

**LINGUAGEM E SOBERANIA:
A VIGÊNCIA DA PALAVRA E A POTÊNCIA DA LEI.
UMA REFLEXÃO ACERCA DA ESTRUTURA DE EXCEÇÃO
NO PENSAMENTO BIOPOLÍTICO DE GIORGIO AGAMBEN**

Francisco Bruno Pereira Diógenes*

Resumo: Este artigo intenciona abordar, dentro do pensamento biopolítico de Giorgio Agamben, a proximidade entre as esferas da soberania e da linguagem, particularmente, no que diz respeito à estrutura de exceção que caracteriza esses âmbitos. Deve-se olhar para dois momentos da obra do autor, pois se a sua teoria crítica da soberania faz parte da obra mais recente, a questão da linguagem insere-se mais fortemente nos seus primeiros livros. O método do filósofo, que se pode chamar *arqueológico* e *paradigmático*, busca pontos obscuros, não-tematizados, fazendo o pensamento regredir no próprio percurso, na busca do seu não-dito como condição da própria originalidade.

Palavras-chave: Soberania, linguagem, exceção, biopolítica, paradigma.

*Language and sovereignty:
The validity of the word and the potency of the law.
A reflection on the structure of exception
within the biopolitical thought of Giorgio Agamben*

Abstract: This paper aims to deal with the proximity between the spheres of sovereignty and language, particularly in what concerns the structure of exception that characterizes these two areas, within Giorgio Agamben's biopolitical thought. One must take into consideration two periods of the author's work, for if his critical theory is part of his most recent work, the questions regarding language appear more vividly in his first books. Agamben's method, which can be called *archeological* and *paradigmatic*, looks for obscure and not addressed issues, making the thought go back its own course in search of what was not said, which is a prerequisite of the thought's own originality.

Keywords: Sovereignty, language, exception, biopolitics, paradigm.

* Possui Habilitação Plena em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE, e Mestrado em Filosofia, na linha Ética e Filosofia Política, pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Participa do Grupo de Estudos Foucaultianos – GEF e do Grupo de Pesquisas em Dialética e Teoria Crítica da Sociedade, ambos desenvolvidos na Universidade Estadual do Ceará. Contato: diogenes.bruno@yahoo.com

INTRODUÇÃO

Para começar, há que se situar o presente artigo, de modo mais fundamental, dentro da perspectiva que lhe dá maior sentido, a saber, a da biopolítica – cujo projeto é oriundo da obra de Michel Foucault, o qual abriu um novo horizonte de pesquisas nas Ciências Humanas. Segundo o filósofo francês, com o advento da Modernidade a política torna-se biopolítica, mediante a qual foram acomodadas as forças produzidas pela revolução industrial, marcando assim fator essencial ao desenvolvimento do capitalismo – o que ocorrera em meados dos séculos XVII e XVIII. Segundo Foucault, semelhante forma de fazer política surge, em primeiro lugar, com o disciplinamento dos indivíduos – nas escolas, hospitais, quartéis, fábricas, igrejas etc. – e, em um segundo momento, com o controle das populações – permitido pela gestão, em especial, da natalidade e da mortalidade. A vida, a partir de então, segundo o autor, assume um protagonismo político nunca antes visto no mundo ocidental, sendo objeto de incitação e investimentos massivos.

Antes da emergência de algo como o biopoder, segundo Foucault, as relações políticas efetivavam-se na forma da soberania, na qual importavam muito mais as relações de sangue, os ideais de glória e a submissão, valores que marcavam as relações do soberano com os seus súditos. A vida dos súditos, no entanto, não interessava ao soberano senão quando da sua usurpação, fosse para conclamá-los à guerra, fosse para a expropriação dos seus bens materiais. O poder, então, nesse período anterior aos séculos XVII e XVIII, realizava-se muito mais sobre a morte do que sobre a vida, daí seu contraste com as características do poder no período que se seguiu. Ainda segundo o filósofo francês, o biopoder encontra seu ápice no século XX, com a assunção dos Estados totalitários, em especial, o Estado Nacional-socialista, o qual, a um só tempo, fez confluír os ideais mais antigos do poder soberano com as técnicas e agenciamentos mais desenvolvidos da biopolítica moderna¹.

O projeto de Foucault, bem como sua analítica do poder, abriu caminho para vários continuadores, dentre os quais, o filósofo italiano Giorgio Agamben², o qual dá início à publicação da sua obra mais eminentemente política na primeira metade da década de 1990,

¹ A esse respeito, recomendam-se os textos de Foucault: *Em defesa da sociedade*, e o último capítulo do primeiro volume da *História da Sexualidade - A vontade de saber*, intitulado “Direito de morte e poder sobre a vida”.

² Além de Foucault, para a exposição de sua teoria, o pensador italiano muito se detém sobre textos de vários outros filósofos, dentre os quais, Walter Benjamin, que se lhe constitui figura fundamental e de quem, na Itália, é tradutor e responsável pela publicação da obra; Martin Heidegger, de quem, aliás, fora aluno em 1969, no famoso seminário de *Le Thor*; e Hannah Arendt, a quem Agamben dá, em alguma medida, um tom biopolítico, fazendo convergir assim o pensamento da filósofa com o projeto foucaultiano. Peça chave de seu pensamento é, sem dúvida, Aristóteles, do qual também tem uma leitura diferenciada, chocando-a, por sua vez, com a tradição. Somam-se vários outros autores – como Carl Schmitt, Jacques Derrida e Émile Benveniste –, que vêm compor uma vasta gama de referências e campos de investigação: desde a teologia à teoria literária, da estética à linguística, da filosofia política à filologia e à metafísica.

com a publicação de *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I* (1995). Neste texto, o autor introduz os principais elementos da sua reflexão na perspectiva biopolítica, constituindo o primeiro e fundamental volume de uma série ainda em formação. A tese central da arqueologia paradigmática agambeniana é a de que o biopoder e a biopolítica não constituem, como postulou Foucault, um fenômeno moderno; são, antes, tão antigos quanto o nascimento da própria política ocidental – à medida que se considera o investimento sobre a vida (e sobre a morte) a característica marcante de toda forma de soberania. Assim, biopoder e poder soberano, para usar o modelo foucaultiano (e contrariá-lo, em alguma medida), são, para o filósofo italiano, em um sentido fundamental, indistintos – pois que os seus contrastes históricos, não negados por Agamben, não passam de emergências de um mesmo vínculo comum, expressões de um poder que se baseia no que o autor chama de vida nua, ou seja, a vida submetida a um poder tanto de vida quanto de morte. Várias figuras jurídicas históricas atestam a tese do autor, e por ele são utilizadas para a exposição da sua pesquisa, dentre as quais, o *homo sacer* e o *bando* soberano, do qual se falará mais adiante.

