

A inibição da vida pelo jurídico e a proposta de Agamben de desativação do direito

DANIEL NERY DA CRUZ*

Resumo: A proposta desta pesquisa é esclarecer como Agamben discute sua filosofia política tendo como base a ideia de “forma-de-vida” enraizada nos propósitos da política contemporânea por meio dos dispositivos que capturam a vida humana. A relação entre regra e vida, usada pelos monges para a organização do monacato é escavada a fim de compreender a principal preocupação monástica que é a construção da própria vida como uma liturgia integral. No intuito de construir uma hermenêutica da racionalidade política, ético-jurídica da modernidade, Agamben arquiteta a estrutura de sua análise na distinção entre regra e vida e ao mesmo tempo na confusão que os dois conceitos apresentam e qual o limiar do direito comum na legalização da vida. Para Agamben a forma-de-vida se constitui como forma além do direito, a vida que se regula pelo direito conseguiu dar-se um modo próprio de viver, senão que está formatada pela norma, a lei ou a exceção. Em todos os casos, o direito inibe a vida, a verdadeira vida se vive além do direito. Essa é a tese defendida por Agamben. Eis nosso objeto de investigação.

Palavras-chave: Agamben; direito; forma-de-vida.

Abstract: The purpose of this research is to clarify how Agamben discusses his political philosophy based on the idea of "way-of-life" rooted in the purposes of contemporary politics through devices that capture human life. The relationship between rule and life, used by monks to the monastic organization is excavated in order to understand the main monastic concern is the construction of one's life as a full liturgy. In order to build a hermeneutics of political rationality, ethical and legal modernity, Agamben architect the structure of its analysis on the distinction between rule and life and at the same time in the confusion that the two concepts are and what the common law threshold in legalizing life. For Agamben the way - of - life is in order and the right to life that is governed by the law could give it a proper way of living, but that is formatted by the standard, the law or the exception. In all cases, the law inhibits life, true life is lived beyond the law. This is the thesis defended by Agamben. Here our investigation.

Key words: Agamben; right; way-of-life.



* DANIEL NERY DA CRUZ é professor da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS); doutorando em filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS-RS); Bolsista CAPES.



Francisco de Goya: *Saturno devorando um filho*

Introdução

Com o objetivo de investigar e esclarecer a questão da “forma-de-vida” no pensamento agambeneano, este artigo traz discussão sobre a “captura da vida” pelos dispositivos da política contemporânea. Agamben escava de forma esplêndida a relação entre regra e vida, principal dispositivo usado pelos monges na tentativa de realizar o ideal de uma vida em comunidade. A vida regular construída no cenóbio está compreendida dentro de uma dialética própria, independente da lei jurídica comum. A principal preocupação monástica é a construção da própria vida como uma liturgia integral. O

pensamento de Agamben parece ser inquietado com a preocupação de duas questões na intenção de construir uma hermenêutica da racionalidade política e ético-jurídica da modernidade: “O que é uma regra, se ela parece confundir-se sem resíduos com a vida? E o que é uma vida humana, se ela já não pode ser distinguida da regra?” (AGAMBEN, 2014, p.16)

Pensando e compreendendo o florescimento dos movimentos espirituais dos séculos XII e XIII, Agamben explora o pensamento franciscano sobre a pobreza e seu estilo de viver e com maestria filosófica investiga como os fatos, mais que as

implicações teóricas, têm por finalidade disciplinar a história do direito e também da Igreja. Em outras palavras, Agamben lança luz sobre a ideia de identificar uma forma-de-vida livre dos tentáculos do direito que o considera violento em sua forma.

Para isso, Agamben tem como trabalho realizar a problematização de alguns pontos, algumas etapas que este artigo tratará: primeiro a relação regra e vida; o direito e seu limite; a ideia de soberania (que está implícita em todo o pensamento de Agamben) e o tema da inoperosidade e a desativação do direito como abertura a uma nova forma-de-vida.

Para além do direito, uma nova forma-de-vida?

A relação da filosofia com a “forma-de-vida” é uma questão preocupante para os filósofos desde a antiguidade. Fazer da filosofia um estilo de vida era o objetivo por exemplo, de Sócrates. Alcançar a eudaimonia (felicidade) pelo conhecimento de si mesmo era o caminho para estar pleno na busca do sentido à sua vida. Na apologia de Sócrates, Platão apresenta Sócrates como o mestre que tem por objetivo iniciar os outros a cuidarem de si mesmos, não se descuidarem. A filosofia tem um sentido de uma forma de viver, uma regra para o viver consigo mesmo. Para Platão o cuidar de si significa o cuidar da alma, ele apresenta os passos dessa filosofia como forma de vida nos diálogos *Fédon*, *Apologia* e *Alcibiades*. A alma, por ser imortal deve ser por primazia zelada. O corpo não seria então próprio do homem, é visto como um instrumento para servir à alma. “Quem cuida do corpo, não cuida de si mesmo, mas apenas do que lhe pertence. (...) Porém o que cuida de sua fortuna, nem cuida de si mesmo, nem do que lhe pertence; encontra-se mais

afastado, ainda, do que lhe diz respeito” (PLATÃO, 1975, p.107).

Por toda parte eu vou persuadindo a todos, jovens e velhos, a não se preocuparem exclusivamente, e nem tão ardentemente, com o corpo e com as riquezas, como devem preocupar-se com a alma, para que ela seja quanto possível melhor, e vou dizendo que a virtude não nasce da riqueza, mas da virtude vem, aos homens, as riquezas e todos os outros bens, tanto públicos como privados. (PLATÃO, 1999, p.15).

