



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS -CCJ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS - PPGCJ

Moisés Saraiva de Luna

**ENTÃO, PARA AONDE VAMOS, AGAMBEN? UMA ANÁLISE CRÍTICO-
NEORETÓRICO-NEOPRAGMÁTICA SOBRE O DISCURSO DE DIREITOS HUMANOS
NO PROJETO *HOMO SACER***

JOÃO PESSOA – PB
2024

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS -CCJ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS - PPGCJ

Moisés Saraiva de Luna

**ENTÃO, PARA AONDE VAMOS, AGAMBEN? UMA ANÁLISE CRÍTICO-
NEORETÓRICO-NEOPRAGMÁTICA SOBRE O DISCURSO DE DIREITOS HUMANOS
NO PROJETO *HOMO SACER***

Tese de doutorado do Programa de Pós Graduação em Ciências Jurídicas (PPGCJ) da Universidade Federal da Paraíba, como requisito final para a obtenção do título de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Narbal de Marsillac
Fontes.



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA
PARAÍBA CENTRO DE CIÊNCIAS
JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS JURÍDICAS**

ATA DE DEFESA DE DOUTORADO

Ata da Banca Examinadora do Doutorando MOISÉS SARAIVA DE LUNA candidato ao grau de Doutor em Ciências Jurídicas.

Às 14h00 do dia 31 de maio de 2024, em ambiente virtual (<http://meet.google.com/ees-eamz-oxf>), reuniu-se a Comissão Examinadora formada pelos seguintes Professores Doutores: Narbal de Marsillac Fontes (Orientador PPGCJ/UFPB), Gustavo Barbosa de Mesquita Batista (Avaliador Interno PPGCJ/UFPB), Newton de Oliveira Lima (Avaliador Interno PPGCJ/UFPB), José Luiz de Oliveira (Avaliador Externo/UFSJ) e Lorena Martoni de Freitas (Avaliadora Externo/UEMG), para avaliar a tese de Doutorado do aluno Moisés Saraiva de Luna, intitulada: **“ENTÃO, PARA AONDE VAMOS, AGAMBEN? UMA ANÁLISE CRÍTICO-NEORETÓRICO-NEOPRAGMÁTICA SOBRE O DISCURSO DE DIREITOS HUMANOS NO PROJETO HOMO SACER”**, candidato ao grau de Doutor em Ciências Jurídicas, área de concentração em Direitos Humanos e Desenvolvimento. Compareceram à cerimônia, além do candidato, professores, alunos e convidados. Dando início à solenidade, o professor Narbal de Marsillac Fontes (Orientador PPGCJ/UFPB) apresentou a Comissão Examinadora, passando a palavra ao doutorando, que discorreu sobre o tema dentro do prazo regimental. O candidato foi a seguir arguido pelos examinadores na forma regimental. Ato contínuo, passou então a Comissão, em caráter secreto, à avaliação e ao julgamento do referido trabalho, concluindo por atribuir-lhe o conceito APROVADO, o qual foi proclamado pela Presidência da Comissão, achando-se o candidato legalmente habilitado a receber o grau de Doutor em Ciências Jurídicas, cabendo à Universidade Federal da Paraíba providenciar, como de direito, o diploma de Doutor a que o mesmo faz jus. Nada mais havendo a declarar, a presidência deu por encerrada a sessão, da qual eu, Wlly Annie Feitosa Barbosa, Assistente em Administração do Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas, lavrei a presente ata, que assino juntamente com os demais membros da banca, para certificar a realização desta defesa, assim como também a participação dos membros acima descritos na comissão examinadora. João Pessoa, 31 de maio de 2024. XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

Assinado Digitalmente –
SIPAC/UFPB Prof. Dr. Narbal de
Marsillac Fontes (Orientador
PPGCJ - UFPB)

Assinado Digitalmente – SIPAC/UFPB
Prof. Dr. Gustavo Barbosa de Mesquita Batista
(Avaliadora Interna PPGCJ - UFPB)

Assinado Digitalmente –
SIPAC/UFPB **Prof. Dr. Newton de**
Oliveira Lima (Avaliador Interno
PPGCJ - UFPB)

Documento assinado digitalmente
 **JOSE LUIZ DE OLIVEIRA**
Data: 10/06/2024 17:58:49-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. José Luiz de Oliveira
(Avaliador Externo - UFSJ)

Prof.^a Dra. Lorena Martoni de Freitas
(Avaliadora Externa - UEMG)

Emitido em 20/06/2024

ATA Nº 04/2024 - PPGCJ (11.01.46.04)
(Nº do Documento: 4)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 20/06/2024 15:28)
GUSTAVO BARBOSA DE MESQUITA BATISTA
COORDENADOR(A) DE CURSO
1453013

(Assinado digitalmente em 23/06/2024 22:58)
NARBAL DE MARSILLAC FONTES
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
1521208

(Assinado digitalmente em 22/06/2024 15:57)
NEWTON DE OLIVEIRA LIMA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
1646564

(Assinado digitalmente em 20/06/2024 14:19)
WLLY ANNIE FEITOSA BARBOSA
ASSISTENTE EM ADMINISTRACAO
2385717

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufpb.br/documentos/> informando seu número: 4, ano: 2024, documento (espécie): ATA, data de emissão: 20/06/2024 e o código de verificação: 2c8fc61ffd

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

L961e Luna, Moisés Saraiva de.

Então, para aonde vamos, Agamben ? Uma análise crítico-neoretórico-neopragmática sobre o discurso de Direitos Humanos no projeto Homo Sacer / Moisés Saraiva de Luna. - João Pessoa, 2024.
494 f. : il.

Orientação: Narbal de Marsillac Fontes.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCJ.

1. Análise crítico-neoretórico-neopragmatista. 2. Giorgio Agamben. 3. Discurso sobre Direitos Humanos. 4. Homo Sacer. I. Fontes, Narbal de Marsillac. II. Título.

UFPB/BC

CDU 342.7(043)

MOISÉS SARAIVA DE LUNA

**ENTÃO, PARA AONDE VAMOS, AGAMBEN? UMA ANÁLISE CRÍTICO-
NEORETÓRICO-NEOPRAGMÁTICA SOBRE O DISCURSO DE DIREITOS HUMANOS
NO PROJETO *HOMO SACER***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Ciências Jurídicas (PPGCJ) da Universidade Federal
da Paraíba (UFPB) como requisito final para a
obtenção do título de Doutor.

Data da aprovação: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)
Presidente-Orientador

Prof. Dr. Gustavo Barbosa de Mesquita Batista
Examinador Interno

Prof. Dr. Newton de Oliveira Lima
Examinador Interno

Profa. Dra. Lorena Martoni de Freitas (UFMG)
Examinador Externo

Prof. Dr. José Luiz de Oliveira (UFSJ)
Examinador Externo

À Carla, Lucinda, Cícero e
A todos e a todas que possam se interessar pelo assunto,
para que sabendo, possam fazer mais e fazendo, possam saber mais.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Deus, por permitir a minha existência e pelo livre-arbítrio.

À ciência, pois ter-me descoberto com Transtorno de Déficit de Atenção e Hiperatividade (TDAH), no meio da escrita, me deu um novo significado de vida. A compreensão de todo o meu caminhar agora fazia um sentido muito mais profundo e muito mais acolhedor do outrora existente. Sem isso, as linhas e palavras expostas nas páginas seguintes teriam saído mais confusas, mais imprecisas e mais distantes do planejado. O tratamento adequado para esse e outros transtornos, ainda realidade distante de muitos e muitas nesse país, promove mudanças sensíveis e profundas no indivíduo.

Aos meus pais, Francisca Lucinda e José Cicero, financiadores dos meus estudos, estudiosos da vida e dúplice fonte perene de ensinamentos. Somente compreendendo o contexto formador de seus pais podemos compreender de que molde saímos e para aonde podemos ir.

A minha esposa, Carla Ramos, por ter me dado energia e paz, sagaz das minhas dificuldades e enaltecadora de minhas vitórias, demonstra que o amor não é apenas uma palavra, mas forma-de-vida, ao qual só se forma vivendo e só se vive se formando. Com ela, agradecer ainda não se torna suficiente, afinal aceitou a privação de horas de diversão e relaxamento pelo esforço intenso de escrita e, inabalavelmente, esteve ao meu lado. Sua profunda compreensão dos meus sonhos, muito além mesmo da que eu tenho, me serve de inspiração para não desistir, insistir, persistir e, quem sabe, conseguir. Ao seu lado, torno-me um ser melhor, mais atento aos sentimentos e com convicção de que, o que quer que eu tenha escrito aqui, se um dia servir a alguém, esse alguém possa perceber a influência dela em todas as encruzilhadas redacionais dessa tese.

À Câmara Municipal de Missão Velha, da qual sou servidor há quase 14 anos, pelo deferimento e manutenção da licença para capacitação, através dos presidentes José Nairton Macêdo Costa e Macielle Dantas Brandão Macêdo, possibilitadores das condições financeiras para me dedicar aos estudos e poder dar o retorno ansiado e merecido à Casa Legislativa.

Ao meu orientador, prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes, um homem que preza não apenas pela honestidade científica, mas pela modéstia no conhecer, na riqueza das experiências e na prática como exemplo de vida. A Nova Retórica e o Neopragmatismo comportam, a partir de suas orientações, ricos conteúdos para uma vida mais plena.

Aos componentes da banca de qualificação do doutorado, o prof. Dr. Gustavo Barbosa de Mesquita Batista (PPGCJ/UFPB), prof. Dr. Newton de Oliveira Lima (PPGCJ/UFPB), prof. Dr. Pedro Parini Marques de Lima (PPGD/UFPE) e prof. Dr. Castor Maria Marín Bartolomé Ruiz (PPGFIL/UNISINOS). A suprema validade de uma excelente qualificação não se mede apenas na quantidade de críticas, nem na qualidade delas, mas sobretudo na pluralidade de ideias e de sugestões de mudanças, nas quais qualquer arguido/a deve colher e se apropriar não como se sua fosse, mas encarnando o verdadeiro espírito científico, de rigor, de atenção e de cuidado ao buscar conhecer mais sobre o que quer que se pesquise.

Aos componentes da banca de defesa, em substituição aos professores externos da banca de qualificação, a profa. Dra. Lorena Martoni de Freitas (UFMG) e o prof. dr. José Luiz de Oliveira (UFSJ), pela leitura atenta, pelas importantes contribuições e pelo debate rico, além dos elogios imerecidos. Mesmo na defesa, podemos aprender algo e, com isso, compor elementos mais profundos e ricos do que os diversamente alocados.

À revisora e ao tradutor da versão italiana do resumo, respectivamente, Maria Aurora Medeiros de Lucena Costa e Lucca Petri Tomaz Felinto. Muitas vezes os seus trabalhos podem ser invisibilizados ou menosprezados por aqueles/as que não entendem o quão complexo podem ser, mas considero como valores fundamentais a precisão e a correção científicas e, portanto, não posso deixar de agradecer ao potente e significativo esforço (remunerado, é claro) na versão final desse calhamaço.

Aos membros do Grupo de Estudos e Pesquisa Retórica, Neopragmatismo e Direitos Humanos, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), pelos prestigiosos e instigantes debates, recheados com o refinado senso de humor de nossos encontros.

Aos/às meus/minhas colegas de doutorado, pois apesar de não termos praticamente nos vistos, cada uma/um de vocês, com cada uma de suas pesquisas, abriu, abre e abrirá meu olhar para encontrar outras formas e outros conhecimentos.

Aos/às meus/minhas discentes na Universidade Regional do Cariri (URCA), pelo curto período de contrato no curso de Direito do *campus* São Miguel, pelas discussões, pelas trocas de ideias e de suas participações em sala de aula. Vocês compõem essa tese quando atentamente me escutaram e me contrapuseram ao testar hipóteses presentes aqui, de uma forma ou de outra. Aos/Às meus/minhas ex-orientandos/as, cada uma de suas pesquisas trouxeram textos e teorias incluídos, direta ou indiretamente.

Aos/Às meus/minhas amigos/as, familiares e outros/as mais compositores de minha história. A contribuição de vocês encontra-se registrada, incluindo todos/as aqueles que já não estão mais aqui. As experiências vividas puderam construir o ser que sou hoje.

[Refrão]
Bebida é água
Comida é pasto
Você tem sede de quê?
Você tem fome de quê?

A gente não quer só comida
A gente quer comida, diversão e arte
A gente não quer só comida
A gente quer saída para qualquer parte
A gente não quer só comida
A gente quer bebida, diversão, balé
A gente não quer só comida
A gente quer a vida como a vida quer

[Refrão]

A gente não quer só comer
A gente quer comer e quer fazer amor
A gente não quer só comer
A gente quer prazer pra aliviar a dor
A gente não quer só dinheiro
A gente quer dinheiro e felicidade
A gente não quer só dinheiro
A gente quer inteiro e não pela metade

[Repete o refrão, a primeira e a quarta estrofe]

Diversão e arte
Para qualquer parte
Diversão, balé
Como a vida quer

Desejo, necessidade, vontade
Necessidade, desejo, é
Necessidade, vontade, é
Necessidade
(Comida – Titãs).

Muitas maneiras de matar (1934)

Existem muitas maneiras de matar [alguém]. Pode-se enfiar uma faca na sua barriga, tirar-lhe o pão, não o curar de uma doença, colocá-lo numa casa inabitável, matá-lo de trabalhar, levá-lo ao suicídio, fazê-lo ir para a guerra, etc. Apenas algumas dessas formas são proibidas em nosso Estado¹. (Bertolt Brecht).

¹ Tradução da versão italiana da obra Me-ti: O livro das mutações (Brecht, 2019, local. 38). A tradução foi feita usando o Google Tradutor e corrigida apenas para melhorar a leitura, com sutis diferenças de outras versões em português. O texto em italiano está assim: *Ci sono molti modi di uccidere. Si può infilare a qualcuno un coltello nel ventre, togliergli il pane, non guarirlo da una malattia, ficcarlo in una casa inabitabile, massacrarlo di lavoro, spingerlo al suicidio, farlo andare in guerra ecc. Solo pochi di questi modi sono proibiti nel nostro Stato.*

RESUMO

A presente tese teve por objetivo central de pesquisa conduzir uma análise sobre o discurso de Direitos Humanos em Giorgio Agamben, tendo como fonte primária a coletânea de nove obras e quatro volumes denominada *Homo Sacer*, estendendo-se para fora dela quando necessário. Perpassamos por um recorte epistemológico específico, usando os aportes da nova retórica de Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, do neopragmatismo de Richard Rorty e da análise crítica do discurso, principalmente delineada por Norman Fairclough. Justificamos a pesquisa por considerar inegável a disseminação internacional de suas teorias, o alto nível das críticas apresentadas e a importância dos Direitos Humanos na contemporaneidade. O método empregado foi desenvolvido pelo cruzamento das três influências teóricas, incorporando apenas partes de cada teoria, na forma de um instrumental próprio de estudo, bem como deriva de uma pesquisa qualitativa, dedutiva, com abordagem histórica. A pergunta central a ser respondida foi: Considerando a pluralidade das culturas humanas, os processos históricos de dominação e exclusão, a construção argumentativa agambeniana encontrada no projeto HS, crítica ao discurso padrão sobre Direitos Humanos, pode, se apropriada por esses grupos, ser considerada uma redescritção melhor da realidade, com vistas a diminuir o sofrimento e a crueldade humanos? A hipótese foi elaborada assim: Apesar das inegáveis contribuições de seu pensamento para avanço da crítica ao liberalismo, ao Estado de Direito e aos Direitos Humanos, em suma, a forma social do Ocidente, não parece ser uma melhor redescritção da realidade, mesmo que seja muito convincente para aqueles/as que leem seus textos. Para atingir o objetivo central, sucedemos por expor os pressupostos teórico-filosóficos da tese e do marco teórico, como contexto para a compreensão do seu discurso sobre Direitos Humanos. Em seguida, elaboramos o discurso estrito sobre os Direitos Humanos, presente especialmente nos dois primeiros livros da coletânea e expandimos as conexões entre eles com as demais obras, através das interligações entre o discurso estrito e um discurso ampliado sobre Direitos Humanos. Delimitamos as confluências e divergências epistêmico-metodológicas da Nova Retórica, do Neopragmatismo e da Análise Crítica do Discurso para a elaboração do conjunto analítico e, por fim, avaliamos, pela análise crítico-neoretórico-neopragmática, a possibilidade de efetivação do discurso agambeniano sobre os Direitos Humanos, a partir das dificuldades e desafios a ele apresentados. Os nossos resultados são na confirmação parcial da hipótese, sugerindo que a sua proposta pode ser factível, desde que se resolvam os problemas conceituais, reduza seu grau de abstração e incorpore, pela prática e pela teoria, as contribuições da interseccionalidade e da decolonialidade, ambas fora do seu campo de estudos.

Palavras-chave: análise crítico-neoretórico-neopragmatista; Giorgio Agamben; discurso sobre Direitos Humanos; *Homo Sacer*.

ABSTRACT

The main research objective of this thesis was to conduct an analysis of the Human Rights discourse in Giorgio Agamben, having as its primary source the collection of nine works and four volumes called *Homo Sacer*, extending outside of it when necessary. We go through a specific epistemological approach, using the contributions of the new rhetoric of Chaïm Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca, the neopragmatism of Richard Rorty and critical discourse analysis, mainly outlined by Norman Fairclough. We justify the research by considering the international dissemination of its theories undeniable, the high level of criticism presented and the importance of Human Rights in contemporary times. The method used was developed by crossing the three theoretical influences, incorporating only parts of each theory, in the form of its own study instrument, as well as being derived from qualitative, deductive research, with a historical approach. The central question to be answered was: Considering the plurality of human cultures, the historical processes of domination and exclusion, the agambenian argumentative construction found in the HS project, critical of the standard discourse on Human Rights, can, if appropriated by these groups, be considered a better redescription of reality, with a view to reducing human suffering and cruelty? The hypothesis was elaborated as follows: Despite the undeniable contributions of his thought to the advancement of criticism of liberalism, the Rule of Law and Human Rights, in short, the social form of the West, it does not seem to be a better redescription of reality, even if it is very convincing for those who read his texts. To achieve the central objective, we proceeded by exposing the theoretical-philosophical assumptions of the thesis and the theoretical framework, as a context for understanding his speech on Human Rights. Next, we elaborate the strict discourse on Human Rights, present especially in the first two books of the collection and expand the connections between them and the other works, through the interconnections between the strict discourse and an expanded discourse on Human Rights. We delimit the epistemic-methodological confluences and divergences of New Rhetoric, Neopragmatism and Critical Discourse Analysis for the elaboration of the analytical set and, finally, we evaluate, through critical-neorhetorical-neopragmatic analysis, the possibility of implementing the agambenian speech on the Human Rights, based on the difficulties and challenges presented to it. Our results partially confirm the hypothesis, suggesting that its proposal may be feasible, as long as it resolves conceptual problems, reduces its degree of abstraction and incorporates, through practice and theory, the contributions of intersectionality and decoloniality, both outside your field of study.

Keywords: critical-neorhetorical-neopragmatist analysis; Giorgio Agamben; speech on human rights; *Homo Sacer*.

RIEPILOGO

La presente tesi ha avuto come obiettivo centrale della ricerca quello di condurre un'analisi sul discorso dei Diritti Umani in Giorgio Agamben, utilizzando come fonte primaria la raccolta di nove opere e quattro volumi denominata *Homo Sacer*, estendendo al di fuori quando necessario. Abbiamo percorso una sezione epistemologica specifica, utilizzando i contributi della nuova retorica di Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, del neopragmatismo di Richard Rorty e dell'analisi critica del discorso, delineata principalmente da Norman Fairclough. Abbiamo giustificato la ricerca ritenendo innegabile la diffusione internazionale delle loro teorie, l'alto livello di critica presentato e l'importanza dei Diritti Umani nella contemporaneità. Il metodo impiegato è stato sviluppato incrociando le tre influenze teoriche, incorporando solo parti di ciascuna teoria, sotto forma di un proprio strumento di studio, oltre a derivare da una ricerca qualitativa, deduttiva e con un approccio storico. La domanda centrale da risolvere era: considerando la pluralità delle culture umane, i processi storici di dominazione ed esclusione, la costruzione argomentativa agambeniana presente nel progetto HS - critica nei confronti del discorso *standard* sui Diritti Umani - se fatta propria da questi gruppi, può essere considerata una migliore ridescrizione della realtà, al fine di ridurre la sofferenza e la crudeltà umana? L'ipotesi è stata così elaborata: nonostante gli innegabili contributi del suo pensiero all'avanzamento della critica del liberalismo, dello Stato di Diritto e dei Diritti Umani, insomma, la forma sociale dell'Occidente non sembra essere la migliore ridescrizione della realtà, anche se è molto convincente per chi legge i suoi testi. Per raggiungere l'obiettivo centrale, siamo riusciti a esporre i presupposti teorico-filosofici della tesi e del quadro teorico come contesto per comprendere il discorso sui Diritti Umani. In seguito, abbiamo elaborato il discorso stretto sui Diritti Umani, presente soprattutto nei primi due libri della raccolta, e abbiamo espanso le connessioni tra questi e le altre opere, attraverso le interconnessioni tra il discorso stretto e un discorso allargato sui Diritti Umani. Abbiamo delimitato le confluenze e divergenze epistemico-metodologiche della Nuova Retorica, del Neopragmatismo e dell'Analisi Critica del Discorso per l'elaborazione dell'insieme analitico e, infine, abbiamo valutato attraverso l'analisi critico-retorico-neopragmatica, la possibilità di implementazione del discorso agambeniano sui Diritti Umani, sulla base delle difficoltà e delle sfide ad esso presentate. I nostri risultati sono una parziale conferma dell'ipotesi, suggerendo che la sua proposta può essere fattibile, a patto che si risolvano i problemi concettuali, si riduca il suo grado di astrazione e si incorporino, attraverso la pratica e la teoria, i contributi dell'intersezionalità e della decolonialità, entrambi al di fuori del suo campo di studio.

Parole-Chiave: analisi critico-neoretorica-neopragmatista; Giorgio Agamben; discorso sui Diritti Umani; *Homo Sacer*.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Lista de pressupostos do discurso estrito (DE)	358
Quadro 2 - Lista de argumentos do DE	359
Quadro 3 - Lista de pressupostos do discurso ampliado (DA)	361
Quadro 4 - Lista de argumentos do DA	364
Quadro 5 - Análise do primeiro pressuposto do DE	368
Quadro 6 - Análise do primeiro conjunto de sentenças agregadas ao P1 do DE	368
Quadro 7 - Análise do segundo conjunto de sentenças agregadas ao P1 do DE	369
Quadro 8 - Análise do segundo pressuposto do DE	370
Quadro 9 - Análise do terceiro pressuposto do DE	372
Quadro 10 - Análise do primeiro grupo dos argumentos do DE	373
Quadro 11 - Análise do segundo grupo de argumentos do DE	376
Quadro 12 - Análise do terceiro grupo de argumentos do DE	377
Quadro 13 - Análise do primeiro grupo de pressupostos do DA	380
Quadro 14 - Análise do segundo grupo de pressupostos do DA	383
Quadro 15 - Análise do terceiro grupo de pressupostos do DA	386
Quadro 16 - Análise do primeiro grupo de argumentos do DA	389
Quadro 17 - Análise do segundo grupo de argumentos do DA	391

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
1 PRESSUPOSTOS TEÓRICO-FILOSÓFICOS	22
1.1 APRESENTANDO OS CONCEITOS INICIAIS	22
1.2 CONTEXTO EPISTÊMICO DO MARCO TEÓRICO.....	59
2 O DISCURSO ESTRITO SOBRE DIREITOS HUMANOS NO <i>HOMO SACER</i> 85	
2.1 <i>O HOMO SACER</i> , O CAMPO, O PODER SOBERANO E A VIDA NUA	86
2.2 <i>O IUSTITIUM</i> , O ESTADO DE EXCEÇÃO E ESTADO DE DIREITO NO LIMAR DA MODERNIDADE	130
3 PARA ALÉM DOS DIREITOS HUMANOS: O DISCURSO AMPLIADO E A MULTIPLICIDADE DE SABERES NO <i>HS</i>.....	155
3.1 DIREITOS HUMANOS NA INTER/TRANS/MULTIDISCIPLINARIEDADE AGAMBENIANA (I): A GUERRA CIVIL E A LINGUAGEM EM FOCO.	157
3.1.1 Entre guerras civis e agonais, um olhar sobre a seriedade e o divertimento: A guerra civil e os Direitos Humanos.....	157
3.1.2 A sacralidade de um juramento: A Linguagem e os Direitos Humanos	187
3.2 DIREITOS HUMANOS NA INTER/TRANS/MULTIDISCIPLINARIEDADE AGAMBENIANA (II): UM ESTUDO TEOLÓGICO-ECONÔMICO SOBRE O GOVERNO DOS HOMENS E DO MUNDO	198
3.2.1 Reina, mas não governa: A teologia no mundo e os Direitos Humanos	199
3.2.2 Uma obra divina, mas por mãos humanas: A liturgia e os Direitos Humanos	211
3.3 DIREITOS HUMANOS NA INTER/TRANS/MULTIDISCIPLINARIEDADE AGAMBENIANA (III): A TESTEMUNHA, A POBREZA E AS CATEGORIAS FINAIS	219
3.3.1 O testemunhar do intestemunhável: A ética pós-Auschwitz e os Direitos Humanos	220
3.3.2 Altíssima pobreza para desativar o Direito: o <i>usus pauper</i> e os Direitos Humanos	235
3.3.3 Destituindo as categorias filosóficas: O uso dos corpos e os Direitos Humanos	243
4 DELIMITAÇÕES EPISTÊMICO-METODOLÓGICAS DO INSTRUMENTO ANALÍTICO CRÍTICO-NEORETÓRICO-NEOPRAGMÁTICO	270

4.1	CONVERGÊNCIAS DA NOVA RETÓRICA, DO NEOPRAGMATISMO RORTYANO E DA ACD.....	271
4.2	DIVERGÊNCIAS DA NOVA RETÓRICA, DO NEOPRAGMATISMO RORTYANO E DA ACD.....	290
4.3	A CONSTRUÇÃO E OS LIMITES DE UM INSTRUMENTO CONSOLIDADO DE ANÁLISE SOBRE UM DISCURSO ESPECÍFICO	304
4.3.1	O instrumento em si	305
4.3.2	Os limites hermenêuticos do instrumento	322
5	AS CRÍTICAS À SUA TEORIZAÇÃO, SOB O OLHAR DA ANÁLISE CRÍTICO-NEORETÓRICO-NEOPRAGMÁTICA	328
5.1	O DISCURSO AGAMBENIANO E SUA METODOLOGIA TARDIA: UMA EXPOSIÇÃO PRELIMINAR.....	329
5.2	PRESSUPOSTOS E ARGUMENTOS: OS DISCURSOS ESTRITO E AMPLIADO SOBRE DIREITOS HUMANOS	357
5.3	HÁ, ENTÃO, COMO APLICAR ESSE DISCURSO? UMA TRIPLA ANÁLISE NO DISCURSO AGAMBENIANO SOBRE DIREITO HUMANOS.....	365
5.3.1	Primeiro nível: A análise neoretórica	367
5.3.2	Segundo nível: A análise neopragmática.....	393
5.3.3	Terceiro nível: A análise crítica	437
	CONCLUSÃO	453
	REFERÊNCIAS	464

INTRODUÇÃO

O tema da tese se perfaz na seara da Teoria Crítica dos Direitos Humanos. Especificadamente, numa abordagem discursiva, com viés de efetivação prática, de um determinado discurso sobre: o discurso agambeniano sobre Direitos Humanos. A sua construção teórica, elaborada desde 1995 até 2015, no projeto *Homo Sacer*, compreende uma forma de ver a ideologia de Direitos Humanos, presente e lugar-comum da política e do Direito, com uma forma radicalmente diferente dos demais pesquisadores e ativistas.

Dispensa-se recorrer a uma rememoração de tudo o que já passaram os DHs, porém, no aspecto relevante para o estudo aqui delineado, os últimos debates têm se focado em apontar a concepção de sistemas protetivos entre as sociedades ocidentais e não-ocidentais, ao mesmo tempo, em que tenta, com baixa eficácia, construir um consenso ético mínimo internacional. Já se restou provado que isso não se fará pela força das armas, mas sim pela persuasão e pelo convencimento. Somente uma conversação reconhecedora desse ponto de partida, pode, quem sabe, ampliar a efetividade das normas internacionais de direitos.

Porém, essa não é a postura de Agamben sobre o assunto e, ao nosso ver, resta investigar exatamente isso. Em linhas gerais, o autor percebe os DHs remodelando, no cenário pós-Revolução francesa, a política moderna, concordando com o senso comum encontrado nos diversos textos sobre o assunto. Contudo, avança, ao afirmar o reposicionamento deles na união entre as múltiplas áreas do saber as refundam, vinculando a vida humana aos jogos e aos cálculos político-jurídicos do Estado. Isso possibilita que a vida nua, isto é, a vida em seu sentido estritamente biológico, seja posta no centro do jogo político-jurídico, numa associação entre Direito, Teoria do Direito, Filosofia do Direito e Direitos Humanos os quais são, para o escritor, claramente biopolíticas.

O centro dessa afirmação encontra-se desenvolvido em um único capítulo da primeira obra da coletânea *Homo Sacer*, “*Homo Sacer* (I): O Poder Soberano e a Vida Nua”. Assim, as categoriais mais importantes para o deslinde desse discurso transita pela redefinição da soberania, associando-a à exceção soberana, a figura ancestral do *homo sacer*, a atualização do termo foucaultiano, agora bio/tanatopolítica, a inscrição da vida nua e a distinção desta da vida qualificada, da vida política. Todos esses são os primeiros indícios de um projeto intelectual e político do nosso marco teórico.

Ao positivarem os direitos e as liberdades fundamentais, na verdade, antes mesmo de qualquer libertação de um Estado tirano ou de limites ao poder de qualquer líder político, as declarações só permitiram que seja incluído, por uma exclusão prévia, o homem no mecanismo

categorial da exceção. Nesse processo, os seres humanos são reinseridos no sistema jurídico através da categoria de cidadão e, uma vez ocorrida a perda do *status* de cidadania, sempre referente a um Estado, as garantias e direitos formais deixam de ser aplicáveis ao sujeito, cessando-se a defesa jurídica da vida. A admissão de tal possibilidade fere de morte o objetivo dos direitos humanos, afinal uma das mais importantes missões deles é servir como escudo intransponível diante da arbitrariedade estatal, posto serem inalienáveis e imprescritíveis, atestadores da dignidade intrínseca da vida humana.

Considerando essa síntese das afirmações agambenianas, a potência crítica desse discurso poderá ser atestada ao longo dessa pesquisa. Nesse momento, o que importa é entender como uma enunciação antitética aos direitos pode ou deve ser substituída por algo, passando, por primeiro, a entender a extensão desse discurso a partir dessa base apresentadas no primeiro livro do projeto. A ampliação desse, no decorrer do empreendimento filosófico, possibilita consequentemente o aumento ou a diminuição das dificuldades de efetivação de um discurso pós-Direitos Humanos.

A priori, partindo apenas desse breve resumo de sua crítica, essa argumentação pode ser vista como imprecisa ou exagerada. Mas, avaliando o esforço investigativo do pensador italiano ao longo das duas décadas de pesquisa, resta, também, por averiguar em outros pontos de a coletânea traços existentes desse mesmo reflexionar e como com ele podemos compreender melhor sua proposta político-teórica. Isto é, como sua intenção não é apenas construir uma bela teoria, mas levá-la à prática, apresentamos então a problemática de pesquisa: a avaliação da plena efetividade desse discurso, ao se considerar a indicação de superação dos Direitos Humanos, do Direito, da Ética, da Economia e da Política ocidentais.

Podemos formular dessa maneira o problema central da pesquisa: Considerando a pluralidade das culturas humanas, os processos históricos de dominação e exclusão, a construção argumentativa agambeniana encontrada no projeto *HS*, crítica ao discurso padrão sobre Direitos Humanos, pode, se apropriada por esses grupos, ser considerada uma redescritção melhor da realidade, com vistas a diminuir o sofrimento e a crueldade humanos? Uma resposta possível a essa pergunta aparece assim: Apesar das inegáveis contribuições de seu pensamento para avanço da crítica ao liberalismo, ao Estado de Direito e aos Direitos Humanos, em suma, a forma social do Ocidente, não parece uma melhor redescritção da realidade, mesmo que seja muito convincente para aqueles/as que leem seus textos.

São indícios de que a redescritção trazida por sua teoria falhará: a aparente ausência de agir/projeto político claro; o alto grau de abstração de seus escritos e; por ser filosoficamente circunscrita ao cenário europeu e excludente com as culturas e sociedades colonizadas. Por isso,

é provável a insuficiência de suas teses por sua ampla dificuldade de efetividade para a redução do sofrimento e da crueldade da humanidade.

Justificamos a confecção dessa investigação por alguns argumentos possíveis. Em primeiro lugar, a contribuição de Agamben para a história da filosofia e da política ocidental pende de medição, contudo, é já reconhecida internacionalmente. Dono de uma obra em construção, como um autor vivo e famoso, notadamente nos últimos anos, seja pelo estilo de escrita, seja pelas teses defendidas, seja pelas polêmicas com as quais se envolveu, conseguiria defender uma pesquisa científica. Entretanto, somente isso não é suficiente para qualificar sua trajetória intelectual. Uma forma de medir a sua relevância, porém, é como colocar em prática essa contribuição, espalhada pelos mais variados campos do saber, da ética à estética, da filosofia à filologia, da política à arte e à poesia.

Por isso, um estudo delimitado a um teórico influente em diversos campos do saber, conflui para o aprofundamento esperado a esse nível acadêmico. E isso se integra ao verificarmos a inexistência de pesquisas semelhantes, bem como na produção intelectual do próprio Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba (PPGCJ/UFPB). Como é esperado de outros ambientes acadêmicos, uma resposta à sociedade dos problemas sociais enfrentados e por ela apresentados torna-se mais um ponto de relevância de uma tese.

Uma segunda justificativa torna-se compreensível, ao considerar o estudo em alusão à abordagem sobre um discurso específico de Direitos Humanos, reconstrói, argumentativamente, quais são os limites, os desafios e as dificuldades, contribuindo para a elucidação de outros discursos admissíveis, fornecendo uma colaboração importante para a ciência e a filosofia jurídica.