No que diz respeito à reflexão do presente texto, é preciso dizer que as obras do autor italiano que tratam mais especificamente da linguagem são, entretanto, anteriores à série *Homo sacer*, situando-se mais notadamente nas primeiras fases do pensamento do autor, nas décadas de 1970 e 1980. Essa última questão, contudo, permeia de forma pontual e paradigmática todo o seu percurso, ressoando até as pesquisas mais recentes sobre o biopoder, evidência que deve ser sublinhada, pois abre a possibilidade de desenvolvimento no sentido que aqui se fará, algo que, inclusive, se considera próprio da orientação metodológica apontada pelo autor³.

Nesse ínterim, a ideia inicial da reflexão aqui intentada constrói-se a partir do reconhecimento de que os distintos campos da linguagem e da soberania se fundam, na perspectiva de Agamben, sob um pressuposto comum, onde o vivente é capturado na própria abertura que marca a sua liberdade. Pois que a linguagem, diz o autor, na língua captura a voz, desta necessitando para existir como discurso, tal como o poder soberano, que na lei captura a vida, nesta se baseando para efetivar sua violência. Assim, as palavras, que existem vigendo

³ “Segundo [...] um princípio metodológico [...], do qual o [presente] autor faz frequente uso, o elemento genuinamente filosófico em cada obra, seja ela obra de arte, de ciência ou de pensamento, é a sua capacidade de ser desenvolvida, que Feuerbach definia de *Entwicklungsfähigkeit*. [...] De resto, toda pesquisa nas ciências humanas [...] deveria implicar uma cautela arqueológica, isto é, regredir no próprio percurso até o ponto em que alguma coisa reste obscura ou não-tematizada. Somente um pensamento que não esconda o próprio não-dito, mas incessantemente o retoma e o desenvolve pode, eventualmente, pretender a originalidade”. (Agamben, G. *Signatura Rerum. Sul metodo*, p. 8) A esse respeito, recomenda-se o livro de Agamben *Signatura Rerum. Sul metodo* (A assinatura das coisas. Sobre o método), e o ensaio *O que é um dispositivo?*, em *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*.

sem necessariamente ainda significar (ou seja, como língua), fazem-no do mesmo modo em que as leis atuam normalizando a realidade, mesmo quando ainda não aplicadas efetivamente (isto é, como previsão normativa). Esta estrutura, chamada estrutura de exceção, marca, fundamentalmente, para os dois âmbitos ora tratados, a condição histórica da sua realização efetiva.

O pressuposto ao qual aqui se refere – localizado, segundo a reflexão do autor, no limiar de (ou seja, entre) voz e discurso (*phoné* e *logos*) e de natureza e violência (*physis* e *nómos*) –, expressa, por sua vez, uma forma de relação fundamental, historicamente determinante a todas as esferas do agir humano, qual seja, precisamente, a relação de exceção. Por conseguinte, compreendendo que a política – âmbito fundamental dessa práxis – passa, segundo o autor, em nosso tempo, por um eclipse duradouro, compreende-se, com Agamben, que a experiência do rompimento daquela mesma relação corresponda à tarefa de uma filosofia política (e de uma política) à altura do tempo presente, a qual aponta para uma política voltada à fruição da vida, não mais marcada por conceitos que assinalem a sua captura pelo poder de soberania.

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA LÓGICA DA EXCEÇÃO

Por “exceção”, segundo Agamben, deve-se compreender, a rigor, uma forma de relação. Com efeito, uma relação de exceção sempre se refere a dois âmbitos opostos, a saber, um interno e outro externo, entre os quais é possível reconhecer um *limiar*, isto é, um local que marca a passagem de um âmbito ao outro. A relação entre o que está dentro e o que está fora não é, contudo, simplesmente uma distinção polar onde dois elementos se encontram isolados. Antes, constitui um paradoxal movimento onde se remetem reciprocamente, de maneira que um se refere ao outro no gesto mesmo de isolar-se, na condição mesma de não referir-se. Nesse sentido, as próprias noções de interno e externo, assim, pressupõem-se. Ademais, o viés filológico da pesquisa de Agamben nos diz que, no étimo, “exceção” significa “capturar fora” (do latim, *ex-capere*), o que marca essa distinção entre o dentro e o fora como uma exclusão⁴ que é, ao mesmo tempo, uma captura⁴.