Michel Foucault em sua obra *Hermenêutica do Sujeito*, investiga o propósito do *gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”) com o objetivo de entender a questão da relação entre sujeito e verdade e enaltece que no fundo, essa discussão trata-se de um preceito que tem por objetivo o cuidado de si, ou seja, a interpretação de que a filosofia é uma forma de vida, um cuidar interior.

Assim, enquanto tudo nos indica que na história da filosofia – mais amplamente ainda, na história do pensamento ocidental – o *gnôthi seautón* é, sem dúvida, a fórmula fundadora da questão das relações entre sujeito e verdade, por que escolher esta noção aparentemente um tanto marginal, que certamente percorre o pensamento grego, mas à qual parece não ter sido atribuído qualquer *status* particular, a de cuidado de si mesmo, *deepiméleia heautou*? (FOUCAULT, 2004, p. 05)

Logo no início do prefácio da obra *Altíssima pobreza*, Agamben (2014, p.09) destaca qual é o seu objeto de pesquisa: realizar um estudo sobre “a construção de uma forma-de-vida no monasticismo que se vincule tão estritamente a sua forma a ponto de ser inseparável dela.” Regra e vida se

confrontam numa tentativa de definir o ideal de vida comum dos monges.

A investigação perpassa entre a regra e a vida, mas um terceiro elemento surge em meio a vivência dos monges: a liturgia. Segundo Agamben (2014, p. 10) a grande tentação dos monges não estava nas figuras seminuas femininas, mas na vontade de construir a própria vida como uma liturgia integral e incessante. Agamben provoca uma discussão intrigante partindo das avaliações do modo de vida do monasticismo, especialmente o franciscanismo, uma vez que o mesmo já não situava a experiência vivida no plano da doutrina e da lei, mas na própria vida: “como pensar uma forma-de-vida, ou seja uma vivência humana totalmente subtraída das garras do direito e um uso dos corpos e do mundo que nunca acabe numa apropriação?” (AGAMBEN, 2014, p. 11). Quer dizer, pensar a vida como um uso comum, em que se dá propriedade. Nesse sentido, parece-nos importante provocar reflexões acerca do pensamento de Agamben de sua forma de pensar uma vida além do direito, da desativação dos dispositivos que capturam a vida. Aliás, Agamben ressalta que a isso exigir-se-á uma teoria do uso, e que na filosofia ocidental são faltantes os princípios mais basilares, para em seguida partir de uma crítica da ontologia operativa e governamental que ainda orienta a espécie humana.

Várias regras surgiram, como as 25 regras que Bento de Aniane reúne no século IX, ali encontra-se uma diversidade de textos que falam das regras dos mestres, regra de Agostinho, regra dos quatro padres etc. Ressaltando que não se tratam de obras jurídicas, mesmo com a intenção de regular e por vezes detalhar as sanções. Agamben,

2014, p. 16, destaca o objetivo desse modo de vida:

Embora seu objetivo último seja, sem dúvida, a salvação da alma segundo os preceitos do evangelho e a celebração do ofício divino, as regras não pertencem à literatura e à prática eclesiástica, das quais, – sem entrar em polêmica, mas de maneira firme – tomam distância. Não se trata, por fim, de hypomnemata ou exercícios de ética, como aquelas do final do mundo antigo que Michel Foucault analisou. Contudo, a preocupação central delas é precisamente governar a vida e os costumes dos homens, tanto individual como coletivamente.

Dois questões parecem inquietar o pensamento agambeniano na intenção de construir uma hermenêutica da racionalidade política e ético-jurídica da modernidade: “O que é uma regra, se ela parece confundir-se sem resíduos com a vida? E o que é uma vida humana, se ela já não pode ser distinguida da regra?” (AGAMBEN, 2014, p. 16).

Interessante notar é que no mosteiro, onde esse jogo vida e regra é forjado, de início o ideal era a fuga individual, a solidão e o afastamento do mundo. Porém, essa lógica vai dando lugar a um ideal de vida comunitária em que é buscado viver integralmente a “koinonia.”

Em uma comunidade de vida tudo se partilha, inclusive a própria vida é comum e todos devem renunciar aos seus caprichos em favor da dimensão koinonômica. O trabalho e a oração, seguindo os princípios da abadia de São Bento são realizações em comum. Produzir o equilíbrio entre a oração, a produção e a manutenção do corpo são tarefas que conduzem o monge a identificar – se não como um indivíduo,

mas como uma célula que age em comunhão com seus irmãos e a Deus, pouco importando sua individualidade, embora possa ele estar satisfeito interiormente e sentir-se feliz em cumprir a regra de vida no monastério.

Com a fundação do cenóbio, por influência da própria sagrada escritura, principalmente nos Atos dos Apóstolos, onde era alimentada a vida comum, ganha força a ideia de morar juntos, tanto que Agostinho vai definir como primeiro ideal de vida monástica o morar juntos na mesma casa.

Agamben lembra a junção de duas palavras “*Koinós e Bios*”, para explicar como a vida comum formulou a base para se chegar à conjuntura política ocidental moderna. Parece que na antiguidade não houve uma *koinós bios*, mesmo que haja em Aristóteles a definição de cidade como uma comunidade perfeita (*koinonia teleios*), mas a *koinós bios* nunca é mencionada.