Em complemento, não bastando delimitar qual discurso analisar, indicar que técnicas fornecerão os instrumentos para esse estudo se mostra compreensível nesse instante. Sendo assim, uma tripla análise, por ser análise crítica, neoretórica e neopragmática sobre o discurso² agambeniano de DHs permite captar seus contornos, assimilável por um duplo estudo dos limites ou de dupla crítica: um limite/crítica sobre os Direitos Humanos feito por Agamben e o limite/crítica da crítica/limite dessa visão crítica dos DHs.

A forma de abordagem da investigação merece alguns esclarecimentos nesse momento. O método a ser aplicado, correspondendo tanto ao discurso estrito quanto ao

² Um importante esclarecimento: por vezes pode aparecer análise de discurso, porém não será usada como termo técnico, apenas como um sinônimo ao procedimento metodológico aqui adotado, exceto se/quando expressamente mencionar uma referência da área da linguística.

ampliado sobre Direitos Humanos, se baliza em descrever os esquemas argumentativos do discurso do autor, explicitando as estratégias retóricas implícitas. Uma vez isso ocorrido, poder-se-á verificar sua propensão a ser generalizável ou se é um discurso particularizado, provincial. Após, acompanhamos para verificar, pelo neopragmatismo rortyano, se tal discurso é uma redescritção mais aperfeiçoada da realidade, compondo um novo e otimizado vocabulário, em superação ao atual, para sobrepujar os problemas até agora conhecidos. E, por fim, pela ACD, se os grupos e movimentos sociais desprezados pela atual forma societal tem espaço para, possivelmente, adotarem tal discurso como eixo teórico de suas práticas políticas, ouvidos ativamente na construção desse arcabouço teórico, primando, nesse caso, como os aportes da interseccionalidade e da decolonialidade³ convergem nesse sentido.

A limitação metodológica será demonstrada em mais detalhes quando da abordagem dos textos da antologia, mas, o que se pode deixar claro de antemão é que a antologia é o centro da análise crítico-neoretórico-neopragmática do discurso do marco teórico, mas sem descurar dos trabalhos agambenianos entre as publicações, e o respectivo diálogo desses com aqueles, cada um a seu modo e medida, com sua *magna opus*.

Elegemos alguns métodos de pesquisa gerais que são fundamentais para o deslinde do objeto de estudo. O método dedutivo (Lakatos; Marconi, 2003, p. 86) será o método de pesquisa, tendo em vista o trabalho teórico deste projeto, onde aplicaremos uma formulação da tripla análise sobre um discurso, para destacar os argumentos utilizados por Giorgio Agamben em sua discussão sobre os DHs, partindo da análise da construção, ligações, conexões, limites, dificuldades e desafios.

A pesquisa também será qualitativa, porquanto sua crítica discursiva não se focará em dados estatísticos, em manipulação de variáveis dependentes ou interdependentes, nem estabelecendo correlações ou condições estatístico-descritivas, mas, sobretudo, na análise diagnóstica do texto, dispensando outras formulações de dados (Severino, 2007, p. 118–119).

O método histórico (Souza, 2011, p. 11) será o método de abordagem, partindo-se da premissa do estudo dos antecedentes históricos do surgimento dos Direitos Humanos e das críticas feitas até o momento a esses institutos jurídico-políticos, assim como os elementos históricos, em retrospectiva, fundantes da visão de Direitos Humanos de Agamben, além de sua comparação na análise desse marco civilizatório empreendida no discurso.

³ A decolonialidade e a interseccionalidade não serão aprofundadas, posto que servirão de exemplo, caso aplicável, aos limites epistêmicos agambenianos.

A técnica de pesquisa é essencialmente bibliográfica e adicionalmente⁴ documental (Barral, 2007, p. 62; Severino, 2007, p. 122), pois partirá de uma análise discursiva, dentro do *corpus* agambeniano, em especial do projeto *Homo Sacer*, para discutir os limites, contradições, desafios e dificuldades de seu discurso sobre os DHs, e, em conjunto e de maneira sistemática, organizando o pensamento teórico e práticos dos autores da bibliografia, ainda podendo usar de leis, artigos, ofícios, comunicações oficiais e extraoficiais em busca de elementos que aprofundem a análise empreendida.

Para tanto, objetiva-se, ao final, analisar, por uma perspectiva crítico-neoretórico-neopragmática, os resultados práticos do discurso agambeniano sobre Direitos Humanos, contido principalmente na série *Homo Sacer*. Tendo por meta tal objetivo geral, a tese está dividida em cinco capítulos, espelhando aquilo que consta em cada um dos seus objetivos específicos.

Para o primeiro capítulo, alguns conceitos caros, como o de Democracia, Estado de Direito, Direito, política, entre outros, serão elucidados e criticados. Por isso, o objetivo específico de expor os pressupostos teórico-filosóficos da tese e do marco teórico, como contexto para a compreensão do seu discurso sobre Direitos Humanos, será primordial. Por dever de honestidade epistêmica, passaremos a expor, no primeiro subtópico, os nossos pressupostos teóricos, no deslinde dos termos técnicos, para, só em seguida, evidenciar quais são os pressupostos teórico-filosóficos do marco teórico. A imagem é que, vencida essa etapa, o arcabouço conceitual e categorial fique definido claramente, o que evitará más interpretações no decorrer do uso das múltiplas concepções durante a redação desse texto.

Isso, no entanto, não impedirá novos e mais profundos esclarecimentos metodológicos e conceituais ao longo da escrita, por vezes, sumariamente importantes para melhor delimitar o objetivo específico ao qual se está vinculado no momento. Em caso isso ocorra, tais delimitações complementam-se as que já estão aqui, com o intento de deixar cada vez mais preciso e circunscrito o objeto da pesquisa.

Em um segundo momento, elaboraremos o discurso estrito sobre os Direitos Humanos, presente especialmente nos dois primeiros livros da coletânea, posto ser o passo lógico necessário para delinear quais são, exatamente, todos os argumentos e pressupostos utilizados pelo filósofo italiano para defender a sua ideia sobre os DHs, rapidamente esboçada nos

⁴ É adicionalmente por um motivo simples: como se trata de três níveis analíticos, o neoretórico, o neopragmático e o crítico sobre um discurso, quando da demonstração de seus limites, contradições, limiares, desafios e dificuldades, será necessário, ainda que de maneira mínima recorrer à documentação, histórica ou atual, para demonstrar tais situações.

parágrafos anteriores. Salientamos que os pressupostos tratados são os argumentativos no *HS* e não aqueles mais gerais postos em evidência no primeiro capítulo.

O terceiro capítulo provoca a expansão das conexões entre os primeiros livros com os demais, através das interligações entre o discurso estrito e um discurso ampliado sobre Direitos Humanos, igualmente compendiados com os seus respectivos pressupostos. Invariavelmente, assuntos correlatos aos Direitos Humanos entrarão em jogo para fornecer explicações acerca do alcance de suas teses por outros saberes, trazidos ao lume nos seus elementos essenciais.

Para determinar o que se trata uma análise crítico-neoretórico-neopragmática desse discurso, urge identificar quais são as teorias analíticas empregadas. Portanto, num quarto momento procurar-se-á delimitar as confluências e divergências epistêmico-metodológicas do quadro teórico utilizado, pelo confronto da Nova Retórica, com o Neopragmatismo e a Análise Crítica de Discurso, uma vez que, entre tantas outras análises do discurso ou outras técnicas analíticas de textos e materiais, a seleção delas permitirá determinar um método específico.

O plano para esse capítulo é ter como ponto de partida que a Retórica, revitalizada pelos estudos oriundos da linguística, da hermenêutica e da pragmática, três importantes momentos da filosofia e do conhecimento na Modernidade tardia, permite abandonar aquelas velhas certezas metafísicas temporalmente condutoras da humanidade e colocar no centro a impossibilidade do ser humano de saber uma verdade última, única e insuperável, por aquilo que a ciência nos traz de melhor: a consciência de uma construção, sempre provisória e contextualizada, do conhecimento sempre renovável, sem pressupostos inabaláveis e imutáveis.

Uma vez que esse seja o mote do capítulo, o cenário para o capítulo final se delineia com mais clareza, afinal já ter passado por uma conceituação prévia dos pressupostos no primeiro capítulo, exposto os discursos ampliado e estrito sobre DHs no segundo e terceiros capítulos, definindo, em seguida, no quarto capítulo, o instrumental analítico, materializaremos a análise sobre um discurso para evidenciar e criticar seus limites, imperfeições e dificuldades pragmáticas.

Em cada nível analítico, as teorias poderão confrontar os argumentos e pressupostos agambenianos, em primeiro, em sua lógica interna, localizando eventuais imprecisões e incertezas, sendo, após isso, com a própria possibilidade de apropriação pelos grupos sociais alijado de voz e de legitimidade para serem ouvidos, compreendidos e transformadores da realidade circundante. Assim, ao final do trabalho, poderemos ter elementos minimamente suficientes para explicar a energia criativa e modificativa do mundo presente nas obras do filósofo italiano.

1 PRESSUPOSTOS TEÓRICO-FILOSÓFICOS⁵

Para podermos alicerçar o quadro conceitual crítico à Giorgio Agamben, necessitamos indicar nossos próprios pontos de partida. Assim, os pressupostos filosóficos e teóricos aplicáveis serão divididos em duas exposições críticas nesse capítulo, cada qual num tópico específico: uma para conceitos iniciais em perspectiva de crítica, a partir dos nossos referenciais teóricos e outro momento específico para o marco teórico, o escritor fornecedor do discurso para a análise crítico-neoretórica-neopragmática.

Então, num primeiro momento, revela-se importante a delimitação conceitual e categorial dos fenômenos jurídicos, políticos e de DHs, suas noções e/ou definições correlatos, numa doxografia desses assuntos, para permitir pensar como o discurso de Agamben será incluso (ou excluído), total ou parcialmente, no contexto teórico-filosófico da área de estudo.

Num segundo tópico, ainda nesse mesmo capítulo, devemos expor, de maneira pormenorizada, a posição prévia filosófico-teórica de Giorgio Agamben. Objetivando, a partir desses pressupostos, entender como o seu *corpus* teórico se consolida ao longo do tempo, o impacto disso na sua percepção específica sobre Direitos Humanos e as conexões inevitáveis existentes entre sua formação com aquilo que propõe de leitura dos Direitos Humanos na política da contemporaneidade.

1.1 APRESENTANDO OS CONCEITOS INICIAIS

Considerando o atual estágio civilizatório, em geral, das sociedades ao redor do planeta, temos que demarcar o que se entende como Direito, Direitos Humanos, Poder e Política.

Para tanto, partimos do principal pressuposto que as sociedades, como aglomerações humanas com algum grau de organização, não são oriundas *ex nihilo*, mas sim de um processo longo de acumulação e desintegração de coletividades, as quais, ao longo de séculos, produzem suas formas de vida e seus meios materiais, culturais, intelectuais e cognitivos de sua existência. Assim as sociedades não são fabricadas, não fabricam sua história e sua cultura, mas sim

⁵ Um esclarecimento normativo: Por obrigação da alínea e da seção 4.1 da NBR 6024:2012, que dispõe sobre a numeração progressiva de um documento, em cada espaço entre as seções e entre as subseções e as seções da tese deveremos inserir textos. Usaremos esse espaço para trazer à tona o que será falado naquela seção, quando, obviamente, não puder ser inserido um conteúdo específico. Isso tende a aparecer mais no início de cada capítulo.

devemos pensar que elas, na verdade, se fazem crescer, semelhante a um sistema biológico, mas sem ser possível, separar, em todo, biologia e cultural, história e sociedade.

A semelhança a um sistema biológico se conforma não ao velho determinismo e a falsa precisão das ciências rígidas (*hard sciences*), em relação às ciências flexíveis (*soft sciences*), organização na qual as primeiras trariam leis invariáveis, leis “naturais” do mundo e as segundas desenvolveriam previsões ou probabilidades de explicação do homem e do mundo que o cerca. Na verdade, a similitude se perfaz na ideia de um processo autopoietico⁶, de autorregeneração, de auto-organização, em que homem e natureza, vida e história, sociedade e cultura, se entrelaçam e se desenvolvem conjuntamente (Ingold, 2006).

Assim, rompemos com a ideia comum a alguns teóricos, entre eles Vico e Engels, tinham de que a sociedade era produzida pelo homem e que, até hoje, por uma convenção de senso comum, mantêm-se viva na História da Humanidade (Ingold, 2006, p. 21–22). Pensando em uma lógica de sistemas, de pensamento sistêmico (Vasconcellos, 2013), mas não numa lógica de sistemas luhmanianos, para não nos limitarmos ao campo estritamente jurídico, é com a ideia de sistemas, e subsistemas, que a sociedade/cultura/história (um polo tradicional de dicotomias para explicar o mundo) se lança no mundo, crescendo e fazendo crescer, numa interação inafastável entre aqueles e a natureza/biologia/evolução (o polo oposto das mesmas dicotomias).

O Direito, reitere-se, não é um sistema (ou subsistema) social de igual semelhança aos demais. Assim como a Economia, a Religião, a Política e tantos outros, não vive isolado do restante da sociedade, ou do ambiente, para fazer uso provisório de uma linguagem luhmanniana. Como também não irá esgotar a regulamentação de todas as condutas humanas, mas sobretudo, quer tentar diminuir a complexidade da sociedade, por intermédio do nível organizacional, e compreender o mundo de tal forma que permita ser manuseável e inteligível pelos seres humanos. Em outras palavras, tem uma função psicológica, antropológica e argumentativa de pacificar a mente e o espírito humano, emanar, desse jeito, certo grau de

⁶ Aqui, há uma observação metodológico-epistêmica a ser feita: não adotamos a teoria dos sistemas de Luhmann pois ela, por ser uma teoria formal, procedimental, poderá cair nos problemas metafísicos comprometedores de uma construção coletiva, plúrima da sociedade, conforme mais adiante e que traçamos, em linhas gerais, nesse capítulo. Ou seja, propor-se uma análise crítico-neoretórico-neopragmática sobre o discurso agambeniano sobre Direitos Humanos e utilizar-se como pressuposto teórico uma teoria formal é, no mínimo, potencialmente contraditória, como trabalharemos nas páginas seguintes. No entanto, Adeodato (2021, p. 8) tem posição diversa e a coloca como compatível com a retórica, partindo especialmente da retórica analítica de Ottmar Ballweg.

certeza, mesmo que contrafaticamente⁷, diante das múltiplas expectativas empíricas postas diante do ser humano (Adeodato, 2021, p. 16–17).

Deve se atentar que, de pronto, a associação entre força, organização social e normas jurídicas são fulcrais para a amplificação e complexificação das sociedades, desde a Antiguidade até os dias atuais. De maneira oral ou escrita, há registros de que os seres humanos, individualmente ou em grupo, têm procurado normas jurídicas que fossem universais, imutáveis e eternas.

Consoante a isso, não se passa despercebido da história da Filosofia do Direito e é assim que se marca nas principais escolas jurídicas, como o jusnaturalismo e o juspositivismo. Se, de um lado, o jusnaturalismo propõe-se existir e saber, exatamente quais são as normas jurídicas naturais, anteriores e superiores aos seres humanos, e, portanto, a-históricas e universais, mutáveis (Villey, 2005, p. 149; 425–432) ou não (Sófocles, 1996) de outro, o juspositivismo busca, na razão idealizada, uma forma de se contrapor a tão etérea normatividade com regulamentos estatais, partindo, nesse último caso, do pressuposto conectivo entre o que se é (ser) e o que se deveria ser (dever-ser) reduzível a um ato de vontade (Adeodato, 2021, p. 15; Kelsen, 1999).

Se por um lado, o desencantamento do mundo⁸ (Weber, 2011), no qual as explicações místicas e transcendentais vão dando lugar às explicações racionais e científicas, com todos os sensíveis impactos, mormente no predomínio do individualismo, do Estado de Direito, do sistema capitalista, atingem, no mundo jurídico, a promoção da superação do jusnaturalismo e a metafísica em detrimento do juspositivismo. Tal transmutação foi sentida, de maneira

⁷ Contrafaticamente aqui indica que, mesmo que os “fatos”, a nossa experiência, rejeite a aplicação da norma jurídica, ela continuará formalmente válida. Uma ilustração facilitará o entendimento do conceito: suponhamos que haja uma norma jurídica A que indica que “é proibido comer cachorro-quente em praça pública”. Tal norma continuará formalmente válida mesmo que se monte vários carrinhos, quiosques de alimentação e outras estruturas comerciais vendendo cachorros-quentes em praças públicas. A mera presença de uma norma jurídica fornece certo grau de estabilidade e certeza para as pessoas, por isso que elas funcionam mesmo contrafaticamente.

⁸ O tipo ideal “desencantamento do mundo” nada mais é que o duplo processo de desmagificação do mundo, em que as religiões vão decaindo de seu lado meramente transcendental e passam a se tornar religiões éticas, mais preocupadas em se tornarem instituições e menos nos rituais mágicos que dão coerência ao mundo, e o processo de desencantamento do mundo em si, em que a ciência toma o espaço da religião para fornecer explicações causais, lógicas, geométricas do mundo, dispensando a religião e seu aspecto transcendental (Cardoso, 2014). A religião passa a ser um espaço de foro íntimo, não um guia ético para a vivência pública (e também como sentido de vida), nem mesmo é a ligação inescapável do humano ao divino, a tradução do divino em todas as esferas humanas. No entanto, note-se que esse duplo processo de desencantamento do mundo (desmagificação e desencantamento do mundo em sentido estrito) não é contemporâneo, mas simultâneo (Nobre, 2004). Por fim, mas não menos importante, esse conceito não é apenas positivo, de libertação do homem do julgo divino, trazendo o homem como senhor do mundo, mas igualmente negativo de perda de sentido de vida e de aprisionamento do homem nas rédeas do capitalismo, do Estado de Direito e da racionalidade científica. Observem, mais tarde, como isso se conectará com a visão de Hugo Grócio para o Direito, os Direitos Humanos e o Direito Internacional e, pela crítica, como Agamben trabalhará isso.

expressa, nos ordenamentos jurídicos nacionais ao longo do tempo, em especial no acobertamento do vínculo religioso ao Direito.

Uma das formas mais elementares de se verificar isso é o procedimento que converte o Direito Natural, no *Leviatã* de Thomas Hobbes (2012), como justificador da existência de uma monarquia absoluta, governante provisório para o vindouro e materializado Reino de Deus, e os direitos inatos do homem, nos *Dois Tratados sobre o Governo Civil*, do filósofo e político John Locke (Locke, 1998, p. 406–410).

É nesse ponto que os direitos do homem são associados e passam por uma ampliada secularização⁹ de seu fundamento jusnaturalista. Por outro lado, o vínculo oculto, de fundamentação última das normas, em especial para combater os abusos e as iniquidades dos líderes dos povos e nações, permaneceu atrelado ao jusnaturalismo no senso comum social e jurídico por muito tempo.

Nessa toada, vários foram os usos políticos do Direito Natural. Se na Grécia, Antígona se rebela contra a ordem do rei tebano Creonte para deixar insepulto o cadáver do irmão dela, posto que seu irmão agiu contra à integridade tebana, a invocação por Antígona de um édito superior, mais forte e perene, como o édito de Júpiter – ou Zeus, na tradição grega – é um dos exemplos desse uso clássico (Sófocles, 1996).

E não foi diferente também para uma das instituições que sobreviveram ao fim do Império Romano, não sem rupturas e mudanças, a Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR).

⁹ Aqui é um tanto impreciso falar de secularização dos direitos do homem ou de laicização do direito, apenas fazendo referência a Thomas Hobbes ou John Locke. Para rastrear isso de maneira mais profunda, deveria se retornar aos filósofos da escolástica espanhola, sobretudo, um leitor protestante e humanista deles, considerado um dos fundadores do direito internacional público, Hugo Grócio. É Grócio que consegue, de maneira inédita, “concluir” um processo de secularização que se refletirá, mais tarde, no pensamento cartesiano e na progressiva ocultação do fundamento metafísico do Direito, antes fundado no divino, agora na natureza e na razão humana, fundamento que até hoje permanece oculto na fronteira do sistema jurídico, como Agamben criticará em *HS II, 4 e II, 5*. Conforme assevera Villey (2005, p. 631–674), Grócio consegue, em um único pensamento, superar, teoricamente, as divergências religiosas (e bélicas) existentes nos Estados europeus, apelando para os direitos oriundos da razão e da moral humana, associados a um direito de adesão voluntária, com certos princípios inatos e autoevidentes, cria um sistema de direitos subjetivos, vinculados a uma leitura sincrética de fontes de Direito Romano, dos neoestóicos, da escolástica espanhola e de uma rejeição da justiça aristotélica. Na vertente estoica, ele converte deveres em direitos, ao modificar o sentido da moral estoica, que era de exercício de virtudes dos sujeitos, de deveres dos sujeitos. Continua Villey (2005, p. 670–671) dizendo que se um preceito moral era “não roubarás”, significará, para os estoicos, o exercício de uma virtude/dever moral (unilateral, evidentemente) de não roubar de forma alguma, mesmo que a riqueza dos/as outros/as seja injusta, como também era um dever dos/as ricos/as partilhar/em de sua riqueza com os necessitados/as. Grócio sustenta, nesse espaço, um sistema de direitos subjetivos conformistas, invertendo o polo de dever para o polo de Direito: o “não roubarás”, será lido como “o direito de conservar tudo que tenho”, aplicado como regra geral do sistema jurídico grócio, independentemente das circunstâncias do caso concreto, seja para punir um ladrão famélico de galinhas ou para punir um alto funcionário público, redundando não num sistema de elevadas virtudes, mas de um utilitarismo das regras jurídicas. Para levar esse sistema a justificar uma obediência ao príncipe, a inexistência de um direito de resistência, etc. é um passo quase necessário. Tal formulação de regras gerais, impessoais, imperativas, cogentes, exteriores aos indivíduos, é, basicamente, como entendemos as normas jurídicas hoje.

Para tanto, a ICAR bebe da principal fonte de Direito codificado à época, o Direito Romano e o relê, a sua maneira. Lembramos que o Direito Romano, ao contrário da contemplação grega, era voltado a práxis, a prática que resolvia os problemas postos. Então, essa instituição secular ressignifica dois termos de suma importância para o Direito Romano: *auctoritas* e *potestas*. O primeiro, *auctoritas*, – termo derivado de *augere*, significa, em latim aumentar, nesse caso, a aumentar a fundação de Roma a partir dos antepassados – servia para legitimar as autoridades pelo vínculo com os antepassados de Roma, sempre crescente, sempre expandido as fundações de Roma com o culto religioso que conectava (*religare*) o atual ao passado. O incremento fundacional romano permitia, de outro lado, exercer uma *potestas*, no sentido de fazer, numa ação prospectiva, pois estava sempre próximo daquilo que aconteceu, reconectada com o passado, como legitimação para o futuro.

A adaptação elaborada pela ICAR tem objetivos estratégicos, ao modificar o sentido, através de sua teologia e do Direito Canônico, de *auctoritas*, para a figura divina e humana de Jesus, tornando legítima a institucionalidade cristã. Outros componentes ingressam essa redefinição, tais como o mundo das ideias platônico, principalmente pela releitura do platonismo feita pela patrística, em especial Santo Agostinho, no sustentáculo para o agir profano, ratificando o poder (*potestas*) secular, nas mãos dos monarcas, com o beneplácito papal. Essa organização poderosa supera o Direito como *fronesis* (orientação para ação) grega, e como *prudentia* (da confirmação do certo e do justo), redescrevendo-o como razão escrita e técnica jurídica (Ferraz Júnior, 2003, p. 55–57).

No entanto, o uso do ideário jusnaturalista inescapavelmente atrairá a superação da ordem absolutista pelo Estado liberal nascente. Tanto o é que, na Revolução Francesa, esse fundamento último da ordem jurídica positiva foi carregado para justificar a ascensão dos direitos do homem, agora como um Direito oriundo da Razão Humana (Villey, 2007, p. 142–159).

A Era das Revoluções, com avanços e retrocessos, aponta para um caminho em que se encontra atualmente a humanidade, ou, em outras palavras, a nossa Era dos Extremos, considerando o período de parte relevante do último século, para usar termos do historiador marxista Eric Hobsbawm: o nascedouro dos direitos humanos. Esse conjunto de direitos mínimos garantidos aos seres humanos, independentemente de suas variações sociais, econômicas, políticas, culturais e/ou biológicas, estrutura-se, inicialmente, em declarações dos direitos do homem.

Para deixar de ser um desejo ardente de libertação, autonomia e emancipação humana, sendo uma lei posta, o advento de um movimento político-jurídico da modernidade, o

constitucionalismo de base liberal, positiva esses direitos, agora como direitos fundamentais. É essa, em suma, uma diferenciação elementar que deve ser feita para posicionar as distinções entre direitos do homem, Direitos Humanos e direitos fundamentais, consoante o sintetizado por Sarlet (2012, p. 17–24).

A diferenciação conceitual não é suficiente para resolver seus paradoxos e suas aporias. Uma das mais citadas, mas nem por isso menos importante ou banalizada, é aquela que aponta, com certa razão, que a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, longe de pacificar a questão dos direitos do homem, só destacou a pseudo universalidade de tais direitos, ao pretender, com arrogância clássica do mundo colonizador, falar, por procuração, por todos os homens (mulheres, crianças e estrangeiros, etc.) de todo o mundo (Douzinas, 2009).

Nem mesmo a já clássica frase de Bobbio (2009, p. 139–158), que atesta o surgimento dos Direitos Humanos como primeiramente direitos naturais universais, depois direitos positivos particulares e são direitos positivos universais, ou a inclusão de vários grupos socialmente excluídos (negros, mulheres, crianças, idosos, apátridas, refugiados, etc.), através de um certo “progresso” (Bobbio, 2004) da normatização internacional dos Direitos Humanos, são suficientes para resolver o velho problema da universalidade dos Direitos Humanos e as diferenças culturais de cada etnia.

Um ponto de vista oposto, o relativismo cultural, encontra barreiras nos espaços e tempos que são os limites mesmos do universalismo: a falta de uma ética universal sobre a humanidade, e, por consequência, para os Direitos Humanos, provoca um sério perigo para a perda de legitimidade universal dos Direitos Humanos, acaso se invoque particularidades de cada etnia, sociedade ou cultura para justificar essa ou aquela exceção. Como bem lembra Giorgi (2017, p. 328–331), os Direitos Humanos reconhecem no relativismo e na alteridade¹⁰ não uma forma de inclusão plena e sempre revisável, para melhor incluir, mas uma inclusão condicionada.

A restritividade da integração do Outro comporta-se ao revelar os incluídos como um excedente de alteridade, um excedente filtrado pelos DHs, a partir da lógica da sociedade

¹⁰ Note que a crítica de Giorgi à alteridade está relacionada à visão comum da alteridade como o reconhecimento do Outro como legítimo Outro, e apenas isso, sem reconhecer seus direitos, deveres, medos e desejos. No entanto, qualquer posição realmente inclusiva deve vincular o relativismo cultural à alteridade, lugar comum na antropologia, e, assim alcançar uma alteridade culturalmente relativizadora. Uma ética da alteridade nesses termos é tratada por Segato (2006), ao qual aborda, ainda, na defesa da necessidade de um sistema jurídico, uma ética de direitos humanos realmente atenta aos dramas do Outro. Para abordar a distinção entre mesmidade e outridade, ou melhor, entre a identidade e a diferença confira Silva (2000), na qual adotamos sua perspectiva crítica à diferença como mera tolerância dos movimentos multiculturais e, em oposição, a diferença como reveladora das propensões políticas dos sistemas classificatórios de identidade, afinal, toda identidade sempre se baseia numa também contra identidade, uma identidade do diferente, uma diferença, portanto.

moderna ocidental, judaico-cristã. A tolerância dessa aceitação do Outro traduz-se em parcial acomodação das diferenças étnicas e culturais anteriores aos direitos. Nesse caso, essa contemporização se perfaz na utilidade dessas sociedades e culturas para a ordem jurídico-política ocidental, podendo ser postas de lado quando inúteis, como excesso de alteridade que sempre foram.

Apesar disso, a insistência de considerar as particularidades da relativização de Direitos Humanos, é, em outras palavras, um risco calculado que se corre para, dizendo em uma linguagem mais atual, fazer um contraponto ao discurso universalista e “decolonializar” o saber pelas ideias da Metrópole, que antes subjugou, no processo colonial dos séculos passados, parte da Ásia, África e Américas Central e do Sul, dotando, em cada Colônia, de uma estruturação social privilegiada dos representantes das classes e raça metropolitanas e excludente das classes e raças locais ou escravizadas, como os indígenas, os nativos e os negros/as e hoje exerce outra e verdadeira colonização, uma colonialidade do saber, como resto, resquício, daquela colonização física, presencial. Essa colonialidade do saber se reflete nas escolhas teóricas que fazemos, nos modelos de vida que traçamos, na forma e na matéria em que nossas ações, pensamentos e inações atuam na ex-Colônia, como o Brasil (Quijano, 2005).

A velha e infrutífera discussão sobre a prevalência da implementação e proteção de direitos civis e políticos em detrimento aos econômicos, sociais e culturais ou vice-versa, em especial nos primórdios do atual Sistema Global de Direitos Humanos, sob o manto da Organização das Nações Unidas (ONU) (Poole, 2007, p. 89) e suas Organizações e entidades satélites, permanece. Apesar de infrutífera e antiga, merece uma esmiuçada para tornar manifesto seus limites.

Destarte, com a expansão do poderio dos Direitos Humanos, criam-se Sistemas Regionais de Direitos Humanos (Americano, Europeu e Africano, até o momento), reproduzindo em cada continente o previsto no Sistema Global. Essas organizações locais, malgrado todos/as aqueles/as defensores/as da integralidade, da indivisibilidade, da interdependência e da interrelação nos âmbitos de implementação, proteção e promoção dos Direitos Humanos (Piovesan, 2018, p. 245–247; Trindade, 2003, p. 277–290), na prática, estão diretamente envolvidas nesse debate de prevalência, sob as alegações de questões de ordem econômica e orçamentária de cada país, ou como devemos implementar, quando, quais desses direitos devem ser prioritários, quais devem ser deixados para um momento posterior, ou mesmo para um terceiro ou quarto plano.

Antes de adentrarmos em outro paradoxo dos Direitos Humanos (Luhmann, 2000), há um conceito que deve ser delineado previamente para melhor compreensão do paradoxo

seguinte. É o conceito de soberania, vital para entender algumas das relações que existem, em disciplinas próximas como Ciência Política, Teoria do Estado, Teoria dos Direitos Humanos, Teoria do Direito e Filosofia do Direito. Tal palavra, tão comum nos discursos e nas interações internacionais, só tem pleno sentido no mundo pós-Revolução francesa. Assim, falar em soberania significa a consolidação dos Estados Nacionais e o respeito de uns Estados pelos demais, a partir, sobremaneira, da Paz de Vestfália.

Por definição, aparece como a autoridade política pela qual, de maneira independente na ordem externa e autônoma na ordem interna, é a última e máxima autoridade e sobre a qual não resta nenhuma outra superior. Matteucci expõe que é o poder de mando de última instância, que “[...] numa sociedade política e, conseqüentemente [sic], a diferença entre esta e as demais associações humanas em cuja organização não se encontra este poder supremo, exclusivo e não derivado” (Bobbio; Matteucci; Pasquino, 2002, p. 1179) e segue o autor do verbete, indicando que não se trata de um conceito originário do Estado Moderno, mas que ressignificado para o Estado Moderno, ganhou adeptos e críticos de várias matizes e, no momento, encontra-se em franca decadência.

A decadência do conceito e do exercício da soberania é um dos caminhos no qual o paradoxo da soberania se conflui com a política da Modernidade. A sempre dificuldade de pensar num poder ilimitado que, voluntariamente, se restringe se confronta com a dissolução dos marcos regulatórios nacionais, a diluição das fronteiras nacionais, além da facilidade de trânsito de bens, mercadorias, valores e pessoas, ao redor do mundo, que o fenômeno da globalização instituiu.

Se a solução é pensar em ordens jurídicas fragmentadas, aproximando-se entre si numa federação de Estados, como David Held (1991) pensa ou por conjecturas outras, o fato é que o processo acelerado de globalização, com suas flexibilizações, mobilidades e interconexões científicas e tecnológicas, da mesma forma que permitiu um avanço sem precedentes na história da humanidade, também traz males nunca vistos (Bauman, 2012) e é naquele conceito de soberania uma das suas principais vítimas.

A crise da soberania desloca-se, em sentido mais amplo, das crises do Estado-nação, adicionando-se diferentes dificuldades, como a implementação dos Direitos Humanos; crise estrutural, na atrofia de um Estado de Bem-Estar Social (*Welfare State*) frente ao ressurgimento do liberalismo (ou melhor, do surgimento do neoliberalismo); crise institucional, com o ataque ao Estado Constitucional diante das necessidades sempre urgentes do mercado e; crise de representatividade em que boa parte das democracias ocidentais encontram-se no momento, também se encaminhando para uma fragmentação com múltiplos *locus* de poder em variados

níveis (Streck; Morais, 2014). Entender, então essa franca decadência, de manter sob um poder soberano, um determinado território, com determinada população e com a finalidade do bem comum, no qual se conforma uma das definições mais conhecidas de Estado (Dallari, 2011, p. 122) torna-se mais um desafio para a política e o Direito.

Outro paradoxo dos DHs é aquele que não consegue superar o antigo problema das soberanias estatais e as violações massivas deles. Mesmo num mundo em que há convenções e tratados sobre diplomacia, embaixadas e estruturas consulares, mecanismos de investigação e persecução penal (o Tribunal Penal Internacional (TPI), criação do pós-Segunda Guerra, é um deles) continua longe de se vê a punição eficiente dos perpetradores de graves violações de Direitos Humanos.

Localizando a crítica, o Sistema Interamericano de Direitos Humanos (SIDH) a despeito de sua expansão e fortalecimento, encontra sérias dificuldades para ter suas sentenças, judiciais ou quase-judiciais, acolhidas pelos órgãos judiciais nacionais, que se esquivam, ora alegando uma inconstitucionalidade, ora alegando não vinculação automática, sem a posterior confirmação por um órgão judiciário legitimado localmente, ora por pura negligência. Mesmo a existência de uma institucionalidade transnacional, a sua tibieza é apenas uma das barreiras que se encontram os Direitos Humanos, em especial no continente americano.