⁴ A pesquisa de Agamben nos remete, muitas vezes, ao mundo greco-romano antigo, de onde vem a maioria dos conceitos ético-jurídico-políticos do Ocidente. Assim, explica-nos o autor que se pode compreender a estrutura lógica da exceção observando a *exceptio* do direito processual romano, que consistia em um instrumento de defesa do réu, funcionando como exceção da aplicação normal do direito, o *ius civile*. “Os romanos viam nela uma forma de exclusão voltada contra a aplicação do *ius civile*”, de modo que se alguém fosse julgado por homicídio, poderia invocar a *exceptio* alegando, por exemplo, que não houve dolo. Diversa é a relação de exceção no que diz respeito a outro âmbito – que se mantém sob a mesma estrutura –, a saber, o da soberania,

Identifica-se semelhante relação, por exemplo, nas teorias da soberania⁵, no que diz respeito ao ordenamento jurídico-político, mais especificamente nas discussões acerca do vínculo entre poder constituinte e poder constituído – pois se o poder constituído estabelecesse como tal a partir de um poder constituinte, este, por sua vez, intenciona sempre o estabelecimento de uma constituição. O primeiro existe somente no interior do Estado, o segundo, ao contrário, situa-se fora dele, de modo que se os poderes constituídos são inseparáveis de uma ordem constitucional preestabelecida, o poder constituinte nada deve a ordem alguma, existindo como uma fonte inexaurível de poder de constituição. Contudo, a complexidade da questão (e da relação de exceção) é notória quando se tenta compor de modo harmônico a correspondência entre esses dois tipos de poder, seja no caso de compreender a natureza jurídica de uma ditadura, seja a propósito da revisão das constituições, previstas por estas mesmas⁶.

Ambas as situações configuram uma confusa indistinção entre o poder criador (constituente) e mantenedor (constituído) do ordenamento jurídico. Nelas se observa a validade do ordenamento sendo, temporariamente, suspensa, tanto parcial (no caso das reformas) quanto completamente (no caso das ditaduras). Por isso, no que concerne ao poder soberano, pode-se nele identificar o particular movimento de exceção e definir este movimento como uma *exclusão inclusiva*, na medida em que o soberano suspende para adentrar, exclui para incluir-se, criando, desse modo, e somente assim, o lugar de representação de si mesmo no próprio âmbito da vida real. Dito de outro modo, o poder soberano suspende ou exclui um conjunto de normas, ou todas elas, para poder adentrar, ou seja, poder incluir-se, em um espaço anômico (onde há uma ausência de normas), de modo que nele possa agir de forma absoluta e sem mediações.

Nesse mesmo sentido, uma teoria da soberania pode definir o soberano como aquele que detém tanto o poder de *normatização*, ou seja, de agir na criação de normas dentro de uma estrutura jurídico-política, quanto o de *normalização*, isto é, de criação de um *nómos*, de

pois, se o aspecto do direito que permitia a *exceptio*, chamado *ius honorarium*, emergia do caso normal e não negava a previsão normativa do *ius civile*, a decisão do soberano – como se verá em seguida – parte de fora da norma, sendo previsto tão somente o poder de suspensão da mesma, o que marca a condição de possibilidade desse poder. Por isso, no caso da *exceptio*, segundo Agamben, pode-se dizer que seja ela um *exemplo*, à medida que emerge de dentro de um âmbito particular; a decisão soberana, por sua vez, configura-se como *exceção*, pois que é efetivada a partir de fora do direito. Ambas, *exceptio* e soberania – exemplo e exceção –, contudo, apresentam a mesma estrutura, são elas correlatas e tendem, no extremo, a confundir-se. (Cf. Agamben, G. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*, p. 25-30)

⁵ Para os fins deste texto, aqui se faz referência à teoria de Carl Schmitt e à crítica ao poder de Walter Benjamin, bem como ao profícuo debate que esses autores travaram no início do século XX, segundo Agamben em *Homo sacer – o poder soberano e a vida nua* (1995) e *Estado de Exceção* (2003). Contudo, pode-se enquadrar na presente reflexão também as teorias do poder modernas de modo geral, como a de Maquiavel e a de Hobbes.

⁶ Cf. Agamben, G. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*, p. 47

um meio homogêneo para a aplicação da norma⁷. Para que exerça semelhante função, não poderá o soberano estar nem dentro nem fora do ordenamento, pois estando completamente dentro, seria suspenso pela própria decisão de suspensão, e estando completamente fora, não poderia atuar dentro do ordenamento suspenso de forma absoluta. Por isso, dir-se-á aqui, com Agamben, que a soberania, situando-se no limiar entre interno e externo, tem a forma de uma exceção, de modo a se poder afirmar que se funda sob um verdadeiro paradoxo. Ademais, ao promover a suspensão temporária da validade da norma, cria um estado onde governará, não de acordo com as leis, mas por decretos com “força de lei”; e a este estado chamar-se-á, justamente, “estado de exceção”. Assim, se o soberano existe fora da lei, mas, ao mesmo tempo, a ela se refere quando da sua suspensão, pode, então, paradoxalmente, afirmar, embora ele mesmo esteja fora da lei, que simplesmente “não há um fora da lei”⁸.

Assim posto, o particular vigor da lei pressupõe algo que lhe é externo – exatamente o poder soberano – que, para criar a norma, deve agir (nem dentro nem fora, mas) sob um espaço limiar, onde estão indistintos interno e externo, caos e norma, anomia e *nomós*. Isto é, para poder se referir a algo, a norma deve pressupor o que há fora desta relação, um exterior que lhe anima e lhe dá sentido, um “irrelato”, com o qual, contudo, mantém também uma relação. Dessa feita, o que a relação de exceção exprime é, em uma palavra, a estrutura originária de toda relação jurídica, o que significa que a decisão soberana sobre a suspensão do ordenamento constitui, na perspectiva de Giorgio Agamben, nada menos que a estrutura jurídico-política originária das nossas sociedades. Arquetipicamente, portanto, o estado de exceção é o princípio de toda localização jurídica, na medida em que é apenas através dele que se torna possível a fixação de um ordenamento e de um território⁹. Na tentativa de melhor compreender esta estrutura pode-se dizer, com Agamben, que a exceção

[...] é, no direito, um elemento que transcende o direito positivo, na forma de sua suspensão. Ela está para o direito positivo, como a teologia negativa está para a teologia positiva. Enquanto esta, na verdade, predica e afirma de Deus determinadas qualidades, a teologia negativa (ou mística), com o seu *nem... nem...*, nega e suspende a atribuição de qualquer predicação. Ela não está, todavia, fora da teologia, mas funciona, observando-se bem, como o princípio que fundamenta a possibilidade de algo como uma teologia. Somente porque a divindade foi pressuposta negativamente como aquilo que subsiste fora de qualquer predicado possível, ela pode tornar-se sujeito de uma predicação. De modo análogo, somente porque a validade do direito positivo é suspensa no estado de exceção, ele pode definir o caso normal como âmbito da própria validade¹⁰.