A vida monástica vai aos poucos ganhando forma, desde o hábito dos monges, que naturalmente foi transformado na ideia de sua própria vida, pois revela qual era o ideal e a identificação do monge com o ofício e com seu modo de viver ao cumprimento das horas para a realização das tarefas tanto diurnas quanto noturnas. Nisso, “a novidade do cenóbio é que, tomando ao pé da letra a prescrição paulina da oração incessante (“*adialeiptos proseuchesthe*” – 1Ts 5, 17), ele transforma, pela escansão temporal, a vida inteira em ofício” (AGAMBEN, 2014, p. 33).

A regra monástica, ao contrário da liturgia eclesial, integra a obra das mãos como fazendo parte da “*opus dei*.” O *horologium vitae cenobítico* sobrepõem intimamente tempo e vida.

É preciso deixar claro que a “forma de vida” não é exclusividade de pensadores cristãos, Sêneca, Cícero e outros já haviam refletido sobre. Porém, no monacato se origina a ideia da regra não para ser imposta à vida. O direito, ao contrário impõe. No monacato a vida é que dá a regra adequada para a vida.

Agamben mostra a genuína forma do monacato, originalmente a regra era imanente à vida, “dela devia derivar e a ela tinha que se assimilar.” (RUIZ, 2015). É a transformação da vida em uma forma regrada de viver e a regra numa forma de vida. A respeito disso Agamben questiona o modo como a lei é colocada na tradição e na contemporaneidade. A lei é posta para capturar a vida.

Para Agamben a forma-de-vida se constitui como forma além do direito, a vida que se regula pelo direito conseguiu dar-se um modo próprio de viver, senão que está formatada pela norma, a lei ou a exceção. Em todos os casos, o direito inibe a vida, a verdadeira vida se vive além do direito. Com o propósito de uma nova leitura para a pesquisa em biopolítica, Agamben retoma a distinção entre *oikos* e *bios* em sua obra *Homo Sacer*.¹ O poder soberano e a vida nua (1995), explorando a reação entre política e vida. Também em *Meios sem fim* (1996), ele denuncia que é necessário repensar a tradição da política ocidental sob a luz da relação entre poder soberano e vida nua. Retomando essa distinção entre *oikos* e *bios*, Agamben, em sua obra *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua (1995), explora a relação entre política e vida. Ele denuncia que é necessário repensar a

¹Agamben investiga a figura do *homo sacer* oriunda do direito romano arcaico e dá nome à “vida nua” porque mantém correlação com o poder soberano e entrou na zona de indistinção.

tradição da política ocidental sob a luz da relação entre poder soberano e vida nua. Há, então, uma ligação entre vida e poder soberano.

Ao contrário do dispositivo jurídico que produz a vida nua, Agamben sinaliza que as regras no monacato não são consideradas um dispositivo legal, aliás, sobre a pena ele explica que em Bento de Aniane geralmente ela é a excomunhão (excommunicatio) da vida comunitária por um determinado período. Assim fala a regra:

Se um irmão for flagrado com culpas leves, seja proibido de participar da refeição comum [a mensae participatione privetur] {...}, no oratório não entoe com os outros nem um salmo nem uma antífona, e não recite a leitura até a expiação. Alimente-se sozinho, após a refeição dos irmãos {...} até que obtenha o perdão com uma penitência adequada. (PRICOCO (org.) apud AGAMBEN, 2014, p 41).

Claro, aqui a punição não é prova suficiente do caráter jurídico, ela parece mais ter um caráter moralizante.

A conclusão a que chega após amplo exame do texto das regras, tanto orientais quanto ocidentais, é que elas “não eram verdadeiras leis ou preceitos no sentido estrito do termo”, e, no entanto, também não eram redutíveis a “meros conselhos, que deixavam aos monges a liberdade de as seguir ou não”. Tratava-se, segundo Mazon, de normas de caráter eminentemente diretivo”, cujo objetivo não consistia tanto em “impor” obrigações, mas em “declarar e mostrar aos monges os compromissos que eles haviam assumido, tendo em conta o tipo de vida que haviam professado. (AGAMBEN, 2014, p 45).

O pensamento até o momento exposto, apresentou a relação regra e vida e sua importância para a vida religiosa no cenóbio. Aqui já está ficando clara a intenção agambeneana ao fazer o questionamento: é possível pensar uma vida além do direito? Para saber como ele desenvolve sua tese, passemos a investigar agora como Agamben ao tratar o tema da vida chega a analisar uma antiga figura do direito romano (o homo sacer) como paradigma da biopolítica contemporânea e como o jurídico em comunhão com a soberania podem capturar a vida do indivíduo e colocá-lo a qualquer momento em situação de exceção. Em um texto intitulado “Mais além dos direitos do homem” ele descreve as investigações da filosofia sobre a figura do refugiado que mais tarde ele vai retratar como o próprio “homo sacer”.

Como se sabe, Agamben trabalha esse tema da vida, da regra remontando aos tempos da origem dos monacatos para refletir sobre a política contemporânea e seus dispositivos de refugar a vida. Nisto, temos o direito, que é fundamental para Agamben fazer a ligação com a apreensão da vida de uma figura contemporânea que também é metáfora dos sujeitos que vivem nos regimes políticos ocidentais, o refugiado. Essa figura é descrita como aquele que perdeu todo direito e que vive à procura de assimilar uma nova identidade nacional. Para Agamben, faz sentido analisar a situação dos imigrantes, pois a questão torna-se cada vez mais atual. O problema não atinge apenas a Europa, mas o declínio do Estado-nação. Para ele “[...] o refugiado é talvez a única figura do povo pensável em nosso tempo [...] a única categoria na qual hoje consentimos vislumbrar as formas e os limites de uma comunidade política que vem.” (AGAMBEN, 2010a). Esta então, é a figura central (o

refugiado) para entender como o autor desenvolve sua filosofia política.