Até a medição de efetividade das sentenças tem sido questionada (Engstrom, 2017), haja vista a falha em verificá-las tanto ao nível quantitativo, quanto qualitativamente, especialmente naquilo em que uma decisão internacional reverbera no sistema político de cada país, em suas instituições nacionais e subnacionais. Por outro lado, mantêm-se, até o momento, vários países do continente americano alheios a assinatura dos respectivos documentos jurídicos, isto é, a Convenção Americana sobre Direitos Humanos (CADH) ou Pacto de San José da Costa Rica, como os Estados Unidos da América, o Canadá e as nações caribenhas de colonização inglesa, e, em saída do SIDH, mais recentemente, a Venezuela, apesar de uma declaração do autoproclamado presidente Juan Guaidó pelo reingresso em 2019, e a Nicarágua, que saiu da OEA em 2021 e, portanto, saiu da SIDH, conforme constam as cartas no site da OEA (Colindres, 2021; Guaidó, 2019; Moros, 2017).

Adicionalmente, esses países, mesmo que não tenha assinado a CADH, mas façam parte da Organização dos Estados Americanos (OEA), como os EUA e o Canadá, não reconhecem a competência da Corte Interamericana de Direitos Humanos (CorteIDH), impedindo qualquer ação jurídica um pouco mais enérgica contra eles, para além de relatórios condenatórios da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH), como a adoção de uma política de nomear e envergonhar (*naming and shaming*, em inglês), uma forma de

denunciar as violações de Direitos Humanos ao divulgá-las na mídia e para os demais países, por meio de relatórios, comunicados à imprensa, declarações do secretário-geral da OEA, etc., com o intuito de enfraquecer as relações comerciais e políticas dos outros países com aquele violador.

Se alguns países autodeclarados civilizados se recusam o compromisso a essas obrigações internacionais e/ou a não apoiar e/ou mesmo combater atos e omissões atentatórias a elas, e, ao contrário disso, em nome da democracia, da liberdade ou dos Direitos Humanos, acabam, hipocritamente, impondo a agenda dos DHs para países supostamente não filiados em suas diretrizes internas. O notório exemplo do intervencionismo estadunidense por todo o final do século XX e XXI, na América Central e do Sul, na Ásia e na África, transparece, na realidade, em verdadeiro imperialismo de Direitos Humanos.

A propagação desse imperialismo submete-se a estreita visão universalista de Direitos Humanos, violando a soberania com o propósito de eventualmente garanti-la ao grupo político supostamente mais legitimado, momentaneamente oprimido, sufocado por uma tirania estatal, costumeiramente promove até mesmo guerras por procuração (Bandeira, 2014; Poole, 2007), como nos recentes casos da Guerra na Síria e na Guerra Russo-Ucraniana.

Para falar ainda sobre Direitos Humanos, convém explicitar o entendimento da relação de poder, de política, de democracia e de Estado de Direito, com vistas a amarrar tais conceitos a uma concepção basilar sobre Direitos Humanos, não apenas no campo teórico, mas também no seu viés realista, aplicável as relações sociais de variados graus.

Dois conceitos que se conectam, mas são independentes, o conceito de poder e o de política. Se partimos da história do conceito de política, podemos invocar uma interrelação a partir do conceito de guerra, com a formulação clássica de Claus von Clausewitz (2007, p. 70), que diz que é “a guerra nada mais é do que a continuação da política por outros meios” e, assim, relacionando guerra e política de uma maneira que irá impactar toda a sua análise sobre guerra¹¹ e, em sentido complementar, o conceito de poder como “[...] a capacidade de impor a própria vontade numa relação social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento dessa

¹¹ Um esclarecimento é útil ao entendimento de uma obra tão conhecida como pouco lida: A definição mais famosa desse general prussiano é realmente essa que aqui trazemos no corpo do texto, porém ela é apenas a segunda definição sobre a guerra desenvolvida nessa obra clássica. Apesar dele deixar claro que uma definição de guerra, seria o “ato de força para obrigar nosso inimigo a fazer nossa vontade” (Clausewitz, 2007, p. 75) logo ao começar o livro, a segunda definição, por nós utilizada, é a mais madura do texto *Da Guerra*, como também substituiu outra, mais simples, uma terceira definição, que também apresenta logo nas primeiras linhas do seu texto, ao dizer que a “guerra é um duelo em grande escala” (*Ibidem*, pág. 75). Assim, como se trata de uma obra inacabada e que ele queria ter revisto completamente, mas mal conseguiu fazer a primeira parte, submetida a publicação póstuma pela esposa dele, considerar a definição trazida no corpo do texto e não expor as duas outras definições, pode focar demais em assuntos que general não se deteria.

probabilidade” (Weber, 2015, p. 33), e tendo como pano de fundo a política como o local propício para o exercício do poder político, então temos uma base conceitual mínima para tratar sobre tais conceitos.

Entretanto, não se quer dizer que esses conceitos sejam um consenso, nem que eles possam passar por reparação, modificação ou ampliação¹². O próprio Weber, logo em seguida, aponta que tal conceito de poder é sociologicamente amorfo e uma série de fatores pessoais ou situacionais podem colocar uma pessoa numa situação e impor sua vontade, por isso essa vagueza, essa falta de forma no conceito de poder.

Então, isso determina de maneira melhor o que se tem como poder, porém não é suficiente, sem captarmos a interrelação dos conceitos weberianos entre poder e dominação. Nesse caso, Weber prossegue definindo dominação como uma espécie de poder aplicado, um poder efetivo, historicamente ocorrido, sendo uma “[...] obediência a uma ordem de determinado conteúdo, entre determinadas pessoas indicáveis” (*Ibidem*, pág. 33). Dominação é um poder que encontra a obediência a uma ordem, uma presença efetiva de alguém determinando algo a alguém numa situação precisa e podendo se usar de pelos menos de um quadro administrativo e/ou a uma associação de pessoas, via de regra, é claro, e, nesse último caso, convertendo-se em uma associação de dominação.

Apenas a definição negativa de política é insuficiente: exige-se uma proposição também pelo seu aspecto positivo. A partir de livros didáticos sobre o assunto, é possível

¹² Conforme será sintetizado por Acco (2022), os conceitos de dominação, burocracia, tipo ideal e, principalmente, Estado, em Weber, apesar de serem importantes até hoje, não devem ser lidos como perfeitos e acabados. O próprio Weber, ao longo de sua trajetória intelectual, tendo como delimitação temporal os escritos pré-1ª Guerra Mundial e os escritos durante e após a Primeira Guerra, toma o Estado por definições mais amplas e, depois o restringe a clássica definição de ser o detentor do monopólio da violência legítima estatal. Reparemos, contudo, que tal construção não só é uma restrição metodológica de Weber, mas representa também uma tentativa de se manter fiel ao próprio conceito de tipo ideal, sendo uma construção conceitual abstrata, criada pelo próprio intérprete da sociedade, simplificadora da realidade, mas não a substitui, nem deve ser usada com viés prescritivista, nem realmente existe, de maneira pura, na realidade. Os tipos ideais, entre eles o tipo ideal Estado, se não se observar a tendência limitante de enclapsular o pensamento em categorias rígidas, se esquecendo do hibridismo nas relações sociais, sem considerar que não só a sociedade contemporânea a Weber já não é mais a mesma, e, por fim, que qualquer tipo ideal carrega um conjunto de valores do sociólogo, restará praticamente inútil sua utilidade. Assevera, ainda, Acco (2022), que tal conceito restrito de Estado está superado, por desconsiderar o Estado como espaço de disputas, de agências, de campos, de aspectos institucionais, de difícil substituição por outros agentes sociais, sistemas e sub-sistemas, nas óticas econômica, jurídica, organizacional, com uso de múltiplos recursos (como os tecnológicos, coercitivos, cognitivos, humanos), divididos em cinco grandes macrodimensões fundamentais, que se especificam em dezesseis grandes agendas razoavelmente comuns aos Estados nas sociedades atuais. Apenas olhando os aspectos burocráticos e pós-burocráticos, Bresser-Pereira (2010), referindo-se especialmente ao seu tempo à frente do Ministério de Administração e Reforma do Estado (MARE), no governo FHC, destaca como a manutenção de um Estado Social e uma democracia participativa no Brasil se conforma a uma modificação da ideia burocrática para uma ideia gerencial, com fins não de diminuir o Estado, mas de aperfeiçoá-lo e de ser mais eficiente diante da escassez perpétua de recursos.

rastrear o consenso da área sobre poder e política, exposto brevemente aqui, para podermos criticá-lo e posicionarmos dentro desse quadro teórico.

Se a política pode ser tanto pela guerra quanto pela dominação, exerce-se política aqueles/as que, de um lado, atuam como grupos ou de maneira individual, usando meios institucionalizados ou não, para reivindicar posições políticas específicas (como aumento de impostos, diminuição de salários, etc.) e, de outro, já na esfera mais prosaica do cotidiano, política se manifesta como prática padronizada para atender determinados interesses, como a política de casamentos de uma igreja, ou a política de privacidade de dados dos clientes de uma empresa, demonstrando ser a política uma atividade social direcionada a um determinado fim particularizável, usando de meios institucionais (condições “objetivas”¹³) ou extrainstitucionais (condições mais “subjetivas”), manifestando uma confluência entre essas posições, estabelecendo força e consenso pelo lado institucional e organização e mobilização pelo lado social (Maar, 1970).

O problema de tal definição de política é que continua embutido nela uma visão de poder que passa, inexoravelmente, por uma disputa do Estado, seja pela tomada por vias revolucionárias, seja pelo sufrágio universal, esse sendo a regularidade de um sistema político ocidental. Igualmente pressupõe uma possibilidade de que se haja democracia, um governo verdadeiramente voltado aos interesses do povo, não observável no dia-a-dia. Para desfazer esses dois mitos, de uma disputa de poder reduzida ao estatal e do mito de uma democracia real, porém, temos que aprofundar o conceito de poder e de democracia.

Para uma definição de poder, podemos usar também, como ponto de partida, uma obra nacional bastante conhecida pelo seu didatismo. Assim, para Lebrun (1981), poder pode ser conceituado como uma potência. À vista disso, a potência é essa possibilidade de agir, mesmo que nunca venha, de fato, agir. Nesse nível de poder, potência é a capacidade de agir, tanto em possibilidade de ato, mas não só como ato, e nesse caso, um ato efetivo (*ergon*). O autor se baseia em tal definição ao retornar a clássica distinção entre potência (*enérgeia*) e ato (*dýnamis*) aristotélica, correlacionando poder com força, mas não necessariamente como coerção, mas a identicamente na influência de seu comportamento em outras pessoas (Lebrun, 1981, p. 4).

Para além da crítica feita em toda a obra de Lebrun sobre as mistificações do poder e dominação, nas perspectivas clássica, moderna e contemporânea, partindo com a criação do

¹³ Uma importante informação: quando se fala em política como objetividade, não estamos nos referindo a uma objetividade neutra, sem valores. A objetividade aqui é só em relação a um certo distanciamento, incompleto e imperfeito, dos sujeitos que compõe as instituições perante as regras institucionais em si. Como ficará claro mais adiante, não defendemos que haja uma instituição como ser autônomo e objetivado e o sujeito como ser autônomo e assujeitado. Esse isolamento é mistificador.

Estado e da ideia de um poder soberano, devemos observar outros pontos que veremos adiante em sua concepção de poder.

Para tal autor, seguir o esquema de Hobbes, em sua acepção mais pura, não só permite justificar qualquer sistema (e isso incluiria sistemas autoritários e totalitários), como, por consequência dessa elucidação, um sistema mais próximo do hobbesiano puro seria o de uma ditadura militar “esclarecida”, a qual teria como meta fazer reformas estruturais sócio-econômicas, como a que quase aconteceu no Peru ou em alguns países, (que países são, não é dito por Lebrun) da África negra, excluindo os casos do ditador da República Centro-Africana Jean-Bédel Bokassa ou o ditador de Uganda e também militar, Idi Amin Dada (Lebrun, 1981, p. 23).

Um leitor atento entende que um arranjo coloca-se longe de uma elaboração de um poder popular, numa democracia moderna ou contemporânea. E não se trata de uma democracia ao estilo antigo, pois era, pelo menos em Atenas, uma democracia excludente, como afirmamos em outro espaço (Luna; Oliveira, 2017), mas falamos aqui de uma democracia em seu sentido mais pleno, um poder realmente emanando e sendo exercido pelo povo.

É conhecida a crítica marxista ao liberalismo clássico, da qual o autor também concorda. Para o marxismo, em passagem, o Estado com viés liberal tem a incrível capacidade de ser o palco dos negócios da classe dominante, ou, para usar termos exatos, o “comitê para administrar os negócios comuns da classe burguesa” (Marx; Engels, 2017, p. 17). Dessa maneira, Marx direciona-se para tomar o poder do Estado, através da ditadura do proletariado¹⁴ e, dessa feita, implementar o comunismo.

No entanto, também a concordância de Lebrun é parcial, reproduzindo uma crítica bastante comum aos regimes de “socialismo real” como o regime soviético, da irreabilidade de se tomar o Estado para, a médio prazo, transformar as propriedades privadas em propriedades coletivas e, dessa maneira, resolver o problema de concentração de renda e de desigualdade basal ao liberalismo político-econômico.

Assinala o escritor que o marxismo, em que pese tenha reconhecido o caráter de defesa de uma economia de mercado do projeto liberal clássico compunha e que, se seguida à risca esse projeto, levaria a sociedade a uma crise generalizada e, por fim, um caos, critica a ideia de

¹⁴ Lembramos que a ditadura do proletariado difere da visão atual de ditadura. Nesse caso, ele se refere à ditadura como uma magistratura romana. Naquela época, ela era um regime excepcional para reestabelecer a ordem (Morley, 2022). No caso marxista, reestabelecer a ordem é, necessariamente, uma nova ordem, uma ordem na qual os proletários, os despossuídos do mundo, seriam os novos senhores, única e exclusivamente para dividir os meios de produção e, assim, guiar a sociedade para o comunismo, situação na qual nem haveria a necessidade de um Estado, nem do Direito, afinal os seres humanos seriam totalmente livres e emancipados. Atualmente, tal termo é abandonado e usa-se democracia operária (Mandel, 1977), em especial entre as correntes trotskistas.

se conseguir isso pela via proposta por esses críticos. Porque o problema continua a ser a ideia de um poder estatal como poder de mando, não como poder de conformidade, ou seja, como poder negativo e não como poder positivo. E, complementarmente, de se reduzir ao nível econômico¹⁵ aquilo em que se espalhava também para outros campos, afetando, mais tarde, a realização de direitos sociais e econômicos poderiam surgir em sociedades socialistas, mas nenhum direito às liberdades e aos direitos civis e políticos.

A insistência na lembrança aos leitores de que o poder não pode ser visto apenas como dominação, no aspecto negativo, mas também como conformação em muito se assemelha o que se dispõe, sob outro ponto de vista, na dissociação de conceitos como *soft* e *hard power*, visto em destaque nas relações internacionais, pelo Joseph Samuel Nye Jr. (2004). *Soft power* (poder flexível, dúctil) é o poder calcado em boas práticas, em convencimentos, persuasões, em exemplos virtuosos, em consensos, enquanto o *hard power* (poder rígido, duro) seria o poder das sanções jurídicas e dos embargos econômicos, das intervenções militares, das “missões militares de paz”, da guerra e do conflito bélico, em geral. Na perspectiva de Lebron, cada vez mais o Estado deixa de ser um poder opressivo e é um poder de convencimento, de persuasão, mas também um poder de limitação.

Isto é, permite que algo antes proibido (como o aborto) aconteça, desde que se siga regras previamente dispostas, exercendo, por fim, um poder de controle, mais dúctil, do que seria pela repressão e perseguição penal. Ampliando o exemplo do aborto, continuará existindo o *hard power*, quando um país A prevê punição para a mulher uma vez que aborte após 12 semanas. Por outro lado, deixa e faz com que os órgãos estatais, as instituições e a sociedade em geral saibam, de maneira inequívoca, da inexistência de punição ocorrendo o aborto até o prazo dado, seguindo-se os procedimentos previstos na legislação. Assim, mesmo num assunto delicado e controverso, o *hard power* perde espaço e ingressa o *soft power*.

¹⁵ Essa redução ao nível econômico é uma leitura comum aos críticos do marxismo. O (hiper)determinismo econômico foi respondido em uma carta de Engels a Joseph Bloch em que ele diz, explicitamente, que não se trata de ser o fator econômico o único determinante, pois o realmente importante, para o materialismo histórico dialético, é a produção e a reprodução da vida real. Apostar no fator econômico como único determinante é “[...] transforma[r] esta proposição em algo abstrato, sem sentido e em uma frase vazia.” (Engels, 1978, l. 3). Engels destaca, ainda, as condições históricas de cada Nação como determinantes (ainda que não decisivas), para a atuação das vontades individuais, coligadas ou não, em momentos históricos precisos, redirecionando as ações para um lado ou outro da política, e vários outros fatores da chamada superestrutura (teorias políticas, filosóficas, a forma jurídica da Constituição vigente pelos vitoriosos de então, etc.) da mesma maneira são influentes em seu avançar (ou retroceder) histórico e toda outra série de fatores que, com a economia, essa determinação necessária, alijam esse ou aquele grupo do poder. O que a teoria do Estado em Weber tem, de acordo com os seus críticos, sua fraqueza diante da teorização e do encapsulamento dos tipos ideais, o materialismo histórico dialético, considerando todas as complexidades e outras tantas situações e acidentes históricos, enriquecem, em muito, a analítica sobre o Estado. Uma obra que pode trazer tais vicissitudes históricas e seus impactos às classes emanas, sem descuidar do aspecto econômico, é o 18 de Brumário de Luís Bonaparte, de autoria de Karl Marx (2011), na fase conhecida como “jovem Marx”.

Ora, essa conclusão resulta em uma afirmação de Lebrun que declara ter razão Foucault, mas ainda sem concordar com ele. Diz ele, precisamente, sobre Foucault, que uma analítica do poder é para se desvencilhar da ideia jurídica e política do poder, tratando-o não mais como repressão ou opressão, mas como poder no sentido de controle e domesticação, de envolver o indivíduo (Lebrun, 1981, p. 33).

O poder, para Foucault, deixa de se fundar no poder de um soberano, para o qual, alertamos, Schmitt (1996, p. 87) aponta ser aquele que tem “[o poder de] decidir pela exceção”. Assim, o poder soberano clássico, para Foucault, é poder coercitivo, centralizado, focado na ideia de Estado, de Direito, na monarquia, na lei, na codificação, na continuidade, na relação indivíduo-sociedade, entre outras.

Segue Foucault, indicando que tal poder passa por uma mutação, para um poder disciplinar, centrado no indivíduo como corpo, na disciplina, na vigilância, na maximização das forças, na descontinuidade, na sociedade disciplinar, nas Ciências Humanas e, por fim, mas sem contradição e sim solução de continuidade, para o biopoder, que regerá a população em uma escala maior do que a do poder disciplinar, também gerirá a vida, a biopolítica da espécie humana, a massificação, a regulamentação, a otimização da vida, a sociedade de normalização, o uso de estatísticas, cálculos biológicos e demográficos para gerir a massa humana (Pogrebinski, 2004, p. 195–198).

Apesar desse envolvimento do poder soberano, sua manutenção, com os acréscimos, mais tarde, do poder disciplinar (Séculos XVII e XVIII) e do biopoder (a partir da segunda metade do século XVIII), a análise, ou analítica do poder foucaultiana perpassa por algumas precauções metodológicas, brevemente resumidas em termos-chave como precaução da localidade, precaução da exterioridade ou objetivação, precaução da circularidade ou da transitoriedade, precaução da ascensão e precaução da não-ideologização (Foucault, 2005, p. 33–40).

Seguindo em outra direção, duas críticas podem ser feitas à tal postura metodológica (e genealógica) do poder em Foucault. A primeira delas o próprio Lebrun (e, de outro modo, Luciano Oliveira disserta) que é a ideia de que tais sociedades assentadas em poder disciplinar e em biopoder, só tem sentido para um típico europeu, “civilizado”, branco, intelectual, como é o filósofo francês.

A primeira das críticas é derivada da consolidação do Direito nas populações e países, ao se superar as guerras ocorridas, provocando a centralização política, a política e o poder político ocorre agora de maneira mais sub-reptícia (Lebrun, 1981, p. 8), ou, em outras palavras, nos locais em que a sociedade disciplinou-se, tornou-se sociedade disciplinada, como a Europa

Ocidental e os EUA tal teorização faz sentido. Contudo, não se aplicaria nas sociedades indisciplinadas, na periferia mundial, em especial, no Brasil, locais em que o Direito e o Estado sequer se consolidaram naquela expressão organizatória mais antiga e criticada do Estado, o Estado (Liberal) de Direito, pior quando inatingida uma etapa mais complexa, a de Estado Democrático de Direito, endossando Luciano Oliveira (2011, p. 329–336) os argumentos de Lebrun.

A segunda crítica é feita exclusivamente por Lebrun, no mesmo livro, quando aborda a insistência de se ver o poder como algo maléfico ou benéfico, quando ele o é, ao mesmo tempo, benéfico e maléfico. É maléfico quando se mostra como pura dominação e é benéfico quando é um poder dirigente da sociedade, mas que a hipervalorização de Foucault ao poder como controle, como organização, pode ser uma demonstração não apenas de seu limite como europeu, mas, também, como uma confirmação do poder de soberania, aquele que Foucault sempre rejeitou como ultrapassado.

Afinal, para considerar que o poder agora manipula em vez de controlar, é necessário permitir a instalação do poder soberano e tenha transformado a ideia de que a obediência estava associada a ser cidadão (Lebrun, 1981, p. 8). A própria sugestão de expansão de direitos pelas reivindicações dos excluídos do poder na sociedade moderna, como direito à saúde, direito ao corpo, à felicidade, etc., fizeram que o Estado, ao invés de diminuir, como combatiam os/as liberais, aumentar e diversificar suas formas de dominação, adquirindo o perfil foucaultiano de poder da Modernidade (*Ibidem*, pág. 36).

Ambas as críticas têm razão, mas por motivos diferentes. A primeira translada a preocupação nítida de um pensador nascido na França, mas radicado no Brasil, com a realidade observada, por exemplo, com os movimentos de independência surgidos em todo continente africano. Concatenamos essa avaliação com a decolonialidade presente, por exemplo, na crítica de Marcelo Neves a Niklas Luhmann, na demonstração da limitação da teoria dos sistemas tanto nos países centrais, e, inafastavelmente, nos países periféricos (Neves, 2018). Mais adiante, sob outro ponto de vista a construção de uma teoria e prática sobre a Constituição, surgida nos países andinos, em que outras culturas, formas jurídicas (e, podemos arriscar, outras formas de poder-saber) se compõem, no chamado constitucionalismo andino ou latino americano, como a cultura quéchua, a *Pacha Mama* (a Mãe-Natureza¹⁶), o *sumak kawsay* (bem viver), *suma*

¹⁶ Não entraremos na disputa sobre qual seria a melhor tradução para *Pacha Mama*, *sumak kawsay*, *suma qamanã* e *qamir qamaña*, pois cada autor/a, a depender de sua visão, evidenciará um sentido diante de outro. Para os fins dessa tese, em linhas gerais, são essas as possíveis traduções adaptadas e as mais aceitas. Para um debate desses e dos demais conceitos e suas dificuldades de tradução, de contextualização e de disputa de espaços entre aimarás, bolivianos e estrangeiros, veja Quintero (2018).

qamanã (conviver bem), *qamir qamaña* (riqueza de saber conviver/viver em plenitude) absorvido nas práticas constitucionais bolivianas e equatorianas¹⁷ (Acosta, 2011; Quintero, 2018; Ramírez, 2011).

Todavia, essas críticas perdem parte da razão por que deixam de observar a inconstância histórica, combinada com a variação regional e local do desenvolvimento de um país continental como o nosso, e, em um nível analítico menor, em todas as partes de cada cidade. Se nos bairros de elite, as estruturas públicas tendem a ser subutilizadas (como os postos de saúde, praças, escolas), a presença do aparato policial é reduzida em virtude de uso de segurança e técnicas privadas, encarnações fieis dos mecanismos disciplinadores foucaultianos, e, quando presentes, os agentes de segurança tratam os moradores dessas regiões de maneira diferente, como cidadãos ou mesmo como cidadãos superintegrados¹⁸, os cidadãos realisticamente sob o manto protetor dos direitos e garantias fundamentais, aos quais deveriam estar todos/as, como aqueles/as usando dos privilégios sociais, de sua influência econômica e social para acobertar os seus excessos e os abusos dos direitos e deveres, usando ou não tais direitos e garantias a favor de seus benefícios individuais, cooptando o Estado, através dos seus agentes públicos e de suas instituições, seja para auferir vantagens, seja para escapar das desvantagens de um sistema jurídico (responsabilização penal, civil e/ou administrativa).

Em sentido diametralmente oposto, nas localidades mais carentes, no interior do país, nas comunidades ribeirinhas, quilombolas, indígenas e outros recantos, a presença estatal é superutilizada, causando sobrecarga nas estruturas e nos recursos públicos na região, logo essa região, reitere-se, mais dependente da presença estatal e a quem tem menos investimentos diante da proporcionalidade da sua demanda (Neves, 2018). O Estado, por vezes, só aparece como forma de exceção, seja para levar o aparelho policial em toda sua violência de garantia

¹⁷ Isso não quer dizer que tais práticas decoloniais, de constitucionalismo andino, são inquestionáveis ou plenamente integradas aos interesses dos povos originários locais. Em uma análise da tentativa de realização do projeto constitucional equatoriano, em especial nos anos de governo do presidente Rafael Correa, Álvarez (2013) evidencia a falta de efetividade de muitas promessas políticas, tanto por dificuldades locais, a inexecução de um planejamento e a distância efetiva da promessa desse planejamento econômico ser democrático, incluyente, ecológico e respeitoso aos *derechos de la naturaleza* (direitos da natureza). A economia equatoriana continua dependente do setor primário, exportadora de petróleo cru, expandindo, ao contrário, a exploração extrativista destruidora da natureza, apesar dos avanços na área social, como o combate ao desemprego e a desigualdade social.

¹⁸ Superintegrados são os cidadãos realisticamente sob o manto protetor dos direitos e garantias fundamentais, aos quais deveriam estar todos/as, como aqueles/as usando dos privilégios sociais, de sua influência econômica e social para acobertar os seus excessos e os abusos dos direitos e deveres, usando ou não tais direitos e garantias a favor de seus benefícios individuais, cooptando o Estado, através dos seus agentes públicos e de suas instituições, seja para auferir vantagens, seja para escapar das desvantagens de um sistema jurídico (responsabilização penal, civil e/ou administrativa). Por oposição, os subintegrados serão os excluídos, para os quais a cidadania e os direitos e garantias fundamentais são meramente palavras de uma folha de papel, recebendo a coerção e a ausência do Estado e de seus agentes. Essa distinção, reiteramos, é uma distinção claramente de grau, de escala, não de compartimentos estanques, localizável em Marcelo Neves (2018).

do Direito, quanto também em situações excepcionais de desastres, mutirões, etc. E, logicamente, essa separação entre dois extremos não elimina as categorias e as graduações intermédias, afinal entre os bairros de elite e as comunidades carentes, há um contingente populacional, em bairros de classe média, com maior ou menor presença policial, de serviços estatais e de demandas atendidas pelo setor privado, transformando essas dicotomias em uma escala de integração sócio-econômico-jurídica ao sistema.

Se nos locais de cidadania superintegrada, o sistema jurídico é usado e dobrado ao bel-prazer dos membros da elite local e nacional, e, destarte, o Estado Liberal de Direito se consolidou em partes, nota-se que, naquilo que ele poderia vir como o mais básico, ele está superconsolidado. No outro extremo social, há verdadeiros bolsões de ausência estatal, nos quais o Estado aparece como poder soberano, ou pela via de exceção, ou pela via da superutilização, ou, ocupando sua ausência, um “Estado paralelo”, forjado por milicianos, traficantes de drogas ou outras figuras de autoridades ilegítimas, exercendo e colocando, sempre de maneira potencial e efetiva, aquelas populações em sociedades indisciplinadas e em regimes de exceção, segundo o exposto em Luna (2017, p. 98–107).

Essa postura crítica ao poder e à política, notada nos autores acima, pavimentam o trajeto para a reconstrução de outra tentativa de limitar o poder e domar a política: a democracia. Palavra de origem grega, o “governo do povo”, assunto de inúmeras obras, experiências e propostas, o que seria impossível de se tratar aqui para permitir abordar todo esse referencial. Limitando-nos ao consensual, em especial no cenário dos países periféricos, para direcionar nossas análises a partir do possuído como pressuposto básico.

O senso comum de democracia, como se tem na Antiguidade Clássica, na Grécia e a sua proposta moderna, são caminhos diferentes e esse é um primeiro ponto que não se pode perder de vista. A democracia ateniense, o legado que serviu de inspiração para toda a Hélade até os dias atuais, não era nada democrática: somente 10% da população ativamente participava e decidia pelos demais, tanto porque tais outros participantes não tinham sequer direito de serem escutados (como os estrangeiros, as mulheres e os escravos), como também não tinham condições socioeconômicas a se dedicar a deliberar, se inteirando sobre os rumos da *pólis*, e aqui incluía aqueles que eram trabalhadores livres, artesãos, pequenos comerciantes, agricultores e outros estavam muito ocupados garantindo a sua própria sobrevivência para terem tempo útil para ir à ágora tomar ciência das tramas da política e das maquinacões do poder (Comparato, 2011, p. 159–160).

Mesmo que eles estivessem com condições temporais, faltavam-lhe as condições educacionais, afinal, uma massa considerável de moradores atenienses eram pessoas

analfabetas, ou condições financeiras de serem aceitos no círculo político, na divisão que só mais tarde foi abolida de patrícios e plebeus, por meio de revoltas e rebeliões. Ainda, como nos lembra o francês Benjamin Constant, a ideia de liberdade, essencial à democracia, era, para os antigos, diferente da liberdade do sistema moderno: a liberdade grega era uma liberdade que se associava a uma intrusão do Estado na esfera mais íntima, na gestão da casa (*oikonomia*) do indivíduo e das famílias.

As cidades gregas, com a notória exceção de Atenas, tinham, por padrão, uma esfera de controle dos costumes muito mais profunda do que os modernos aceitam como liberdade e autonomia. Para tanto, eles trocavam a invasão dos negócios privados pelo Estado e seus representantes por uma ampla e considerável participação na política da *pólis*, indo desde a aprovação de leis, passando para a prestação de conta dos governantes, quanto à condenação ao exílio e ao ostracismo, daqueles indignos de viver na cidade.

Em contraposição, o pensador francês deleita-se em evidenciar as virtudes da Modernidade e de sua liberdade: é o comércio, notadamente o marítimo, incomum para os antigos, provedor, pela força do convencimento, dos desejos dos homens modernos. O distanciamento do Estado da esfera privada libera as individualidades da ocupação com a condução dos negócios estatais e, quando o faziam, agiam apenas para momentos esporádicos, com o fito de sustentar as posições tomadas pelos burocratas e técnicos especializados em suas áreas de saber. O homem moderno é também, um homem do exercício do poder por delegação, uma democracia representativa, pois, ao contrário dos antigos, o ser humano na Modernidade quer a garantia da segurança de viver sua vida privada (Constant, 1985).

Tendo a democracia como um limitante ao poder político, a teoria clássica da democracia, que vem de Aristóteles, passa por Tocqueville e chega a Schumpeter são consensos quase universais sobre o conceito de democracia ocidental. Se, para Aristóteles (1985), a democracia era uma forma desviada do exercício do poder político apropriado por muitos, a *politeia*. No desejo do grego, a realeza, no sentido de alto valor moral, poderia promover o bem comum. Porém, como a realidade é dura e nos impõe limitações, sentidas e explicitadas em toda a obra aristotélica, acaba o filósofo a pender para a democracia como uma das melhores formas desviadas, uma das melhores formas “reais”, entre todas as formas políticas, sejam boas ou ruins do exercício do poder político. Atentamos, para registro, dos pares categoriais entre o ideal e o real, respectivamente: realeza/tirania, aristocracia/oligarquia e politeia/democracia.

Para Alexis de Tocqueville, a democracia na América, nas considerações delineadas na sua obra homônima, ocorre pelo exercício do poder pelo povo, como forma não degenerada de democracia, povo reinante sobre “[...] o mundo político americano como Deus [reina] sobre

o universo” (Tocqueville, 2019, p. 56). E tal poder político popular é, na ideia de Tocqueville, vinculado a dois fatores essenciais: igualdade de condição e histórico político prévio. Acerca da igualdade de condição, o autor valoriza o ideário republicano de abolição de vantagens monárquicas e a possibilidade de indivíduos não apenas votar e ocupar cargos públicos, mas pela ideia de uma igualdade de vantagens econômicas.

Se isso era bastante questionável no tempo da publicação dos seus escritos, não menos contestável atualmente, salientamos, o importante nesse estágio é o reforço argumentativo empreendido pelo autor ao vincular tal cultura política ao histórico construído pelas nações europeias na prática política das Revoluções, mas alertava para a manutenção do cuidado contra a tirania da maioria, no qual uma maioria desenfreada provocaria uma erosão de qualquer possibilidade de uma revolução igualitária. Para um comentarista de ambos, mesmo em posições opostas – Aristóteles com a desconfiança perante a democracia, e Tocqueville com um entusiasmo mal contido perante o sistema político dos EUA – é capital a percepção da democracia, em sua acepção clássica, envolve o autogoverno e, igualmente, tenta promover o bem comum de qualquer que seja o público a ela destinado, seja numa modalidade de governo de muitos (Aristóteles), seja numa modalidade de governo do povo (Tocqueville) (Cunningham, 2009, p. 18).

Entre os vários pensadores afeitos à teoria da democracia, não é forçoso lembrar de Joseph Schumpeter, na sua acepção procedimental de democracia, a qual é a base de muitos dos comentaristas e críticos/as ao sistema democrático. Schumpeter (2017) elenca como primeiro ponto de partida o reconhecimento do critério representativo e de gestão indireta das sociedades democráticas, porque, por mais ampla que seja a participação popular, quem realmente governa não é o povo, diretamente, mas sim os partidos políticos e os/as políticos/as eleitos pela população, além dos/as burocratas do serviço público. Dessa feita, a conhecida visão “realista” de Schumpeter preocupa-se mais com a medição empírica da democracia de um regime político estudado.