Não obstante, ao se caracterizar uma norma jurídica, é preciso dizer que sua validade não coincide com sua aplicação particular. Ou seja, para valer como norma, deve constar de modo geral, independentemente do caso particular – seja em um processo, seja quando da sua

⁷ Cf. *Idem*, p. 33

⁸ *Idem*, p. 23

⁹ Cf. *Idem*, p. 27

¹⁰ *Idem*, p. 25

execução. Isto significa dizer que a lei tem uma vigência mesmo quando não aplicada, que pressupõe a si mesma para a própria aplicação, sendo esta condição precisamente o que constitui a validade universal de toda norma. Com efeito, semelhante aspecto é de fundamental importância para o que aqui se quer ressaltar, ao chamar a atenção para o fato de que esse mesmo caráter de vigência sem aplicação, de autopressuposição, encontra analogia com outro âmbito de ação humana, a saber, o da linguagem; pois se a norma atua vigorando mesmo quando apenas em potência, as palavras, para denotar algo no ato de um discurso, devem ter valor de sentido mesmo quando ainda não denotando nada, ou seja, mesmo como meros signos, independente do uso que delas ainda se fará. Isto é, somente por vigorar deste modo, como pura potência, é que a lei, mas também a linguagem, suspendendo toda referência concreta, podem se referir à realidade e ao particular. Dito de outro modo, a linguagem pressupõe o não-linguístico como virtualidade (para posteriormente atualizá-lo na denotação), da mesma maneira em que a lei pressupõe o não-jurídico (a violência criadora constituinte, o estado de natureza etc.), com o qual mantêm, ambas, uma relação de exceção¹¹.

Para considerar os âmbitos da linguagem que marcam a sua pura vigência e a sua aplicação significativa, Agamben faz uso da definição linguística que distingue entre a existência da palavra como *langue* e a sua função como *parole*. A primeira se refere ao léxico independente do uso concreto, na forma de um jogo gramatical, a segunda ao uso concreto no discurso. Assim, somente a pressuposição da língua como pura potência de significar, ou seja, apenas sua existência como *langue*, torna possível a criação de âmbitos de discursos significantes, onde, então, os termos correspondem aos seus denotados. Analogamente à decisão soberana sobre o estado de exceção, que traça o vínculo entre interno e externo para que se possa atribuir determinadas normas a determinados territórios, a língua como mera vigência sem significado divide linguístico e não-linguístico e abre, assim, os campos de possibilidade para a aplicação concreta da palavra¹². Daí o autor poder afirmar que: “A linguagem é o soberano que, em permanente estado de exceção, declara que não existe um fora da língua, que ela está sempre além de si mesma. [...] Dizer, neste sentido, é sempre *ius dicere*”¹³. Exprime-se, desse modo, o vínculo de exclusão inclusiva de que se falou

¹¹ Acerca disso, lembra Agamben que “Hegel foi o primeiro a compreender em profundidade esta estrutura pressuponente da linguagem, graças à qual ela está, ao mesmo tempo, fora e dentro de si mesma, e o imediato (o não-linguístico) se revela como nada além de um pressuposto da linguagem. ‘O elemento perfeito’ – ele escreveu na *Fenomenologia do espírito* – ‘em que a interioridade é tão exterior quanto a exterioridade é interna, é a linguagem’ (Hegel, 1971, v. III, p. 527-529)”. (Idem, p. 28)

¹² Cf. Idem, p. 28-29

¹³ Idem, p. 29

anteriormente, o qual, aqui, submete uma coisa pelo fato de encontrar-se na linguagem, ou seja, pelo simples fato de ser nominada.

Há, então, na linguagem, dois modos de significação os quais, na linguística e na filosofia, também se identificaram como o semiótico e o semântico. Dois modos contrapostos que dizem respeito, o primeiro, ao signo linguístico e, o segundo, ao discurso; um que se refere à unidade linguística pressuposta como língua e que deve ser reconhecida no seu jogo, outro que marca a significação daquilo que se diz e que deve, portanto, ser compreendido. Entretanto, a questão central que, para Agamben, sobrevém nessa distinção é, precisamente, que entre semiótico e semântico não há conexão: trata-se de duas instâncias que permanecem separadas e sem comunicação, das quais não se explica, ao menos teoricamente, a passagem de um âmbito ao outro. Há entre o semiótico e o semântico um espaço vazio, um hiato.

Posto esse problema, seguindo a reflexão do autor, compreendamos que a pergunta dos linguistas¹⁴ é tanto pelo quê exatamente separa o discurso da língua e permite que esta última entre em ação como aquele primeiro, quanto, de modo mais desenvolvido, pelo porquê de ser a linguagem humana justamente assim constituída, ou seja, de maneira duplamente valente e comportando um vazio em si mesma. (Cf. AGAMBEN, 2008c, p. 66-67) O filósofo italiano leva esta última formulação da questão adiante, compreendendo-a como a pergunta que instiga a investigação de um âmbito ulterior, aquele acerca da própria relação entre natureza e cultura:

A dupla articulação em língua e discurso parece, pois, constituir a estrutura específica da linguagem humana, e somente a partir dessa adquire seu sentido próprio a oposição de *dýnamis* e *enérgeia*, de potência e ato, que o pensamento de Aristóteles deixou como herança à filosofia e à ciência ocidental. A potência – ou o saber – é a faculdade especificamente humana de manter-se em relação com uma privação, e a linguagem, na medida em que é cindida em língua e discurso, contém estruturalmente esta relação, não é nada além desta relação. O homem não *sabe* simplesmente, nem simplesmente *fala*, não é *homo sapiens* ou *homo loquendi*, mas *homo sapiens loquendi*, homem que sabe e pode falar (e, portanto, também não falar), e este entrelaçamento constitui o modo com o qual o Ocidente compreendeu a si mesmo e que pôs como fundamento do seu saber e de suas técnicas. *A violência sem precedentes do poder humano tem sua raiz última nesta estrutura da linguagem*¹⁵.