À formulação acrescenta Agamben, “o declínio do estado nação e o fim dos direitos do homem” mostram um paradoxo interessante: justamente a figura que o estado deveria ter encarnado os direitos do homem por excelência, o refugiado constitui a crise radical desse conceito. Aqueles direitos sagrados e inalienáveis do homem revelaram-se por completo sem proteção. Para Agamben, essa ideia já se encontra implícita na própria declaração de 1789 em que na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão não fica claro se são duas realidades ou se o segundo termo já implica as qualidades contidas no primeiro.

Os direitos do homem representam, em verdade, sobretudo a figura originária da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Aquela vida nua (a criatura humana) que, no Ancien Régime pertencia a Deus e, no mundo clássico, era claramente distinta (como *zoé*) da vida política (*bios*). (AGAMBEN, 2010a, p. 05)

Nesta citação, Agamben mostra sua formulação de vida nua, ponto de exploração do Estado contemporâneo. A vida é inserida no ordenamento estatal. “O direito tem caráter normativo, é ‘norma’ (no sentido próprio de ‘esquadro’) não porque comanda e prescreve, mas enquanto deve, antes de mais nada, criar o âmbito da própria referência na vida real, normalizá-la”. (AGAMBEN, 2010b, p. 32).

Para Agamben, a exceção é a forma originária do direito, o fato incluído no jurídico através de sua exclusão:

Por isto – enquanto, digamos, estabelece as condições desta

referência e, simultaneamente, a pressupõe – a estrutura originária da norma é sempre do tipo: “Se (caso real, [...]), então (consequência jurídica [...])”, onde um fato é incluído na ordem jurídica através de sua exclusão e a transgressão parece preceder e determinar o caso lícito. Que a lei tenha inicialmente a forma de uma *lex talionis* (talio, talvez de *talis*, quer dizer: a mesma coisa), significa que a ordem jurídica não se apresenta em sua origem simplesmente como sanção de um fato transgressivo, mas constitui-se, sobretudo, através do repetir-se do mesmo ato sem sanção alguma, ou seja, como caso de exceção. Este não é uma punição do primeiro, mas representa a sua inclusão na ordem jurídica, a violência como fato jurídico primordial (*permittit enim lex parem vindictam: Festo, 496, 15*). Neste sentido, a exceção é a forma originária do direito. (AGAMBEN, 2010b, p. 33)

Nesse “se, então” o direito encontra sua forma de captura da vida, aliás de qualquer fato, pois para Agamben a ausência de limites proporciona essa condição. Não sem intenção esse poder ilimitado do direito encontra sua correspondência com a teoria da soberania, desenvolvida mais profundamente na obra “*Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*.”

No início do livro Agamben já põe seu propósito teórico, sua tese, afirmando que “se não for formulada uma nova política, não fundada mais sobre a exceção (e diga – se aqui, a exceção jurídica), toda teoria ou praxes estarão presas [...] e o “belo dia” da vida obterá cidadania política através do sangue e da morte ou na perfeita insensatez a que a condena a sociedade do espetáculo. (AGAMBEN, 2005, p.19).

Agamben é influenciado pelas teorias de Benjamin e Schmitt.² Agamben parte da ideia de exceção soberana para assinalar em que sentido a soberania forja o limite do ordenamento jurídico. Assim ele recorre à esta passagem de Schmitt:

A exceção é aquilo que não se pode reportar; ela subtrai-se a hipótese geral, mas ao mesmo tempo torna evidente com absoluta pureza um elemento formal especificamente jurídico: a decisão. Na sua forma absoluta, o caso de exceção se verifica somente quando se deve criar a situação na qual possam ter eficácia normas jurídicas. Toda norma geral requer uma estruturação normal das relações de vida, sobre as quais ela deve encontrar de fato aplicação e que ela submete a própria regulamentação normativa. A norma necessita de uma situação média homogênea. Esta normalidade de fato não é um simples pressuposto que o jurista pode ignorar; ela diz respeito, aliás, diretamente a sua eficácia imanente. Não existe nenhuma

norma que seja aplicável ao caos. Primeiro se deve estabelecer a ordem: só então faz sentido o ordenamento jurídico. E preciso criar uma situação normal, e soberano é aquele que decide de modo definitivo se este estado de normalidade reina de fato. Todo direito é "direito aplicável a uma situação". O soberano cria e garante a situação como um todo na sua integridade. Ele tem o monopólio da decisão última. Nisto reside a essência da soberania estatal, que, portanto, não deve ser propriamente definida como monopólio da sanção ou do poder, mas como monopólio da decisão, onde o termo decisão é usado em um sentido geral que deve ser ainda desenvolvido. O caso de exceção o torna evidente de modo mais claro a essência da autoridade estatal. Aqui a decisão se distingue da norma jurídica e (para formular um paradoxo) a autoridade demonstra que não necessita do direito para criar o direito ... A exceção é mais interessante do que o caso normal. Este último nada prova, a exceção prova tudo; ela não só confirma a regra: a regra mesma vive só da exceção ... Um teólogo protestante que demonstrou de que vital intensidade seria capaz a reflexão ainda no século XIX, disse: a exceção explica o geral e a si mesma. E se desejamos estudar corretamente o geral, é preciso aplicarmos-nos somente em torno de uma real exceção. Esta traz tudo a luz muito mais claramente do que o próprio geral. Lá pelas tantas ficaremos enfadados com o eterno lugar-comum do geral: existem as exceções. Se não podem ser explicadas, nem mesmo o geral pode ser explicado. Habitualmente nos apercebemos da dificuldade, pois se pensa no geral não com paixão, mas com uma tranquila superficialidade. A exceção ao contrário pensa o geral com

