações e a reação violenta e aparentemente desproporcional do aparato estatal. O fato de que uma coletividade, mediada apenas pelo seu próprio pertencimento, tenha sido brutalmente reprimida comprova a incapacidade do Estado de lidar com uma comunidade que não reivindica qualquer identidade, com homens que copertencem sem qualquer condição representável de pertencimento. Por essa razão, Agamben se arrisca a dizer que a ação política em comum não visa mais a luta pela conquista ou pelo controle do Estado por parte dos sujeitos sociais, mas exatamente a luta entre o Estado e o não-Estado: uma disjunção, a seu ver irremediável, entre as singularidades quaisquer e a organização estatal (Agamben, 2013a, p. 77-79; Agamben, 2015b, p. 84-85).

Nos termos do autor, não se trata, como pode parecer à primeira vista, de reivindicar o social contra o Estado. O ser qualquer não pode jamais formar uma *societas*, já que não dispõe de qualquer identidade para fazer valer seu pertencimento ou sua representação perante o aparato estatal. No Brasil chamou atenção há alguns anos atrás que, diante do cerco policial e midiático em junho de 2013, um manifestante tenha respondido sobre sua identidade a um repórter “anota aí: eu sou ninguém”, indicando, segundo Peter Pelbart (2013), que “certa dessubjetivação é condição para a política hoje”. Para Agamben, o Estado não se funda no laço social, mas exatamente em sua dissolução. A recusa coletiva à identidade e ao pertencimento é o principal

inimigo do Estado, por isso “[o]nde quer que essas singularidades manifestem pacificamente o seu ser comum, haverá um Tienanmen e, cedo ou tarde, aparecerão os carros armados” (Agamben, 2013a, p. 78-79).

3 O MONASTICISMO FRANCISCANO COMO CASO EXEMPLAR DE UMA FORMA-DE-VIDA

A ação política em Agamben (2012b, p. 6) não visa à juridificação dos conflitos sociais em que as demandas de indivíduos, grupos ou classes possam reivindicar reconhecimento pelo Estado de direito. Consoante a crítica implacável de Walter Benjamin, não se trata de pensar uma violência que ponha o direito. Contudo, diferentemente deste, tampouco se busca aqui uma violência “pura e imediata” que deponha o direito e a força no qual ele se apoia, o Estado. Para o filósofo italiano, o próprio fato de que a violência tenha a finalidade de abrir uma nova época histórica descumpra a exigência de constituir uma violência que contenha em si mesma seu próprio princípio e seu próprio centro. A questão que se coloca, portanto, é como pensar uma força coletiva que não ponha o direito, ou melhor, como constituir uma praxis que, ao invés de firmar um novo poder, possa fazer saltar o continuum da história e assim dar início a uma nova era. Segundo Agamben (2014c) nos ensina, esta não pode ser uma tarefa meramente teórica, pois significa antes de tudo a redescoberta de uma forma-de-vida que o estado de exceção tenta a todo custo apagar.

Seguindo a orientação benjaminiana de escovar a história da cultura a contrapelo, Agamben (2015b, p. 120-121) se propõe a pensar uma comunidade humana que não esteja fundada (somente) na figura da lei. Para tanto, ele procura resgatar exemplos de coletividades que construíram formas-de-vida, isto é, que vincularam tão estreitamente sua vida a uma forma a ponto de ser inseparável dela.² Por mais

²A ideia de exemplo é fundamental em Agamben (2013a, p. 18), pois se trata de um conceito que escapa da antinomia entre o universal e o particular: “Em qualquer que seja o âmbito, ele faz valer a sua força; o que caracteriza o exemplo é que ele vale para todos os casos do mesmo gênero e, ao

excêntrica que essa iniciativa possa parecer aos olhos modernos, ela equivale ao principal objetivo da filosofia, pelo menos, desde Sócrates até a hegemonia da cultura cristã no século V d.C. Durante mais de mil anos, as escolas filosóficas tiveram a missão de construir uma forma de vida própria que – na busca pela eudaimonia (felicidade) e, acima de tudo, por dar sentido à existência – diferenciase seus estudantes dos outros modos de vida. Um filósofo antigo não se distinguia socialmente pelo acúmulo de conhecimentos teóricos, mas pela forma de vida na qual efetivamente vivia. Por essa razão, cada escola se apresentava com um conjunto de técnicas, de conhecimentos e de exercícios que pudessem transformar a subjetividade de seus discípulos para além dos desígnios momentâneos do poder (Ruiz, 2015d).

Em *Altíssima Pobreza* [2011], esse estudo de um caso exemplar se concentra no monasticismo. Nesta obra, o filósofo italiano se propõe a investigar a relação existente entre “regra” e “vida”, perante a qual os monges procuravam realizar o ideal de uma forma de vida comum. O fato de que Agamben tenha recorrido a uma instituição cristã não é ocasional. A forma de vida dos monastérios surge coetânea com o processo de captura do cristianismo pelo império romano, em que os ensinamentos do evangelho são assimilados às estruturas imperiais. Como meio de fuga e de resistência ao poder instituído, muitos cristãos optaram por construir estilos de vida individuais, no caso dos eremitas, e, mais tarde, formas coletivas de vida nos chamados cenóbios. Portanto, recorrer à relação que essas formas de vida estabeleciam com as regras nos permite pensar a possibilidade de comunidades em que se busca desativar os diferentes dispositivos de controle social, inclusive o direito (Agamben, 2014a, p. 9. Ruiz, 2015c).