A radicalidade do diagnóstico do autor, que, na supracitada passagem, parte da estrutura da linguagem para uma crítica da violência e do poder – e por que não, uma crítica da soberania e da práxis política –, remete à necessidade da análise destas duas últimas instâncias tomando, contudo, a estrutura da linguagem como paradigma – do grego, *paradeigma*, “aquilo que está ao lado” – e pedra de toque para se tentar compreender com maior profundidade a complexidade da arqueologia do poder soberano levada a efeito pelo

¹⁴ Ferdinand Saussure e, especialmente, Émile Benveniste, o qual desenvolve melhor a questão tratada logo a seguir, levada a efeito por Agamben em *Infância e história: destruição da experiência e origem da história* (1978-2001).

¹⁵ Agamben, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*, p. 14. Grifo nosso.

pensador italiano. Isso por que a cisão que marca a estrutura da linguagem parece lançar luz a um nexos obscuro, porém pulsante, dentro do pensamento crítico do autor.

Nesse ínterim, a reflexão mais fundamental acerca das questões da linguagem, da soberania e da política, o conduz ao âmbito da própria antropogênese – pois o homem, em nossa cultura, diz-nos o filósofo, sempre fora pensando a partir de cesuras que o dividem internamente e concebido através da articulação de ambivalências, como aquelas entre corpo e alma, vivente e *logos*, natureza e cultura, humano e inumano¹⁶. A cisão e a articulação entre semelhantes polos opostamente concebidos, somente é possível pela instituição e o reconhecimento de um espaço de exceção e – como ocorre com toda estrutura desse tipo – de um *locus* perfeitamente vazio. Este, como dito, ao constituir a abertura do hiato existente entre semiótico e semântico, corresponde, com efeito, ao espaço onde efetiva-se, segundo o autor, além da possibilidade de todo conhecimento, a própria condição da liberdade humana distinta do mero comportamento que acompanha os animais.

Nessa perspectiva, a estrutura autopressuponente da linguagem aponta, dentro do humano, portanto, para um espaço que permite compreendê-lo, então, como sendo constituído por um paradoxo fundante, a saber, o mesmo que constitui a esfera do poder soberano. O pensamento de Agamben, sob esse aspecto, constitui, a bem dizer, uma radical intenção de exhibir os vazios centrais, os limiares, as exceções que mantêm todas as mais fundamentais instituições e concepções do homem acerca de si mesmo, a fim de, por ventura, impedir a sua captura e o seu controle, maquinais e separados, na esfera da soberania¹⁷.

VIDA EM BANDO, VIDA NUA

Aberto este horizonte, ao se compreender a soberania como uma exceção, não se pode dizer que seja ela um conceito unicamente político, e nem mesmo uma categoria puramente jurídica; é, antes, a estrutura originária pela qual o direito captura a vida, suspendendo a si mesmo para incluí-la em seu ordenamento. Semelhante estrutura encontra correspondência em diversos exemplos elencados por Agamben, no seguimento de sua arqueologia. Para o que aqui mais interessa, há, segundo o autor, na antiguidade germânica e escandinava, chegando até a Idade Média, uma formação social a qual se pode chamar, precisamente, de *bando*. Trata-se de um antigo termo germânico que designava tanto a exclusão da comunidade quanto o comando e a própria insígnia do poder de soberania.

¹⁶ Cf. Agamben, G. *L'Aperto. L'uomo e l'animale*, p. 24

¹⁷ Cf. Idem, p. 94

Aquele que, por algum motivo, era excluído da comunidade, por cometer algum crime ou insurgir-se contra o soberano, era *banido*, *abandonado*, expulso do bando. Contudo, o excluído não era, deste modo, simplesmente posto em indiferença à lei, pois, paradoxalmente, ainda estava sob o seu jugo e poder. Ademais, lembra Agamben, há que se notar que a expulsão ocorria sem que o proscrito passasse por algum juízo, realizando, incontestavelmente, algo impossível para a antiguidade romana – haja vista o princípio fundamental do direito romano, sancionado nas XII tábuas, segundo o qual nenhum cidadão poderia ser condenado à morte sem que antes passasse por julgamento¹⁸. Com Agamben:

Dele não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento (por isto, em sua origem, *in bando*, *a bandono* significa em italiano tanto “à mercê de” quanto “a seu talento, livremente”, como na expressão *correre a bandono*, e *bandito* quer dizer tanto “excluído, posto de lado” quanto “aberto a todos, livre” [...]). [...] O *bando* é a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato. Neste sentido, ele se identifica com a forma limite da relação¹⁹.

A relação de *bando*, de abandono, é, com efeito, tão ambígua quanto difícil de romper, na medida em que não tem nenhum conteúdo positivo e os seus termos parecem excluir-se. Trata-se de, analogamente ao poder soberano que decide sobre o estado de exceção, um poder de relacionar-se com um irrelato pressuposto, de relacionar-se com algo senão sob a forma de uma separação. Aquele que era *a-bando-nado*, era considerado matável, ou mesmo já morto, posto no limiar entre externo e interno, exposto e posto em risco em uma zona de indistinção onde vida e direito se confundem sumariamente. Excluído, mas inserido socialmente mediante a estrutura jurídica que o condenava, e, deste modo, também o incluía, a existência do *bandido* fazia, nele mesmo, confluírem vida e direito, interno e externo, até tornarem-se, tais polaridades, indistintas. A indistinção, na realidade, já estava pressuposta, já que *bando* designava o próprio símbolo do soberano. Dessa maneira, na medida em que se aplica desaplicando-se, a lei relaciona-se com a vida na forma de um *abandono* e a relação de *bando* parece expressar, fundamentalmente, a potência originária da lei. Isto é, se a potência da lei consiste na capacidade de se manter privando-se, configurando-se como exceção, realmente se pode afirmar que a relação de exceção seja uma relação de *bando*²⁰. Pois o que o *bando* mantém unidas é, justamente, a vida, submetida ao poder de morte, e a própria soberania, detentora do poder de matar sem que se cometa homicídio, constituindo, assim, a força atrativa e repulsiva que liga os dois polos do poder soberano.