² Agamben deve muito a Carl Schmitt a ideia de exceção soberana donde ele trabalha o poder soberano como uma operação num vazio social que decidirá sobre a vida dos indivíduos por sua inclusão/exclusão. Tal é uma ligação importante entre Agamben e Schmitt. Também Agamben recebe uma grande influência de Walter Benjamin. Benjamin dá sua contribuição à análise da linguagem ao se preocupar com o seu caráter mágico e sua instrumentalização na modernidade. Segundo Benjamin a linguagem comunica a essência espiritual das coisas, esse caráter também está na constituição humana, embora afirma que a linguagem não é exclusividade humana, pois tudo na natureza pode ser linguagem. Descrevendo os conceitos de contemporaneidade e profanações, Agamben se aproxima da ótica benjaminiana esclarecendo o que é um dispositivo. Importante notar que a ideia de dispositivos de captura da vida humana estará no cerne de fundamentação da construção da teoria política agambeniana.

enérgica passionalidade.
(SCHMITT, 1922, p. 39-41).

A partir desta extensa passagem, Agamben explicita que o paradoxo da soberania é aquele no qual o soberano está ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico. E o soberano é aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e, ao mesmo tempo, suspender a validade do ordenamento. Por isso Agamben concorda com Schmitt quando afirma que "ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa" (SCHMITT, 1922, p. 34). Partindo desta premissa, o soberano é aquele que tem o poder legal de se colocar fora da lei. Assim Agamben formula outras conclusões: "a lei está fora dela mesma"; "Eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei" Eis o paradoxo da soberania. O que está em jogo na questão da exceção soberana para Schmitt é a própria condição de possibilidade da validade da normatização jurídica e, juntamente, o sentido da autoridade estatal.

Segundo Agamben, a exceção é uma espécie de exclusão, um caso que é excluído da norma geral. A exceção se caracteriza como aquilo que, mesmo estando excluído, não está fora da relação com a norma, "ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma de suspensão. A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta." (AGAMBEN, 2007, p.25). O estado de exceção é, então, a situação que ocorre quando a ordem é suspensa. A exceção é, por conseguinte, capturada de fora para dentro e não apenas excluída. O ordenamento jurídico político tem como base esta estrutura de

inclusão daquilo que é, ao mesmo tempo, expulso.

Agamben denomina "relação de exceção" a esta forma de relação que inclui excluindo. O estado de exceção é o limiar entre a situação normal e o caos, entre o que está fora e o que está dentro, garantindo as complexas relações que tornam possível a validade da ordem. A exceção soberana, para Agamben, trafega como zona de indiferença entre natureza e direito e pressupõe da referência jurídica na forma de sua suspensão.

Em toda norma que comanda ou veta alguma coisa (por exemplo, na norma que veta o homicídio) está inscrita, como exceção pressuposta, a figura pura e insancionável do caso jurídico que, no caso normal, efetiva a sua transgressão (no exemplo, a morte de um homem não como violência natural, mas como violência soberana no estado de exceção). (AGAMBEN, 2007, p. 28).

Na teoria dos conjuntos, podemos recorrer à ideia de contido, por exemplo B está contido em A quando todos os elementos são daquele conjunto. Agamben lembra que existe na teoria dos conjuntos ainda uma situação em que um termo pode pertencer a um conjunto sem estar incluído nele ($B \in A$). A exceção para Agamben se configura como uma forma de pertencimento sem inclusão. O soberano não decide entre lícito e ilícito, mas a implicação originária do ser vivente na esfera do direito, ou, nas palavras de Schmitt, a "estruturação normal das relações de vida" de que a lei necessita. (AGAMBEN, 2005, p.33).

Agamben inicia o esclarecimento sobre a captura da vida e sua normatização pelo ordenamento jurídico, pela estrutura da exceção soberana: o direito

tem caráter normativo, e "norma" (no sentido próprio de "esquadro") não porque comanda e prescreve, mas enquanto deve, antes de mais nada, criar o âmbito da própria referência na vida real, *normatizá-la*. (AGAMBEN, 2007, p. 33).

Nesse objetivo de normatização da vida, a ordem jurídica não é apresentada como sanção de um fato transgressivo, mas "constitui-se, sobretudo, através do repetir-se do mesmo ato sem sanção alguma, ou seja, como caso de exceção. Este não é uma punição pelo primeiro, mas representa a sua inclusão na ordem jurídica, a violência como fato jurídico primordial" (AGAMBEN, 2007, p. 33). Neste sentido, para Agamben, a exceção é a forma originária do direito.