Nos monastérios existiam uma série de “preceitos e técnicas ascéticas, de claustros e horologia, tentações solitárias e liturgias corais, exortações fraternas e

mesmo tempo, está incluído entre eles. Ele é uma singularidade entre outras que está, porém, no lugar de cada uma delas, vale para todas. Por um lado, todo exemplo é tratado, de fato, como um caso particular real; por outro, fica entendido que ele não pode valer na sua particularidade. Nem particular nem universal, o exemplo é um objeto singular que, por assim dizer, se dá a ver como tal, *mostra* a sua singularidade”.

ferozes punições” (Agamben, 2014a, p. 9). Entretanto, ao invés de preceitos legais, as regras monásticas constituíam “preceitos vitais”. Os monges buscavam não a observância de cada preceito, mas a coincidência da vida em seu conjunto. Desse modo, a regra entrava em zona de indecidibilidade com respeito à vida. Esse fato faz com que se torne complexa a questão de saber se as regras monásticas tinham ou não uma natureza jurídica. Por um lado, ensina Agamben, elas efetivamente estabeleciam verdadeiros preceitos de comportamento, contendo muitas vezes um elenco pormenorizado das penas para aqueles que as transgredissem, o que dá a entender que consistiam em alguma medida em normas jurídicas. Contudo, e de maneira aparentemente paradoxal, elas convidavam insistentemente os monges a não considerá-las dispositivos legais.

Numa época em que a pena tinha caráter explicitamente aflitivo, a aplicação da regra nos monastérios tinha um caráter essencialmente moral e emendador, tal como uma técnica ou uma ars, para o aprimoramento dos monges. Aliás, não apenas as regras, mas a própria atividade nos monastérios era comparável com uma ars. Por isso, Agamben afirma que, talvez, o mosteiro tenha sido o primeiro lugar em que a vida tenha sido apresentada como uma arte. Contudo, “tal analogia não deve ser entendida no sentido de uma estética da existência, mas antes naquele que Michel Foucault parece ter em mente em seus últimos escritos, a saber, de uma definição da própria vida com relação a uma prática incessante” (Agamben, 2014a, p. 44).

Por essa razão, é absolutamente anacrônica a questão de saber se as regras monásticas tinham ou não uma natureza jurídica. A única forma adequada de entender o significado das regras monásticas é remetê-las ao seu contexto teológico próprio, no caso, o da relação entre *evangelium* e *lex*. Agamben (2014a, p. 56) busca uma teoria dessa relação nas cartas paulinas, explicando que Cristo, o messias, é telos nomou, isto é, fim e cumprimento da lei. Dentro da tradição messiânica, na qual os cenóbios podem ser situados, a vida sob a lei não pode ser concebida em termos

jurídicos-prescritivos, pois não se trata tanto de uma lei escrita, mas essencialmente inscrita (Agamben, 2016, p. 142).

Basílio e Pacômio, a quem se devem, por assim dizer, os arquétipos das regras, estão perfeitamente conscientes da irredutibilidade da forma de vida cristã à lei. Basílio, em seu tratado sobre o batismo, retoma explicitamente o princípio paulino segundo o qual o cristão morre para a lei (*'apothanein tōi nomōi'*) e, como vimos, os *Praecepta atque iudicia* de Pacômio começam com a afirmação de que o amor é o cumprimento da lei (*'plenitudo legis caritas* [o amor é a plenitude da lei]'). A regra, cujo modelo é o Evangelho, não pode, portanto, ter a forma de lei, e é provável que a própria escolha do termo *regula* implicasse uma contradição à esfera do mandamento legal. [...] A *nova lex* não pode ter a forma da lei, mas, como *regula*, aproxima-se da própria forma da vida, que guia [e] orienta (*'regula dicta quod recte ducit'*, diz uma etimologia de Isidoro) (Agamben, 2014a, p. 57).

Nos séculos seguintes, a Igreja criou progressivamente um sistema de normas que culminou no século XII com o direito canônico que Graciano compendiou em seu *Decretum*. Contudo, de maneira marginal a esse processo, existiram também comunidades com o propósito de desativar o caráter prescritivo da lei através da constituição de formas-de-vida, procurando vivenciar o que a própria regra tem em vista. A compreensão da relação entre regra e vida que se estabelece neste último caso exige perceber que os monges não buscavam tão somente obedecer a uma série de comandos instituídos nas leis. Para eles, se tratava de pôr aqueles ensinamentos em questão no seu modo mesmo de viver. O núcleo decisivo, portanto, não é uma substância ou um conteúdo, mas um *habitus*, uma forma de vida (Agamben, 2014a, p. 57, 65).

Mais importante ainda é que a forma de vida que estava em jogo nas regras monásticas é própria de uma vida em comum. Recordando o ensino de Wittgenstein, Agamben afirma a impossibilidade de seguir uma regra de maneira privada, pois o simples fato de ser uma regra implica necessariamente uma comunidade e um hábito. Não é a vida dos monges que é objeto da regra, mas é a regra que nasce da forma-de-

vida em comum do cenóbio. Utilizando de maneira retrospectiva a linguagem do direito público moderno, é possível afirmar que o cenóbio coloca-se como poder constituinte em relação ao texto da regra, reivindicando para a vida em comum o elemento constitutivo. Isto é, um poder constituinte que nunca se esgota em um poder constituído (Agamben, 2014a, p. 68).