Pode-se, segundo Agamben, chamar a vida do excluído do *bando* de “vida nua”. Essa forma de vida corresponde a um limiar de indiferença entre os elementos meramente

¹⁸ Cf. Agamben, G. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*, p. 111

¹⁹ Idem, p. 36

²⁰ Cf. Idem, p. 36

biológicos e os culturais, entre *physis* e *nómos*. Tal limiar é, na verdade, a pedra de toque do filósofo italiano, a categoria central de sua crítica que o faz retomar a concepção de vida presente na Grécia antiga e, em particular, a sistematização de Aristóteles a esse respeito. Ademais, é precisamente essa forma de vida que, segundo Foucault, interessa ao poder que surgiu em meados do século XVII, transformando a política em biopolítica²¹.

O autor italiano lembra que os gregos não tinham apenas um termo para designar o que entendemos hoje com a palavra *vida*, mas dois, a saber, *zoé* e *bíos*, que, apesar da origem etimológica comum, eram semântica e morfológicamente distintos. Designando, portanto, esferas diferentes, *zoé* indicava a vida que animais, homens e deuses compartilhavam (a vida alimentar, sexual, a mera existência), e *bíos* se referia àquilo que é próprio de um indivíduo ou grupo humano, ou seja, a uma vida qualificada, uma forma de vida específica e unicamente humana. Essa distinção foi aos poucos desaparecendo, conservando-se em termos como *biologia* e *zoologia*, sem, contudo, apresentar relevância filológica, e aquilo que hoje compreendemos nas línguas modernas com a palavra *vida*, expressa a abstração que permite isolar um pressuposto comum (vida) de toda forma a que possa vir a assumir²².

Assim, a mera vida, ou vida nua – ou, ainda, vida sacra²³ –, consiste, precisamente, no isolamento da *zoé* em relação ao seu *bíos*, e o movimento que a comporta em vários âmbitos corresponde àquele mesmo processo de “animalização do homem” de que falou Foucault, estando, nessa perspectiva, em íntima relação com a soberania. O estado de exceção representa o momento onde mais facilmente se isola tal forma de vida do convívio verdadeiramente humano, e constitui, para Agamben, portanto, um dispositivo biopolítico fundamental, que cria e se apoia sob o mesmo pressuposto (a vida nua).

Em Aristóteles, por sua vez, essa oposição mantém relação com outra, a qual o grego ressalta na sua *Política*, qual seja, aquela entre *phoné* e *logos* – na medida em que a sua

²¹ O conceito de vida nua de Agamben provém, entretanto, de sua correspondência com o pensamento de Walter Benjamin. Vida nua é, na realidade, a tradução italiana do conceito benjaminiano de *blosse Leben* (“mera vida”), que aparece ao final de um ensaio de 1921, intitulado *Crítica da violência, crítica do poder*, onde o autor aponta, em alguma medida, para o horizonte biopolítico. (Cf. Idem, p. 72-73)

²² Cf. Agamben, G. *Mezzi senza fine. Note sulla política*, p. 13.

²³ Pois que se remete a outra figura jurídica, central para o seu pensamento e igualmente elevada a paradigma da política ocidental, a saber, o *homo sacer*. A figura, que dá nome à série sobre o biopoder, está presente no direito romano antigo, e consistia em uma punição, a mais severa possível. Assim como o banido do *bando*, o homem sacro era excluído da comunidade em que vivia sem ser posto fisicamente fora dela; sua condenação era, justamente, o vagar na indiferença em relação ao ordenamento. Desprovido de direitos, podia ser morto por qualquer um sem que isso fosse considerado homicídio; era, segundo a fórmula que o previa, assim, meramente “matável”. Contudo, a fórmula também dizia não poder ser ele sacrificado em graças a deus algum; era dito, por isso, “insacrificável”. “Matável, porém, insacrificável”, eis sua formulação legal. A vida do *homo sacer* consistia, então, nessa dupla exclusão; de um lado, do direito humano, de outro, do direito divino. O termo *sacer* traz em seu significado essa dupla exclusão, que é, ao mesmo tempo, uma dupla captura, haja vista sua existência na forma da lei; assinala, desse modo, portanto, uma dupla exceção. (Cf. Agamben, G. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*, p. 79-94)

definição metafísica do homem como o “vidente que possui a linguagem” traz consigo a articulação entre voz e discurso no mesmo sentido que se articulam *zoé* e *bíos*. A voz, sinalizando a dor e o prazer, pertence também a outros videntes além do homem; a linguagem, por outro lado, segundo o grego, manifestando os sentimentos do bem e do mal, da justiça e da injustiça, é propriamente humana e faz constituir a *polis*²⁴. A vida nua é, na realidade, o nexa que une vidente e linguagem, violência e direito, e constitui-se, de modo silencioso e fundamental, como a portadora da própria soberania. O nexa soberano, atualizado quotidianamente, deve ser, na perspectiva crítica agambeniana, rompido em todas as partes, renunciando a qualquer vontade de estabelecer o direito ou de conservá-lo²⁵.