Segundo Agamben, não é a sanção a chave da captura da vida pelo direito, mas a culpa. Isso significa que está incluído através de uma exclusão, e está relacionado com aquilo do qual se foi excluído:

A culpa não se refere à transgressão, ou seja, à determinação do licito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa. Esta é a razão última da máxima jurídica - estranha a toda moral - segundo a qual a ignorância da norma não elimina a culpa. Nesta impossibilidade de decidir se a culpa que fundamenta a norma ou a norma que introduz a culpa, emerge claramente à luz da indistinção entre externo e interno, entre vida e direito que caracteriza a decisão soberana sobre a exceção. A estrutura "soberana" da lei, o seu particular e original vigor tem a forma de um estado de exceção, em que fato e direito são indistinguíveis (e decido, todavia, ser decididos). (AGAMBEN, 2007, p. 34).

Assim, a vida, que está implicada no direito, pressupõe a exclusão inclusiva, ou um limiar onde ela está dentro e fora ao mesmo tempo do ordenamento jurídico. Esse limiar, segundo Agamben, é o lugar da soberania. Então temos que a regra vive somente da exceção. "O direito não possui outra vida além daquela que consegue capturar dentro de si através da exclusão inclusiva da *exceptio*: ele se nutre dela e, sem ela, é letra morta." (AGAMBEN, 2007, p. 34). Neste sentido, por si mesmo o direito não tem existência, o seu ser, segundo Agamben, é a própria vida dos homens. A decisão soberana traça este limiar de indiferença (externo e interno, inclusão e exclusão) no qual a vida é excepcionada no direito.

A exceção é, então, uma estrutura da soberania e por isso assevera Agamben:

A soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária na qual o direito se refere a vida e a inclui em si através da própria suspensão. (AGAMBEN, 2007, p. 35)

O problema da soberania é então aquele em que a definição schmittiana já havia ressaltado sobre o paradoxo da soberania. Todo direito tem sua aplicabilidade à uma situação e o soberano cria e garante a situação tendo a voz última sobre a decisão. Por outro lado, Agamben ao analisar a obra "Origem do drama barroco alemão", investiga a concepção de soberania e exceção em Walter Benjamin e realça que para ele a teoria de Schmitt é derrubada. Assim, esclarece Agamben: (2004, p. 87):

A concepção barroca da soberania, escreve ele, 'desenvolve-se a partir

de uma discussão sobre o estado de exceção e atribui ao príncipe, como principal função, o cuidado de excluí-lo'...Benjamin, de modo irônico, separa o poder soberano de seu exercício e mostra que o soberano barroco está, constitutivamente, na impossibilidade de decidir. (AGAMBEN, 2004, p. 87).

Para Benjamin, “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade” (BENJAMIN, 1994, p. 226).

Seguindo isso, Agamben assinala que a exceção torna mais clara a essência da autoridade estatal: “A exceção é mais interessante do que o caso normal. Este último nada prova, a exceção prova tudo; ela não só confirma a regra: a regra mesma vive só via exceção. (AGAMBEN, 2005 p. 24)

Se soberano é quem decide sobre o estado de exceção, seguindo essa definição de Schmitt é possível entender a articulação desses dois conceitos. Agamben analisa que o jurídico em qualquer relação (normalização de um fato) tem em sua configuração uma relação de exceção, ou seja, existe uma interação entre a norma e a exceção, entre o que está dentro e o que está fora, articulado pela decisão soberana.

O indivíduo não escapa ao Direito tal qual o homem não escapa à linguagem. Com essa máxima compreendemos o que Agamben entende sobre o status jurídico, ou seja, entende que a qualquer momento a vida pode ser capturada e submetida ao direito simplesmente pelo fato de uma pessoa ser um ser vivente. Interessante notar como Agamben pensa melhor isso afirmando que o direito deve ter referência sempre a algo. “A

culpa não se refere à transgressão, ou seja, à determinação do lícito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa” (AGAMBEN, 2010b, p.33). A proposta de Agamben como alternativa para essa vida totalmente capturada pelo jurídico é explanada ao esclarecer o conceito de inoperosidade.

Voltando aquela indagação feita no início deste artigo: é possível uma forma de vida além do direito? Para tentar aproximar de uma resposta do Agamben, tentarei a partir de agora trabalhar brevemente (por se tratar de uma ampla discussão para se tratar apenas neste artigo) a ideia de inoperosidade desenvolvida pelo autor.

O tema da inoperosidade em Agamben surge em sua obra “O tempo que resta”. A carta de Paulo aos romanos apresenta segundo Agamben o termo “*Euaggélion*,” que significa tanto o anúncio da palavra como o seu conteúdo. O anúncio era referente ao tempo presente, o que diferenciava o apóstolo do profeta, que anunciava o tempo futuro. O “*Euaggélion*” também não se resume apenas a um discurso, ele leva à “plenitude”. Para isso é necessário a fé, pois sem ela o anúncio não é possível, é preciso acreditar para que se possa evangelizar. Segundo Agamben, Paulo contrapõe fé e lei, pois a salvação era o critério que a lei ainda não podia interpretar. A lei que Paulo especifica é a lei no sentido normativo (nomos) e também prescritivo. Agamben deixa claro que há essa oposição entre a lei da fé e o nomos. “[...]A lei messiânica é a lei da fé, e não simplesmente a negação da lei: Porém, isso não significa que se trate de substituir as antigas *miswoth* por novos preceitos, trata-se mais de opor um aspecto não normativo da lei que outro normativo. (AGAMBEN, 2006a, p. 97).