Por isso, o filósofo italiano chega a pontuar que não é a regra que se aplica à vida, mas a vida que se aplica à regra, estabelecendo um movimento que “vai nos dois sentidos e que, na incessante tensão para a realização de um limiar de indiferença, a regra se faz vida na mesma medida em que a vida se faz regra” (Agamben, 2014a, p. 77). É fundamental perceber a especificidade dessa figura da regra na comunidade que vem.

A lei soberana impõe prescritivamente os atos obrigatórios e os atos proibidos sob pena de sanção jurídica. Ela age como representação de uma vontade externa. A vida que se encontra diante dessa lei (tanto faz se a do súdito obediente ou a do criminoso transgressor) está submetida a uma violência que pode soberanamente suspender direitos ou impor novas obrigações. Por sua vez, na racionalidade administrativa contemporânea vigora a figura da norma. Nesta, não se busca prescrever de forma soberana as ações, mas regulamentar os comportamentos, tornando funcional e eficiente a vida que, agora, se encontra capturada pela lógica utilitária. A normatização tem por objetivo sujeitar a potência dos indivíduos aos interesses institucionais, gerenciando-os sob o paradigma da normalidade (Ruiz, 2015c).

A *regulae vitae* dos cenóbios se contrapõe, assim, tanto ao modelo legal da soberania, quanto ao modelo administrativo da norma. O desafio dessa vida política não é criar novas leis que possam transformar a vida, mas vivenciar efetivamente novas formas de viver que venham eventualmente a serem auxiliadas através do uso das regras. A vida é sujeito e a regra é o objeto, e não, como costuma acontecer, a vida como objeto submisso aos desígnios soberanos da regra. Não se trata, portanto, de

negar de maneira simplista o valor da lei e, sim, de mostrar sua insuficiência diante da vida ou, em outras palavras, de pensar a vida para além da lei, desativando seu caráter prescritivo (Ruiz, 2015c; Agamben, 2014a, p. 99-100).

Nessa condição, não faz muito sentido prescrever legalmente a forma de vida, pois a lei mata a vida. A questão suscitada nos cenóbios e posteriormente nas ordens religiosas, chamadas de regulares por adotarem a regra como forma de vida, era como chegar a viver uma forma de vida que pretende viver os ideais do Evangelho. O método encontrado para concretizar essa forma de vida foram as regras que sintetizam, a modo de orientações exigentes, a forma de viver. Essas regras não poderiam ser confundidas com leis ou normas, porque, nesse caso, seriam preceitos legais ou normativos de obrigado cumprimento e a vida seria sufocada pela lei e a norma. Quando a vida é vivida seguindo os preceitos legais, os monges tornam-se meros funcionários cumpridores de regulamentos e normatividades. O monge que é normatizado pela regra anula o sentido da regra (Ruiz, 2015c, n.p.).

É significativo notar que esse confronto entre o paradigma representado pela regra de vida e o representado pela lei ou pela norma encontra assento na disputa havida no século XIII entre os franciscanos e a Cúria, cujo ponto máximo se deu no pontificado de João XXII. A questão que lhes dividia, e esse dado inicial já é bastante significativo, não tinha a ver com questões teológicas ou dogmáticas, artigos de fé ou problemas de interpretação das Escrituras. Preocupados essencialmente com a vida e com o modo de vida, os franciscanos reivindicavam a possibilidade de fazer uso das coisas, sem resvalar em nenhuma propriedade, de modo que sua luta se dava em torno da constituição de uma vida em comum e não de uma norma; de uma forma de vida e não de um sistema mais ou menos coerente de ideias e doutrinas. Deixando de lado os riscos de que uma forma de vida praticada com tanto rigor por um grupo possa ter no plano doutrinal, o principal problema desse propósito dos “irmãos menores” de ter o simples uso de fato sem direito algum (nem de propriedade nem de uso) era a possibilidade de uma existência fora do direito. Sendo assim, a novidade até hoje impensada do franciscanismo consiste “na tentativa de realizar uma vida e uma

prática humanas absolutamente fora das determinações do direito. Se chamarmos de ‘forma de vida’ essa vida inatingível pelo direito, então podemos dizer que o sintagma *forma vitae* expressa [sua] intenção mais própria” (Agamben, 2014a, p. 116).

Ocorre que essa ideia de uma forma-de-vida, defendida nos cenóbios, confrontava diretamente com o paradigma do ofício sacerdotal que a Igreja vinha elaborando progressivamente (Agamben, 2013b, 29-32). A vida dos sacerdotes se apresentava cada vez mais como um *officium* em que se tratava de separar o indivíduo e a função, a vida e a liturgia, culminando na doutrina da *opus operatum* e da efetividade sacramental, segundo as quais a prática sacramental do sacerdote é válida e eficaz independentemente da indignidade de sua vida. Quer dizer, o sacerdote indigno continua sendo sacerdote e produzindo atos juridicamente válidos. Desse modo, a condição monástica contradiz frontalmente o ofício sacerdotal, pois o que estava em jogo, sobretudo para os franciscanos, era colocar em prática uma vida inseparável de sua forma (Agamben, 2014a, p. 122-123). A questão encontra um momento crítico quando o papa João XXII emite a bula *Ad conditorem canonum* questionando a possibilidade mesmo de separar propriedade de uso e, com isso, cancelando o pressuposto que fundava a *paupertas* dos franciscanos.