Para tanto, ressalta uma oposição nevrálgica entre os teóricos da democracia, a distinção de uma democracia direta e uma democracia indireta, movendo-se para avaliar a qualidade de um regime em graus de democracia, mediante coleta de dados. Destarte, ao tomar um ponto de vista realista e empiricamente verificável, isto é, medir as democracias pela classificação da sua realidade, Schumpeter elege um critério básico para diferenciar democracias liberais de regimes não democráticos: o critério eleitoral, isto é, os procedimentos formais, institucionais, que levam um determinado país, sob determinadas regras e certa periodicidade, a escolher, através do voto das pessoas, quais serão seus representantes.

Schumpeter ainda continua que não só eleições livres determinam se um regime é ou não democrático, mas algumas pré-condições reforçam igualmente a viabilidade desse regime, tais como: líderes políticos qualificados; população que entenda que se faz necessário uma tolerância recíproca entre os diversos grupos que os compõe; aceitação da imprescindível liberdade de manobra dos políticos enquanto estão no governo; uma burocracia bem treinada e com a segurança de que os conhecimentos técnicos uma vez que sejam vitais para uma tomada de decisão, prevaleçam sob critérios majoritariamente políticos.

Para concluir Schumpeter, o autor ainda reforça que a ideia de um bem comum é uma construção sem conexão com a realidade, haja vista a desconexão com a realidade da crença do distanciamento dos interesses privados no momento de escolha pelo povo. A inverificabilidade de tal bem comum em oposição a heterogeneidade da composição de uma maioria dos votos, e, da mesma maneira, na prática cotidiana dos políticos, ao agirem a partir de seus próprios interesses em primeiro lugar, afasta um ideário equivocado de que a política e os políticos se movem para buscar e concretizar o bem comum.

Inegável a utilidade do critério procedimental, ao qual tivemos a oportunidade de ressaltar que é sub mínimo (Luna; Reis; Fontes, 2017, p. 246), com a vantagem de facilitar os debates e ser, como dito, empiricamente provável por meio de coletas de dados. Apesar disso, é limitado, haja vista a desatenção a diversidade de situações impactantes para uma efetiva democracia liberal, tais como o acesso às liberdades públicas e os direitos fundamentais, a ampla inclusão do voto e, no caso de países com extensos e repetitivos ciclos ditatoriais, o controle civil dos aparelhos repressivos estatais (polícia e Forças Armadas). Inexistindo, inviabiliza qualquer espaço mínimo de discussão política sem coerções às liberdades e aos direitos fundamentais, e/ou a permissão de governabilidade dos representantes eleitos, por serem reduzidos a um governo frágil ou fantoche.

Muito já se discutiu sobre a democracia ser mais organizável em sistemas de democracia direta ou indireta. Para além da ilusória existência de uma democracia direta nos moldes atenienses, a defesa de tal sistema é ainda comum para eliminar as barreiras de interesses e de comunicação afastadoras dos reais interesses da população submetidas a delegação de poderes representativos aos políticos, constituídos normalmente como uma elite social voltada aos seus próprios interesses e organizações.

A grande dificuldade sentida, por um lado, é o exercício de uma democracia direta que não degenere em uma posição de tirania da maioria ou de uma ditadura, como vulgarmente

conhecemos a situação da ditadura do proletariado ou do terror jacobino¹⁹, e, por outro lado, a possibilidade de se fazer isso em países com distâncias e dificuldades continentais, como o nosso.

Mesmo em sistemas de democracia direta na Idade Média e na Modernidade, como o caso da Suíça, em especial antes da unificação nacional na República Hevéllica e, posteriormente, na Confederação Suíça, a democracia direta era mais aplicável para locais com população e territórios pequenos. Seus mecanismos de democracia direta se resumem hoje, como o referendo obrigatório (em matéria constitucional), o referendo facultativo (a manifestação popular para vetar ou modificar leis), o plebiscito e a iniciativa popular. As notórias exceções são os pequenos cantões de Appenzells Rhodes do Interior (um semicantão, para ser mais correto) e o Glarus, nos quais ainda fazem assembleias populares para a tomada de decisão sobre os temas propostos no levantar de mãos dos presentes. Com suas próprias particularidades, a Suíça pode ser mais considerada um caso de exceção do que de regra no mundo ocidental moderno, posto a aparência da Suíça, ser, superando suas próprias condições históricas, uma forma específica de democracia semidireta sem reflexos imediatos no mundo ocidental (Simões, 2022b, p. 189).

Isso não indica que não haja pensadores defensores da democracia direta no mundo atual, mas reconhecem as imensas dificuldades de participação popular direta na deliberação, o tempo livre e o conhecimento mínimo necessário para uma atuação direta e efetiva dos cidadãos no decisório político, mesmo admitindo o uso de novas tecnologias para ampliar e facilitar esse

¹⁹ O Terror Jacobino foi o curto período em que os jacobinos conseguiram afastar os girondinos do poder e eles, como simpatizantes do republicanismo clássico, queriam aprofundar a revolução eliminando, por completo, qualquer traço existente do Antigo Regime, como resquícios monárquicos, celebrações católicas e mesmo o calendário, modificado para eliminar as nomenclaturas e a organização do ano do calendário gregoriano, remetendo os meses às mudanças climáticas e de agricultura. O republicanismo jacobinista, porém, passou para a história como um período negativo e a conotação da palavra terror, hoje exclusivamente negativa, decorre da ressignificação ocorrida do “terror” revolucionário empreendido por Robespierre e seus aliados na burguesia e entre os/as *sans-culottes*, após a união desses dois grupos com sérias contradições entre si, para combater os contrarrevolucionários e a reação aristocrática dentro e fora da França. Na época, o “terror” era usado em seu sentido positivo, de radicalização da revolução, da garantia de uma liberdade, igualdade e fraternidade a todos/as e da defesa intransigente dos ideais revolucionários, diante de uma democracia provisoriamente direta (Paula, 2015), bem como em propostas e leis hoje facilmente associáveis a um Estado intervencionista e protetivo das camadas populares, um Estado de Bem Estar Social (Oliveira, 2021). A concentração de poderes nos robespierristas, a execução de *sans-culottes* e outras divergências marcaram o enfraquecimento do grupo, provocando a reação Termidoriana. O Terror Jacobino servirá de inspiração ao centralismo democrático proposto por Lênin no alvorecer da Revolução Russa, não sem oposição de outros grupos marxistas, como Rosa Luxemburgo (Boto, 2001).

debate²⁰, considerando a nefasta consequência dos algoritmos e da manipulação das mídias sociais para contaminar o debate público em qualquer quantidade.

Costumeiramente, em especial entre os politólogos e os constitucionalistas, via de regra, denunciar as formas desviadas de um regime democrático, quando identificam a existência de uma democracia delegativa, como Guilherme O'Donnell (1991) faz, após estudos de casos dos países sul-americanos, caracterizados pela expansão dos poderes presidenciais e a falta de controles dos demais poderes para frear os abusos do Executivo, e, sob outro ponto de vista, complementando, como a “sala de máquinas” do núcleo institucional dos regimes políticos latino-americanos não acompanharam as alterações ocorridas com a expansão dos direitos sociais nas últimas Constituições (Gargarella, 2013).

Ou reforçar que se deve atender um mecanismo de democracia participativa, com notável destaque e defesa, no caso brasileiro, de proposta de emenda à Constituição de iniciativa popular, como é conhecido a proposta de Paulo Bonavides (2008) e, recentemente, diante de uma onda antidemocrática, refreando a terceira onda democrática que Samuel Huntington (1991) fala, do período pós-Queda do Muro de Berlim, com o surgimento de regimes autoritários em países como Venezuela, Hungria, Rússia pela ótica de um constitucionalismo autoritário (Tushnet, 2015). O enfraquecimento visível da democracia como conhecemos não é exclusivo de um constitucionalismo autoritário, como os casos dos Estados Unidos e do Brasil, sob as presidências, respectivamente, de Donald Trump e Jair Bolsonaro, detectados após a construção de um modelo descrito, e principalmente, preditivo de alerta às instituições, cidadãos, grupos organizados e outros componentes sociais para combater tais abusos e corrosões democráticas (Levitsky; Ziblatt, 2018, p. 23 e ss.).

O substancial em todas essas análises, como se pode ver, são ainda dois pressupostos da política ocidental: a separação de poderes preconizada, em sua forma mais conhecida, por Montesquieu, com a consequente instalação de um sistema de freios e contrapesos oriunda do movimento federalista estadunidense, e, em segundo momento, a ideia de toda a democracia só poderá ser sólida se se basear em consenso dos governados para eleger os governantes.

Se a teoria da separação dos poderes do barão francês é um consenso, sua despedida, para remeter a um artigo de Bruce Ackerman (2014), revela a acriticidade da manutenção nostálgica das formas políticas de exercício do poder democrático. Portanto, a adoção de

²⁰ Apenas para breve menção, Vladimir Safatle, no livro *Só mais um esforço* (2017, p. 127 e ss), defende exatamente pelas novas tecnologias a possibilidade de se superar o Estado como *locus* de deliberação política e ser mero executor da deliberação extraestatal, aliado a outras modificações. Não podemos deixar de concordar com o autor, porém as dificuldades da implementação disso, aliadas à alta capacidade de manipulação e do enorme fosso educacional e midiático nacional, representam um desafio crucial.

Bancos Centrais independentes, de Comissões Eleitorais autônomas, é, para Ackerman, fruto de uma oxigenação da separação trina de poderes. Do mesmo modo, desconsiderar a influência na separação dos poderes, ou melhor, na separação dos centros-de-poder²¹, para usar uma expressão de Ackerman, da diferenciação administrativa entre os regimes parlamentaristas e regimes presidencialistas, tornaria qualquer análise sobre imprecisa e incompleta.

Não se pode olvidar que qualquer organização de um sistema de freios e contrapesos, por mais que homenageie o sistema estadunidense, por sua complexidade, não deve ser uma cópia fiel daquele sistema. No Brasil, ilustrando, a modificação do sistema constitucional de crises foi uma importante alteração em comparação às Constituições anteriores, evitando cair nos mesmos erros institucionais perpetuadores de regimes autoritários no Brasil.

Outros mecanismos institucionais e jurídicos foram reforçados, como a autonomia e as garantias concedidas para o magistrado e para os membros do Ministério Público, principalmente com o acréscimo sem precedentes na história constitucional de funções e atribuições ao Ministério Público, e progressivamente, para as carreiras da Defensoria Pública da União e dos Estados a criação e fortalecimento de Tribunais de Contas estaduais como cortes auxiliares ao Poder Legislativo e da possibilidade de revisão judicial de atos normativos infraconstitucionais e constitucionais, mesmo decisões administrativas. Todas essas modificações foram contribuintes para reestruturar o sistema brasileiro de freios e contrapesos.

Mas as situações apontadas pelos demais autores acima ainda são relevantes para verificar a ótica institucional brasileira. O presidencialismo de coalizão²² (Abranches, 1988) ou

²¹ A princípio, postular uma revisão da separação trina de poderes como Ackerman faz seria também se vincular aos centros-de-poder falados em seu texto, como contraditórios com a ideia foucaultiana de poder como algo que se exerce. Essa contradição se esvazia ao reconhecer os centros de poder como uma metáfora, ou, no mais, uma imagem mental para explicar aquela aparente forma física e simbólica repousando nos palácios governamentais, nas câmaras legislativas e nos fóruns judiciais. Se esquecer dessa metáfora ou lê-la de maneira despreocupada, Ackerman e Foucault, pela preponderância da análise foucaultiana do poder sobre a teoria institucionalista de Ackerman.

²² O Presidencialismo de coalização, fonte de inúmeros estudos, não é de todo ruim, pelo menos para uma parte dos autores, sintetizados por Guimarães (2020). Se ele permitiu, pelo menos em sua formação pós-88, dar certa estabilidade institucional sem se recorrer ao uso do “poder moderador” das Forças Armadas, solução constante em nossa história, substituindo pelas decisões do Poder Judiciário, fortemente criticadas em casos emblemáticos por serem ativistas, Abranches (2020) revela que, ainda assim, as mudanças políticas e as reformas pontuais não deram de conta da fragilidade de nossas instituições e do constante olhar para o passado, sem se preocupar com o futuro, e até propõe, como uma forma criativa e inovadora de atacar tal problema, uma Assembleia Reconstituente, exclusiva e soberana, com quarentena de elegibilidade em cargos políticos aos participantes dela por oito anos. Há, no entanto, quem defenda (Lameirão; Paiva; Carvalho, 2020) que o principal pressuposto de Sérgio Abranches – o poder de controle de agenda do Executivo e a barganha legislativa por cargos em troca de apoio na aprovação de matérias no Congresso – na verdade, não se aplica mais, haja vista que os legisladores federais têm tido alta independência para modificar as propostas do Executivo, poder que reduz o envio de Medidas Provisórias (MPs), enquanto o Executivo tem criado barreiras para conter as influências das coalizões, centralizando as principais pastas (Saúde, Educação, Cidades, etc.) no partido do presidente. Como limite a tais conclusões críticas a Sérgio Abranches, as pesquisas empíricas nas quais elas se embasam não atingem, por exemplo, o segundo governo Dilma, o governo interino de Temer e o governo de Bolsonaro.

presidencialismo de cooptação²³ (Guimarães, 2020), herda do hiper presidencialismo – comum ao nosso continente – poderes jurídicos elevados, com a edição excessiva de medidas provisórias. No caso brasileiro, a imprescindibilidade de amplas negociações espúrias com a enorme quantidade de partidos políticos brasileiros para formação de uma base parlamentar sólida confluente com os projetos políticos de governo é fator complicante, além do estado pendular das relações entre o Poder Executivo e o Poder Legislativo, que ora o Executivo domina a agenda do Legislativo, ora o Legislativo impõe-se, diante da incerteza econômica e políticas das alianças pré-constituídas, deixa o Executivo refém de negociar nos termos do Legislativo e o Legislativo refém do Executivo (Guimarães, 2020).

Outras condições complexificam a vida institucional, jurídica e política brasileira, organizadas por Simões (Simões, 2022a, p. 761 e ss.), tais como a expansão de matérias de políticas públicas elevadas ao *status* constitucional, em virtude de um amplo e profundo processo de elaboração da atual Carta Constitucional, as dificuldades inerentes de se reformar uma Constituição escrita e rígida, as mudanças políticas de um governo a outro, o “excesso” de direitos e a falta de deveres fundamentais, todos esses trabalham para uma visão negativa da Constituição Cidadã. E isso é apenas uma ponta da análise de todo o arcabouço teórico já aqui apresentado.

Ainda no âmbito da democracia, apenas para encerrar a contextualização dessa definição, há um segundo ponto a ser observado, adiantado acima: a concepção de que as instituições democráticas, por Estado específico, de um sistema jurídico dado, fundando-se sobre o contexto dos Direitos Humanos, ao se estabelecer regras formais claras, podem promover a formação de consensos políticos permissivos de governabilidade legítima dos eleitos, desde que, igualmente também aceite as regras do jogo e se paute em um debate racional, plural e aberto.

²³ O presidencialismo de cooptação já se trata de uma modificação, uma degeneração do sistema político brasileiro. Ele é consequência tanto do hiperpresidencialismo paradoxalmente dependente do Legislativo, da troca de favores em cargos comissionados, estruturas ministeriais e liberação de emendas, a multiplicação crescente, nos últimos 20 anos, de partidos políticos (e a reversão de criação de novos partidos após a aprovação de cláusula de desempenho eleitoral), a necessidade de se negociar com grandes, pequenos e médios partidos (os dois últimos não têm, via de regra, nenhuma preocupação de manter alguma coerência ideológica em suas pautas e propostas), incentivos ao clientelismo e ao patrimonialismo nos arranjos institucionais nacionais, provocando, para serem atendidas todas as demandas na negociação Legislativo-Executivo, a consequência de se criarem esquemas cada vez mais elaborados e mais alaistrados de desvio de verbas públicas, passando por empresas cooptadas em licitações e contratações fraudulentas, que retribuem o favor financeiro em apoio monetário nas campanhas para os partidos e candidatos que controlavam a Administração Pública que as beneficiou. Os Mensalões, o Petrolão e outros esquemas de corrupção são apenas a face mais visível de tudo isso, aos quais passam partidos, pessoas e coalizões, sem diferenciar ideologias ou raízes históricas.

Nada mais ilusório, e isso bem nos lembra Luis Felipe Miguel (2014), ao retratar o caráter agonístico e antagonístico permanente em toda forma de dominação política, inclusive e majoritariamente em um sistema econômico capitalista. Ao compendiar os principais argumentos teóricos e filosóficos para a sustentação de um ideário democrático-racional, passando por autores como John Rawls, Jürgen Habermas e Chantal Mouffe, em todos esses ele destaca como tais pensadores se vinculam a uma ilusão de que é possível pacificar todas as divergências, inconciliáveis ou não, existentes em um sistema democrático liberal e, ao mesmo tempo, manter-se como sistema democrático liberal.

Dizendo de outra forma, a incompatibilidade entre liberalismo e democracia se situa na impossibilidade de securitização de ampla liberdade aos indivíduos e a concordância e compreensão por ele, sem qualquer tipo de imposição, apenas pela força persuasiva dos argumentos, das regras mínimas do debate e das manifestações políticas diversas e plurais existentes em qualquer sociedade ocidental, sem que, com isso, silenciem, na teoria e, na prática, os/as dominados/as.

Para fornecer um exemplo e conectar a outro aspecto indicativo da fraqueza da democracia liberal, atentamos como ocorre o acesso a bens, serviços e produtos em uma sociedade capitalista, seja na modernidade periférica ou central, com o consequente reflexo nos debates públicos. Aqui imaginemos uma pessoa que queria debater sobre aborto. Para tal ser humano minimamente participar de um debate político, torna-se primário definir quem irá com ela debater. Considerando a composição de uma população hipotética A, será provavelmente composta por homens e mulheres em proporções próximas a 50% da população. Então, é altamente provável que a outra pessoa a debater com ela seja, pelo menos, componente de uma das duas metades da população, divididas exclusivamente pelo sexo. Apenas essa única característica poderá encaminhar a discussão a uma direção favorável ou contrária ao aborto.

Basta considerar que, seja um homem, seja uma mulher, cada uma dessas pessoas, ainda em uma população hipotética A, terá a possibilidade real de vivenciar uma gestação intrauterina ou não, influenciando claramente sua posição nesse debate polêmico. Associando-se a isso, é claro, entrarão as interferências neurobioquímicas, por terem ou não já passado por uma gestação que chegou a termo, sem maiores intercorrências, o que se trata de um novo fator a se somar aos componentes da postura tomada sobre o tema.

Ao se complexificar um pouco mais tal cenário hipotético, e que reiteramos, está longe de ser sólida e exclusivamente assim na realidade, podemos adicionar outras variáveis facilmente quantificáveis, como renda, idade, escolaridade, raça, religião, e isso irá, mais uma vez, se misturar aos critérios já enunciados previamente (sexo e ter filhos/as) para induzir, em

comportamentos sociais comuns a um grupo específico (idosos/as, jovens, mulheres/homens, pós-doutores/as, analfabetos/as, religiosos/as, brancos/as, negros/as, etc.) os argumentos, as regras que consideram como válidas para guiar o debate e, ao final, a defesa ou ataque dessa, ou daquela conclusão da discussão sobre aborto.

Se isso pode ser considerado de somenos importância para a teoria democrático liberal, para qualquer outro teórico profundamente atento ao horizonte da realidade, como atua Luis Felipe Miguel, revela a utopia de se imaginar que seja possível, sempre, de maneira incontestada, definir previamente as regras de debate, e, ao final, esse debate ocorrer de maneira madura, racional e contrabalançando todos os pontos de vista de maneira identicamente respeitada.

Isso implica que invariavelmente, a realidade impõe complexidades em muitos superiores àquelas admitidas e absorvidas na doutrina democrático-liberal e que, até o momento, não há nenhuma teoria democrático-liberal que, ao insistir num consenso, independente do modo desse consenso, seja um consenso de debate, seja um consenso de desejo ou postura razoáveis ao se debater, poderá considerar um debate no mundo real, palpável. Acrescentamos a isso algo também: as múltiplas assimetrias entre os debatedores, de qualquer assunto, inviabilizam um debate realmente equilibrado, razoável, respeitoso e com conclusões de consenso.

As diferenciações sociais têm cada vez mais ingressado nos estudos sociológicos e antropológicos, em especial sobre a categorização de interseccionalidades (Crenshaw, 2002), ou marcadores sociais da diferença (sexo, gênero, raça, educação, posição política, local de nascimento, etc.), como aponta Brah (2006). Considerando uma aproximação a esse campo de estudos, poderemos avaliar com maior precisão a pragmaticidade das teses agambenianas. Sem as considerar, qualquer crítica de Agamben é fundamentalmente frágil.

O que deve ter em vista com tais categorias, insistimos, não é naturalizar tais diferenças sociais, tais interseccionalidades, mas sobretudo alertar a quaisquer pesquisadores/as sérios que sem considerar tais distinções sociais, qualquer postura de querer um debate por um agir comunicativo, ou de um véu da ignorância, para citar Habermas e Rawls, é mera ilusão (Miguel, 2014).

Não indicamos, assim, que uma vez que a democracia deixa de ser o palco para consensos, contudo, a um palco para perpétuo enfrentamento, perpétuo antagonismo, nem cai numa noção esvaziada de um agonismo, de um antagonismo institucionalizado, trocando amigos e inimigos, ao estilo político schmittiano, por adversários políticos. Assumimos que, mesmo na mais igualitária democracia, a relação dominantes e dominados, tanto pela ótica meramente econômica, mas identicamente pela ótica interseccional, dará instrumentos muito

mais fecundos para examinar um confronto político e verificar que, na posição de dominados, há uma luta constante para resistir e avançar, progressivamente, na efetividade de direitos e num Estado mais socialmente justo, entre as brechas do sistema político e econômico excludente marginalizante, mesmo formalmente sendo igualitário a todos/as os cidadãos/ãs.

E uma última noção, bastante difundida no Direito, se coloca nesse momento: a noção de Estado de Direito. Historicamente, tal noção tem sido usada por vários países, seja como *Rule of law* (EUA), como *État légal* (França) ou *Rechtsstaat* (Alemanha) para abrigar a ideia de que um poder limitado, sob uma Constituição escrita, obedecendo um sistema legal, pode evitar arbítrios judiciais (*État légal*) ou promover o desenvolvimento econômico-social (*Rechtsstaat*).

Para atualizar tal definição, recorrem, ao longo da história das Constituições, as noções de Estado Liberal de Direito (em especial pós-Revolução Francesa e Independência Americana), em que os direitos civis e políticos, de cunho predominantemente negativo com relação ao Estado, foram inscritos nessas Constituições, o Estado Social de Direito (pós-Constituição de Weimar e Constituição do México), uma mudança de tal organização político-institucional estatal para incluir, entre os direitos fundamentais, aqueles sociais, econômicos e, mais tarde, direitos culturais, em virtude dos males da superexploração durante o período compreendido após a Revolução Industrial e Estado Neoliberal de Direito (pós-Queda do Muro de Berlim), ao qual modificou o cerne das instituições estatais, adotando políticas de retorno do liberalismo revisto como foco da organização estatal, privatizando empresas, flexibilizando regras e abrindo-se aos mercados de bens, serviços, finanças e ao trânsito de pessoas, no processo acelerado de globalização ou mundialização.

Tantas outras variâncias desses conceitos são defendidas por autores diversos, como Estado Democrático de Direito, Estado Democrático e Social de Direito, Estado Constitucional Sócioambiental de Direito, entre outros (Fensterseifer, 2008). Superando essas distinções de nomenclaturas, não reduzidas a meras disputas teóricas ou de nomenclatura, criam contraposições à ideia de um Estado Neoliberal de Direito e tudo que a ele está associado.

Dessa feita, o que se propugna aqui é uma visão ampla do fenômeno Estado de Direito: é um Estado de Direito, submisso às promessas constitucionais, à comunidade política ao qual faz parte, recebendo dela, por meios institucionalizados, uma resposta aos limites desses programas fundamentais, reconhecendo sempre a falibilidade destes, devendo ser perenemente aperfeiçoados e, sobremaneira, haverá momentos em que essa falha será tão evidente, que a despeito de aparentar ser um Estado de Direito atuante, parecer-se-á, verdadeiramente, como uma zona de indeterminação, um Estado de Exceção.

Em sede de conclusão, vale mencionar ainda os dois últimos conjuntos de conceitos para o deslinde investigativo, a saber, Estado de Exceção e *homo sacer*, de um lado, e, de outro, aspectos relevantes da Retórica, em sua relação aos Direitos Humanos. Os primeiros são denúncias teóricas e também de agir político, do filósofo italiano Giorgio Agamben, retratadas nos dois primeiros volumes da coletânea *Homo Sacer*, coletânea essa que focalizaremos nossa pesquisa.

Nos dois primeiros livros (*Homo Sacer* I: O poder soberano e a vida nua e *Homo Sacer* II, 1: Estado de Exceção), o autor aborda de como as democracias e os Estados de Direito, na modernidade tardia (ou na pós-modernidade, como alguns preferem), usam de instrumentos excepcionais como medidas provisórias, estados de emergência, legislações de exceção, como o *USA PATRIOTIC Act* e o *USA FREEDOM Act*²⁴, (Agamben, 2011c; USA, 2001, 2015) para transformar os cidadãos em terroristas em potencial (Agamben, 2014b).

Para tais cidadãos saírem do âmbito de proteção dos Direitos Humanos e caiam fora do Direito, sejam abandonados, passíveis de serem mortos de maneira impune, sem que, com isso, tenham algum nível de sacrifício ritual religioso, portanto, fora de qualquer Direito de base religiosa. Essas pessoas são duplamente excluídas do Direito humano e do Direito divino, para Agamben, resgatando uma enigmática figura jurídico-religiosa de Roma, o *homo sacer* (homem sacro, em português, no plural *homini sacrii*), um ser matável impunemente, de maneira irrita.

Em que consiste, então, a relação entre os *homini sacrii*, o soberano schmittiano e esse Estado de Exceção, essa exceção que se faz regra, posto que não tem limites temporais e se faz para além e fora dos tradicionais mecanismos de exceção jurídica, como o estado de emergência, a lei marcial, o estado de defesa ou de sítio? A relação existente entre essas figuras ocorre num *locus* determinado, o campo, virtualmente presente em qualquer lugar, mas visivelmente notável nos locais em que se encontram refugiados, apátridas e presos políticos, como os campos de concentração e de refugiados.

Nesses locais, estando num vácuo jurídico-religioso, todos os homens, mulheres, idosos e crianças tornam-se, para aqueles/as que comandam tais locais, verdadeiros seres humanos sacros. Nos campos, alude Agamben, todos/as são *homini sacrii* e são, para os que ali os contêm, os poderosos e dominadores desses espaços, os/as verdadeiros soberanos/as schmittianos, aqueles/as que podem decidir quando inaugurar/implementar a exceção. Eles

²⁴ O Ato Patriótico dos EUA (*USA PATRIOTIC Act of 2001*) foi uma legislação aprovada com o fito de combater o terrorismo após os ataques de 11 de setembro de 2001, flexibilizando regras e direitos fundamentais, promovendo as imagens conhecidas da Base Americana de Guantánamo. Até 2015, ele ainda era válido, sendo modificado por outra lei, o Ato de Liberdade Americana (*USA FREEDOM Act of 2015*), não constando revogação expressa até 2024.

poderão ditar, quando, como e quem é/são aqueles que estarão na exceção jurídica, sem que haja qualquer recurso jurídico ou religioso que possam lhe salvar da morte futura e certa (Agamben, 2012c).

Ao ter em vista que o Estado de exceção e o *homo sacer* agambenianos são, de certa forma, manifestações críticas de um discurso sobre Direitos Humanos, convém explicitar um pouco sobre o contexto retórico, linguístico e pragmático aqui situado. Então, em concordância com os conceitos agambenianos, as contradições e limitações dos Direitos Humanos sumariamente explicitadas nas primeiras páginas desse tópico vivificam aquilo que já se criticava na Antiguidade e que ganhou força na Modernidade: que a visão metafísica do mundo – a mesma que sustenta os direitos naturais, os direitos do homem e os direitos humanos, apenas para nos determos em alguns de seus aportes – mostra suas limitações e, com isso, numa tentativa de superar essas limitações e críticas, ganha espaço uma postura contingencial, provisória, discursiva, crítica, (neo)pragmática e retórica dos DHs.

Apesar dos empenhos contundentes de filósofos/as e teóricos/as em buscar uma explicação primeira das coisas, a chamada filosofia primeira, a impossibilidade, a inviabilidade e/ou a inexistência de uma explicação única, perfeita e acabada do Absoluto direciona o olhar não mais para isso, mas para reconhecer esse caráter contingencial e, portanto, passar a uma postura não metafísica do mundo.

Num contexto em que a propagação das notícias falsas, a manipulação da informação e sua massificação acrítica atinge, em conjunto com os fatores elencados antes, pontos de erosão da arquitetura dos DHs, apesar de tais problemas comunicacionais já existirem na época de sua ascensão, não são tão intensos como antigamente e exigem, de quaisquer pesquisadores/as que lidam com eles de maneira crítica, uma tomada de posição científico-política. Portanto, atacar discursivamente a democracia, por exemplo, reduz sua adesão como regime quase padrão no mundo ocidental, mais notoriamente visível na expansão de mecanismos antidemocráticos em países como Hungria, Rússia, Israel, Turquia, Venezuela e tantos outros. Para se sustentarem, devem negar os valores do Iluminismo e da Modernidade, fazendo “terra arrasada” dos campos da Ciência, do Direito, da Política e da Teoria.

Sem que se apresentem valores melhores do que os atuais, uma colaboração patentemente negligenciada na história da filosofia ocidental é aceitação do estudo do discurso, no objetivo de persuadir ou convencer, para entendermos quem fomos, nos tornamos quem somos e construímos o que desejamos. A abordagem discursiva ganha evidência diante dessas crises tentando fornecer caminhos alternativos para uma explicação sócio-antropológica da sociedade.

Destarte, a contribuição da retórica é um modo de tentar superar essas dificuldades, pois sua associação com a identificação do caráter antimetafísico²⁵ das origens e funcionamento do mundo, tende a desdogmatizar os discursos e as ações derivadas dele, mas sem, contudo, ignorar a possibilidade de se construir consensos. A marginalidade da retórica ao longo dos séculos, longe de ser um critério de sua invalidade, faz transparecer que nenhum conhecimento deva ser negligenciado, nem menosprezado sem que dele possa se extrair algumas boas respostas para boas perguntas e, com isso, resgatar conhecimentos antigos, dando novos contextos e novas explicações pode ser sim uma boa trilha a se percorrer.

Um parêntese deve ser aberto, a fim de posicionar essa tese nos marcos necessários em que ela navegará, o legado do ceticismo pirrônico, ocasionando uma vinculação, no mínimo parcial²⁶, com suas premissas. É que mencionar a retórica e não mencionar aquilo que ela tem, hoje, como uma dívida e da qual se aproxima, é um erro e deve ser reparado. Dessa feita, o ceticismo pirrônico, conforme Oswaldo Porchat Pereira (1994, p. 123–166) foi uma escola filosófica grega, tendo um dos seus maiores expoentes o médico Sextus Empiricus, ao qual combatia toda e qualquer forma de dogmatismo.

Os filósofos herdeiros de Pirro de Élia, em especial através dos tropos da *diaphonía* (controvérsia, discrepância), pelo uso e exposição de outros argumentos contrários aos dogmas defendidos e mostrando a falibilidade deles, trabalhavam para evidenciar a irreabilidade (ou a incognoscibilidade) de uma única teoria sobre tudo. Afinal, se cada vez que eram confrontados com ideias razoavelmente opostas às suas crenças mais íntimas os/as dogmáticos/as precisavam reparar incessantemente suas teorias, tais teses ou não eram verdadeiras de início, ou nunca poderiam ser verdadeiras, porque sempre passíveis de argumentação em contrário.

O questionamento do dogma demandava o cuidado de não criar um novo, porque faziam questão de apontar a precariedade das próprias observações e conclusões. Partindo da construção de teses antinômicas, seguindo para o reconhecimento da idêntica plausibilidade de

²⁵ Esse caráter antimetafísico das origens do mundo, ou melhor, a desistência de uma explicação ontológica fixa do funcionamento e das origens do mundo não se reduz apenas aos céticos pirrônicos (Pereira, 1994). Adotá-lo passa por reconhecer que consensos são produzidos e desfeitos, argumentações são elaboradas e reelaboradas, persuasão e convencimento empurram ou pacificam a questão, saindo da dicotomia de uma *episteme* eterna e uma *doxa* (opinião) infértil e desagregadora, elaborando uma *endoxa*, na opinião mais elaborada e mais aceita entre os estudiosos. Por fim, isso não implica dizer que os metafísicos são errados de *per se*, posto que seu legado foi e é perceptível no avanço da ciência, da filosofia e do conhecimento, porém são, ao nosso ver, uma tentativa de simplificar o complexo, de unificar o múltiplo, e, dessa forma não reconhecer a limitação humana a acessar, entender e/ou comprovar a existência do Absoluto, qualquer que seja outra forma de nomear uma explicação ôntica, transcendental da realidade.

²⁶ O vínculo aqui se reduz a esse esforço antidogmático do ceticismo pirrônico e de como isso inspira uma visão científica da realidade. Os debates sobre se eles são ou não verdadeiramente antidogmáticos, se é possível ser cético ao extremo e outras celeumas não são aqui assumidos exatamente porque não se adota o ceticismo em sua totalidade.

duas teses opostas (*isosthéneia*), condutora invariável a uma suspensão do juízo de verdade (*epokhé*), era uma forma de não se criar uma dogmática negativa, negadora de todas as doutrinas, contudo também dogmática.

Ao expor e problematizar os próprios pontos de partida, as representações dos fenômenos empíricos da forma em que eles tinham acesso, eram igualmente problematizados, a tal ponto de partir do empírico (*empeiros*) e sempre se referir ao empírico como “o provável”, “o possível” ou “o por mim observado”. As conclusões pirrônicas, quando possíveis, motivavam sempre novos e profundos debates, submetidos a uma comunicação intersubjetiva derivada deles. Deles/as podemos apreender algo fundamental, até hoje: somente admitindo não haver verdade eterna e imutável, considerando como razoáveis todas as opiniões acerca de um assunto, desde que delas possam ser esgrimidas com outros argumentos contrários, também igualmente razoáveis, permitirá uma convivência humana mais tolerante com o diferente, sem que se tome isso como uma forma disfarçada de bondade ou caridade perante o próximo, isto é, indo contra a uma alteridade relativística.