O que significa esse aspecto não normativo da lei? Aqui está o cerne da tese agambiniana, eis as palavras do próprio Agamben: “*Katargéo* es un compuesto de *argós*, que procede a su vez del adjetivo *argós*, que significa ‘inoperante’ ‘que no está en acción’ (*a-ergos*), ‘inactivo’ “EL. compuesto significa, por tanto, ‘hago inoperante, desactivo, suspendo la eficacia”. (AGAMBEN, 2006a, p. 97).

Isso o leva a identificar que *katargéo* se opõe a forma ativa “*energéo*”, que significa “tornar ativo”, “por em ação”, e que, tendo em conta que Paulo conhecia a relação entre ato/potência, torna-se evidente que “*katargéo* indica la acción de salir del ámbito de la *enérgia* [ato]” (AGAMBEN, 2006a, p. 98).

O termo *Kartargéo* está em oposição à “*energéo*” (tornar ativo). Paulo como um bom conhecedor dessa relação, entendia bem que “*kartargéo*” significava a saída da energia, da ação. Aqui temos sendo forjada a ideia da “potência do não”, da desativação dos dispositivos da biopolítica que Agamben defende.

[...] este poder [messiânico] exerce seu efeito no campo da lei e não simplesmente negar ou aniquilar obras, mas desligá-los, tornando-os inoperantes, não-mais-em-trabalho. E este é o significado do verbo *katargeo* como na lei (nomos) o poder da promessa transpõe em obras e obrigatórios preceitos, e agora o tempo messiânico tem inoperantes obras, elas restauram o poder do Estado na forma de inoperabilidade e ineficiência. O messiânico não é destruição, mas desativação e inexigibilidade da lei. [...] (AGAMBEN, 2006a, p. 99)

A lei vista sob essa perspectiva cristã e, portanto, messiânica da *kartárgesis* é relacionada com aquela forma de pensar

desenvolvida por Agamben no estado de exceção. Ou seja, a *norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta*. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. (AGAMBEN, 2005, p. 25). A exceção não é excluída, mas capturada fora, assim também como alerta Agamben “é possível levar a lei ao seu cumprimento somente se ela for restituída ao estado de inoperabilidade da potência. [...]. A *kartárgesis* messiânica não elimina simplesmente, senão conserva e leva ao seu cumprimento (AGAMBEN, 2006a, p. 99). A norma é apresentada na forma de autossuspensão.

Na apresentação da forma da lei judaica ou a Torá, Paulo diz que ela tem como princípio realizar a separação de quem é judeu e quem não é judeu, originando um “resto”, ou seja a operação é realização em uma lógica da “divisão da divisão”. Segundo ele, esse foi o mesmo princípio que o cristianismo fundamentou sua lei. O “resto” impossibilita tanto a o “todo” como a “parte”. Eis a ideia de desativação da lei: “O resto é uma exceção levada ao extremo, concluída até sua formulação paradoxal [...] a lei que se aplica desaplicando-se corresponde agora a um gesto – a fé – que a faz inoperante e a leva ao seu cumprimento.” (AGAMBEN, 2006a, p. 106-7.)

A impotência (*adynamia*), ele [Aristóteles] escreve (1046a 29-32), ‘é uma privação contrária à potência (*dynamis*). Toda potência é impotência do mesmo e em relação ao mesmo (do qual é potência) (*tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamia*)’. *Adynamia*, impotência não significa aqui ausência de toda potência, mas potência de não (-passar ao ato), *dynamis me energein*. [...] É essa

relação que constitui, para Aristóteles, a essência da potência. O ser vivo, que existe no modo da potência, pode a própria impotência, e apenas dessa forma possui a própria potência. (AGAMBEN, 2006b, p. 21)

Agamben investiga o funcionamento do poder, o direito e toda sua estrutura, mas o que faz com que isso funcione? O que legitima tudo isso? A resposta encontramos no próprio material humano, no homem ou seja, a vida.

Em sua obra *O Aberto*, Agamben propõe a investigação da vida, esse conceito ele trabalha indo em uma direção contrária da ideia de vida tradicionalmente implícita no ocidente que relaciona uma conexão entre corpo e alma. Ele pensa o ser humano como uma desconexão dessas duas realidades (corpo e alma) investigando de modo prático a política da separação, ou seja, de um lado o homem e do outro o animal. Eis a demarcação.

Segundo ele tanto na antiguidade como na modernidade o homem é definido pela separação, pela operação homem/animal, humano/inumano. “Através de uma exclusão (que é já, ainda e sempre, uma captura) e de uma inclusão (que é já, ainda e sempre, uma exclusão)”. (AGAMBEN, 2012, p. 57.). Aqui já percebemos que se abre um espaço de exceção, de captura da vida, há uma fresta, um não definido lugar. Segundo ele aqui encontra-se a condição sabática do homem (shabat) como também do animal.

A captura da vida está nesse limiar, e a biopolítica moderna com os seus dispositivos cumpre o papel de realizar essa ação. Por isso Agamben trabalha com a ideia de desativar esse mecanismo para que o homem não seja apanhado e caia em operações e interesses de regimes totalizantes,

incluindo a própria democracia que também realiza a captura da vida.