A argumentação do papa, que possuía uma competência indubitável *in utroque iuris* [em ambos os direitos], baseia-se de fato na identificação de um âmbito (as coisas consumíveis, como o alimento, as bebidas, o vestuário e similares, essenciais à vida dos frades menores) no qual a separação entre propriedade e uso é impossível. Já segundo o direito romano, o usufruto referia-se unicamente àqueles bens que pudessem ser usados sem que fosse destruída sua substância (*salva rerum substantia*). Portanto, as coisas consumíveis, a respeito das quais não se falava de usufruto, mas de quase usufruto, tornavam-se propriedade daquele a quem eram deixados em uso (Agamben, 2014a, p. 133).

De acordo com a interpretação de Agamben, esta oposição radical entre uso e consumo oferece um paradigma da impossibilidade de uso das coisas, que caracteriza

a atual sociedade de consumo. O modelo de propriedade, que se desenha de maneira inconsciente nessas discussões teológicas, desloca as coisas de um livre uso dos homens para uma esfera separada, criando um mundo estranhado. A vitória da propriedade sobre o uso lança as bases sobre as quais foi possível erigir o próprio modo de vida que vivemos atualmente, incluindo o modelo econômico capitalista e modelo de governo neoliberal. Não devemos nos surpreender que um pedaço de papel, um “título morto”, como o Tratado de Tordesilhas, tenha autorizado que determinadas potências europeias dividissem o mundo entre si, independente do uso de fato que era realizado pelos povos originários. A hegemonia da propriedade sobre o uso remete, portanto, – desde o colonialismo e os genocídios fora dos limites europeus até a predação impiedosa da natureza – à lógica insustentável do consumo que destrói as vidas e as formas de vida que não interessam à reprodução da máquina de governo (Agamben, 2007, p. 72; Ruiz, 2015c; Nodari, 2011, p. 13).

Por isso, a crítica insistente do filósofo italiano na redução da política ao direito que vivemos contemporaneamente. Nesse caso, seu principal alvo não são os neoliberais que apostam sem nenhum pudor nos processos de dessubjetivação, mas exatamente os socialdemocratas que, sob o pretexto de avançar progressivamente rumo à emancipação humana, terminam por corroborar com o estado de exceção em que estamos situados. Para questionar o fundamento dessa ideologia é preciso apontar para sua compreensão de um tempo linear, homogêneo e vazio, que reitera indefinidamente a promessa de um futuro melhor. Na visão de Agamben, somente uma comunidade que ouse jogar definitivamente em sua vida seu próprio modo de viver, livrando-se da linha vazia de representação do tempo, pode fazer saltar o continuum da história (Agamben, 2011a, p. 147; Honesko, 2009, p. 53-54).

Essa proposta de uma ação política verdadeiramente revolucionária que rompa com a nossa representação do tempo contínuo, argumenta Agamben, não é tão inconcebível como pode parecer. Ele recorda que, fora dos chamados povos civilizados, existe o que se conhece por violência sacra: “rituais violentos cuja

celebração visa a interromper o fluxo homogêneo do tempo profano e, re-atualizando o caos primordial, a permitir ao homem, tornado novamente o contemporâneo dos deuses, alcançar a dimensão original da criação” (Agamben, 2012b, p. 6). Diferentemente da violência que simplesmente executa um projeto, o filósofo italiano pensa uma revolução que permita experimentar a autonegação de si como forma de alcançar uma nova época e, conseqüentemente, uma nova compreensão do tempo:

Não a violência que é simplesmente meio para o fim justo da negação do sistema existente, mas a violência que na negação do outro faz experiência da própria autonegação e que na morte do outro traz à consciência a própria morte, é a violência revolucionária. Apenas na medida em que é portadora dessa consciência, isto é, apenas na medida em que diante da ação violenta sabe que é essencialmente a sua própria morte que, em todo caso, está em questão, a classe revolucionária adquire não mais o direito, mas assume, em vez disso, o terrível compromisso de recorrer à violência. Assim como a violência sacra, também a violência revolucionária é antes de tudo paixão, no sentido etimológico da palavra, autonegação e sacrifício de si. Desse ponto de vista superior, tanto a violência repressiva – que conserva o direito – quanto a violência do delinqüente – que se limita a negá-lo –, assim como toda violência que se exaure na posição de um novo direito e de um novo poder, são equivalentes, porque a negação do outro realizada por elas permanece simplesmente como tal e jamais pode tornar-se negação de si (Agamben, 2012b, p. 8).

O desenvolvimento dessa consciência revolucionária exige o pensamento de uma ética que construa um respeito social pela alteridade humana, no sentido de que nenhum ser humano possa ser reduzido a sua condição meramente biológica. Estamos colocados nesse ponto em uma situação paradoxal, pois se, por um lado, o excesso de relativismo, ao abandonar a existência de qualquer critério ético, corrobora com o individualismo que caracteriza a atual sociedade neoliberal, por outro, não é admissível a defesa de uma heteronomia autoritária com base em quaisquer tipos de transcendência. Por essas razões, Agamben não propõe uma forma de vida específica, mas, pelo contrário, que em nossas comunidades os indivíduos estejam implicados em seus respectivos processos de subjetivação, evitando que sejam capturados pelos

dispositivos que lhes impedem de fazer um uso do mundo. É isso que quer dizer a locução forma-de-vida (escrita com hífen): uma vida que não pode ser separada de sua forma, de maneira que em seu modo de viver esteja em jogo o próprio viver e, no seu viver, esteja em jogo antes de qualquer coisa o seu modo de vida. A ética, portanto, é o próprio modo com o qual o sujeito constitui sua vida (Ruiz, 2015a; Agamben, 2013a, p. 13-14).