O que o resgate que Porchat faz do ceticismo pirrônico é manter viva a denúncia de que a lógica, herdada de Aristóteles, por mais esforçada que seja para atingir um conhecimento verdadeiro (*episteme*), é substancialmente falha e só poderá, pela retórica, alcançar um bom conhecimento, uma opinião dos razoáveis, dos sábios, dos intencionalmente dispostos a dialogar, uma *endoxa*, portanto. E devemos extrair, também seguindo expressamente o que diz Pereira (1994, p. 162), que a crítica cética a todo dogmatismo, independentemente da forma ou argumento que ele se apresente ou defenda, seja expresso ou dissimulado, “[...] pressupõe toda uma tarefa de ***análise do discurso humano***, não menos no discurso do senso comum que do discurso filosófico ou científico” (grifos em itálico do autor, em negrito nossos).

Por isso, qualquer análise de discurso, ou melhor, análise sobre um discurso, pretensamente antidogmático, deve, ao pirronismo, uma menção honrosa e à retórica, uma possibilidade de trajetória de descortinamento de seus argumentos, provocando uma circunscrição da validade delas. Um juízo avaliativo desse discurso, pretensamente retórico, à primeira vista, no entanto, pode parecer mera redundância, porém essa ideia se desfaz por dois razoáveis motivos. O primeiro deles é a escolha da tese ou do esquema de análise a se usar, considerando distinguir as inúmeras formas de análise de discurso que não se declaram como retóricas, mesmo que isso não as façam antirretóricas, só não o são declaradamente retóricas.

Por segundo, como também serve para determinar qual técnica foi empregada diante das múltiplas análises retóricas disponíveis. Em outras palavras, delimita uma dupla escolha:

qual investigação se fará e qual análise retórica²⁷ irá se utilizar, partindo do pressuposto da assunção retórica dessa aplicação da análise sobre esse discurso e, ainda, trazer a obrigação, ao seu/sua praticante, de determinar de que retórica se fala, uma retórica aristotélica, ciceroniana, toulminiana, neoretórica, etc.

A construção de consensos, não olvidemos, são igualmente temporários, porém partem de premissas aceitas por uma grande maioria dos ouvintes, visíveis tais premissas em uma língua comum, da intenção do orador/retor obter a adesão do auditório (sempre um auditório particular, ressalte-se) que o escuta e da capacidade do auditório em se deixar convencer pelo orador/retor, isto é, a construção de uma comunidade de espíritos (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014)²⁸.

Retórica pode ser compreendida como “[...] a arte da persuasão racional através do discurso”. Também é cabível uma definição geral de Meyer (1994, p. 142) como “[Retórica] é a negociação da distância entre os homens [melhor: seres humanos] a propósito de uma questão, de um problema.” [grifos do autor, inclusões em colchetes nossos], bastante útil para aquilo que se propõe. Suas origens costumam ser indicadas aos processos judiciais após a derrubada dos tiranos da Sicília que distribuíam bens para seus aliados e, com a queda das lideranças políticas, tais bens foram motivos de processos judiciais das vítimas dos tiranos. Assim, Córax, de Siracusa, se inspirando em Empedócles, cria a chamada *tekhné rhetoriké* como técnica de oratória, estruturando por meio de preceitos práticos que continham exemplos para as pessoas poderem recorrer à justiça, guiando os processos judiciais e convencendo, de maneira decisiva, com o fito de resgate dos bens tomados pelos tiranos (Reboul, 2004).

A retórica, portanto, tem origens gregas e está conectada de maneira indelével na história do processo judicial²⁹. Tanto é que Platão, ao denunciar os sofistas, vendedores de seus

²⁷ Aqui, salientamos, a análise retórica é uma análise combinada; uma análise crítico-neoretórico-neopragmática sobre um discurso específico. Podemos nos referir a ela como tripla análise ou análise crítico-retórico-pragmática, para evitar repetições.

²⁸ A expressão comunidade de espíritos é de Chaim Perelman, que enuncia a possibilidade de conseguir a persuasão de um auditório universal, existente meramente como de Direito, formalmente falando (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 35), portanto nunca empiricamente atingível ou visualizável, se e somente se as três condições estiverem formadas, sendo convencimento aquele momento atingido pelo orador, num auditório particular espiritualmente comunitário, de aceitação e adesão ao que se defendeu ou criticou. Da mesma forma, lembra o autor de que só se pode argumentar (e convencer ou persuadir alguém) se se supera o evidente e se afasta do violento (*Ibidem*, págs. 61-65).

²⁹ Apesar de bem delineado, Schiappas dedica todo um livro para questionar aquele velho consenso de que o termo *rhēthoriké* (retórica, em grego) surgiu com os sofistas, em especial com Corax e Tísia, chamando de mito esse surgimento pelos dois autores (Schiappas, 1999, p. 28-29). Note que seu questionamento não só é válido como não invalida o que argumentamos, afinal, uma origem mítica não quer dizer que não haja uma origem verdadeira, nem que não haja retórica pré-platão. Para o autor, defensor também da chamada *Big Rhetoric* (Grande Retórica), na qual tudo é retórico, mesmo sendo amplamente criticado (Schiappas, 2023, p. 20), a existência comprovável de *rhēthoriké* foi uma invenção posterior, por Platão, para difamar os sofistas, seus antecessores, e distingui-los dos

conhecimentos na advocacia de qualquer tese, o fazia exatamente para atacar aqueles/as retóricos/as e, igualmente, um dos retóricos da Antiguidade, Protágoras. Por muito tempo condenada, só recentemente a retórica ganhou uma valorização, com a chamada Nova Retórica, comprometida com as três viragens teórico-filosóficas: linguística, pragmática e retórica, as quais têm profundas implicações nos conceitos e definições da ciência e da filosofia dos nossos tempos.

Conceitua-se viragem linguística à percepção da importância da língua na construção dos discursos e não é algo isolado, independente. Mesmo que os primeiros a estudar a linguística ainda acreditassem que “dizer é dizer o que se é” (Austin, 1990), isto é, que as palavras carregam exatamente a essência das coisas (uma aparente ontologia linguística), logo foi notado, acima de tudo, a inserção em um contexto histórico e discursivo das expressões, palavras, enunciados e discursos e lhe fundamentavam os sentidos, não de verdade, mas de veracidade ou de verossimilhança, de um alto grau de probabilidade (Fontes, 2014, p. 167; Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 76–78).

Dito de outra forma, a linguística originou-se por apresentar uma racionalidade demonstrativa, enunciando o que se supõe existir objetivamente e uma de suas vertentes seguiu para uma racionalidade argumentativa, de construir, por pontos de partida aceitos amplamente aquilo que o discurso se propõe a dizer, os *topoi*³⁰, (Fontes, 2014, p. 167; Viehweg, 2007, p. 43 e ss).

A ocorrência da viragem pragmática, em seguida ao despertar dos primeiros linguistas para uma realidade de que, se a língua, seus signos, significantes e significados são contextualizados, a realidade também só existe de maneira contextualizada e os efeitos do falado sobre o mundo são igualmente interessantes. Assim, não é possível falar de algo incontextualizado, pré ou pós-contexto, como se pensava anteriormente, porque só se pode expressar o que se existe dentro de seu horizonte linguístico. São os jogos de linguagem³¹, para

investigadores do conhecimento verdadeiro, os praticantes da filosofia (*philosophia*), sem se descuidar que técnicas argumentativas são pré-platônicas e que já se praticava um tipo específico de retórica antes, a chamada oratória. Até hoje, é comum se referir, de um lado, aos retóricos, e de outro, aos filósofos, sempre dando preferência aos segundos, pela vontade de chegar até a verdade enquanto os primeiros seriam propagadores de discursos belos, porém mentirosos, ou professores/as de uma arte de manipulação e da vitória pelo argumento a qualquer custo.

³⁰ *Topoi*, plural de *topos*, são lugares comuns da nossa argumentação e uma vez inclusos nos discursos, seja de maneira expressa ou de maneira referencial, evocam noções, conceitos, definições, ideias e imagens comuns que permitem um diálogo sobre bases comuns. Como se vê, tais lugares comuns não são os mesmos para a cultura ocidental, oriental, central, periférica, popular, erudita, massificada ou particularizada, etc. Desse ponto decorre a importância de Theodor Viehweg, em seu livro *Tópica e Argumentação*, para as novas formas de interpretação, em especial na hermenêutica constitucional.

³¹ Jogos de linguagem são os vários usos que se faz da língua, surgindo apenas no seu próprio uso, na sua própria atividade, no seu uso na prática, e o objetivo desse uso, não como algo dado, imanente, perpétuo ou essencialista.

usar uma expressão cara a Wittgenstein (1996, p. 35–37), nossos motores no dia a dia, para compor uma realidade não mais objetiva, única e verdadeira ao nível anistórico, mas intersubjetiva, plúrima e verossímil.

Continuando o delineamento da retórica, a associação, como vimos, da linguagem e da pragmática instigou potencialmente o ressurgimento dos estudos da retórica. Esses estudos lembram que mesmo sendo Aristóteles o pai da lógica formal, a mesma que estabelece princípios básicos até hoje amplamente utilizados como o da identidade, da não contradição e do terceiro excluído, devemos ao mesmo filósofo, mais tarde em suas obras, de como melhor direcionar a dialética para atingir a persuasão. Inclusive, Perelman expressamente se filia à dialética aristotélica, para fugir do fortemente presente preconceito com a retórica.

A neopragmática, a partir da leitura do filósofo estadunidense Richard Rorty, propõe um avanço em comparação à pragmática clássica, a saber: não é apenas uma questão de saber se as ideias, os argumentos, os discursos, em suma, a linguagem é usada para fins práticos, sendo esse uso a forma de medir a utilidade da língua no dia a dia, reconhecendo a pragmática da linguagem na inserção de um contexto para atingir um determinado objetivo, mas, ir além disso. Por conseguinte, Rorty almeja construir um projeto de utopia liberal, conforme consta em um de seus escritos mais famosos (Rorty, 1994b), no qual a proposição de um novo vocabulário utilizado é medido pela capacidade de explicar e agir melhor na realidade, tendo por meta o melhor não um melhor idealizado, perene, porém um melhor do que é/era antes, no quesito principal de diminuir o sofrimento humano.

Portanto, a presença de Richard Rorty incorpora outra visão aos escritos, conformando a análise da validade pragmática dos argumentos de Agamben, sem se descuidar dos próprios limites de Rorty. Considerando, é claro, que o que se diz como utopia liberal leia-se como uma utopia de solidariedade, liberdade e tolerância crescentes com o humano, muito mais indício e programa de uma política de cariz progressista³² do que vinculada a um liberalismo econômico puro e simples, liberalismo esse, não comumente associado a uma retórica mais inclusiva, mas

³² Um ponto posteriormente melhor delineado é o avanço proposto ao projeto utópico liberal de Rorty. Os elementos adicionados a essa expansão das ideias rortyanas se dará, sobremaneira, em alguns aportes da interseccionalidade e da decolonialidade, colmatando uma influência da Análise Crítica de Discurso (ACD) da qual Norman Fairclough (2019) e Teun A. Van Dijk (2001) são um dos seus autores mais conhecidos, restritamente naquilo na qual a proposição descritiva dessa, não só a descrever a realidade, mas a modificá-la, atuando também politicamente. Se Rorty irá participar, na maturidade, mais e mais dos debates públicos, a ACD nunca deixou de participar, por isso a preferência de sua criticidade.

normalmente como uma única retórica, uma retórica canibal³³, uma retórica excludente³⁴, ainda assim devemos manter a presença de tão importante autor para as ciências humanas e sociais.

Se isso pode contradizer-se com o que abordaremos tanto no viés de ceticismo pirrônico como inspiração, mas também no expresso desejo de compreender as teorias agambenianas não somente como boas teorias, melhores e/ou perfeitas teorias, mas como teorias com alguma capacidade de serem postas em prática, mesmo que com correções, matizes e mediações já que, conforme abordaremos adiante, ser Agamben um antiliberal, essa e outras contradições serão devidamente esmiuçadas em momento oportuno, no quarto e quinto capítulos, para detalhar, profundamente, como lidar com teorias, no mínimo aparentemente, tão inconciliáveis entre si.

O que nos importa delinear aqui é a adoção de, pelo menos, parte dos pressupostos de cada uma dessas teorias e como elas conformam uma base argumentativa-conceitual primordial para o melhor entendimento possível do que aqui se defende e se descreve, com vistas a delimitar, sob as regras da ciência como conhecemos contemporaneamente, quais são os pontos de partida de que estamos comprometidos, para os quais qualquer debate racional, com vistas a adesão de auditórios, possam ocorrer, assumindo-se, evidentemente, a concordância prévia dessas bases.

Tendo em vista que como a comunicação é plurissignificativa e plúrima, há vários discursos de DHs que merecem, a seu tempo e seu espaço, passarem por múltiplas análises retóricas (ou não), não sendo o seu papel, em geral, revelar o oculto (Foucault, 2013a; Gonçalves, 2016), mas de reconstruir a argumentação sustentadora daquela visão particular (portanto, discursiva-retórica) evidenciando as técnicas retóricas implícitas utilizadas.

Com, então, amarrar todos esses conceitos como estrutura básica para a compreensão dessa tese? Alguns foram conectados anteriormente, mas revela-se imprescindível reiterar aqui. A ideia de um poder que se exerce não no centro, mas na periferia, não de maneira

³³ Retórica canibal é um termo de Fontes (2022), adaptando o termo “metafísica canibal”, do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, do livro homônimo, para ratificar sua posição teórica de que qualquer texto que se propugne ser um texto definitivo sobre um problema/questão apresentada, válido indefinitivamente, sem correções ou mediações, ou mesmo que elas existam, sem atingir o núcleo argumentativo do texto, se submete a noção de ser uma metafísica canibal e, admitindo a *Big Rhetoric*, camufla-se da retórica mesmo para decretar o fim da argumentação, portanto, proclamando uma retórica arretórica, uma retórica canibal.

³⁴ Falamos de retóricas excludentes e includentes por atualização dos termos carregados de um prévio histórico racista apresentados em Meyer (1994, p. 65–66), no qual o autor dissocia, mesmo envergonhadamente quanto aos termos, uma retórica branca (retórica includente, aqui), considerando os usos das técnicas retóricas para ampliar e alargar consensos, com as evidentes consequências de tal discurso, em oposição a uma retórica no sentido mais vulgar da palavra, uma retórica negra (retórica excludente, entre nós), pervertendo o conhecimento da retórica para manipular, enganar e excluir. Portanto, numa posição crítica, neoretórico e neopragmática, entendemos que um discurso objetiva ser sempre mais e mais inclusivo, fugindo e denunciando retórica/as canibal/is, retórica/as excludente/s, utopias retóricas.

institucionalizada, mas de maneira relacional, em rede, em que não é algo, mas uma força, um exercício, que Foucault reaviva como uma analítica do poder, conflui para mostrar que, autores como Lebrun, Nye Jr. e outros veem o poder não apenas como sanção e punição, imposição pela força e dominação, mas também boas práticas, convencimento, docilização e assujeitamento do indivíduo aos ditames de um sistema político-econômico.

Os Direitos Humanos, passados em revista aqui, sem ter nenhuma pretensão de esgotar o debate, mostra que tal ideário, jusnaturalista nas suas origens, liberal no seu desenvolvimento e crítico ao liberalismo no estágio atual, continua sendo um importante conjunto de valores a serem defendidos, ausentes outros melhores, sem, contudo, cair na cilada do estágio final e perfeito da humanidade, sempre reconhecendo sua contingência, sua historicidade, sua força política conservadora e transformadora, sua estrutura institucional e jurídica, sua retoricidade³⁵ e sua particularidade.

A soberania, reflexo do poder estatal, sendo esse o tronco em que se floresce os direitos fundamentais, o Estado moderno, o Estado de Direito e a democracia tem sofrido reveses e lida com estruturas supranacionais e transnacionais, constituídas ou não pelos Estados, que já não são tão subalternas aos Estados nacionais. Daí, então, que tal soberania agora se vê ao ponto de ter que negociar e de se redefinir frente a isso, ao mesmo tempo, em que se sustenta contra uma crescente liberalização e flexibilização de normas jurídicas em várias áreas.

Nesse aspecto, se vê em dificuldades claras e é com essas dificuldades e desafios comuns à investigação. Afinal, observar a ótica do discurso de Direitos Humanos em Giorgio Agamben passa, par a par, por conhecer que os Direitos Humanos demandam a existência de um Estado nação, voltado a um sistema democrático, em um Estado de Direito. Sem tais caracteres mínimos, qualquer discurso de Direitos Humanos, sem embargo até do relativismo cultural na temática, resta-se inverossímil de ser aplicado na prática.

A política, similarmente, também é um campo, agora no sentido bourdiano (Bourdieu, 2011), de microcosmo social, em um macrocosmo social, dotado de regras, atores, troféus, *habitus* e disputas pela hegemonia, em que os/as atores/atrizes estão, a todo tempo, restringindo ou expandindo esse campo. E como campo, é objeto constante de disputa, da manifestação do próprio e pelo impróprio, pelo certo e pelo errado, pelo político, pelo impolítico e pelo apolítico.

³⁵ Aqui, reiteramos, a retoricidade não é o sentido vulgar de retórica, de uma arte de manipular o discurso ou de persuadir, por enganação, pessoas ou grupo de pessoas, mas sim, de como qualquer discurso, por mais perfeito e inquestionável que pareça, está disposto sob uma determinada lógica, para pessoas certas, por uma ética precisa, obedecendo uma gestão de sentimentos escolhida, sendo tais escolhas e direcionamentos selecionados voluntária ou involuntariamente por quem emite o discurso (o/a retor). Tal retórica pode ser aprendida e apreendida pelos sujeitos participantes do discurso, com todas as consequências boas e más que possa surgir de tal aprendizado.

Nesse espaço de campo, novamente, não um espaço físico, mas um espaço transformável em espaço físico (como as assembleias legislativas, as salas de aula, os grupos nas plataformas de comunicação e nas redes sociais da moda), também um espaço de perpétua disputa. Vinculamo-nos a esse espaço na defesa como uma democracia como um espaço regulado (e não-regulado) de disputa de política, de poder e de dominação, como mínimos civilizatórios.

Com todo o contexto apresentado acima, seguiremos agora para a segunda parte do capítulo, ao qual trataremos de abordar os pressupostos filosóficos e teóricos de Giorgio Agamben, para que, situando seus/suas influenciadores/as, possamos reconstruir sua trajetória acadêmico-profissional e, acima de tudo, permitir conhecer, de maneira mais profunda e diversa, a posição do autor italiano sobre os Direitos Humanos em sua coletânea *Homo Sacer*.

1.2 CONTEXTO EPISTÊMICO DO MARCO TEÓRICO

Nessa toada, passamos a verificar quais são os/as principais autores/as que influenciaram Giorgio Agamben de maneira geral e, de maneira específica, quais daqueles/as atuantes, diretamente, como pressupostos teóricos-filosóficos do filósofo italiano, no projeto *Homo Sacer*. Permitindo-nos, assim, traçar com alguma precisão, sob quais premissas estão comprometidas os discursos da coletânea, e, detidamente, o(s) discurso(s) sobre Direitos Humanos, na coletânea *Homo Sacer*.

Em breve biografia, Giorgio Agamben, filósofo com formação jurídica, nasceu na Itália, em Roma, em 22 de abril de 1942, de provável família armênia, mas oriundo da região de Abruzzo, na Itália Meridional. Durante sua infância, sendo filho de um dono de cinema, assistia a filmes, por vezes até duas vezes por dia. Sua mãe, química, também contribuiu na sua formação, com os livros que tinham em casa, inclusive livros de filosofia. O seu interesse, desde sempre, estava focado em literatura e filosofia, mas entra na faculdade de Direito, sem muito interesses jurídicos, formando-se em Direito em 1965, com a defesa de uma monografia sobre Simone Weil e a noção de pessoa.

Tal monografia (comumente chamada na Europa de tese), não foi publicada até hoje. Também leu, mais ou menos na mesma época, um ensaio de Marcel Mauss sobre a pessoa e a máscara na história da cultura ocidental. Durante os anos sessenta e setenta, teve alguns dos encontros filosóficos com os quais constituíram decisivamente sua produção teórica até o momento. Um deles é a participação, entre 1966 e 1968, em Le Thor, uma comuna francesa do departamento de Vaucluse, na Provença, de seminários sobre Heráclito e Hegel, ministrados por

Martin Heidegger para um pequeno grupo de alunos, entre cinco a dez participantes, entre filósofos e poetas.

Esses estudos são fruto de uma ocupação do tempo de Heidegger enquanto visitava um amigo, René Char, e, durante um mês, percorrendo suas atividades ao ar livre, centrado especialmente num hotel lá existente, mas também nas refeições compartilhadas, em caminhadas até a casa de René Char, sem maiores formalidades, exceto, pelos dizeres de Heidegger, por si próprio e pela leitura atenta dos textos de Heráclito, no qual esse último Agamben tinha prévia leitura (Sofri, 1985).

Como ele não deixa de salientar, é nessa época que, começando por uma edição italiana do Anjo da História, lia Walter Benjamin e, anos mais tarde, tornar-se-á um verdadeiro fascínio para o filósofo italiano, ao ponto de não apenas ler as obras de Benjamin, mas rastrear suas correspondências, seus escritos e localizar a última residência em Paris de Benjamin. Essa procura não ocorrerá apenas para mero deleite intelectual, ou para tentar reconstruir a existência ou as condições dessa existência, mas servirá para editar obras e conhecer a fundo o autor (Agamben, 2017b). Se o tempo permitiu que tivesse contato físico com Heidegger, somente uma procura tão profunda conseguiu atuar como verdadeira presença de Benjamin, da qual vivencia como verdadeira dívida ao filósofo marxista, deixando expresso em outra entrevista (Agamben, 2016a), como antídoto as ideias heideggerianas, esse notório filósofo justificador do regime nazista, o mesmo nazismo que fará Benjamin fugir de Paris e da França, mais tarde, se suicidar com medo de ser preso por sua ascendência judia e seu vínculo inegável com o marxismo.

O marxismo, no entanto, é a leitura que contrapõe a ontologia heideggeriana, porém não é o único elemento que compõe a obra intelectual de Agamben. Confluem nesse conglomerado de influências teóricas algumas, merecendo destaque sua leitura “antecipada” de Hannah Arendt em italiano, e a correspondente contribuição dele em comentário ao ensaio sobre a violência de Arendt, mais tarde mencionado pela autora na edição alemã do texto arendtiano. Outra notória influência é a sua participação no filme Evangelho Segundo São Mateus, do polêmico cineasta italiano Pier Paolo Pasolini, no papel do apóstolo Felipe, em conjunto com seu contato com a musa intelectual e escritora Elsa Morante, pela qual fazia gravitar, em sua órbita, variados pensadores e escritores, e, por fim, a predileção dele à filologia por inspiração de Giorgio Pasquali (Agamben, 2017b).

O seu contato com variados autores, atores, poetas e outros/as artistas, intelectuais e pensadores/as são minuciosamente descritos em um livro recente, o *Autoritratto nello studio* (em tradução livre, Autorretrato no estúdio/ateliê), dissecando, a partir de suas fotografias

pertences, livros e outros objetos, seus vínculos com a cena política, artística e intelectual italiana. Essa autobiografia, ou como ele diz, uma hetero-biografia, haja vista que fala dele ao falar das relações com os locais, os objetos e as pessoas que conviveu, demonstra uma trajetória de vida, ou de uma forma-de-vida, conceito caro para o léxico agambeniano, que devemos extrair aqui alguns elementos para constituir seus principais pressupostos.

Os pressupostos, em outro momento desse mesmo tópico serão melhor desenvolvidos, não passarão despercebidos e o autor não faz nenhuma questão de esconder, pelo contrário, sempre que pode, em suas inúmeras entrevistas, destaca os autores/as que compuseram seu quadro teórico e, por vezes, as experiências condutoras de seu caminhar, nas quais a riqueza delas como, por muitas vezes, morar em locais que não lhe pertenciam, mas eram emprestados por amigos filósofos, poetas e pintores, como os estúdios em Veneza, em Roma e em Paris.

O envolvimento seu e de sua esposa, Ginevra Bompiani, atual editora da Nottetempo, na cena cultural italiana e francesa faz transparecer-se em suas obras. Durante os anos de 1970 até a década de 1990, começa a compor suas obras de juventude, as quais são os primeiros traços do que será a coletânea *Homo Sacer* e o que terá além dela. São desse período obras tão díspares como *O Homem sem conteúdo* (1970), *Linguagem e Morte* (1982), *Ideia de Prosa* (1987), *Meios sem fim: notas sobre biopolítica* (1996).

Outras obras abordam aspectos da literatura, da estética, da poesia e da filosofia, tais como *La notte oscura di Juan de la Cruz* (1974), *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* (1977), *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia* (1978), *Gusto*, na *Enciclopédia Einaudi* (1980). *L'io, l'occhio, la voce* (dentro do livro de Paul Valéry, *Monsieur Teste*, de 1980), *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività* (1982), *La fine del pensiero* (1982), *Un importante ritrovamento di manoscritti di Walter Benjamin* (1982), *La trasparenza della lingua* (no livro *Alfabeta*, em 1982), *Il viso e il silenzio* (na obra, *Opere* 1983, de 1983), *Il silenzio della linguaggio* (na obra *Margaritae*, de 1983), *Idea della prosa* (1985), *Quattro glosse a Kafka* (na *Rivista di Estetica*, 1986), *La passione dell'indifferenza* (em *L'indifferente*, de 1987), *Su le livre du partage* (na revista *Methaphorein*, em 1987), *Il silenzio del parole* (no livro *In cerca i frase vere*, 1989), *Sur Robert Walser* (na revista *Détail*, em 1989) e *La comunità che viene* (1990).

Em 1995, deu-se o início do trabalho intelectual que será mais tarde conhecido como o projeto *Homo Sacer*. Nessa coletânea, Agamben tenta desvendar como o poder soberano, a vida despolitizada (chamada por ele de vida nua), através da mediação de uma diferença entre lei e vida, se reconfiguram na biopolítica da Modernidade tardia. Essa forma de resumir o

projeto filosófico não é exatamente a que ele define, porém, é uma forma de avaliar o esforço empreendido no primeiro volume de *Homo Sacer* e o que virá nos outros.

Não é um trabalho fácil e é nesse espírito que ele percebe ser um esforço arqueológico gigantesco, que, por vezes, sente faltar chão aos seus pés e que vai promover a escrita e publicação de mais outros oito livros, pré-anunciados tanto na introdução de *Homo Sacer I: O poder soberano e vida nua*, quanto na própria classificação desse livro como o número I, indicando, ter, pelo menos, outro bloco de escritos em novo livro.

Para tanto, quando da entrevista na publicação do terceiro volume da coletânea, o Estado de Exceção (2003), assim define seu projeto filosófico:

Ao primeiro volume (*O poder soberano e a vida nua*, publicado em 1995), seguirá um segundo, que terá a forma de uma série de investigações genealógicas sobre os paradigmas (teológicos, jurídicos e biopolíticos) que têm exercido uma influência determinante sobre o desenvolvimento e a ordem política global das sociedades ocidentais. O livro *Estado de Exceção* (publicado em 2003) não é senão a primeira dessas investigações, uma arqueologia do Direito que, por evidentes razões de atualidade e de urgência, pareceu-me que devia antecipar em um volume à parte (Agamben, 2006b, p. 131).

Pode parecer ousado, mas nesse momento, na mesma resposta à pergunta, ele indica a estrutura que se terá toda a pesquisa. Se seguirá pela edição de um livro sobre Guerra Civil, mais tarde batizado de *Stasis: a guerra civil como paradigma político* (*Homo Sacer II, 1*, 2015); a origem teológica da *oikonomia*, em *O Reino e a Glória: Por uma genealogia teológica da economia do governo* (*Homo Sacer, II, 4*, 2009); o juramento, no livro *O sacramento da linguagem: Arqueologia do juramento* (*Homo Sacer, II, 3*, 2008) e uma continuação sobre a esfera teológica em *Opus Dei: Arqueologia do ofício* (*Homo Sacer, II, 5*, 2012), que complementa o trabalho de *O Reino e a Glória*. Um terceiro volume já tinha sido publicado antes do Estado de Exceção, abordando uma teoria do sujeito ético como testemunha, chamado de *O que resta de Auschwitz: o arquivo e o testemunho* (*Homo Sacer III*, 1998) e; um último volume, para agora abordar o centro da pesquisa, a “luz própria da investigação”, mais tarde dividido em duas partes, que são *Altíssima Pobreza: Regras monásticas e forma-de-vida* (*Homo Sacer, IV, 1*, 2011) e *O uso dos corpos* (*Homo Sacer, IV, 2*, 2014).

Apesar de não se seguir a uma composição textual em ordem cronológica, haja vista que quando “concluiu” (ou melhor, abandonou a obra, como afirma na entrevista a Juliette

Cerf³⁶), retoma a escrita da octologia para transformá-la numa enealogia, ampliando um ponto não abordado a contento, mas prometido, ao falar sobre *Stasis*, em 2015. Um projeto filosófico, filológico e arqueológico que, durante 20 anos, toma conta das principais ocupações de Agamben, mas não o deixa de publicar outros materiais, nem mesmo se inteirar com o que acontece em sua volta e se posicionar a respeito.

O foco, ao final, é investigar a biopolítica, não apenas como máquina e técnica de docilização dos indivíduos, como alerta Foucault, mas como máquina governamental promotora de uma vida desconectada de seus caracteres políticos, capturando o indivíduo e as populações em novas e mais avançadas tecnologias pela indistinção entre vida e morte, democracia e ditadura, Estado de Direito e Estado de Exceção, vida política e vida nua, esfumando categorias antes separáveis em uma zona de indeterminação em que é possível conviver com as duas categorias ao mesmo tempo (por exemplo, uma democracia déspota ou um despotismo democrático, um Estado de Direito que é verdadeiro Estado de Exceção e vice-versa).

Com esse esforço arqueológico, assemelhado ao método arqueológico foucaultiano, mas com diferenças dele, ao trazer os conceitos de uso e de forma-de-vida, tenta capturar a outra face da biopolítica e assim, propor uma nova forma de fazer política. Dessa feita, o método arqueológico agambeniano é, para ele, uma forma de acessar o cotidiano, não pelas exceções produzidas, mas pela ruptura da lógica da substância para seguir por uma lógica de campo, em que as dicotomias da Modernidade (democracia-totalitarismo, direita-esquerda, vida politizada e vida nua, etc.) são, ao invés disso, entendidas como bipolaridades.

Agamben, explicitando seu método, mais tarde explorado num livro específico³⁷, fora da enealogia, diz:

[...] Significa, entre outras coisas, que entre A e A se dá um terceiro elemento que não pode ser, entretanto, um novo elemento homogêneo e similar aos anteriores: ele não é outra coisa que a neutralização e a transformação dos dois primeiros. Significa, enfim, trabalhar por paradigmas, neutralizando a falsa dicotomia entre universal e particular. Um paradigma (o termo em grego quer dizer simplesmente "exemplo") é um fenômeno particular que, enquanto tal, vale por todos os casos do mesmo gênero e adquire assim a capacidade de construir um conjunto problemático mais vasto.

³⁶ Essa entrevista foi concedida ao jornal *Télérama*, posteriormente traduzida para o inglês e também para o português. Nessa tese usamos apenas as traduções em inglês (feita pelo Jordan Skinner) e para mera consulta, a tradução em português por Pedro Lucas Dulci, no blog *Outras Palavras*. Aqui referenciamos a tradução em inglês, feita por Jordan Skinner (Agamben, 2014d), para o blog da Verso Books. Para mera divulgação, eis o link de acesso à tradução em português: <https://outraspalavras.net/entrevistas/giorgio-agamben-pensamento-como-coragem-de-transformacao/>.

³⁷ O livro é *Signatura rerum* – Sobre o método, lançado na Itália em 2008 pela Bollati Boringhieri Editore e traduzido pela Boitempo Editorial em 2019. Deixaremos para abordar sobre ele ao falar sobre as influências no discurso sobre direitos humanos para o autor.

Nesse sentido, o panóptico em Foucault e o duplo corpo do rei em Kantorowicz são paradigmas que abrem um novo horizonte para a investigação histórica, subtraindo-a aos contextos metonímicos cronológicos (França, o século XVIII). (Agamben, 2006b, p. 132–133).

Observamos a sua desejante busca nos paradigmas uma maneira de localizar novas formas de ver os problemas que se apresentam, um método que se diz e que delineia ser filológico também, isto é, reconhecendo que a tradição, apesar de respeitosa à escrita de um texto, sem alterações redacionais evidentes, acaba, pela hermenêutica, por corromper e alterar. Daí que a estratégia de entender uma releitura filológica, tal como seu professor lhe ensinou, também ajuda a escavar, de maneira mais profunda, o campo de estudos. Tanto o é que considera válida a mesma tática de Giorgio Pasquali, de investigar uma “lição mais difícil” (*lectio difficilior*³⁸), posto que a leitura mais difícil e obscura deve ser preferida aquela que foi tornada tão simples e clara que qualquer imbecil pode entendê-la sem problemas (Agamben, 2017b, local. 141).

O desejo radical de refundar a política, não em resgate ao que se falou no passado, pelo contrário de encaminhamento para o futuro a partir de uma releitura atenta, crítico-comparativa, na contramão da história viva da tradição do passado, adotando o princípio político-filológico acima esposado é, para Giorgio Agamben, um ponto de encontro de Pasquali com Benjamin. Se Benjamin faz idêntica operação, mas pelo campo de uma extração à força de um evento histórico de seu contexto, é preciso fazê-lo agir no presente, dizendo que a filologia tem uma técnica ascética, um gozo equivalente ao procurado pelos filósofos neoplatônicos na contemplação. Continua reportando-se à carta de Benjamin de 1921, ao qual o esforço do filólogo se assemelha também ao do poeta inquirindo, ao separar elementos de sua poesia em versos, no incessante esmiuçamento terminológico do termo, como quando se coloca apenas uma palavra num verso, mas que ganha sentido diverso quando lida com os versos próximos³⁹ (Agamben, 2017b, local. 139–140).