Em uma palavra, o que é excluído para então ser capturado no *bando* é uma vida humana matável²⁶. Assim, retomando a analogia que se fazia entre soberania e linguagem, a questão que aqui se quer pôr em evidência para ser, quem sabe, posteriormente analisada, refletida e compreendidas as suas consequências é que:

De modo análogo, também a linguagem mantém o homem em seu *bando*, porque, enquanto falante, ele já entrou desde sempre nela sem que pudesse dar-se conta. Tudo aquilo que se pressupõe à linguagem (na forma de um não-linguístico, de um inefável etc.) não é, aliás, nada mais que um pressuposto da linguagem, que, como tal, é mantido em relação com ela justamente enquanto é dela excluído. [...] Como forma pura da relação, de fato, a linguagem (como o *bando* soberano) pressupõe de antemão a si mesma na figura de um irrelato, e não é possível entrar em relação ou sair da relação com o que pertence à forma mesma da relação. Isto não significa que ao homem falante seja interdito o não-linguístico, mas apenas que ele jamais pode alcançá-lo na forma de um pressuposto irrelato ou inefável, e sim, em vez disso, na própria linguagem (segundo as palavras de Benjamin, só a “puríssima eliminação do indizível na linguagem” pode conduzir a “isto que se recusa à palavra”. (Benjamin, 1966, p. 127)²⁷.

CONCLUSÃO (CONSIDERAÇÕES ACERCA DA POLÍTICA QUE VEM)

Dito isso, pode-se compreender o paradoxo da soberania na sua forma estrutural, onde nada está fora da lei. Na medida em que a sua potência consiste não na aplicação, mas na exclusão-captura, a relação originária da lei com a vida não é senão o abandono, este, vazio de conteúdo, mas pleno em sua amplitude. Em suma: “A potência insuperável do *nómos*, a sua originária ‘força de lei’, é que ele mantém a vida em seu *bando* abandonando-a”²⁸.

Assim posto, compreende-se que o que a soberania faz é, na realidade, impedir a emergência do seu nexa fundante, a saber, aquele entre violência e direito. E por toda parte, diz Agamben, veem-se homens vivendo sob a égide de uma lei que se mantém unicamente

²⁴ Cf. *Política*, 1253 a 22-32

²⁵ Cf. Agamben, G. *Mezzi senza fine. Note sulla política.*, p. 90

²⁶ Cf. Agamben, G. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*, p. 91

²⁷ Agamben, G. *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*, p. 58

²⁸ Idem, p. 36

pelo vazio da relação de abandono, sob o *bando* de uma tradição que os inclui, ao mesmo tempo, abandonando-os. Do mesmo modo, o pensamento do nosso tempo se encontra, em todo lugar, diante do confronto com a estrutura da exceção, compreendida aqui, portanto, como paradigma. Sendo esta, justamente, a estrutura original da soberania, o niilismo do nosso tempo não é nada mais do que a expressão dessa mesma relação, o emergir de um paradigma que não pode ser criticado sem se pôr em questão a própria forma da relação. Daí a necessidade de se pensar, também, se o fato político não poderia ser concebido para além (ou para aquém) desta mesma relação e, aliás, de qualquer relação, ou seja, não mais na forma de um relacionamento²⁹, Uma questão que se impõe é, portanto, de que modo dar-se-ia um pensamento acerca do fato político, para além da forma de uma relação?

Esta é, com efeito, para Agamben, a tarefa de uma filosofia política que esteja à altura do nosso tempo, ainda por pensar, consoante à tarefa da política que vem, as quais devem ser marcadas pelo abandono, ou o completo repensar das categorias tradicionais, tais como “soberania”, “democracia”, “nação”, “poder constituinte”, “povo” e “vontade geral”. Pois estas marcam e reproduzem o nexo entre violência e direito, vivente e linguagem, natureza e *logos*, *zoé* e *bíos*, não comunicando nenhum conteúdo a mais do que a necessidade de que essa relação tenha a forma paradoxal de um *bando*. Assim, impõe-se a necessidade de se saber como, e a partir de quê, devem ser pensados os novos conceitos e categorias para o pensamento político, bem como se pensar acerca de quais sejam as implicações teóricas e práticas de semelhante inspiração.

Segundo o autor, o pensamento que vem deve levar a sério o tema do fim da história e do fim da história do ser³⁰, mas isto significa, necessariamente, o fim, também, da forma Estado³¹. Somente um pensamento capaz de pensar, ao mesmo tempo, a queda do Estado e da história, jogando-os um contra o outro, corresponderá às exigências de nossa época. No lugar das antigas categorias estariam novas formas de compreender o fato político, como: “*comunidade inativa, emergência, igualdade, fidelidade, intelectualidade de massa, povo*

²⁹ Cf. Idem, p. 36

³⁰ Temas os quais Agamben faz referência a Hegel e a Marx, no primeiro caso, e a Heidegger, no segundo. (Cf. Agamben, G. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, p. 88-89)

³¹ O autor menciona o debate entre aqueles (teóricos pós-modernos de um Estado universal que cumpra o fim da história humana) que pensam o fim da história sem o fim do Estado, e aqueles (progressistas de muitas correntes) que pensam o fim do Estado sem o fim da história. Diante da tenaz sobrevivência da forma estatal em uma transição infinita, não é possível o fim da história sem o fim do Estado, do mesmo modo que, haja vista a cada vez mais viva sobrevivência de instâncias históricas do tipo nacionais, religiosas ou étnicas, não é possível o fim do Estado sem o fim da história. Isto é, ambas as instâncias podem sobreviver na multiplicidade de instâncias estatais tradicionais (portanto, históricas), bem como sob a guarda de um organismo técnico-jurídico (portanto, estatal) com vocação pós-histórica. (Cf. Idem, p. 88)

futuro, singularidade qualquer”³². O estudo das possibilidades e fundamentos deste pensamento político faz-se tanto mais importante quanto emergente, ante a crise da política no tempo presente. Nesse sentido, uma das tarefas do pensamento que vem, para o filósofo italiano, é o de se pensar como seria possível uma política unicamente voltada para a fruição da vida, à felicidade mundana, uma política não estatal e não jurídica. Aqui, lembra o autor:

Mas não é esse, a bem dizer, precisamente o objetivo da filosofia? E, quando um pensamento político moderno nasce com Marsílio de Pádua, esse não se define, justamente, pela retomada com fins políticos do conceito averroísta de “vida suficiente” e de bem viver? Também Benjamin, no *Fragmento teológico-político*, não deixa dúvida quanto ao fato de que “a ordem do profano deve ser orientada sobre a ideia de felicidade”. A definição do conceito de “vida feliz” (que, em verdade, não deve ser separado da ontologia, porque do “ser nós não temos outra experiência senão viver”) permanece uma das tarefas essenciais do pensamento que vem³³.