Por isso, o filósofo italiano chega a dizer que a vocação messiânica é a revogação de toda vocação (Agamben, 2016, p. 37). Somente quando houver a percepção social de que o homem não tem uma vocação biológica específica será possível construir uma ética em comum na qual todos os atos e processos do viver sejam vistos não como simples fatos, mas sempre e primeiramente como possibilidade de vida, como potência (Agamben, 2015a, p. 249; Castro, 2013, p. 165). Por mais que a máquina governamental procure naturalizar os atos repetidos e socialmente obrigatórios, capturando a nossa própria potência, o homem é um ser continuamente gerado a partir da sua própria maneira. Aliás, é exatamente porque a vida humana é inoperosa e sem objetivo que a espécie humana pode ser incomparavelmente produtiva. Portanto, apenas reconhecendo que a forma de vida é o nosso único ser podemos fazer a experiência de nossa singularidade, que não se confunde com mero individualismo, já que essa ausência de substância nos é perfeitamente comum (Agamben, 2013a, p. 14, 35; Agamben, 2011b, p. 268).

Agamben afirma que a possibilidade de uma política não estatal passa por saber se é possível uma forma-de-vida em comum, uma vida da potência. Ou, em outras palavras, se podemos construir uma comunidade que não esteja sempre em ato, mas que consiga fazer a experiência em comum da própria potência. Somente nessa coletividade humana, em que as vivências colocam em jogo o próprio viver, jamais seja possível isolar uma vida nua. Por isso, é possível sintetizar, comunidade e potência identificam-se sem resíduos, “porque o ser inerente de um princípio comunitário em

toda potência é função do caráter necessariamente potencial de toda comunidade” (Agamben, 2015b, p. 19).

Numa sociedade em que os dispositivos de controle social dispõem sobre a própria subjetividade de indivíduos servís e docilizados, a política que vem não pode significar a realização de determinada tarefa histórica, com ou sem os instrumentos jurídicos. Ela só pode ser a reconstituição da inoperosidade essencial dos sujeitos que a máquina governamental tenta a todo momento capturar. A política só existe porque o homem é um ser sem argós, isto é, porque não pode ser definido por nenhuma operação própria, mas tão somente pela ausência de obra. O homem é um ser de pura potência, sem identidade ou vocação capaz de exauri-lo. Nesse caso, a verdadeira redenção que a humanidade é capaz de alcançar não consiste em uma conquista definitiva da felicidade, uma espécie de paraíso em que finalmente possamos desfrutar da existência. O que está em questão é uma passagem à potência em que, ao invés da pergunta sobre “o que fazer”, possamos indagar “como fazer” para que o assim seja mais importante do que o ser. Esta inoperosidade, ensina Agamben, é o insalvável que torna possível toda a salvação (Agamben, 2015b, p. 126-127; Ruiz, 2015b; Agamben, 2013a, p. 103).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Busquei ao longo do trabalho apresentar os resultados das minhas investigações sobre como Agamben pensa a possibilidade de uma ação política para além do direito. Como costuma acontecer na filosofia política, a proposta do autor está diretamente ligada ao seu diagnóstico de tempo. Início, portanto, essas reflexões conclusivas pelo último.

Apesar de podermos localizar uma teoria do direito na obra de Agamben, fica claro que sua crítica aos dispositivos jurídicos foge ao modo com que a oposição tradicional entre liberalismo e marxismo enfrenta a questão. Para o filósofo italiano, o

problema do Estado de direito não consiste apenas em estabelecer instituições que limitem ou democratizem o poder soberano e tampouco em apontar seu caráter ideológico diante da exploração de uma classe sobre a outra, mas sim em entendê-lo como um dos dispositivos que capturam a subjetividade humana na atual sociedade do espetáculo, legitimando ainda a suspensão dos direitos e a violência contra vidas reduzidas à sua condição meramente biológica. Sua crítica ao contemporâneo toma como ponto de partida o fato de que a máquina governamental realiza um controle permanente e inaudito dos corpos. Para ele, os seres vivos enfrentam um processo de dessubjetivação que lhes impede até mesmo de articular suas demandas políticas através das formas jurídicas estabelecidas pelo Estado democrático de direito. Estamos diante do corpo político mais passivo e inerte da história.

Além do mais, Agamben entende que, a despeito de sua configuração mais ou menos democrática, a institucionalidade estatal não interrompe o curso da biopolítica que marca a tradição ocidental. Ainda que não tenha sido o foco do presente trabalho, é importante frisar uma diferença importante das perspectivas de Foucault e Agamben sobre o tema. Enquanto o primeiro remonta a biopolítica à tentativa do Estado moderno de criar os corpos dóceis e produtivos necessários para o desenvolvimento do capitalismo, o filósofo italiano concebe que a biopolítica é tão antiga quanto a exceção soberana, de modo que o poder sempre se ocupou de separar a vida natural (zoé) e a vida qualificada (bíos). Para Agamben, o direito vive da exceção em um duplo sentido: ela tanto é a força que põe o direito e pode a qualquer momento findá-lo, como é o modo mesmo de funcionamento da máquina jurídico-política. O processo mesmo de aplicação do direito exige a suspensão permanente da norma, permitindo que o poder soberano possa legitimamente separar as vidas matáveis daquelas que merecem ser vividas (Leitão, 2024, p. 13).