Uma informação importante, à guisa de se encerrar a biografia comentada do autor, é posicionar o seu grau de aprofundamento nas línguas clássicas, na filologia e na linguística. Afinal, conhecer as línguas clássicas, para quem bebe da tradição greco-romana, vital para a

³⁸ Consta assim, em latim: *Difficilior et obscurior lectio anteposenda est ei, in qua omnia tam plana sunt et extricata, ut librarius quisque facile intelligere ea potuerit.*

³⁹ No original: *In una lettera del 1921, Benjamin l'ha paragonata a una tecnica ascetica, che promette quei godimenti che i filosofi neoplatonici cercavano nella contemplazione. Ciò che il filologo misticamente contempla è, ovviamente, la lingua, ma più particolarmente, secondo Benjamin, la terminologia, cioè proprio quel suo aspetto – il nome – che l'armonia austera del poeta isola ed esalta.*

formação da sociedade ocidental, fará toda a diferença para atingir o seu objeto de pesquisa em sua parte mais central, mais importante.

Em 1985, também em entrevista (Sofri, 1985, p. 33), o filósofo italiano afirma que seus conhecimentos de latim e grego se deram extra-academicamente, (ou melhor, não academicamente), oriundos de um ensino médio excelente e de um reforço autodidático. Destarte, suas leituras de Pasquali se devem a seu contato íntimo com o professor e seu jeito de explicar os conceitos dele. Segue identicamente com Benjamin e com alguns autores bastante conhecidos da linguística, como Émile Benveniste e Antoine Meillet. Sobre Benveniste, afirma que o que mais imporá a Benveniste não é a sinalização (no sentido de signo linguístico), mas a enunciação, quando se fala, sua voz não diz apenas o que diz, antes disso, se anuncia, e o faz em semelhança a um anjo, que, mensageiro, antes de falar, diz quem o é (Agamben, 2017b, local. 182–183).

Agamben consegue, dentro de suas preocupações intelectuais e políticas, trazer também certa polêmica pública, fora dos círculos estritamente intelectuais. A primeira delas (aliás, a primeira a qual conseguimos coletar) se refere aos textos inéditos de Walter Benjamin, que estavam sob os cuidados iniciais de Georges Bataille, descobertos por Agamben em suas pesquisas na Biblioteca Nacional da França, pesquisa essa para as edições, em italiano, das obras completas de Benjamin pela Editora Einaudi.

A partir desses textos, sua decisão como supervisor das edições de Benjamin foi para publicar, na íntegra, os textos localizados e, com isso, dar a conhecer, ao mundo, um lado inexplorado de Benjamin, notadamente quando Benjamin escrevia sobre Baudelaire. O principal texto localizado é intitulado “Baudelaire, um poeta lírico na era do capitalismo maduro”, obra antes só conhecida por trechos e fragmentos e que Agamben conseguiu reconstituir, pelo menos em parte, a partir de suas pesquisas na França e em outros locais.

No entanto, a divergência de edição entre o supervisor e o editor ficará pública após a conclusão dos trabalhos preparatórios à edição. O conflito editorial se exterioriza, a partir de uma carta aberta de Agamben (1996) ao editor chefe e ex-dono da Editora Einaudi, Giulio Einaudi, no jornal italiano *La Repubblica*⁴⁰, alegando, entre outras coisas, uma injustificada

⁴⁰ Agamben foi colaborador eventual em alguns periódicos locais, entre eles, o *La Repubblica*. Não sabemos exatamente o motivo, mas diante da polêmica e da mudança de mãos do *La Repubblica* para outro grupo empresarial, é possível que a posição jornalística antes de extrema esquerda, e atualmente de centro-esquerda seja uma das causas de ter progressivamente deixado de contribuir com eles e passado a contribuir com o *Quodlibet.it*. Em uma pesquisa avançada, no site do *La Repubblica* (larepubblica.it), através da palavra chave “Giorgio Agamben” no campo “autor” dos textos, abrangendo o período entre 01 de janeiro de 1984 até 10 de abril de 2023, elencamos aqueles textos que se mostra alguma opinião política, excluindo aqueles que são extratos dos seus livros, postados em mera divulgação. Também mantivemos uma pesquisa por Giorgio Agamben no conteúdo dos textos

demora para a publicação do texto, uma insistência de economizar na edição, alegadamente para não atrapalhar uma edição de textos benjaminianos já feita. Para Agamben, tal decisão editorial seria em virtude, principalmente, de influências nefastas e corruptoras da cultura italiana da nova proprietária da Einaudi, a Mondadori, do grupo financeiro Fininvest⁴¹ e que isso era, para o supervisor crítico e benjaminiano declarado, uma ofensa. Einaudi (1996) respondeu publicamente a Agamben, primeiro tratando tal carta aberta como um nojo, afirmando que a nova proprietária da editora não tinha nenhuma influência na decisão editorial e que, não só tal decisão editorial de uma versão menor do texto era de concordância de Einaudi, como, no dia seguinte, isso seria esclarecido publicamente por um funcionário, o Vittorio Bo.

No dia seguinte, Vittorio Bo (1996) joga uma luz, em ângulo diverso, à situação e escreve que, ao contrário das alegativas do supervisor na carta, inúmeras foram as tentativas da editora em convencê-lo a modificar seu pensamento e que tal proposta editorial⁴² fazia sentido, pois várias partes do texto benjaminiano sobre Baudelaire já tinham sido publicadas, o que tornava essa nova edição repetitiva e redundante, em consonância com aquela publicada antes, com o título “Paris, a capital do século XIX”. Trazia, assim, apenas novos detalhes sobre a localização exata da escrita de cada texto benjaminiano (reorganizados pelos índices

e isso ampliou um pouco mais sobre a situação polêmica dele (e foi nessa pesquisa que localizamos a breve participação de Leonardo Mondadori na polêmica entre Einaudi e Agamben). Expressamente nos omitimos de fazer uma pesquisa em que se constasse as palavras “Agamben” ou “Giorgio” nos textos e nos títulos, isto é, menções a ele em outros textos de outros autores/as, tanto porque seria de uma amplitude sem fim (no caso de “Giorgio”), quanto de que buscaria apenas menções ao autor que estariam fazendo menções a trechos de suas obras em textos de autoria alheia, divulgação dos livros publicados e outras questões menores (no caso da palavra “Agamben”), o que não se trata de nosso objetivo nesse tópico, não de buscar os/as comentadores/as dele e sobre ele, mas do que for mais próximo de sua própria opinião, teoria e prática política e filosófica. Uma tradução dessa carta aberta de Agamben foi feita por Vinícius Nicastro Honesko (Agamben, 2017c). Nessa tradução, infelizmente não constam as respostas de Vittorio Bo, nem de Mondadori. Consta, na tradução, que a obra objeto da controvérsia só foi publicada em 2012, quando caiu em domínio público, por outra editora, a *Neri Pozza*.

⁴¹ Não há nenhuma relação conhecida entre a Fininvest italiana e sua homônima brasileira, já extinta. O grupo *Fininvesti Itália* é ligado à família Berlusconi, cujo mais conhecido membro é o ex-primeiro-ministro italiano de direita, o bilionário e neoliberal Silvio Berlusconi, recém-saído do cargo de primeiro ministro quando da polêmica. Silvio era um notório e controverso político italiano e seu último cargo político encerrou-se em outubro de 2022, como eurodeputado pelo partido *Forza Italia* (Força Itália), pertencente ao Grupo Parlamentar Europeu Partido Popular Europeu (Democratas Cristãos). Berlusconi faleceu em 12 de junho de 2023.

⁴² Atentamos que toda proposta editorial tem uma lógica externa e uma lógica interna mínimas. Externa, ao avaliar o alcance e a comercialização das obras, seu sucesso, sua potencialidade de trazer mais e mais leitores a adquirirem mais e mais livros e outros materiais de uma editora. E lógica interna com a ideia de uma coerência daquilo proposto pelos editores ao publicar um livro ou coletânea em detrimento de outro/os, de acordo com seus valores, os valores que acreditam ser os da empresa, seus gostos, suas aptidões interpretativas, etc. Ainda, é reiterado o interesse, nada ilegítimo, de Agamben, sozinho ou em conjunto com outros autores, de se contrapor a essa lógica externa do mercado editorial, ao qual em vários momentos, o fez, como, de maneira expressa num episódio que trata sobre a resistência às práticas comerciais predatórias e exploratórias do mercado editorial, em concordância com um coletivo de autores/as, editores/as, tradutores/as e outros/as profissionais da área literária (Les 451, 2012), ou, quando no mesmo ano, individualmente, tenta puxar uma reflexão de que os editores deveriam se preocupar menos com a lista de livros mais vendidos, mas com aqueles que nunca foram lidos, mas exigem ser, diante da triste consequência da perda de bons argumentos e boas histórias que isso leva, como única forma de superar a crise editorial contemporânea. (2012a).

localizados por Agamben na Biblioteca em Paris) e poucos textos novos inclusos, como os “O poeta na era do capitalismo maduro” e partes faltantes de “Central Park”.

Vittorio ainda reitera que a casa editorial não é mera impressora, sem qualquer poder decisório sobre como e que livros editar, deixando, por fim, aos futuros leitores o julgamento se a decisão editorial foi a mais adequada ou não do livro a ser publicado meses depois dessa carta. Dois dias depois, em 16 de novembro de 1996, respondendo outra questão, relativa ao periódico Panorama, Leonardo Mondadori, presidente da Editora Mondadori, em Milão, participa, tangencialmente, da polêmica Einaudi-Agamben sobre as edições de Benjamin, dizendo, que apoiava Giulio Einaudi na “defesa da liberdade de escolha de Einaudi contra ataques capciosos de alguns intelectuais⁴³” (Mondadori, 1996).

Nesse contexto, tais participações e atuações políticas seja em defesa de um trabalho e mercado editorial alternativo (quiçá anticapitalista), a defesa da divulgação da cada vez mais ampla dos livros, valorizando não apenas o aspecto mercadológico, mas a qualidade das obras, e da precisão editorial que o filósofo italiano propõe. Tais momentos se confluem para demonstrar que o autor de *Homo Sacer* não é um teórico desengajado, mas aproxima-se daquela figura gramsciana do intelectual orgânico, disputador de espaços e que tenta ver, na prática complexa de sua vida, não apenas uma elucubração teórica, deixada para apodrecer em estantes empoeiradas, mas sim com viés de provocar, nem que seja mais nos outros do que em si, uma atuação política em linha com sua teorização.

Se isso pode parecer coincidência, ou uma disputa de ego, especialmente na polêmica Einaudi-Agamben⁴⁴, isso não se pode afastar por completo de um engajamento político. Sua posição de intelectual preocupado com o acontecer da Modernidade tardia se mostra em variados momentos, como quando vê as implicações político-éticas da renúncia do papa Bento XVI (Agamben, 2013c)⁴⁵, ampliadas mais tarde no livro “O mistério do mal: O papa Bento XVI e o fim dos tempos”; a reação da região da França, da Espanha e da Itália a hegemonia alemã e

⁴³ Assim consta, no original: “MONDADORI NESSUN DISSENSO Leonardo Mondadori Milano [...]. *Ma ci tengo a precisare la frase virgolettata che nel pezzo di ieri, a pagina 12, mi viene attribuita. Premesso che mi riallacciavo al discorso di Giulio Einaudi, a proposito delle recenti polemiche tra la casa editrice e Giorgio Agamben, contesto completamente estraneo alla vicenda 'Panorama', ho dichiarato di sentirmi al suo fianco 'nella difesa della libertà delle scelte della Einaudi contro gli attacchi pretestuosi di alcuni intellettuali'*. Como a carta ao jornal diz, Mondadori e Einaudi, além de Vittorio Bo, estão em comunhão em oposição à proposta de Giorgio Agamben de editar os textos benjaminianos em todos os detalhes.

⁴⁴ Para encerrar tal questão, note que mesmo anos depois do embate editorial, Agamben (2013b) volta a falar sobre isso e de como isso foi prejudicial à obra benjaminiana, inclusive dando uma nova interpretação sobre como as famosas Teses sobre o Conceito de História de Benjamin são, na verdade, um aparato teórico de uma seção do livro de Baudelaire, o que promete revolucionar a interpretação sobre as Teses.

⁴⁵ No Brasil, há uma tradução de Vinícius Nicastro Honesko (Agamben, 2013d), para qual remetemos os/as leitores/as.

anglo-saxã na Europa, propondo até mesmo uma espécie de “Império Latino” para fazer frente a Alemanha, o Reino Unido e dos Estados Unidos (Agamben, 2013g); o que se mostra (e o que se esconde) no Memorial aos Judeus Mortos na Europa, localizado em Berlim, composto por mais de 2 mil estelas de concreto, de alturas variadas, sem quaisquer inscrições ou textos nelas, comparando com o indizível e com a memória, com o livro e o que não ingressa nos livros e nos arquivos (Agamben, 2006a).

Outros dois episódios na vida de Agamben deixam claro a sua posição de intelectual engajado e que, para a nossa análise aqui, fará toda a diferença explicitar. Um deles, a recusa em voltar a ministrar aulas e palestras em universidades nos EUA, em virtude de ter que se submeter aos novos procedimentos biométricos de segurança ao ingressar nos Estados Unidos, oriundos do Ato Patriótico, lei editada pós-11 de setembro como regras de exceção para o combate ao terrorismo em solo estadunidense, demonstra coerência com aquilo que vem denunciando em *Homo Sacer I* e em Estado de Exceção (*Homo Sacer II, I*).

Mesmo que, no mesmo texto que anuncia o seu protesto de não se deslocar mais às universidades estadunidenses (Agamben, 2004), relembra que tal tese era uma tese filosófica e não historiográfica, e se isso pode parecer que ele apenas falava como um teórico no passado e não como um adivinho ou futurólogo, nesse instante, fala como um daqueles que, por ser estrangeiro, agira em protesto e pedia que os/as demais intelectuais e professores/as europeus/eias o seguissem nessa mesma empreitada, pois seriam inscrito nos cálculos políticos do Estado, passando pelo controle de seus dados biológicos e, por consequência, ele afirma, medidas que antes eram destinadas aos terroristas e aos criminosos e geral, seguiriam para os estrangeiros e, após, para os cidadãos em geral. Explicitamente, aliás, ele menciona o Ato Patriótico no Estado de Exceção (*Homo Sacer, II, 1*) e, com isso, fundamentou sua recusa a ingressar nos Estados Unidos, para não ser tratado como um terrorista em potencial.

Em conjunto com a polêmica editorial dissertada nas páginas anteriores, mais recentemente, outra postura teórica e política de intelectual pelo menos parcialmente engajado, destacou Agamben para fora da Itália e teve repercussão quase tão grande quanto de suas obras ao redor do mundo: a polêmica sobre a pandemia de SARS-CoV-2. A pandemia que abalou o mundo⁴⁶, mas, que logo em seu início, nas primeiras medidas de isolamento, foi duramente

⁴⁶ A OMS (OPAS, 2023) reconheceu como pandemia a propagação da contaminação e as mortes ocasionadas pelo vírus SARS-Cov2, em 11 de março de 2020, e informou que em 05 de maio de 2023, que não é mais como uma Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional (PHEIC, na sigla original), ao qual a Covid-19 foi classificada em 30 de janeiro de 2020, apesar de ser ainda uma pandemia. Essa alteração de postura da organização sanitária mundial se deve, principalmente, pelo amplo processo vacinal, a redução dos óbitos e da sistematização de uma vigilância epidemiológica coerente com o cenário pandêmico. Todavia, ainda não é o fim da pandemia,

questionada por Agamben, ao qual, inadvertida e enviesadamente, associou a pandemia como uma “invenção”, mais uma, de um arsenal biopolítico que se espalha, sorrateiramente e, agora, abertamente, por toda a Política, a Economia e o Direito ocidental, para domar os corpos, para assujeitar os sujeitos, para invadir e fazer coincidir a vida com o Direito, despolitizando-a, e transformando em vida nua, em *homini sacrii* todos/as aqueles/as submetidos a tais técnicas biopolíticas.

Em um artigo publicado no *Il Manifesto*, um jornal diário autodeclarado comunista, porém não vinculado a nenhum partido político e mais tarde reproduzido no *Quodlibet.it*, Agamben afirmou, apoiando-se principalmente em uma declaração inicial do Conselho Nacional de Pesquisa italiano (CNR, na sigla original), que não há epidemia de Covid-19 na Itália, para dizer que se trata de uma epidemia falsa, fabricada, imotivada⁴⁷. E que seu principal objetivo nada mais é que justificar, por razões de segurança, ou melhor, razões de segurança sanitária, a restrição dos direitos fundamentais sem precedentes na história da Itália e, como ele cansará de repetir em artigos subsequentes, publicados no *Quodlibet.it* e em outros periódicos, restrições sem comparações com o que foi visto no regime fascista e até semelhante aquilo empregado no regime nazista, transformando e separando a pura vida (ou a vida nua, como ele define no primeiro *Homo Sacer*), da vida qualificada, isto é, a vida em sua redução ao biológico em distanciamento da vida com sentimentos e visões éticas e políticas.

No primeiro artigo, o trecho citado por Agamben da nota à imprensa do CNR, de que se trata de uma infecção “similar à influenza” e que “não havia epidemia de SARS-CoV-2 na Itália” (Agamben, 2020d), é citado de maneira desconexa. Na verdade, na nota à imprensa do CNR, logo em seguida aos trechos citados pelo filósofo, tais afirmações são mitigadas com a informação de que eram essas as medidas até aquele momento.

Textualmente, em tradução livre, para sermos mais precisos, consta: “Obviamente, o quadro pode mudar nos próximos dias” (Maga, 2020b), como de fato ocorreu tendo sido complementado tal informação com outra nota à imprensa, expondo a necessidade da manutenção das medidas já anunciadas e o porquê da manutenção delas, com fundamentos científicos e hipóteses de pesquisa a se verificar (Maga, 2020a). Na primeira nota, o CNR

mas apenas o momento para que se saia de um ambiente de emergência para uma transição de transformar a Covid-19 em uma preocupação idêntica às relacionadas à gripe, manejando a doença da mesma forma como se faz com outras doenças infecciosas endêmicas, sazonais ou não.

⁴⁷ No Brasil o texto foi traduzido e distribuído pelo Instituto *Humanitas* Unisinos (IHU), traduzido como pandemia imotivada. É nesse instituto que há algumas matérias e materiais sobre Agamben de boa qualidade traduzidos para o português e de lá saem vários comentários aos textos agambenianos. Não à toa, é ligada a uma universidade particular católica, a Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), vinculada à Província dos Jesuítas no Brasil, da Companhia de Jesus.

continua afirmando que, da mesma forma como havia sido um surto local, na região da Lombardia e de Vêneto, o sistema de saúde italiano estava em alerta máximo e daria de conta de outros surtos localizados⁴⁸, o que demonstra que o CNR, longe de menosprezar sobre a SARS-Cov2, estava expondo a situação naquele momento, naquela data.

No entanto, sua posição se mantém firme mesmo com o passar dos meses e com o avanço das medidas sanitárias (Brignone, 2020a, 2020b), desde uma Fase 1 para uma Fase 2 (Agamben, 2020a), da renovação do estado de emergência e da impossibilidade de não mais se vê um fim para a agora pandemia de Covid-19. Isso não quer dizer que sua posição contra a pandemia não tenha modificações, nem que se aprofunde sua associação da pandemia com o estado de exceção (nesse caso, permanente) denunciado há mais de uma década. Mas, no que tange o cerne da questão, se é ou não uma pandemia real, ou inventada, isso ele se recusa a fazer um *mea culpa*.

E em que momento os escritos dele, agora praticamente centralizados no *Quodlibet.it*, na coluna *Una Voce*, se manifestam de maneira expressa nesse sentido? Em especial em dois momentos, em que ele reforça não só não ter se arrependido de ter definido a pandemia como uma falsa pandemia, alegando, a época, que estava com bons dados e boas informações e que sendo ou não falsa, não invalidaria seu argumento, haja vista que sua preocupação é com “[...] as gravíssimas consequências éticas e políticas de que derivam da pandemia” (Agamben, 2020b).

Ainda, ao retratar, incessantemente, aquilo que considera ilegal na pandemia (a edição de decretos sem autorização constitucional, a restrição a direitos nunca vistos na história da Itália, a Itália como laboratório de experiências despóticas, etc.), e, em outro texto, não se preocupa se a sua posição poderia ser considerada anti-vacina e anti-pandemia e, diz diretamente, que não se vincula essa posição anti-pandemia e anti-vacina como de direita ou de esquerda, já que considera que tais termos foram esvaziados ultimamente (Agamben, 2020e).

⁴⁸ O trecho, no original, consta assim: “*Non c'è un'epidemia di SARS-CoV2 in Italia. Il quadro potrebbe cambiare ovviamente nei prossimi giorni, ma il nostro sistema sanitario è in stato di massima allerta e capace di gestire efficacemente anche la eventuale comparsa di altri piccoli focolai come quello attuale.*”. A primeira frase foi usada por Agamben, como também de outros trechos do texto, mas, fora de contexto, ganha outro significado e reforça a argumentação usada por ele.

Reitera que agora vivemos sob um novo paradigma, o paradigma da bioseguridade, ultrapassando o paradigma do *Security State*⁴⁹, no qual as três religiões da Modernidade⁵⁰, a saber, a ciência, o cristianismo e o capitalismo, com a vitória da primeira, porém sempre em disputa e em acomodação de forças com as duas outras religiões, em especial a triunfante ciência médica que, para além do juramento hipocrático, tem se servido de seus conhecimentos para expandir os mecanismos biopolíticos e tanatopolíticos para dominar e obrigar as pessoas.

Ele escreve, em um dos seus textos, que, ao contrário do que acontecia com a maior causa de mortalidade na Itália, as doenças cardíacas, controláveis caso seguissem uma dieta e um estilo de vida adequados, por recomendação médica, no que tange à Covid-19, a atitude médica diferia com relação às medidas sanitárias e médicas e, logo, a obrigatoriedade de segui-las no contexto pandêmico. Por isso, ele não imagina que tais recomendações pudessem passar de meras recomendações a obrigações, “[...] objeto de uma previsão legal, que se decreta, *ex lege*, o que se deve comer e como se deve viver, transformando toda a existência em uma obrigação de saúde⁵¹” (Agamben, 2020c). O que antes apenas se sugeria e deixava as consequências de não seguir o tratamento sugerido na responsabilidade dos/as indivíduos/as, agora era a obrigação, de adesão acrítica por todos/as, ao mesmo tempo, em que se renunciavam a liberdade de movimento, o trabalho, a amizades, o amor, as relações sociais e suas convicções religiosas e políticas por motivos médico-sanitários.

⁴⁹ Estado de segurança, em inglês, uma definição da politologia estadunidense. Esse termo é desconhecido para nós, uma nação desacostumada a participar de guerras e de promover imposição por *hard power* de nossos desejos políticos a outros povos, mas, se observarmos como os países da Europa, os EUA e o bloco sino-russo age ao redor do mundo, podemos perceber que tal conceito não está longe do que os nossos militares chamam de guerra híbrida. Em 8 de janeiro de 2023, no Brasil, fomos testemunhas de uma tentativa de golpe, aos moldes clássicos, através de agitação e criação de caos, para provocar, especialmente em Brasília, a mobilização de militares através da Garantia da Lei e da Ordem (GLO) e, eventualmente, tomarem o poder de um presidente eleito. Os fracassos, bem como o contra-ataque jurídico em curso ainda não são medíveis, mas fica claro que, mesmo por aqui, o acréscimo de vigilância que o governo Bolsonaro adotado pelo governo, soma-se a medidas prévias ou contemporâneas ao governo anterior, como a aprovação de uma Lei de Terrorismo no Brasil, a revogação de uma Lei de Segurança Nacional, da época da ditadura, substituída por uma série de tipificações no Código Penal, delineando tipos penais específicos como crimes contra o Estado Democrático de Direito e, por fim, a disseminação de *fake news*, atacando principalmente o sistema eleitoral numa das eleições mais disputadas na história da Sexta República são elementos que nos deixam atentos em saber até que ponto o Estado de Segurança não está se implantando no Brasil ou se o paradigma da bioseguridade não se encontra também em implementação.

⁵⁰ Pelo menos ao nível conceitual, em nenhum momento, trata a atualidade de Modernidade Tardia, ou Pós-modernidade, deixando como pista de seu vínculo com o ideário da Modernidade. Mesmo que, ao longo de toda a coletânea *Homo Sacer* ele denuncie as estratégias, as dissimulações e os limites da Modernidade, ele não rompe com ela expressamente.

⁵¹ Reproduzimos o trecho em italiano, abaixo, com o negrito na parte citada diretamente: *La causa di mortalità di gran lunga più frequente nel nostro paese sono le malattie cardio-vascolari ed è noto che queste potrebbero diminuire se si praticasse una forma di vita più sana e se ci si attenesse a una alimentazione particolare. Ma a nessun medico era mai venuto in mente che questa forma di vita e di alimentazione, che essi consigliavano ai pazienti, diventasse oggetto di una normativa giuridica, che decretasse ex lege che cosa si deve mangiare e come si deve vivere, trasformando l'intera esistenza in un obbligo sanitario.*”

Ao nosso ver, esquece o nosso marco teórico que, considerando apenas o caso comparativo entre doenças cardíacas e Covid-19 um exemplo meramente ilustrativo do poderio da ciência médica em nossos dias, igualá-los, como se fossem idênticos no leque de medidas necessárias, adequadas aos fins desejados, e a confluência de meios adequados e necessários a determinados fins – uma espécie de princípio da proporcionalidade filosófico, adaptando o conhecido princípio jurídico –, isto é, o direcionamento da medicina (e do Direito) para o reestabelecimento da saúde em ambas as moléstias, é uma falsa simetria.

É falsa a simetria por, pelo menos, dois pontos de vista. Em primeiro lugar, a doença cardíaca pode ter origens genéticas, o vírus não tem origens genéticas. Não há, até o momento, nenhuma predisposição genética que faça surgir, se manifestar, em qualquer indivíduo que não tenha tido contato com o vírus, os sintomas e as consequências da Covid-19. Não o bastando, em segundo lugar, a gravidade da doença cardíaca pode ser ampliada ou diminuída com os hábitos alimentares e estilos de vida, mas não afeta diretamente a saúde de vidas alheias, sejam parentes, amigos, colegas de trabalho, familiares, companheiros/as de vida, de partidos, sindicatos, organizações políticas ou de religião. Quando muito, o desrespeito às recomendações médicas afetaria quaisquer dessas pessoas de maneira reflexa, por má influência das erradas práticas alimentares e de estilo, ou até mesmo o luto pela morte de entes queridos.

Muito diferente é o vírus. Como não tem origens genéticas, por mutação genética do DNA humano, mas sim por contato exclusivamente ambiental (fenotípico, em termos mais precisos), caso se amplie ou se reduza os hábitos sanitários, a propagação do vírus amplia ou se reduz, afetando, de maneira direta ou não, as vidas alheias, ao aumentar ou diminuir o contágio e a potencialidade da morte. Considerando que desrespeitar recomendações médicas em caso de doenças cardíacas terá impacto social somente com meses ou anos a fio, no aumento de internações, afastamentos para procedimentos invasivos, uso contínuo de medicamentos, insuficiência da rede pública de saúde em atender todos/as com qualidade, entre outros, e que, ao contrário, o desrespeito às medidas médicas no caso da Covid-19 impacta de maneira imediata, em dias ou semanas, com relevantes impactos sociais, então mesmo que a mortalidade seja sensivelmente menor, não justificaria considerar a pandemia como invenção ou exagerada.

Isso, é claro, não justifica identicamente a adoção irrefletida e acrítica de medidas político-econômico-jurídicas de exceção principalmente em um cenário pós-pandêmico, as quais fazem confluem tanto o filósofo quanto este redator concordarem de que a democracia se enfraquece e se aproxima do despotismo, ou que se pareça que estamos em um estado totalitário com ares democráticos. O uso prolongado de decretos de exceção, o descumprimento de ritos de aprovação de medidas legislativas, as restrições às liberdades públicas e aos direitos

fundamentais por longuíssimos prazos, até mesmo de maneira permanente, apenas mudando a fundamentação da medida para a fundamentação defensável da vez, é, de longe, uma atitude a qual qualquer cidadão, os grupos sociais e as instituições podem e devem resistir.

Como o próprio Agamben (2006b) fala, em uma entrevista para a tradutora Flávia Costa, previamente explorada, democracia e ditadura/totalitarismo não são duas dicotomias, com fronteiras claramente separadas, mas sim dois polos, duas polaridades (uma bipolaridade) em que o meio, longe de ser a fronteira certa e precisa de cada campo, na verdade, é inegável zona de indistinção entre os conceitos e as práticas. Assim, nessa zona cinzenta, as polaridades se neutralizam e é nesse espaço que Agamben promete, quando estava na metade cronológica do seu projeto *Homo Sacer*, a seguir.

Reiteramos, a continuidade de medidas excepcionais após o encerramento da pandemia, ou da normalização do contágio por Covid-19, ao ser tratada como mais uma doença endêmica e sazonal, é o risco que deve ser veementemente denunciado, mas não autoriza, sob nenhuma hipótese, comparar o período compreendido pela Emergência em Saúde Pública de Interesse Internacional, em que se tem tais medidas aplicadas, e o período posterior, em que tais medidas já não mais se aplicam, como momentos iguais. Destarte, o que se deve ter em cuidado, ao nosso observar, não é as medidas excepcionais que apenas duram mais do que poderiam ser necessárias, mas o que ocorre após o encerramento do motivo balizador de tais medidas, após o fim das justificativas reais e inafastáveis, e como lidará o Direito, a Democracia, o Estado de Direito e os Direitos Humanos com o legado da experiência sanitária excepcional prévia.

Como um escritor, filósofo, jurista por formação, professor visitante em universidades estrangeiras, ganhador de prêmios nacionais e internacionais, que aborda em suas obras temas de poética, estética, filosofia e política com ampla e arguta profundidade, tem se visto no mesmo lado de políticos de direita ou autoritários (Donald Trump, Jair Bolsonaro, Boris Johnson e ditadores como Aleksandr Lukashenko), ou seja, usado como referência também entre militantes de extrema-esquerda, como o grupo alemão Resistência Democrática (*Demokratischer Widerstand*, em alemão)?

Em outros termos, como um segundo caminho para a resposta à primeira pergunta: Afinal, sua trajetória acadêmica o traz para que lado do espectro político? Qual seria, então, uma posição política agambeniana que fosse coerente com sua trajetória, demarcando sua crítica a Modernidade e, ao mesmo tempo, considerasse todo o acumulado de crítica ao Estado e ao Direito, sem, no entanto, necessariamente cair nas mesmas distinções e dicotomias que tanto renega?

Para a resposta à primeira pergunta, nosso marco teórico deixa claro que a confusão⁵² de posicionar suas teses tanto à esquerda como à direita, ao ser invocada pelos dois polos do pensamento político, faz jus a uma dupla análise. Em primeiro, devendo ser rejeitado tal confusão por sua inassociação ao grupo de extrema-esquerda alemão, como, em segundo, também as dicotomias direita/esquerda, conforme o que deixamos claro antes, estão, na sua perspectiva, esvaziadas e, por consequência, semelhante a algo que nos parece mais esclarecedor do que obscuro, a forma de lidar com o conhecimento teórico produzido por ele ganha novos contornos.

O conhecimento, para Agamben, tem o potencial de ser produtor de verdades absolutas, isto é, “[...] Uma verdade segue sendo tão verdadeira como se se diz à esquerda ou à direita. Se um fascista diz $2 + 2 = 4$, isto não é uma objeção contra às matemáticas⁵³” (Agamben, 2020e, p. 95), transformando o conhecimento em algo objetivável, por um lado, mas por outro, em algo subjetivo, exceto no campo das matemáticas, que, para o autor, é verdadeiro independentemente da posição ideológica de quem o pronuncie. Prossegue relatando, em entrevista, sobre quando pediram um posicionamento político na polêmica surgida devido ao protesto conjunto do grupo alemão Resistência Democrática e de grupos de extrema-direita alemã contra as medidas sanitárias e de isolamento da pandemia de Covid-19, no tocante à utilização dos mesmos argumentos agambenianos pelos dois lados do protesto.

A resposta, na íntegra, ao periódico *Spiegel*, contudo, foi cortada, mas lembra ter dito: “[...] Quando declarei que não tinha nada a ver com o grupo, porém que cria que tinham todo o direito a expressar sua opinião e o fato de que a extrema direita teve tais reivindicações não afetava de modo alguma sua validade⁵⁴.” (Agamben, 2020e, p. 96) deixa claro que suas conclusões, suas teorias e o uso prático delas não são meras ferramentas teóricas, mas estão igualmente vinculadas a um contexto estratégico em que, ditadores, autocratas, apologistas da tortura e revolucionários devem, por suas ações, omissões e palavras, serem posicionados e

⁵² Uma relação entre o que Agamben prega e o que Bolsonaro defende foi feita por Capovilla e Palácio (2020). Apesar da crítica contundente dos erros agambenianos diante da sua crítica circunscrita à pandemia, coligada com a necessária crítica do eurocentrismo dele, pela falta de quaisquer vínculos do pensador italiano com a revolução anticolonial, o diagnóstico foi incompleto. Faltaram os autores o diagnóstico mais verticalizado do autor: eles concluem que a associação entre Agamben e exponents da extrema-direita é “Em outras palavras, a conciliação [...] se faz possível no plano dos pressupostos que presidem as elaborações cognoscitivas e ético-políticas das correntes do pós-modernismo e da pós-verdade” (Capovilla; Palácio, 2020, p. 35), partindo do erro comum de associar pós-modernidade a pós-verdade. Conclusão possível, apesar de ser limitada, conforme colocaremos adiante.

⁵³ No original: *Una verdad sigue siendo tan verdadera como si se dice a la izquierda o a la derecha. Si un fascista dice $2 + 2 = 4$, esto no es una objeción contra las matemáticas.*

⁵⁴ Em espanhol: *Cuando declaré que no tenía nada que ver con el grupo, pero que creía que tenían todo derecho a expresar su opinión y que el hecho de que la extrema derecha tuviera tales reivindicaciones no afectaba en modo alguno su validez.*

cobrados. Dizendo em outras palavras, Agamben não é mera ferramenta teórico-prática de uso unilateral, pois quando ele fala em “verdades”, a posição política de quem as reproduz, sob outro contexto, não deve ter por base o que Agamben falou apenas, mas o uso desse conteúdo e dessa prática no contexto dado por quem quer que seja que tenha citado Agamben.