O que têm em comum a máquina biopolítica, a língua e os milhares de “dispositivos” com os quais interagimos todos os dias? Nada, pode parecer. Para Agamben, no entanto, há algo que os une. E, em especial, o funcionamento de uma dessubjetivação radical que sempre retoma a vida produzindo a “nudez”, a animalidade, e que não pode ser desconstruída, porque qualquer processo “constituente”, qualquer alegação de direitos, qualquer pretensão de “dar forma” à liberdade levariam novamente à repetição de uma infinidade má, à mesma operação e à mesma captura. Somente uma *profanação* desta lógica do sagrado – o sagrado da soberania, da propriedade e dos bens – poderia desativar o código por meio do qual gira o funcionamento dos dispositivos. Profanar significa, no direito romano, devolver ao uso comum o que foi previamente separado na esfera do sagrado. No sentido mais amplo, *des-aplicar* a lei e a soberania. (CHIGNOLA, 2014, p. 17)

Em *O Reino a Glória*, Agamben deixa claro seu objetivo e realização ou quase realização ao afirmar que ao chegar ao tema da inoperosidade clareia a estrutura da política contemporânea.

Contra a ênfase ingênua na produtividade e no trabalho, que por muito tempo impediu à modernidade o acesso à política como dimensão mais própria do ser humano, a política aparece aqui restituída à sua inoperosidade central, ou seja, àquela operação que consiste em tornar inoperantes todas as obras humanas e divinas” (AGAMBEN, 2010c, p.08).

Se o problema se encontra nesse intervalo, onde o governo e o soberano

se encontram, é aqui a chave da questão. “E a inoperosidade que aqui acontece não é simples inércia ou repouso, mas é, ao contrário, a operação messiânica por excelência.” (AGAMBEN, 2010c, p. 161). O objetivo agambeniano fica evidente, mas também nos traz muitas questões que ainda propõem uma reflexão mais profunda, uma delas é: como profanar, desativar, ou seja colocar em prática o projeto de desativação dos dispositivos controladores e de captura da vida, uma vez que trabalhando com a lógica da inoperosidade sempre teremos um vazio, uma exceção? O que garante que a exceção não faz parte de qualquer atividade humana por mais que se possa pensar em uma liberdade ideal? Se for assim o pensamento, e se estou correto em minha análise estamos vivendo e nunca sairemos de um grande campo invisível de captura, e se tenho ciência disso viverei em uma grande e tortuosa realidade, a não ser que viva uma liberdade ilusória, em que, como afirma Platão na “República”, estou num palco de marionetes e percebo suas sombras como realidade e isso não me implica nenhum problema, pois as sombras me confortam e fazem com que não me angustie diante da minha profunda e sem catástrofe inércia, do meu vazio, da minha exceção que me inclui excluindo e exclui incluindo.

Conclusão

Meu objetivo neste texto foi tratar o problema da forma-de-vida no pensamento de Agamben, que traz a defesa de uma vida além do direito, propondo a desativação dos dispositivos que capturam o indivíduo. Assim, concluí que a filosofia política agambiana tem em seu bojo uma proposta que alcança seu auge com o desenvolvimento da ideia de inoperosidade, operação que consiste

em tornar inoperante todas as obras humanas. Na figura do Messias que cumpriu a lei e ao mesmo tempo a tornou inoperosa, Agamben fundamenta sua tese no verbo “Katargeín” que tem o significado de “tornar argós”, inoperoso, que conserva e ao mesmo tempo desativa no presente o jurídico e todas as ações sociais comportamentais. Nisto consiste sua teoria política, a tentativa de compreender o Estado de Exceção e propor uma nova forma de viver para desativar a soberania que regula e mitiga o homem sob a estrutura biopolítica.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **O Estado de Exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. Giorgio. **Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

_____. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Tradução para o espanhol de Antonio Piñero. Madrid: Editorial Trotta, 2006a.

_____. **A potência do pensamento**. Tradução de Carolina Pizzolo Torquato. In: Revista do Departamento de Psicologia, UFF, v.18, n. 1., pp. 11-28, Jan./Jun. 2006b.

_____. **Mais além dos direitos do homem**. Tradução de Murilo Duarte Costa Corrêa. 2010a. Disponível em: http://www.pucsp.br/ecopolitica/downloads/art_2010_Mai_alem_direitos_homem.pdf. Acesso em 10 jun. 2017.

_____. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I**. Tradução de Henrique Burigo. 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010b.

_____. **O Reino e a Glória**. São Paulo: Boitempo editorial, 2010c.

_____. **O que Resta de Auschwitz**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

_____. **O aberto. O homem e o animal**. Trad. André Dias, Ana Bigotte Vieira. Lisboa: Edições 70, 2012.

_____. **Altíssima pobreza**. São Paulo: Boitempo, 2014.

ARENDDT, Hannah. **Nós, os refugiados**. Trad. Ricardo Santos. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito de história**. In: _____. Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CHIGNOLA, Sandro. **Sobre o dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze**. Cadernos IHU Ideias. Ano 12, nº 214, vol. 12 2014.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HADOT, Pierre. **La filosofia como forma de vida**. Barcelona: Alpha, 2009

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____, **Diálogos. Fedro, Cartas, O primeiro Alcibiades**. Trad. Carlos Alberto Nunes, Pará: UFPA, 1975.

_____, **Diálogos III (Socráticos): Fedro, Eutífron, Apologia a Sócrates, Críton, Fédon**. Trad. Edson Bini. Bauru: Edipro, 2008

RUIZ, Castor Bartolomé. **A Filosofia como forma de vida. Pierre Hadot, a filosofia antiga e os exercícios (askesis) do espírito**. IHU On-Line. São Leopoldo – RS, n. 461, ano.XV.23/març.2015.Disponível.em:http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5838&secao=461. Acesso em 12 Jun. 2015.

Recebido em 2016-10-07

Publicado em 2017-09-07