Diante desse diagnóstico, profundamente cético sobre as possibilidades de transformação através das formas jurídicas, Agamben propõe uma ação política que corte o vínculo entre direito e violência. Ao invés de reiterar o apelo pelo controle ou

pela reforma do Estado que permita uma mudança gradual da sociedade, trata-se, para ele, de conceber uma comunidade que coloque em jogo na sua vida o modo mesmo de viver, rompendo com a separação imposta pela religião capitalista para fazer um livre uso das coisas. Nesse sentido, o filósofo italiano enxerga no ocaso das identidades vivenciado pelos atuais sujeitos espectrais uma oportunidade inaudita, pois finalmente temos condições de construir uma comunidade sem pressupostos, sem nenhuma condição de pertencimento.

O principal exemplo que a obra agambeniana traz de uma comunidade que ousou desativar o caráter prescritivo das normas são os mosteiros franciscanos. De acordo com a sua investigação arqueológica, esses cenóbios não buscavam aplicar uma lei escrita à vida, mas sim constituir uma forma-de-vida em que a regra se tornasse indiscernível em relação à vida, ou seja, em que os viventes pudessem colocar as lições das regras em questão no seu modo mesmo de viver. Agamben nos convida a pensar na possibilidade de que a ação política seja vivida pelos sujeitos enquanto ética comum na qual os viventes possam se implicar coletivamente no seu próprio processo de subjetivação. Assim, ao invés de normatizar a vida, trata-se de tornar a regra indiscernível dela. Para ele, o desafio político do nosso tempo não consiste em erigir novas instituições que possam construir um futuro melhor, mas exatamente saltar o continuum histórico para dar início a uma era na qual possamos fazer um uso livre dos corpos.

Acredito que um excerto retirado do livro *Aos nossos amigos* [2014] possa ajudar a compreender o que Agamben tem em vista na proposta de pensar a política para além do direito. De acordo com o coletivo anônimo que editou essa obra, a democracia tem sido um instrumento permanente de captura da verdade de momentos insurrecionais nos quais os sujeitos políticos colocam a questão de saber o que é uma forma de vida desejável. Para ele, o formalismo e o burocratismo dos procedimentos democráticos escondem o vazio da deliberação:

Em Oakland como em Chapel Hill, acabou por se considerar que a assembleia não tinha nenhum direito em validar o que este ou aquele grupo podia ou queria fazer, que ela era um local de partilha e não de decisão. Quando uma ideia emitida em assembleia *vingava*, era simplesmente porque um conjunto suficiente de pessoas a consideravam boa para lhe concederem os meios de a pôr em prática e não em virtude de qualquer princípio de maioria. As decisões vingavam ou não; elas nunca eram tomadas. Foi assim que na Praça Syntagma foi votada “em assembleia-geral”, num dia de Junho de 2011 e por vários milhares de *indivíduos*, a iniciativa de promover ações no metro; no dia aprazado, não se encontravam no local marcado nem vinte pessoas para agir efetivamente. É assim que o problema da “tomada de decisão”, obsessão de todos os democratas flipados do mundo, se mostra nunca ter sido outra coisa que não um falso problema (Comitê Invisível, 2016, p. 48).

Exemplos como esse ilustram os limites de se pensar a ação política nos termos de um poder constituinte. Segundo Agamben, desde a Revolução Francesa, a imaginação política tem sido aprisionada pela tentativa de criar novas ordens institucionais. Para ele, ao invés de reiterar a aposta em um *pouvoir constituant*, a verdadeira ação política deve ser pensada como a criação de uma potência destituente. Contudo, isso não é uma tarefa meramente teórica. Não é uma alternativa que possa ser decidida antecipadamente nos cálculos de um poder burocrático, ainda que supostamente democratizado. Ela passa sim pela redescoberta de uma forma-de-vida que a máquina governamental tenta a todo custo apagar.

Para finalizar, entendo que a potência do pensamento de Giorgio Agamben esteja exatamente nessa capacidade de nos levar a pensar a política para além do instituído, desobstruindo os termos da nossa imaginação política. Como se pôde notar, a riqueza de sua obra consiste em não apenas apontar para essa possibilidade em abstrato, mas também em escovar a tradição política ocidental na busca de um exemplo que apresentasse a viabilidade de uma forma-de-vida em comum. Dito isso, é necessário fazer algumas observações acerca das possíveis implicações dessa tese.

Sobre o seu argumento de que a passividade dos sujeitos políticos “espectrais” impede a utilização efetiva das instituições modernas, acredito que precisamos manter uma nota crítica. De fato, existe uma extensa bibliografia, sobretudo no campo da

psicanálise (v. Melman, 2008; Lebrun, 2008; Dufour, 2005), segundo a qual estamos diante de uma mutação antropológica da condição humana que altera a subjetividade a ponto de afetar a capacidade de resistência. Transformados em verdadeiras massas, os viventes se encontram a cada dia mais capturados pelos seus aparelhos celulares, quando não replicando palavras de ordem de uma extrema-direita que aposta abertamente na eliminação das vidas matáveis e insacrificáveis dos homens sacri contemporâneos (presidiários, miseráveis, pessoas em situação de rua, sem-terra, índios, quilombolas, imigrantes, palestinos, adolescentes, idosos, negros, mulheres e homossexuais pobres, entre outros).