Pode parecer, a princípio que tal resposta faria o autor de um “isentão”, mas, aparentemente, o sentido é o contrário: reconhecer que a comunicação é contextual garante, aos/às interlocutores/as e aos/as analistas, presenciais ou remotos dessa comunicação, a garantia de que a responsabilidade por aquelas palavras, sob tal modo de falar, falados com tal direcionamento, é de única e exclusiva responsabilidade dos/as interlocutores/as. Em contraposição, a elevação de sua teoria ao mesmo grau de “certeza” que tem a soma de dois números naturais, é um interessantíssimo campo e rota para investigação retórica de tal discurso⁵⁵.

Suspendendo um pouco a investigação de tal rota/campo, sigamos para uma possível resposta à segunda pergunta: Afinal, o que quer Agamben⁵⁶? Qual seu posicionamento político na bipolaridade classificatória política? Admitindo haver ainda algum sentido em falar de esquerda e direita, resignificando não como dicotomia, mas como campo de tensões, de uma bipolaridade, em que grau dessa bipolaridade poderia ser encaixado o filósofo italiano?

Para tanto, um caminho para atingir uma resposta, mesmo que provisória, dessa pergunta passa por perceber quais os/as autores/as são suas influências na construção de seus textos. Outra forma seria fazê-lo pela perspectiva negativa: o que ele, não é? Sigamos primeiro pela negativa e, após, pela perspectiva positiva.

Revolvendo o chão do debate da polêmica sobre o posicionamento teórico de Agamben acerca da pandemia de Covid-19, uma autora brasileira afirmou que a posição agambeniana se assemelhava a um posicionamento liberal. Ela chega a tal conclusão

⁵⁵ Instigando o aprofundamento desse argumento, que será abordado em momento adiante: A matemática é considerada uma ciência “exata”, apesar de sua exatidão ser baseada em axiomas e ter conceitos como “infinito”, “maior que”, “menor que”, e outros que pesam em desfavor de sua exatidão. No entanto, uma situação é um/a fascista dizer que a soma de dois valores numéricos conhecidos dará outro valor numérico conhecido, ao qual qualquer pessoa com conhecimentos mínimos em matemática concordará. Outra situação bem diferente é, a partir ou não do resultado dessa soma de valores numéricos conhecidos, concluir como verdadeiras outras informações como “Vivemos numa ditadura globalista” ou “Perderam-se os rumos do país depois que esses gays/negros/imigrantes/mulheres estão tendo espaço” ou quaisquer outras afirmações fascistas. A teoria, a prática e o discurso em ciências humanas e sociais, estão longe de ter tal grau de exatidão matemática, com todos os limites já ditos sobre até que ponto a matemática é exata, o que faz transparecer um certo grau de imodéstia do filósofo italiano.

⁵⁶ Em tom de crítica conciliatória, por assim dizer, é essa mesma uma das perguntas que Martins (2020) faz em texto sobre a polêmica agambeniana, do qual o texto de Cocco (2022) faz eco parcial e aprofunda, até adiantando parte da crítica da qual nos valem no quinto capítulo. E como tal reforça a nossa posição sobre a práxis de suas teorias.

considerando a defesa do exercício das liberdades individuais, a falta de um posicionamento claro por Agamben da atuação estatal para salvar vidas e dar amparo as pessoas em situações que não permitem viver um isolamento e, ainda, um certo desprezo, na ótica da autora, pela sugestão agambeniana que de “saber morrer é uma forma de nos libertar de toda a sujeição e de toda constrição”, que o autor evoca ao citar um trecho de Montaigne em um dos textos escrito para a coluna *Una Voce*, do *Quodlibet.it* e condensados no livro “¿En qué punto estamos? A epidemia como política.” (Frateschi, 2020a).

Significativamente, o texto bem construído da Yara Frateschi e trazendo bons argumentos não deixa dúvidas, *prima facie*, de tal vertente liberal. A posição dela, de olhar com especial atenção as classes subalternas e como a pandemia atingiu as pessoas de maneira diferenciada, faz uma crítica ao que tem de liberal no léxico agambeniano. Porém, a ideia de um Agamben liberal (ou neoliberal) não se sustenta.

Conforme veremos adiante, a leitura liberal de Agamben é limitada a alguns autores, em que ele deixa claro discordar, quando fala de Hans Kelsen ou das promessas da Modernidade, em especial no primeiro livro da coletânea *Homo Sacer* e igualmente em *O Reino e Glória*. Mas, sem fugir da temática da pandemia, em outro texto, outros/as autores/as discordam da posição apresentada por Frateschi, mediando e contextualizando informações a que ela não teve acesso, não conhecia ou ignorou propositadamente.

Argumentam os/as autores/as em torno de alguns eixos discursivos. O primeiro deles ocorre ao destacar um distanciamento de Giorgio Agamben e Judith Butler, teórica a qual Frateschi usa em suas pesquisas. Dessa feita, a oposição entre conceitos como vida nua e vida precária são, para Butler, iluminadores de um conceito negativo e passivo, de exclusão e de qualquer possibilidade de resistência, de agência (o conceito de vida nua) e, em contraposição, de um conceito oposto (vida precária), ao qual mostra os impactos biopolíticos no sentido estritamente foucaultiano, mas permite que a precariedade seja usada como motivo para se rebelar contra a biopolítica, dando espaço, agência aos humanos subalternizados para se opor ao sistema.

Em segundo ponto, o que Agamben propõe, reiteram as autoras, não é se subordinar a uma agenda neoliberal, de privatizações, Estado mínimo, individualismo forte, de autorregulação do Estado, de políticas nefastas de austeridade fiscal, mas, no caminho oposto, uma crítica a uma lógica científica ou meramente mercadológica, em que o indivíduo vire apenas um número, apenas um dado biológico, a ser incluso nos cálculos econômicos do Estado (ou do mercado). Para as autoras, o que Agamben pretende, em toda a sua teoria, é uma crítica a sociedade de classes, mas além dessa crítica, um “[...] exemplar histórico do que poderia ser

a sociedade sem classes imaginada pelo comunismo marxista⁵⁷, onde qualquer tipo de propriedade privada teria sido abolida.” (Rodrigues *et al.*, 2020).

Como terceiro ponto, as autoras ainda retificam a afirmação de que o autor não havia cobrado ações estatais para atender os desamparados pela pandemia, ao remeter a outro texto, dentro da mesma coletânea de textos sobre a pandemia, como quando coloca no colo dos governos, em especial o governo italiano, a responsabilidade por desmantelarem (ao serviço do neoliberalismo) o serviço sanitário nacional, o que vulnerabiliza ainda mais os vulneráveis.

Por fim, a vulnerabilização dos vulneráveis, o uso de técnicas de exceção, a transformação dos excluídos em fantasmas, em muçulmanos nos dizeres dos sobreviventes do Holocausto judeu, são apenas os locais de indeterminação que, sob a luz do italiano, mostram que as sociedades capitalistas espetaculares operam na radical eliminação dos excluídos. Em tréplica, a Yara Frateschi (2020b) responde aos argumentos dos autores/as da réplica e de outros textos correlatos, apontando duas divergências elementares entre eles, que provam, pela perspectiva de Frateschi (mas com suporte em Hannah Arendt, em Judith Butler e Marielle Franco), como é limitada a filosofia agambeniana para se colocar em prática.

O primeiro deles é o que ela chama, acertadamente, de essencialismos agambenianos. Ao elevar ao caráter quase metafísico a biopolítica em Agamben (ele até coloca, numa metáfora em *HS I*, que a biopolítica sempre existiu, como um rio caudaloso e subterrâneo na história da humanidade), associando sempre tal argumentação de ser o estado originário de um Estado de exceção e que os indivíduos só tem a potência de se submeterem a tal Estado, em que resistir à biopolítica, através de um conjunto de direitos e liberdades, somente fará ser reingressado nessa mesma biopolítica, é, para Frateschi, uma forma de acabar com qualquer possibilidade de agência dos sujeitos, de qualquer individualidade deles e, por fim, tornar a resistência ao Estado necessária, porém virtualmente inútil ou impossível de ser atingida.

Em outro caminho, a autora provoca uma observação sobre o que significa, na realidade prática, nas vidas das pessoas oprimidas, um discurso que pode ser usado tanto pela direita quanto pela esquerda, um discurso em que uma pessoa progressista (ou à esquerda) na política pode usar, como o faz Agamben, quanto um discurso à direita, como o faz Bolsonaro e outros negacionistas, quando convergem para a crítica ao isolamento e ao distanciamento social pandêmico. Ora, se tal discurso pode ser empregado pelos dois polos do espectro político, será mais importante, então, a intenção do falante do que o conteúdo do discurso? Se for assim, para

⁵⁷ Veremos, um pouco mais adiante, que também não é bem assim que o espaço de atuação do político em Agamben possa ser considerado um comunismo real, a partir da sua afirmação de que se deve abandonar o marxismo, porém ainda com Marx.

os apoiadores da direita, falar em quebra e resistência ao isolamento social é nefasto, já para a esquerda política, posto que revolucionária/anticapitalista/crítica ao liberalismo, é aceitável quebrar e resistir às medidas de isolamento?

Conclui, então, que a principal oposição entre os/as autores defensores de Agamben e de suas ideias está no uso estratégico do sistema de Direitos Humanos. Para ela, cobrar a prática dos Direitos Humanos e a expansão do rol deles é uma estratégia de combate ao capitalismo, enquanto para os demais autores, a crítica radical agambeniana mostra que tais direitos são ilusórios e romper com eles é que será a verdadeira mudança. Eis, então, mais um ponto que será essencial a ser tratado na nossa analítica sobre o seu discurso acerca dos Direitos Humanos.

Assim, para finalizar o debate liberal e antiliberal, fica claro que Agamben, apesar de sua aparente metafísica, não é um liberal, e tampouco é um mero crítico do liberalismo. Então, até aonde vai sua crítica? Em que pé estaria, entre os teóricos críticos ao liberalismo, sua atuação política? Seria um schmittiano de esquerda? Uma das várias vertentes marxistas? Um dos vários anarquismos?

Começemos pela primeira pergunta: não, ele não é um schmittiano de esquerda. A afirmação peremptória assim se confirmará por alguns motivos abaixo relacionados. Em que pese ele dialogar, especialmente na segunda obra, *Estado de Exceção*, com Carl Schmitt, o que pareceria ter com ele certa proximidade, não podemos ignorar outros fatos que o fazem crítico ao Carl Schmitt. Para não nos alongar, remetemos a nossa obra anterior, em que desenvolvemos o porquê que tal associação tão somente é, no máximo, aparente (Luna, 2017, p. 56–71).

Mas para atualizar os argumentos sobre um neoschmittianismo de esquerda, basta deixar dois pontos evidentemente claros: a aproximação entre Benjamin e Agamben é claramente delimitada como antídoto ao pensamento heideggeriano e isso é feito tanto em entrevistas, quanto no livro auto/heterobiográfico, o que já posicionaria Agamben em outro lado do espectro político, mas, sobretudo, em oposição a Schmitt. Nem mesmo colocando Benjamin e Agamben como schmittianos de esquerda poderia justificar tal atitude, afinal, toda a crítica que Benjamin (e Agamben concorda) é sempre de se afastar de qualquer vínculo com o pensamento schmittiano, sempre o criticando e sempre denunciando seu caráter ilusório frente à realidade do sistema jurídico.

Não obstante, fica claro, também na entrevista concedida à Flávia Costa (Agamben, 2006b), que sua aproximação a Schmitt é mais por uma forma de se medir com ele, de se confrontar teoricamente com Schmitt. Para Agamben, ter contato com o publicista do nazismo é uma tarefa fundamental. A necessidade de se lidar com Schmitt era para conhecer como se justificaria uma ordem jurídica autoritária, tanto para poder denunciar os limites do pensamento

liberal, mas similarmente para poder denunciar que também não se compactuaria com a dualidade amigo-inimigo schmittiano e, ao mesmo tempo, se posicionar como adversário à Schmitt.

Supondo então que não seja um schmittiano, nem mesmo um liberal, mas mesmo assim seja crítico ao liberalismo, seria então um marxista? Um adepto do trotskismo, para ser melhor definido? Novamente, a resposta parece se encaminhar para a negativa, mas fornece importantes instrumentos para a resposta positiva. Consoante vimos, Agamben tem, entre as principais influências teóricas Martin Heidegger, Walter Benjamin, Simone Weil, Hannah Arendt, Guy Debord, Michel Foucault e Giovanni Pasalini, para nos limitarmos aos teóricos.

De Heidegger, parece claro que ele adota um estilo aforístico, poético de escrever, semelhante ao estilo que Heidegger tem, notadamente no *Ser e o Tempo*. Perguntado diretamente sobre esse estilo, justifica afirmando que o faz, pois poesia e filosofia são semelhantes, que não saberia como viver em um lado de cada dicotomia (ou melhor, também polaridade em seu pensamento), porque é igualmente filósofo e poeta (Agamben, 2016a). E essa afirmação não se modificou ao longo do tempo, haja vista que muitos anos atrás, ele respondendo sobre o caráter aforístico de suas afirmações, afirma que as formas simples (a fábula, o aforismo, o conto, o enigma), eram formas as quais a poesia e a filosofia assumiam, para realizar uma experiência, para despertar, para retirar do engano, não para fazer teorias mais ou menos convincentes (Sofri, 1985).

Em várias entrevistas, Agamben sempre deixa claro a dupla influência nele, nos primeiros anos de filósofo, quando, após terminar a graduação com uma monografia baseando-se no trabalho da anarcocristã Simone Weil, ele se viu diante do fascínio de participar de seminários com Martin Heidegger, ao mesmo tempo em que lia Walter Benjamin. Em algumas entrevistas, ele afirma que tal leitura em simultâneo é exatamente o antídoto ao método heideggeriano, para assim não cair na metafísica heideggeriana, contrapondo sempre Benjamin, marxista fascinado com a teologia.

Do lado benjaminiano, segundo dito, sua formação tem dívidas imensas, e que, com Heidegger, são os alicerces de suas experiências. De Benjamin, o marxismo messiânico dele, sua íntima associação com a teologia e a leitura da obra *Angelus Novus*, que contém dois dos principais textos de Benjamin, “Para uma crítica da violência” e “Onze Teses sobre o conceito de História”, demonstrando uma forte ligação entre a violência como aspecto central do Direito e as relações messiânicas e teológicas do agir emancipatório.

No entanto, isso não vincula Agamben (2006b) ao marxismo, por vários motivos. Primeiro, ele rejeita o rótulo de revolução permanente que lhe é indicado, quando fala da ideia

de que a revolução permanente tem o condão de se tornar sempre uma potência que nunca se faz em ato, uma potência que sobrevive no ato e a ele. Para ele, não é o possível que exige ser realizado, mas a realidade que exige ser possível. Ele tenta indicar outro caminho, um caminho que perpassa não pela dicotomia entre poder constituinte e poder constituído, entre violência que implanta e violência que rompe o Direito, mas sim, para tentar superar não o mistério metafísico da conjunção das dicotomias (constituído – constituinte, p. ex.), ao contrário o mistério prático e político da dissociação dessas dicotomias.

Em outra rota, ele acusa, várias vezes, tanto o Partido Comunista italiano de ser o lugar mais pobre de imaginação da Itália (Agamben, 2017b, local. 151), de superar os marxismos, mas não Marx, para se superar o verdadeiro obstáculo de uma nova política, dizendo que havia autores e tendências políticas que impediam o avanço da esquerda e de melhorias de vida na Itália no final dos anos 60 (*Ibidem*, pos. 40), de que como um capitalismo pode também ser comunista, afirmando ser o vínculo capitalismo-comunismo existente na exploração do ser humano pelo ser humano, o aspecto mais desumano do capitalismo, a extrema alienação das relações entre os seres humanos, com o que tem de mais atroz no comunismo estatista, um controle social sem precedentes (Agamben, 2021a) e o de que o seu contato com Guy Debord foi o contato emergente de um parceiro de ideias políticas, uma pessoa cansada também desses autores reverenciados, porém, que não deveriam ser (até Debord chama Althusser de “aquele lunático obscuro do Althusser⁵⁸”) e também cansado de velhas ideias políticas e dessa divisão ideológica que era moda na época da Itália (Agamben, 2017b, local. 45–48).

Não obstante, durante toda a sua vida ele tem contato com variadas figuras, mas aquela mais marcante na perspectiva política, para tentar encaixar Agamben numa “caixinha ideológica” (mesmo que ele a rejeite) é o francês Guy Debord. A ontologia em Martin Heidegger, o marxismo messiânico e teológico de Walter Benjamin, a biopolítica e o método arqueológico de Michel Foucault, a crítica de Hannah Arendt a figura de Direitos Humanos e a forma de ver a violência, a filologia de Giovanni Pasolini, as posturas polêmicas de Pier Paolo Pasolini, o anarquismo cristão de Simone Weil encontram, em Debord, uma síntese que aproxima, indelevelmente, Debord e Agamben de uma maneira inédita.

O teórico italiano, ao dialogar com o pensador francês, se vê num local em que ele pode falar livremente sobre o que pensa sobre política, filosofia, sendo correspondido por Debord na equivalência destes ao campo da arte e da estética. Uma forma de falar, debater e atuar politicamente no qual unissem vários campos próximos e também sem precisar se referir

⁵⁸ No original: “[...] *ce sombre dément d' Althusser*)”.

e se confundir com ideias e autores enganosos e inúteis. O excesso dos autores/as de referência obrigatória e o outro lado da moeda, a falta de leitura de autores/as que poderiam, no contexto pós-68 ocidental, conduzir os movimentos políticos a uma região e direção menos falida, é um dos objetivos desse diálogo Agamben-Debord. Em retrospecto, Agamben quer responsabilizar os intelectuais do período por não perceberem a inadequação de suas referências teóricas, por mais críticas parecessem, tendo como centro, o mencionado problema de se manter fiel a uma tradição marxista (mas não de Marx), atravancadora do agir político de então.

O objetivo de Debord e de Agamben era, de lado a lado, a achar uma “passagem pelo Noroeste⁵⁹” da política. Se Debord procurou tal passagem em filmes e livros e acabou encontrando-a somente na reprodução artística da vida privada, no incessante retorno à sua biografia, nas experiências que viveu, retomada em suas obras literárias e cinematográficas, então esse caminho para Agamben não avança naquilo que deseja. É nesse lugar paradoxal, para Agamben, surgido na tentativa de luta para encontrar um centro político e revolucionário, que a intimidade privada faz transparecer sua total impossibilidade. A “genuína política” está no “segredo da vida privada” e é essa procura clandestina a qual compartilhou com a obra de Debord e igualmente se torna uma tentativa contínua do pensamento do italiano.

A insistência em poucas e repetidas leituras (que nosso marco teórico deixa claro quando Guy ignora e rejeita ler autores mencionados no texto agambeniano Glosa à margem dos Comentários sobre a Sociedade do Espetáculo, feito pelo filósofo italiano), a total desconsideração e desesperança (no sentido de esperar por algo) pelos seus contemporâneos, classificados ora como homens, ora como “porões”⁶⁰ é a mesma inquietude do filósofo italiano e por isso essa identificação instantânea.

Apesar disso, o foco momentâneo de nosso interesse no momento, é a conexão feita, por Agamben, entre Debord e o grupo anarquista francês Partido Imaginário e sua revista, a

⁵⁹ A Passagem para o Noroeste, aqui deslocada da geografia para a geopolítica, nada mais é do que o desejo e a iniciativa pública e privada de países ocidentais, especialmente no Canadá, na Europa e nos Estados Unidos, de conseguir interligar comercialmente o Oceano Atlântico e o Pacífico ao Oriente, não pelo Sul (contornando a África ou a América do Sul), nem se usando do Canal do Panamá ou o Canal de Suez, mas sim usando um caminho que navegasse pela costa norte canadense, nas fronteiras e mesmo dentro do Círculo Polar Ártico. A dificuldade era e é tremenda: a espessa camada de gelo, os ventos fortes, o frio intenso, a quantidade de ilhas na região, tudo dificultou isso. Até hoje, é uma passagem que existe, é navegável no verão ártico, porém não é uma rota comercial como desejavam as potências ocidentais. Infelizmente, por força das mudanças climáticas, tal região, que também é rica em diamantes, ouro, petróleo e outros recursos naturais, tornar-se-á navegável, pelo degelo da calota polar e será passível de exploração econômica crescente.

⁶⁰ O termo se refere ao livro *Le cave se rebiffe* (O porão se rebela, em tradução livre do francês), da autoria de Albert Simonin, com filme homônimo. É uma gíria de um dialeto francês, para o homem comum, normal, honesto, cumpridor dos seus deveres, conhecedor dos seus direitos, sem envolvimento com o crime organizado (conhecido como *le Milieu*, o Meio, atualmente conhecido como *grand banditisme*, o Grande Banditismo em português), ou não pratica, habitualmente, crimes para tirar vantagens para a sua vida, sejam vantagens imediatas, seja para enriquecimento a longo prazo.

Tiqqun, através da teoria do *bloom*⁶¹ e dos dois Juliens, o Julien Coupat⁶² e Julien Boudart, com os quais tratou contato recentemente, já nos últimos anos. Enquanto Debord desprezava autores e contemporâneos, desesperando com eles e consigo mesmo sobre as condições materiais da vida do ser humano, os Juliens têm proximidade com uma miríade de autores e desejam, mesmo com enormes desconfianças, que o homem comum (esse mesmo rejeitado por Debord, que o classificou como “porão”), ser o agente de modificação da realidade, esse homem comum, ao perder, justamente, toda a identidade e pertencimento⁶³, poderia ser capaz de tudo, para o bem ou para o mal (Agamben, 2017b, local. 42–43).

Por isso, apesar das inegáveis semelhanças entre Debord e os anarquistas da *Tiqqun*, mas as enormes diferenças, é que podemos encaminhar e chegar ao cerne da questão do posicionamento político agambeniano. Mas, sem mais delongas, ao perpassar pelas suas influências, podemos reiterar a pergunta: afinal, o que quer Agamben? O que ele é nas categorias clássicas de agir político ocidental (liberal, monarquista, marxista, pós-moderno, anarquistas), tendo em conta todas as variantes e gradações entre esses conceitos?

Considerando todo o arcabouço, fica claro para um leitor/a atento/a e acreditamos, ficará claro para os/as leitores/as dessas linhas que Agamben é, com alto grau de certeza⁶⁴, um

⁶¹ A teoria do *bloom*, faz referência ao *bloom* do personagem fictício Leonard Bloom, presente em *Ulisses*, de James Joyce, um personagem esvaziado do seu mundo e de si, um nada. Essa teoria é uma construção desse grupo anarquista e quer dizer um ser humano quase sem identidade e sem conteúdo. Um ser humano que está quase sem identidade, nem experiência, possuindo-as apenas num estágio larval, escasso de experiência e de raízes. Não há nada de significativo nessa situação, no qual tal pessoa possa ser determinada por uma singularidade. É, resumindo Guimarães (2019, p. 12–13), não há nenhuma identidade comum ou um pertencimento a algo partilhado. Porém, como se pode ser tudo e é, ao mesmo tempo, nada, um *bloom*, nesse duplo sentido, será um qualquer (um qualquer que cabe tudo e que é indiferente a tudo, um qualquer-indiferente e um qualquer-potência-para-tudo), um qualquer-passivo e um qualquer-potencialmente-ativo. Por isso essa esperança nesse homem-*bloom*.

⁶² O próprio Coupat será vítima, quase 10 anos antes da publicação de *Autoritratto*, de uma perseguição policial sob o comando de agentes do serviço secreto e da divisão antiterrorismo francês por suposto envolvimento em sabotagem do trem de alta velocidade daquele país, no conhecido caso Tarnac, para qual remetemos aos textos dele (Agamben; Lévy, 2012) sobre o caso, no qual contêm links para outros textos. Noutro texto, Agamben (2009b, p. 1) elogia Coupat, dizendo ter, por ele, do ponto de vista intelectual, grande estima, ao mesmo tempo em que reconhece suas divergências teóricas com a publicação *Tiqqun*, da qual o Julien Coupat faz parte. No entanto, em *Autoritratto* (Agamben, 2017b, local. 42) já mostra divergências mais profundas com os Juliens em relação à forma de abordar as mesmas questões que Debord abordará, destacando serem eles (os Juliens e Debord) próximos, mas igualmente divergentes.

⁶³ É impressionante como os textos dialogam sem querer dialogar-se, integram-se mesmo com distâncias monumentais de tempo, de espaço e de propostas teóricas e é nesses espaços que qualquer teórico deve perceber as inconsistências, as conexões, os desafios e as dificuldades práticas de qualquer pensamento, seja emancipatório, seja reacionário. Na tréplica da Yara Frateschi à crítica sobre o posicionamento de Agamben na pandemia, ela aponta exatamente como a falta de agência e de individualidade esvaziaria a resistência do indivíduo, que mesmo assim, para Agamben, deveria existir. Ora, se não há pertencimento, nem identidade (isto é, nem agência, para poder falar em pertencimento há de se falar em agência, nem individualidade), como então resistir? Eis uma importante – na verdade, mais uma – questão ser tratada em nossa análise crítico-retórica do discurso agambeniano sobre direitos humanos.

⁶⁴ Pode parecer petulância e até arrogância de nossa parte falar assim, todavia, ao se ler os textos por ele produzidos, em especial sua auto/heterobiografia e aqueles que estão fora da coletânea *Homo Sacer*, mas com eles tem íntima

sujeito, pensador, poético, teórico, filosófico, e, com menor grau, um ser humano atuante na esfera política, com uma estreita aproximação ao anarquismo. E não qualquer anarquismo, mas algo que mistura o anarquismo clássico, um marxismo não-marxista (e nem marxiano) e também com um pós-anarquismo, sem negar um lado anarquista cristão, oriundo de toda a sua formação cristã, seus interesses teológicos, sua visão política e do messianismo e da ontologia metafísica que ainda lhe resta, mesmo combatendo-a com todas as forças.

Em suma, Agamben pode, sem sombra de dúvidas, ser colocado no espectro político do campo emancipatório, com fortes inclinações anarquistas (Guimarães, 2019) e, até mesmo, anarcocristãs⁶⁵. Tentando rastrear e se encontrar num mundo em que ser “de esquerda” e não estar em nenhum rótulo é um desafio gigantesco de existência, desafio esse que já não era fácil em ser “de esquerda” nos dias pós-Queda do Muro de Berlim e o “fim da história” (como falsamente anuncia Fukuyama) e na anunciação da “vitória” do capitalismo. Para corroborar esse nível de afirmação, fazendo uma análise de como ele se impregna desse anarquismo, com sua própria ótica, há a tese de Diogo Guimarães (2019) investigando os conceitos de gesto, postura, inoperosidade, neutralidade, enraizamento e desenraizamento essa íntima conexão entre Agamben, os anarquistas e os pós-anarquistas.

conexão (como *A Comunidade que vem, O que é um dispositivo?*), como o volume de encerramento da coletânea, o *Uso dos corpos*, transparece todo esse potencial (sem trocadilhos) da múltipla potência anárquica de Agamben. Múltipla, aliás, pois não é apenas teórica, é política, filosófica, poética, estética, é, enfim, uma forma-de-vida que é vida e forma juntas, indistinguíveis, porém não engessadas, nem normativamente enquadradas. A anarquia é, para o autor, melhor do que a democracia, como diz, textualmente, em uma obra mais recente: “[...] (Anarquia tem sido mais interessante para mim do que a democracia, mas nem é preciso dizer que todos estão livres para pensar como melhor acreditam.)”. (Agamben, 2019a, p. 54). No original consta: (*Anarchy has always seemed more interesting to me than democracy, but it goes without saying that everyone here is free to think as they believe best.*). Em outras partes do texto, associa a anarquia com o capitalismo (*Ibidem*, p. 75) e, por fim, desenvolve, num texto originalmente escrito entre 2012-2013, conteúdos em muito semelhantes às conclusões de *HS IV*, 2, afirmando: “Creio, no entanto, que uma compreensão clara da profunda anarquia das sociedades em que vivemos é a única forma correta de colocar o problema do poder e, ao mesmo tempo, o da verdadeira anarquia. A anarquia é o que só se torna possível quando compreendemos a anarquia do poder. Construção e destruição aqui coincidem sem resquícios” (*Ibidem*, p. 77), constando assim, em inglês: “*I believe, however, that a clear comprehension of the profound anarchy of the societies in which we live is the only correct way to pose the problem of power and, at the same time, that of true anarchy. Anarchy is what becomes possible only when we grasp the anarchy of power. Construction and destruction here coincide without remainder*”.

⁶⁵ Aqui trata-se mais de um palpite do que uma afirmação. E esse palpite parte de algumas boas suposições. Primeiro, ele é um filósofo italiano e a Itália é marcadamente católica. Em segundo, sua monografia sobre Weil o deixa próximo de uma teorização anarcocristã. Terceiro, o cristianismo é figura patente em sua obra e, mesmo que consideremos seguir à risca a recomendação da Primeira Tese benjaminiana, acaba por se aferrar, muitas vezes, a um cristianismo primitivo, como o das cartas paulinas. Por quarto, o messianismo, constante entre o judaísmo e o cristianismo, nos parece um indicativo não meramente metafórico (e discordamos singelamente de Ruiz (2017) nisso) desse latente cristianismo. Em oposição, Pereira (2020, p. 274 e ss.) indica ser o aspecto teológico agambeniano ser lido não no seu sentido religioso, mas profano, apesar de se tratar de uma estetização do messiânico (*Ibidem*, p. 284). Obviamente, se admitirmos ter algum grau de seriedade/validade e nesse argumento, consideremos o radical anticlericalismo e anticatolicismo do seu cristianismo, principalmente após *HS II*, 4 e *HS II*, 5, para se limitar ao eixo *HS*.

Contudo, salientemos, um dado importante e que não pode ser deixado fora de nossa perspectiva: sua inclinação ao anarquismo, por mais vivificante que seja para uma análise neoretórico-neopragmática-crítica sobre o discurso sobre Direitos Humanos, por mais metafórica “lenha” linguístico-retórica que seja para a avivar a “fogueira” da crítica a crítica a esse discurso, não é um carimbo indelével de que pouco importa os Direitos Humanos para Agamben. Ao contrário, é o dever de se manter fiel ao fio condutor de suas obras, isto é, a intensa crítica de como o Direito, a Economia, a Teologia, o Governo e a Política têm seus notórios problemas para elaborar a sua crítica e tentar esquadriñar até que ponto tal crítica pode, um dia, deixar de ser mera teoria e permitir uma prática, anarquista ou não, emancipatória.

No próximo capítulo, investigaremos como esse anarquismo se encontra imbricado na teoria de Direitos Humanos de Agamben. Em primeiro lugar, a proposta do primeiro tópico do capítulo seguinte é evidenciar, mesmo que provisoriamente, que Direitos Humanos são esses para Agamben, qual sua construção, a que servem, o que se critica neles, com enfoque principal no *Homo Sacer I*. Tendo tal intento em vista, os rastros deixados até aqui serão retomados para, no segundo tópico, mostrar como esse anarquismo/pós-anarquismo/anarcocristianismo agambeniano transparece em outra obra imbricada com o Direito, o *Homo Sacer II, I*, Estado de Exceção.

2 O DISCURSO ESTRITO SOBRE DIREITOS HUMANOS NO *HOMO SACER*

Iniciamos um segundo capítulo ainda sob as pegadas do anterior. Não nos basta definir os pressupostos teórico-filosóficos aos quais partimos, nem apenas aqueles basilares ao marco teórico, mas, para prosseguir com qualquer análise sobre o discurso agambeniano acerca dos Direitos Humanos, insta definir um grau relativamente preciso de resposta a duas situações primordiais: “O que são esses Direitos Humanos para Agamben?” e, por conseguinte, “Como esse discurso de Direitos Humanos encaixa-se, relaciona-se com o restante de suas obras?”. Para a primeira dessas perguntas, esse capítulo pretende oferecer a resposta.

No entanto, observaremos algumas precauções metodológicas. Conforme reiterado, a coletânea *Homo Sacer* é o *leitmotiv* da presente pesquisa, porém restringir qualquer análise sobre o léxico e a teoria do filósofo italiano ao *HS* é redutor e, por isso, muitas vezes, sairemos da coletânea, afinal é a série uma síntese do seu pensamento e os demais textos vão atravessando e se compondo com o projeto *Homo Sacer* (daqui por diante também abreviado para *P.HS* ou *HS*), de maneira complexa e imbrincada e que só a mera leitura ou menção esporádica deles não bastaria para colocar o discurso ora em estudo no merecido ponto focal.

Uma segunda precaução metodológica se impõe nesse momento: o autor tem uma vasta obra, entre livros, ensaios, artigos, cartas, entrevistas, vídeos, documentários e demais produções intelectuais e, querer investigar cada traço dessa profunda e profícua produção, que continua plenamente ativa⁶⁶, demandaria um tempo exaustivo, incompatível com o término regulamentar dessa pesquisa.

Dessa maneira, o primeiro critério metodológico, o de priorizar os textos do projeto, é mitigado com um segundo critério metodológico, o ano de publicação de outros textos. A delimitação temporal alcança o período que compreende o início dos anos 90 do século passado, com o início do marco temporal. O segundo marco temporal tem como ponto de partida o ano de 1995, primeira publicação do *Homo Sacer* I (O poder Soberano e a Vida Nua), seguindo toda a trajetória de publicação dos materiais do *HS* até o encerramento/abandono da coletânea, com a publicação de *Stasis*: a guerra civil como paradigma político (*Homo Sacer*, II, 2), publicado na Itália no ano de 2015. Como terceiro marco temporal importante ao trabalho doutoral, é o fim do período de busca bibliográfica, que se encerra cinco anos após a publicação de *Stasis*, no ano de 2020.

⁶⁶ A título de informação, a coluna *Una Voce* do *Quodlibet.it* tem texto publicados em 2023, com publicações, pelo menos mensais, em regra, de um ou mais textos. Por mais que sejam mais livres que os textos dos livros e dos seus ensaios condensados em publicações acadêmicas ou não, não podem ser ignoradas, haja vista serem representativos do momento atual de seu pensamento.