Para tanto, não pode mais ser esta vida aquilo que a soberania pressupõe para fazê-la sujeito político, a vida nua, nem sequer a impenetrável e estranhada vida biológica da ciência, tomada pela biopolítica moderna. Trata-se, ao contrário, de uma vida suficiente, profana, com todas as suas potências perfeitamente realizadas, sobre a qual o direito e a soberania não têm mais nenhum controle. A uma existência nesses termos Agamben chama *forma-de-vida*, isto é, uma vida que não pode ser separada de sua forma, opostamente à forma de vida na qual vivemos sob a égide da soberania, uma vida separada de sua forma, uma vida nua, capturada por um poder que lhe é externo.

Com esta expressão (*forma-de-vida*), define-se uma vida verdadeiramente humana, na qual todos os modos, atos e processos do viver não são mais simples *atos*, mas, antes, *possibilidades* de viver, na qual a vida não está nulificada de suas potências reais. Gestos, comportamentos, formas de viver (ou melhor, *formas-de-viver*) não são mais determinados por uma necessidade qualquer, e menos ainda embutidos de uma vocação biológica, mas, de tão habituais e socialmente reconhecidos, conservam em si as possibilidades que jogam com o simples viver³⁴. Com mais propriedade, afirma o autor:

Por isto – isto é, enquanto é um ser de potência, que pode fazer e não fazer, triunfar ou fracassar, perder-se ou encontrar-se – o homem é o único ser cujo viver parte sempre da felicidade, cuja vida é irremediável e dolorosamente destinada à felicidade. Mas isto constitui imediatamente a *forma-de-vida* como vida política³⁵.

³² *comunità inoperosa, comparizione, uguaglianza, fedeltà, intellettualità di massa, popolo a venire, singolarità qualunque*. (Idem, p. 93)

³³ *Ma non è questo, a bem guardare, precisamente lo scopo della filosofia? E, quando un pensiero politico moderno nasce con Marsilio de Padova, esso non si definisce proprio attraverso la ripresa a fini politici del concetto averroista di “vita sufficiente” e di “bene vivere”? Ancora Benjamin, nel Frammento teologico-politico, non lascia dubbi quanto al fatto che “l’ordine del profano dev’essere orientato sull’idea di felicità”. La definizione del concetto di “vita felice” (e invero in modo che esso non sai separato dall’ontologia, poiché “essere: noi non ne abbiamo altra esperienza che vivere”) resta uno dei compiti essenziali del pensiero che viene*. (Idem, p. 91)

³⁴ Cf. Idem, p. 14

³⁵ *Per questo – in quanto è, cioè, un essere di potenza, che può fare e non fare, riuscire o fallire, perdersi o trovarsi – l’uomo è l’unico essere nel cui vivere ne va sempre della felicità, la cui vita è irrimediabilmente e*

Quanto a esta esfera de comportamentos indeterminados no que diz respeito à utilidade, livres de alguma determinação biológica ou poder externo que lhes invistam, corresponde, assim, um âmbito plenamente humano. Este, sendo propriamente profano, isto é, puro de qualquer atributo “religioso” que efetive sua separação da humanidade, distinto das determinações canônicas, é, então, restituído ao seu uso comum³⁶. A esta esfera corresponde, portanto, um uso livre de relação com fins prescritos, ou mesmo de uma relação com quaisquer fins. Quando a relação entre fins e os meios para garanti-los é rompida, tem-se uma ação concebida como puro meio, ou como meio sem fim. E a medialidade sem fim é, com efeito, para Agamben, a característica própria da política que vem. Política, diz o autor, é a exibição deste meio como tal; não que se trate de um fim em si, mas de uma medialidade pura como âmbito próprio do agir e do pensar humanos. É urgente compreender de que maneira – tendo em vista o contexto político-social contemporâneo da sociedade do consumo, com sua produção completamente direcionada ao bem-estar –, os meios puros e a ideia de política da felicidade são, hoje, capturados e neutralizados a fim de promover sua impossibilidade. Por fim, pensando com nosso filósofo, tem-se em mente que:

Talvez o único modo de compreender este livre *uso de si*, que não dispõe porém da existência como de uma propriedade, seja pensa-lo como um hábito, um *ethos*. Ser gerado pela própria maneira de ser é, de fato, a própria definição do hábito (por isso os gregos falavam de uma segunda natureza): *ética é a maneira que não nos acontece nem nos funda, mas nos gera*. E o serem gerados pela própria maneira é a única felicidade verdadeiramente possível para os homens³⁷.

dolorosamente assegnata ala felicitia. Ma questo costituisce immediatamente la forma-di-vita come vita politica. (Idem, p. 14)

³⁶ A este respeito, recomenda-se o ensaio de Agamben intitulado *Elogio da profanação*, em *Profanações*.

³⁷ Agamben, G. *A comunidade que vem*, p. 29-30

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. de António Guerreiro. Lisboa: Presença, 1993.

_____. *A linguagem e a morte*. Um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

_____. *Estado de Exceção*. Trad. de Iraci D. Poleti. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua I. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

_____. *Infância e história*. Destruição da experiência e origem da história. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008.

_____. *L'Aperto*. L'uomo e l'animale. Torino: Bollati Botinghieri, 2007.

_____. *Mezzi senza fine*. Note sulla política. Torino: Bollati Botinghieri, 2008.

_____. *O que é o contemporâneo?* e outros ensaios. Trad. de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

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

_____. *Signatura rerum*. Sul método. Torino: Bollati Botinghieri, 2008.

ARISTÓTELES. *Política*. 3ª ed. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1997.

BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência, Crítica do Poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. Trad. de Willi Bolle. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1986.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

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