O problema desse diagnóstico de tempo é nos apegarmos tanto à ofuscante claridade dos projetores da sociedade de espetáculo a ponto de esquecermos dos lampejos discretos e intermitentes dos vagalumes que continuam a emitir seus sinais.³ Uma análise mais exata e não menos realista das nossas democracias liberais precisa apresentar também as articulações e conquistas de movimentos sociais, associações políticas, coletivos públicos, isto é, de uma série de sujeitos políticos que, a despeito de todas as exceções que se perpetuam no Estado de direito, manifestam capacidade de resistência, de crítica e de transformação social. A falta de uma maior ponderação dialética no argumento dá azo, por exemplo, à crítica feminista de que a teoria agambeniana menospreza as conquistas das mulheres nas últimas décadas em relação à sua autonomia pessoal e financeira, garantia do direito de voto e manifestação pública ou, ainda pior, entende que esses avanços não significam “outra coisa senão a

³ A metáfora é uma referência à leitura de Didi-Huberman (2011, p. 42) sobre Pasolini: “[U]ma coisa é designar a máquina totalitária, outra coisa é lhe atribuir tão rapidamente uma vitória definitiva e sem partilha. Assujeitou-se o mundo, assim, totalmente como o sonharam – o projetam, o programam e querem no-lo impor – nossos atuais “conselheiros perversos”? Postulá-lo é, justamente, dar crédito ao que sua máquina quer nos fazer crer. É ver somente a noite escura ou a ofuscante luz dos projetores. É agir como vencidos: é estarmos convencidos de que a máquina cumpre seu trabalho sem resto nem resistência. É não ver nada mais. É, portanto, não ver o espaço seja ele intersticial, intermitente, nômade, situado no improvável – das aberturas, dos possíveis, dos lampejos, dos *apesar de tudo*”.

reinserção de suas vidas na ordem estatal e a sua submissão ao controle do poder soberano aliado ao capital” (Frateschi, 2016, p. 222).

Como não poderia de ser, os limites do diagnóstico refletem diretamente na alternativa política que Agamben apresenta no conjunto da sua obra. Na minha visão, a necessária perspectiva de pensar a política para além do direito não pode implicar que deixemos de pensá-la também a partir das instituições democráticas atualmente existentes. Vejamos, mais uma vez e a título de exemplo, a questão das mulheres. Se muitas conquistas feministas se deram a partir de uma reflexão sobre a forma de vida a qual elas foram submetidas, tantas outras foram alcançadas através da luta pelo direito que a institucionalização de um Estado democrático proporciona. Para ficar apenas no caso brasileiro, desde o importantíssimo “Lobby do Batom” na Assembleia Constituinte, muitas reformas legislativas e jurisprudenciais têm impactado diretamente nas relações sociais e econômicas entre homens e mulheres: Lei nº 9.263/1996 (Lei do Planejamento Familiar), Lei nº 11.340/06 (Lei Maria da Penha), ADPF nº 54 (Aborto de Fetus Anencéfalos), Lei nº 13.104/15 (Feminicídio), Lei nº 13.718/2018 (Lei da Importunação Sexual), Lei nº 14.188/2021 (Combate à Violência Psicológica Contra a Mulher), Lei nº 14.192/21 (Combate à Violência Política contra Mulher), Lei nº 14.611/2023 (Lei da Igualdade Salarial), entre outras.

Um adepto incondicional da tese de Agamben poderia contra-argumentar que essas mudanças não alteram o curso da biopolítica ocidental, pois o poder soberano continua separando e constituindo uma “vida nua”. Instituir direitos não mudaria o fato de que para os oprimidos a exceção continua a ser a regra. O acerto parcial dessa ideia pode ser verificado, a título de exemplo, quando pesquisas criminológicas nos informam que os principais encarcerados pela Lei da Penha são exatamente homens pobres e negros (Medeiros; Mello, 2014). Contudo, ao focar apenas o viés da dominação total, essa perspectiva termina por ignorar que essa realidade está em constante transformação e que novas mudanças institucionais podem ser pensadas pelos sujeitos políticos (Rodriguez, 2013, p. 112).

Nesse sentido, tenho defendido a leitura cruzada de Giorgio Agamben e Franz Neumann. Com base neste autor e por motivos que não cabe discorrer aqui, entendo que existe um sentido ético mínimo para a sociabilidade que vivemos sob a égide de um Estado democrático de direito. Ao promover o desencantamento do direito de elementos transcendentais, esse aparato institucional convoca os sujeitos do direito a se responsabilizarem pelas normas que regulam as diferentes formas de vida. Por essa razão, a adesão à crítica biopolítica não pode recair no equívoco de equiparar democracia e totalitarismo.

Além do mais, existe um ponto em que o direito se revela imprescindível mesmo para aqueles que querem seguir estritamente nas trilhas abertas por Agamben. É até possível afirmar que dentro de uma comunidade não existe direito, pois não há interesses realmente separados que imponham a necessidade de uma repartição rígida (Villey, 2005, p. 44); não há, por assim dizer, propriedade. (A escolha do autor pela forma de vida dos franciscanos não foi ocasional). Contudo, a criação de comunidades que coloquem em jogo na sua vida a forma de viver não dispensa a existência de um espaço de coordenação entre as diferentes formas-de-vida. Por mais que Agamben pareça apostar na abertura de um novo tempo histórico, nenhum elemento na sua formulação da política que vem permite inferir uma supressão da pluralidade social. O direito permanece sendo necessário como instância que organiza a coexistência entre diferentes visões de mundo, sobretudo diante da complexidade das relações sociais e econômicas.

A defesa do papel direito para a política se reveste de um significado ainda mais importante diante da hegemonia do neoliberalismo. A desestruturação dos direitos é um dos principais instrumentos utilizados para a criação de uma forma de vida em que indivíduos atomizados e massificados em suas singularidades se submetam voluntariamente aos diversos dispositivos que reduzem a vida humana aos seus processos biológicos (Bazzanella; Assmann, 2013, p. 29-30; Dardot; Laval, 2016, p. 20-21). Há pelo menos quatro décadas, o triunfo da oikonomia e a pura atividade de

governo se amplificam através de um poder que pouco ou nada se submete às instâncias de regulação democrática estatal.

Logo, se a política deve ser pensada para além dos dispositivos jurídicos, nada indica que devamos prescindir de antemão das possibilidades de luta pelo direito. Talvez seja isso que Agamben (2015b, p. 122) tenha em mente ao asseverar que “[a] tarefa que o messianismo havia atribuído à política moderna – pensar uma comunidade humana que não tivesse (somente) a figura da lei – ainda aguarda as mentes que possam aprendê-la” (grifei). Em todo caso, já não podemos mais afirmar que sua filosofia nos deixa sem alternativas.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **A comunidade que vem**. Tradução e notas de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013a.

AGAMBEN, G. **A potência do pensamento**: ensaios e conferências. Tradução de António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015a.

AGAMBEN, G. **Altíssima pobreza**: regras monásticas e formas de vida. Tradução Selvino J. Assmann. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014a.

AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, G. **Infancia e historia**: destrucción de la experiencia y origen de la historia. Traducción de Silvio Mattoni. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2011a.

AGAMBEN, G. **Meios sem fim**: notas sobre a política. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015b.

AGAMBEN, G. Metropolis. Tradução de Vinícius Honesko. **Sopro**, n. 26, 2012a.

AGAMBEN, G. **O amigo & O que é um dispositivo?** Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, Argos, 2014b.

AGAMBEN, G. **O reino e a glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011b.

AGAMBEN, G. **O tempo que resta**: um comentário à *Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

AGAMBEN, G. **O uso dos corpos**. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

AGAMBEN, G. **Opus Dei**: arqueologia do ofício: homo sacer, II, 5. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013b.

AGAMBEN, G. Por uma teoria do poder destituente. **Cinco dias**. 2014c. Disponível em: <5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituente-de-giorgio-agamben>. Acesso em 07.fev.2017.

AGAMBEN, G. **Profanações**. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, G. **Sobre os limites da violência**. Tradução de Diego Cervelin. **Sopro**, n. 79, 2012b.

BAZZANELLA, S. L.; ASSMANN, S. **A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben**. São Paulo: LiberArs, 2013.

BENJAMIN, W. Para a crítica da violência. In: BENJAMIN, W. **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Editora 34: Duas Cidades, 2011.

CASTRO, E. **Introdução a Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

COMITÊ INVISÍVEL. **Aos nossos amigos**: crise e insurreição. São Paulo: n-1 edições, 2016.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DIDI-HUBERMAN, G. **Sobrevivência dos vaga-lumes**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

DUFOUR, D-R. **A arte de reduzir as cabeças**: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal. Tradução de Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FRATESCHI, Y. Giorgio Agamben e a emancipação da mulher. **Philosophos**, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 213-234, jan-jun, 2016.

HONESKO, V. N. **O Paradigma do Tempo**: Walter Benjamin e messianismo em Giorgio Agamben. Florianópolis: Ed. do Autor, 2009.

LEBRUN, J. P. **A perversão comum**: viver juntos sem outro. Tradução de Procopio Abreu. Rio de Janeiro: Campo Matêmico, 2008.

LEITÃO, M. C. “O direito vive da exceção”: uma leitura sobre a máquina jurídico-política em Giorgio Agamben. **Veritas**, Porto Alegre, n. 69, n. 1, p. 1-15, jan-dez, 2024.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MEDEIROS, C. S. l’A. Q.; MELLO, M. M. P. O que vale a pena? O impacto da Lei Maria da Penha no encarceramento de “agressores” e seus efeitos colaterais sobre a mulher vítima de violência doméstica e familiar. In: BRAGA, R. R. *et al.* **Criminologias e Política Criminal I**. Florianópolis: CONPEDI, 2014.

MELMAN, C. **O homem sem gravidade**: gozar a qualquer preço. Entrevistas por Jean-Pierre Lebrun. Tradução de Sandra Regina Felgueiras. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

NODARI, A. “A única lei do mundo”. In: CASTRO ROCHA, J. C.; RUFFINELLI, J. **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011.

PELBART, P. P. “Anota aí: eu sou ninguém”. **Folha de São Paulo**. 2013. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/opiniao/119566-quotanota-ai-eu-sou-ninguemquot.shtml>. Acesso em 29 jan. 2018.

RODRIGUEZ, J. R. Franz Neuman: o direito liberal para além de si mesmo. In: NOBRE, Marcos. **Curso livre de Teoria Crítica**. 3. ed. Campinas: Papirus, 2013.

RUIZ, C. B. A Filosofia como forma de vida (II) – Michel Foucault, o cuidado de si e o governo de si (enkrateia). **IHU On-Line**, v. 466, 2015a.

RUIZ, C. B. A filosofia como forma de vida (III) – Do cuidado de si ao deciframento de si. **IHU On-Line**, v. 467, 2015b.

RUIZ, C. B. A filosofia como forma de vida IV. A regra da vida (regula vitae), fuga e resistência ao controle social. **IHU On-Line**, v. 468, 2015c.

RUIZ, C. B. A Filosofia como forma de vida: Pierre Hadot, a filosofia antiga e os exercícios (askesis) do espírito. **IHU On-Line**, v. 465, 2015d.

VILLEY, M. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.