Contudo, o segundo critério, o período de cinco antes e depois do início e do fim do *HS*, frisamos, em que o autor publicou outros materiais, não pode ser o único critério a definir os materiais, mormente na situação em que se encontrava o mundo durante a pandemia de SARS-Cov-2, o que nos faz estender esse critério, desdobrando em um terceiro e último critério metodológico: a conexão direta do que foi publicado com o objeto da tese.

Assim, especificando o segundo critério, será usado um terceiro critério metodológico, que considera como o escritor (e seus/suas comentadores/as) usam-se de conceitos presentes em textos em períodos anteriores à 1990 ou posteriores à 2020, e/ou externos à coletânea, com o fito de desenvolver suas ideias e sua atuação política. Com isso, a conjugação dos três critérios (textos intracoletânea/intraprojeto; cronológico especial; e conexão conceitual-filosófica) pode elucidar em caráter mais crítico o que se pretende abordar aqui e, também, consegue dar mais previsibilidade para a repetição e verificação do rigor científico adotado nesse texto.

Após essas notas metodológicas necessárias, esclareçamos o que será abordado em cada um dos tópicos desse capítulo. O primeiro deles é, talvez, um dos pontos nevrálgicos do trabalho: apontar, sob os critérios acima elencados, o que Giorgio Agamben considera como Direitos Humanos. A princípio, essa tarefa pode parecer rápida, por esse discurso estar primariamente concentrado em um dos capítulos do *Homo Sacer I, I*, porém não é tão simples assim e é o que passaremos a expor no primeiro tópico.

Em seguida, no segundo tópico do capítulo, damos sequência ao que foi feito no primeiro tópico, partindo assim para integrar o discurso agambeniano sobre Direitos Humanos a seu *corpus* filosófico, em continuidade ainda dentro do *P. HS*. agora com Estado de exceção (*HS II, I*). Da mesma maneira, o assunto “Direitos Humanos” é aparentemente menosprezado nesse momento, mas é sobre as construções feitas por ele acerca do *Iustitium*, do *tumultus* e do estado de exceção que outra faceta do discurso sobre Direitos Humanos, agora a partir de sua interpretação do Direito enquanto sistema social, pode ganhar novo sentido e ter mais complexidade.

2.1 O HOMO SACER, O CAMPO, O PODER SOBERANO E A VIDA NUA

Os Direitos Humanos, conforme elencamos no tópico **Erro! Fonte de referência não encontrada.**, fazem parte de uma conquista civilizatória da sociedade ocidental, que, no limiar da Idade Média, transformou uma proposta teórica e política de direitos antes restritos a grupos abastados, em especial contra o arbítrio estatal e o absolutismo real, para expandir, *pari passu*,

a um grupo crescente de pessoas, e que hoje, alcançam, pelo menos formalmente falando, a totalidade da humanidade.

Também urge lembrar que isso não foi feito de maneira pacífica, nem mesmo sem retrocessos e dificuldades, versadas previamente, mas que, com todas as nuances delineadas, e frente a uma expansão contínua, não são poucos os/as teóricos/as, ao lado de políticos/as e/ou ativistas, ao nível local, regional, nacional e internacional, que adotam a gramática de Direitos Humanos, em uma escala que varia de total e acrítica adesão, passando por uma adesão crítica, cautelosa e com aspectos pragmáticos, até atingir o completo repúdio a qualquer tentativa de direitos universais ou universalizáveis. Por isso, apesar dos pesares, ainda é um discurso (e uma prática a ele ligada) coerente com o atual estágio civilizatório e com aquilo que podemos colocar como um mínimo ético comum⁶⁷ aos diversos grupos sociais e étnicos existentes no nosso planeta.

Dito isso, não seria um jurista e um filósofo que estaria excluído disso e não o está Agamben. Sua ampla e profunda formação humanística, bebendo de fontes da Antiguidade clássica e tardoclássica, entremeada com a leitura dos modernos e dos contemporâneos, o permite tomar partido nesse debate e nessa postura político-prática, como também tecer suas próprias considerações acerca daquilo que é consenso, se é possível falar de um consenso, no que se refere à crítica dos Direitos Humanos.

O primeiro ponto a se ter em vista é aquele que encerramos o capítulo prévio, isto é, de um teórico com considerações críticas da Modernidade, com fortes inclinações anarquistas, sem descurar de sua proximidade teológica com o cristianismo (especificadamente católica apostólica romana, contudo, lendo também textos islâmicos e judaicos), e como isso se reflete no contexto de suas obras. Mantendo o foco em sua *magna opus* – a série *Homo Sacer*, a abordagem direta e rigorosamente estrita sobre Direitos Humanos é desalentadora, num primeiro olhar.

Ao se continuar a leitura pelas demais obras (como *Stasis*, *O Sacramento da Linguagem*, *O Reino e a Glória*, *Opus Dei*, *O que Resta de Auschwitz*) notar-se-á que o assunto “Direitos Humanos” sequer é mencionado expressamente, sendo apenas retomado, em *Altíssima Pobreza*, em sua parte final (Agamben, 2014a, p. 115–149) e, brevemente, no *Uso dos Corpos* (Agamben, 2017d, p. 239), livro ao qual é uma espécie de síntese das pesquisas

⁶⁷ Evidentemente, esse “mínimo ético comum” organiza-se como uma ideologia e não podemos acreditar que se trata de algo pacífico e ordenado. Aqui, usamos essa expressão apenas para estabelecer o ponto de partida axiológico dos Direitos Humanos. Questioná-lo, portanto, não só é coerente com o que faremos adiante, como é o que Agamben fará.

anteriores. Expandindo a pesquisa, haverá menções breves aos direitos e liberdades fundamentais e, ao nível notavelmente maior, ao Direito como sistema de ideias ou normas jurídicas⁶⁸. Apesar disso, não deve ser considerado um papel trivial abordar os Direitos Humanos no *P.HS*, por pelo menos dois bons motivos.

O primeiro motivo, posto que, apesar de a enealogia⁶⁹ ser focada em discutir questões relacionadas à estética, à ética, à política, ao agir político e outros assuntos, temáticas que envolvem formação, manutenção e superação dos Estados-nação, o Estado de Direito, a ideia de um regime democrático (e seus limites ou de sua pseudo democracia), todos esses assuntos ou são pressupostos aos Direitos Humanos, ou tratam, diretamente, de temáticas caras as “gerações” de Direitos Humanos.

Por exemplo, quando ele se dedica algum tempo em falar sobre democracia ou das liberdades básicas dos sujeitos, o assunto recairá naquele conjunto de palavras que são foco de ativismo e de teorização na área de Direitos Humanos, por isso não tem como desconsiderar o conjunto da obra do *HS* só porque não há menção expressa aos DHs. A menção expressa é o guia, mas há um conjunto de palavras, expressões, conceitos, que são íntimos aos DHs, segundo indicado acima.

E isso não se limita às palavras acima elencadas. Pois ao criticar a formação do Estado atual, a existência de um poder soberano, a forma de organizar os Estados através das Constituições escritas como atualmente conhecemos, tudo isso vincula tal Estado a uma forma de fazer política na qual a vida é separada de sua forma política, da vida qualificada. Com isso, seguindo as próprias trilhas abertas por Agamben, essa postura faz cindir vida qualificada e vida nua, isto também atingem os Direitos Humanos, afinal, é a dignidade da pessoa humana

⁶⁸ A *Edizione Integrale* peca em listar todas essas menções, ao passo que a *Omnibus* lista, aparentemente com precisão, todas. Sendo assim, “*Human rights*” tem uma única menção em toda a obra, em *HS I*. Já “*rights*” tem menções em quatro obras (incluindo a primeira; *HS, II, 1; HS IV, 1* e *HS IV, 2*), obras as quais daremos especial atenção (Agamben, 2017g, p. 1304 e 1315). Como Direito, no sentido de lei ou de sistema, em inglês é comumente escrito como “*laws*” ou “*Law*”, o universo da pesquisa expande-se exponencialmente, e há menções em todos os livros da série, com especificações diversas, que vão de direitos e liberdades e Direito (*rights and liberties and law*), força de lei, leis de nações específicas, como Alemanha, Roma e o regime nazista, passando por outros conceitos caros ao autor, como violência, poder soberano, suspensão da lei, *auctoritas* e *potestas*, entre tantos outros/as (*Ibidem*, págs. 1306-1307). Destarte, seguir o índice remissivo imporá limites aos comentários de todo o *P. HS*, otimizando a análise sobre o discurso.

⁶⁹ Por vezes, far-se-á menção à enealogia ou à tetralogia para se referir ao estudo *HS*. Se falarmos de enealogia, estamos falando de cada um dos livros em separado. Se falarmos em tetralogia, falamos de cada parte/etapa da pesquisa em conjunto, cada um dos blocos do conteúdo. Como são quatro blocos da pesquisa, isso fica representado, na abreviação, através dos algarismos romanos que aparecem logo após a sigla *HS*, v. g., *HS II, 1*. Por exemplo, “encontramos na enealogia apenas três livros que falam mais detalhadamente do Direito, como o *Homo sacer I*: o poder soberano e a vida nua, Estado de exceção (*HS II, 1*) e *Stasis*: a guerra civil como paradigma político (*HS II, 2*)” ou “na tetralogia, o autor dividiu toda uma relevante quantidade de páginas da segunda parte para resolver dúvidas teológicas”.

que está no alvo da separação de uma vida política e de uma vida meramente biológica, e como pressuposto, a vivência digna ser um dos valores fundamentais ao léxico de Direitos Humanos.

Por segundo, o autor não está desatento ao uso político progressista do termo Direitos Humanos. Ele mesmo observa o quão útil são, mas quão limitante é insistir em tal abordagem. No *HS I*, ele aborda a situação dos Direitos Humanos (aliás, denominados por ele por direitos do homem) e deixa claro a proficuidade dos DHs, mas o quão enganador os são.

Agamben parte da crítica da falta de elaboração, por Hannah Arendt, de uma íntima e necessária conexão entre o Estado-nação e o fim dos direitos do homem, palavras chaves do capítulo dedicado ao tema na famosa obra *As origens do totalitarismo*. Partindo dessa ausência de crítica pela filósofa judia, e considerando a situação especial do mais alijado de direitos do homem, no momento de sua máxima necessidade, o refugiado, amplia sua crítica a autora ao indicar os poucos e essenciais acenos ao nexo entre DHs, o Estado nacional e o cenário hodierno de profusão de tratados e convenções sobre DH, e como isso obstacularizou um aprofundamento da compreensão de seu significado histórico. Isso prepara para afirmação seguinte:

Mas é chegado o momento de cessar de ver as declarações de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos, que tendem (na verdade sem muito sucesso) a vincular o legislador ao respeito de princípios éticos eternos, para então considera-las de acordo com aquela que é sua função histórica real na formação do moderno Estado-nação (Agamben, 2012c, p. 124).

Com isso, qualquer crítica a Agamben que seja feita não pode deixar de considerar que ele reconhece um valor, mesmo que simbólico, aos Direitos Humanos, como discurso com vistas a erigir um princípio ético eterno. Nisso, em nada se diferencia daqueles/as críticos/as aos Direitos Humanos tratados em momento oportuno anterior. E nem se diferencia pelo aspecto pragmático de sua implementação.

Ao destacar que promessas, mesmo aquelas aparentemente vinculantes juridicamente, são só promessas e, sem muito esforço, não deixarão de ser promessas, afinal foram eleitas para assim o ser, isso é quase⁷⁰ idêntico aos ativistas e teóricos de Direitos Humanos mais realistas

⁷⁰ Destacamos o quase idêntico por uma situação óbvia, nesse momento e no decorrer da obra do autor italiano: é que reconhecer como promessa e dotá-la da categorização de princípio ético eterno, permite, por um olhar, ver algo de positivo nessa ideia e ver, igualmente, o lado negativo e predominante do ideário dos Direitos Humanos, sendo a completa impossibilidade de ser posto em prática algum dia, de serem usados como motores de uma agência política factível, sem que se observem mudanças profundas na ordem jurídico-político-econômica. Nisso, é o primeiro ponto de distanciamento entre os ativistas e teóricos/as da área em oposição ao autor e o aproxima, no polo político, aos marxistas e aos anarquistas mais fiéis a tradição política desses campos, afastando, novamente, de qualquer simpatia pelo (neo)liberalismo. Moysés Pinto Neto (2014) discorre acerca do antiliberalismo de Agamben e cujas pegadas nos auxiliarão na redação dessa tese.

que têm em mente. O ponto de divergência acontece no momento em que a investigação sobre os fundamentos dos direitos do homem é relida e recriticada e, dessa forma, afasta-se da percepção crítica comum (a *endoxa*) da área de Direitos Humanos.

No entanto, o autor chegará à crítica aos Direitos Humanos após um longo percurso teórico. Nesse percurso, vários conceitos caros à Modernidade serão revisitados e, com essa revisita, reposicionados e reelaborados. Tudo isso desembocará numa forma diferente de ver os DHs, a partir de distinções como *zoé* e *bíos*, vida nua e vida qualificada, *homo sacer*, entre outros.

Portanto, se restava, ainda, qualquer dúvida da importância de visitar a revisitação agambeniana das noções que, do ponto de vista do nosso marco teórico, da ciência jurídica à antropologia, e as demais ciências humanas, admitiam já definidas ou pressupostas como evidentes, sendo necessário “revisitá-las sem reservas” (*Ibidem*, pág. 19), essa dúvida se dissipa nesse momento. Dizendo em outras palavras, a essa revisitação da revisitação de noções definidas ou pressupostas, é o esforço empreendido aqui e é com ele que iremos nos confrontar, partindo da íntima conexão entre *zoé* e *bíos*, e o fundamento terreno da legitimidade e da soberania do Estado-Nação (*Ibidem*, pág. 124).

E, por consequência, se persistia alguma incerteza da premência de ler e visitar as obras do próprio HS e de se sair do HS, isso se desfaz nesse momento, afinal, dizer que a vida nua e a vida qualificada estão ligadas no fundamento secularizado da formação do Estado-Moderno, traz, para o núcleo do debate, as profundas ligações entre História, Teologia, Linguística, Política, Direito e Economia.

Se os DHs estão em inegável aproximação com o Direito, a Economia, o Estado, a Religião, a Metafísica, entre outros saberes, é conhecido de todos os teóricos. Portanto, essa exigente proximidade, pode passar despercebida do restante do projeto *Homo Sacer*, caso se esqueça dessa conexão, desse entranhamento, e dessa promessa, feita ainda em 1995, de avançar e rever categorias caras à política e às ciências humanas, em geral.

Antes, contudo, importa distinguir algumas categorias básicas para Agamben e como elas se articulam nessa proposta de investigação que revê as categorias das ciências humanas, em geral. A primeira delas é a vida nua, que consiste em uma forma de visualizar a relação do homem com o poder estatal e a soberania. Essa relação baseia-se numa releitura de Aristóteles, que, na Política⁷¹, define o homem como *zôon politikòn* (animal político), contudo o Estagirita

⁷¹ Uma nota metodológico-epistêmica vem ao caso agora: Apesar de ser comum a citação direta dos autores/as citados/as por Agamben (e por qualquer comentador/a) no texto como prática científica, até mesmo para atestar a

usa *zoé* e suas derivações em vários momentos, mas sempre deixando claro que esses usos se referiam a uma vida como mero fato de viver. O escopo da crítica que Agamben tem a missão de recontextualizar essa famosa passagem aristotélica com o restante das obras de Aristóteles, ao procurar integrar as demais obras (em especial *Metafísica*, *Ética à Nicômaco* e a própria *Política*), para fornecer o sentido mais completo do termo, contrariando, por conseguinte, como a tradição filosófica leu o *zôon politikòn*. Sendo assim, o *zôon politikòn*, diz Agamben, deve ser relido deduzindo não como expressamente dizendo *zôon*, mesmo que expressamente escrito, mas como se tivesse sido verdadeiramente escrito, na verdade, *bíos politikon*.

A justificativa dessa mutação de *zôon* para *bíos* ocorre tanto porque não fazia sentido usar *biônai* no tempo verbal do presente na prosa ática, mas como em outros livros, Aristóteles sempre se refere a vida humana, a vida política humana como *bíos*, direcionando o *zoé* para a esfera da vida reprodutiva do setor privado (do *oîkos*), ou mesmo quando diferencia o mero viver (*zoé*) da vida politicamente qualificada (*tó eû zên*) em uma passagem também da *Política*, prévia a conhecidíssima passagem do *zôon politikón*. E arremata, para encerrar qualquer questionamento dessa releitura, direcionando não a célebre passagem, mas a outra passagem, que deveria ser canônica, em que o grego diz que uma comunidade humana política perfeita só poderá prosperar quando, deixando de lado o simples viver, passa a ser e a viver em vista de um verdadeiro viver bem (*Ibidem*, pág. 9-10).

Ao definir assim o aspecto político do *zôon politikon*: “Político não é um atributo do vivente como tal, mas é uma diferença específica que determina o gênero *zôon*” (*Ibidem*, pág. 10), o italiano evidencia outro aspecto da política em Aristóteles, representando que a política entra como diferença específica do gênero *zôon* por um efeito de suplementação do político na linguagem. A linguagem humana passa a representar, com esse acréscimo da política, não meramente o prazeroso ou o doloroso, tipicamente comum aos demais animais (*zôon*), mas a fundação e o projeto de uma comunidade vocacionada para o bem ou para o mal, para o justo ou para o injusto.

Para o filósofo italiano, concluímos que a distinção entre mera vida, a vida que é comum a todos os seres, incluindo Deus⁷², é *zoé*, então *bíos* deve ser reservado para uma vida

veracidade do texto citado por outrem, preferimos deixar essa citação, evidenciadora de um aspecto mais crítico do nosso texto, para o capítulo em que se abordará a análise retórico crítica do discurso, afinal lá será o melhor local para, revendo as citações e o domínio teórico de Agamben sobre os demais teóricos, delimitar de maneira mais adequada se os citou corretamente, se não há interpretações divergentes, se há traduções ou debates filológicos alternativos, ou mesmo se o italiano seguiu seus próprios princípios metodológicos.

⁷² Aqui insere-se um importantíssimo esclarecimento: não é que Deus é *zoé*, mera vida, sem ter nenhuma qualificação. Ao contrário, Ele é, também, um ser vivente, como os demais seres o são. Obviamente, não é um *zoé*, mas uma vida mais nobre e eterna (*zoé arise kai áidios*), na remissão que Agamben (2012c, p. 09) faz à

qualificada, uma forma-de-vida qualificada de viver em um grupo, para atingir a felicidade (*eudaimonia*). Essa forma de vida, a qual só será escrita assim, com hífen, somente em obras mais avançadas do *HS*, ganha uma conotação de fidelidade a uma práxis nova e que será instigante examinar.

Podemos ir um pouco mais além do que Agamben sugere e encontrar implicações que farão ainda mais sentido no final do estudo. Uma vida biopoliticamente construída é uma vida política e culturalmente moldada, de tal nível de intensidade, que a cultura faz parte do sujeito e o sujeito faz parte da cultura. No entanto, essa ampliação conceitual não é encontrada no *P. HS* e acaba sendo algo que poderá explicar melhor o que realmente deseja como resultado vivo da filosofia agambeniana.

Observemos a vida biopoliticamente considerada. Lembramos que biopolítica e *bíos politikón* são conceitos distintos. Enquanto aquela transforma a *bíos politikón* em uma vida nua, uma mera vida, intensificada em especial no mundo Moderno, no qual a vida se torna central para os cálculos utilitaristas da economia e da política, a *bíos politikón* é essa vida plena que Agamben tanto busca em suas obras.

Afinal, se a biopolítica existe antes mesmo de Aristóteles, jazendo na origem de toda política ocidental, quando da separação em *zoé* e *bíos* pelos gregos, contaminando, assim, todo o Ocidente com essa nefasta separação e partindo da pressuposição de que a releitura agambeniana da tese de Foucault sobre o surgimento da biopolítica seja coerente, verdadeira, isto é, a melhor possível, sua proposição ganha uma profundidade e uma dificuldade tremenda.

Ora, se desde “sempre”, desde o antiquíssimo horizonte histórico-político ocidental está indelevelmente cindido e que essa cisão só se aprofundou com o estado populacional foucaultiano, qualquer tentativa de imaginar e, de fato, exercer outra política e outra ética de vida, respeitosa ao *bíos politikón*, isto é, respeitosa ao potencial humano infinito, interligado e pluridimensional das várias formas-de-vida é o grande objetivo de sua filosofia. Como não é possível analisar todas as implicações em outros campos do saber de tal proposta, o eixo Direito-Direitos Humanos é suficiente para acender o alerta de sua possível impraticabilidade, de um caráter utópico por essência.

O que Agamben fará, nas páginas seguintes, é estabelecer um elo entre a biopolítica clássica e a moderna. Biopolítica, reiteramos, ganha um sentido na tradição filosófica da Modernidade tardia como algo considerado ruim, negativo. Tal postura filosófica da Modernidade tardia não é distante daquela proposição aristotélica do suplemento político à

passagem aristotélica (2015, p. 565) em *Metafísica* (1072b, 28). Um *zoé* é apenas, nesse caso, um elo comum a tudo que existe.

linguagem e à vida humana, ou seja, a biopolítica aristotélica e a biopolítica foucaultiana guardam estreita parentalidade haja vista serem essa suplementação política formadora, através da linguagem, de uma comunidade para o bem ou para o mal, para o justo ou para o injusto.

Assim sendo, a biopolítica que Agamben criticará pode ser, ela mesma, uma fonte de sua superação. Nesse nível, parece-se muito com aquilo que Marx (1982) falava sobre como a atual forma econômica e política da sociedade tinha os germes de sua própria superação, sem nenhum espaço de contradição de sua simpatia a Marx. E, numa chave benjaminiana, ele aplica para apreender melhor a relação entre *zoé* e *bíos*.

Discriminando *zoé* e *bíos*, através dessa pista arqueológica, Agamben continuará seu reconceitualizar das categorias humanísticas, ligando a análise foucaultiana e arendtiana à sua pesquisa arqueológica. Em primeiro, segue Foucault pela trilha aberta em “Vontade de Saber” e de como a governamentalidade dos homens está cada vez mais transitando de uma política, para uma biopolítica e um biopoder, transformando o que era a ideia aristotélica de homem como um animal vivente e capaz de existência política, para “um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivo” (Foucault, 2013a, local. 82).

Também é pela trilha aberta por Hannah Arendt, em “A Condição Humana”, que Agamben deve seguir. Confronta Arendt quando ela reconhece que o *homo laborans* e, com ele, a vida biológica se direciona para os designíos estatais. A decadência do espaço público das sociedades modernas, para Arendt, imbrica-se com a prevalência da vida biológica privada perante a ação política e com isso explica o porquê do espaço público ser cada vez menor.

No entanto, bem lembra o pensador italiano, como não ocorre uma aglutinação entre as pesquisas do estado totalitário arendtianas com sua perspectiva do espaço político em redução, também sequer ocorrerá que as pesquisas foucaultianas, nas quais darão explicação do triunfo do capitalismo a partir do controle dos corpos, transformando em corpos dóceis e úteis por via do controle disciplinar e pelas técnicas do biopoder, não conversarão com aquilo que a filósofa judia fez quase 20 anos antes (Agamben, 2012c, p. 11).

Então a distinção *zoé-bíos*, a conexão entre as pesquisas de Arendt e de Foucault; entre os Estados totalitários, os assujeitamentos dos indivíduos e o biopoder e o encontro de todos esses elementos no centro da máquina política é o objeto de pesquisa de Agamben. Para isso, usa-se de mais alguns conceitos, que farão parte do seu vocabulário e serão aqui explicitados: o *homo sacer* (e com ele o sagrado e o profano que existe na economia e nas técnicas “secularizadas” do poder soberano), a exceção, o bando e o abandono, o campo e a distinção entre potência (*dýnamis*) e ato (*enérgeia*). Sigamos, então, para o primeiro deles.

O *homo sacer*, traduzido para homem sacro, é uma figura no Direito Romano, pouco clara até mesmo para vários estudiosos que Agamben (2012c, p. 74–77) contrasta suas definições. Entretanto, o seu núcleo permanece intocado até hoje, pois se trata de uma declaração de um sujeito convertido em não sujeito, ou melhor dizendo, um homem que saia da proteção de Direito Romano e também da proteção do Direito Divino. Assim, o *homo sacer* (ou os *homini sacrii*, no plural) são vidas que são matáveis impunemente e de maneira não religiosa, são vidas nuas, sem nenhuma proteção. São vidas que não são *bíos*, mas pura *zoé*, e por isso, não tem o que a considerar como sagrada, no sentido que a política atual a considera, dignitária de toda a sua proteção, sendo quase absoluta a proteção ao direito humano à vida no século XXI. Essa sacralidade da vida do Século XXI é contraditória com a origem do *sacer* no mundo romano, mostrando essa fissura do sagrado romano e atual como figuras antagônicas, porém compreensíveis ao se tentar determinar o sentido pleno de *homo sacer* para Roma.

O *homo sacer*, seja qual for a tentativa de sua explicação pelos estudiosos do Direito Romano, todos eles caem em uma dupla contradição: ou conseguem explicar sua matabilidade, mas não sua sacralidade⁷³, remetendo a sua matabilidade a um arcaísmo do Direito Romano de origem religiosa, porém não se explica o porquê de ele não poder ser morto de modo ritualizado. Por outro lado, se ele é sacro, sagrado, sua morte, mesmo que seja considerado já impura ou propriedade dos deuses íferos, não seria, logo, uma morte ritualmente vedada, sacrílega?

O autor acaba por localizar que o *homo sacer* só pode ser melhor compreendido verificando essa ausência de sentido claro ao se atentar a impropriedade de uma visão unilateral que os romanistas têm. Em outras palavras, é na forma de uma figura matável impunemente, sendo vetado seu sacrifício ritual, o qual é um ponto de encontro, uma zona de indeterminação entre o Direito Romano, humano, e o Direito Religioso, divino. Portanto, é uma investigação dessa figura obscura permitirá entender, como conceito-limite, o limite dos dois campos em que atua: o sagrado e o profano, o religioso e o secularizado (*Ibidem*, pág 76).

⁷³ A sacralidade da vida, como Agamben retrata, se dá diante do soberano humano, que, ritualmente, transforma aquela vida em vida matável de maneira írrita. Ruiz (2011), de maneira provocadora, relê o *homo sacer* pela definição de Agamben, contudo avança incluindo um personagem bíblico claramente dentro do perfil do *homo sacer*: Caim. Mas em Caim, Deus, arrependido, para evitar sua morte írrita (típica, portanto, do *homo sacer*, ainda que essa figura seja do Direito Romano arcaico, pré-cristianismo), marca-o para que, qualquer pessoa o vendo após a expulsão das terras férteis em que vivia, não possa matá-lo, sem sofrer uma punição rigorosa e exemplar, e, dessa forma, fazendo Caim ser uma exceção da exceção. Termina o artigo dizendo: “[...] a sacralidade da vontade soberana é decretada para obter o poder de banir as vidas indesejáveis. Porém a sacralidade decretada pela vontade divina é para proteger a vida em todas as circunstâncias possíveis. O *homo sacer* se torna frágil e vulnerável perante a vontade do soberano, porém sua sacralidade garante a defesa de sua vida perante a vontade Divina.” (Ruiz, 2011, p. 42). Eis um *sacer* sagrado no aspecto da Modernidade Tardia, e um novo sustentáculo da sacralidade da vida, numa das várias apropriações cristãs com relação aos conceitos e institutos pré-cristãos. A importância da teologia para a explicação política de Agamben será o ponto central de outro texto de Ruiz (2017), que será melhor desenvolvido quando da explanação de *HS II, 2* e *HS II, 3*.

Relatando-se ao conceito de *homo sacer*, o autor dedica toda a segunda parte do livro a tentar decifrar a contradição do *homo sacer* no Direito Romano, seguindo primeiro a tentar entender a ambivalência do sagrado e do sacro; após isso, o que se é essa vida sagrada; o direito ancestral de vida e morte sobre os sujeitos; a diferenciação entre o corpo soberano e o corpo sacro e, por fim; o bando e o lobo. Em passagem, para tratar dos tópicos fundamentais para entender a complexidade do sacro, basta elencar algumas das conclusões promovidas pelo autor, que se seguirão abaixo.

Do sacro, a ambivalência deste é notada na interpretação antropológica do final do século XIX e do início do século XX. Nesse período, não se sabia o que significava sacro na Antiguidade, como, mais tarde, ficará igualmente por definir o que será o tabu e o mana, conceitos caros para a antropologia contemporânea. É nesses conceitos do tabu e do sacro em que se tenta diferenciar o que é consagrado na dicotomia puro-impuro.

No entanto, todo o esforço é em vão, pois, se referindo às religiões semíticas, foco renovado de pesquisas das ciências humanas e da antropologia, em especial numa era em que a ICAR e o cristianismo como um todo estava em franca decadência como suporte moral da sociedade ocidental, as pesquisas sempre veem o uso do sacro como algo que era ora destinado à pureza dos elementos religiosos, ora destinado ao abandono e a perseguição, até mesmo o extermínio dos indivíduos, dos bens e de suas propriedades, com a exceção do metal que, reforjado, poderia ser reutilizado, conforme orientava as passagens do Antigo Testamento.

O uso indiscriminado dessa ambivalência do sagrado, é, para Agamben, fruto de uma errônea interpretação, de uma dessemantização de um conceito que, sendo usado originalmente num sentido, é esvaziado⁷⁴, e, por perder sua inteligibilidade imediata pelo esvaziamento, acaba carregando significados opostos. O *sacer*, e a *sacratio* a ele vinculado, torna-se assim essa imprecisão que refletirá na forma política em que se organiza a vida moderna.

Se aquela pessoa ou grupo considerada tabu, era banida e abandonada fora da comunidade política ao qual fazia parte, principalmente a comunidade política bíblica do Antigo Testamento, por violar os ditames da religião, isso se confundirá com a interpretação feita do *sacer* na história do Direito Romano arcaico, e, por consequência, no Direito moderno,

⁷⁴ Uma curiosa pergunta fica no ar: É possível esvaziar um conceito? Se Agamben usa dessa ideia de maneira literal, teríamos que nos posicionar em oposição a essa assertiva, negando um real esvaziamento, afinal, se as palavras representam as coisas, essas representações não são metafísicas, mas convencionais, não surgem ao seu alvedrio, mas sim através de derivações, concessões, mutações e criações inspiradas em outras formas linguísticas, numa autocriação, uma *autopoiesis* da linguagem. Esvaziar representaria uma palavra sem conexão alguma com uma coisa, o que é uma impossibilidade na lógica autopoietica da linguagem. Caso esse uso não seja verdadeiramente esvaziar, em seu sentido literal, mas sim de mutacionar profundamente a significação de uma palavra ou termo para outro diferente do original, mas sempre tendo uma espécie de sobre linguística, então tal crítica aqui não se sustenta.

posto que essa figura obscura, ambivalente, será interpretada, como amaldiçoada, banida, alvo de um tabu, vinculando o sagrado a essa dúplici semântica (Agamben, 2012c, p. 81–82).

Agamben (2012c, p. 22 e ss.) avança ainda sobre a soberania. A soberania é aquele poder, como dito, absoluto, que funda o Direito de uma comunidade política. Porém, é um poder paradoxal, afinal, que poder é esse que funda a ordem jurídica, colocando-se acima (e fora) dessa mesma ordem, ao mesmo tempo? Nessa oposição, o italiano se fixará e tentará responder à pergunta, a partir de uma revisão crítica de Carl Schmitt, um dos primeiros a falar de um soberano dentro e fora do sistema jurídico. Ao reformular o paradoxo da soberania, expressando-o em “[...] é o soberano que, estando fora da lei, aponta que não há um fora da lei”, à exceção de violação da lei, toma uma nova acepção.

A passagem clássica schmittiana de que o “[...] soberano é aquele que tem o poder de decidir pela exceção” (Schmitt, 1996, p. 87) não pode ser entendida apenas como o limiar da validade do ordenamento jurídico, porém pode ser compreendida reelaborando a relação norma-exceção. Ao correlacionar exceção a um excluído intimamente ligado ao excludor, a exceção que, desaplicando a norma, faz com que a norma seja válida sob determinados limites e, dessa maneira, [re]vinculada à exceção. Ou seja, a exceção promove a captura [de] fora [para dentro], um *ex-capere* (de onde vem a etimologia da palavra exceção) do excluído, reingressando o que estava fora do sistema jurídico para reincluí-lo de maneira controlada, sob nova aplicação.

Dito isso, ganha novos contornos a soberania e o *homo sacer*. Soberania que, paradoxalmente, é calcada na exceção jurídica, e sendo *homo sacer* essa figura excluída do Direito Religioso (mas reincluído por sua írrita morte) e do Direito Humano (que permite matá-lo, mas sem ser considerado homicídio, sendo, pelo contrário, um dever de qualquer cidadão), ambos fornecem um *ex-capere* do sujeito, submetido a um soberano, um soberano schmittiano, que permanecerá com toda a potência de, um dia, a seu bel-prazer, transformar potência em ato, de iniciar a exclusão jurídica, sobre o sujeito (ou sujeitos) potencial (is) do *homo sacer*.

Uma nova compreensão aparece ao se verificar o contato entre norma (*nómos*), natureza (*phýsis*) e soberano (*basileus*). Resgatando Schmitt, Platão e demais autores, o estudioso italiano coordena uma interpretação possível de uma poesia de Píndaro, sobre o *nómos basileus* (a norma do soberano), com a conjunção de força e violência nas mãos do soberano e como isso se implica na formação do Direito na modernidade, predominantemente devido à interpretação feita por Hobbes e por Schmitt ao resquício de poder ilimitado que resta ao soberano, respectivamente, nomeando-o como o *ius contra omnes* e o soberano schmittiano.

Mesmo os sofistas tentando separar *nómos* de *phýsis* (natureza), tal qual faziam os antigos gregos e, por herança, está presente na filosofia e na ciência moderna, para demonstrar o fundamento da confusão soberana, que ocorre entre *Biá* (força) e *Dike* (Direito), essa separação é neutralizada por Platão, ao romper com a dicotomia natureza-lei dos sofistas, dando destaque a lei (*nómos*), a alma, a *tékhne*, o intelecto, como o imutável que sustenta a ordem das coisas, não como o *nómos* superior a *phýsis*, mas apenas sendo a lei remetida à natureza, a lei natural e, portanto, o seu caráter não violento. Se para os sofistas é a dicotomia *phýsis* e *nomos*, com a prevalência da primeira, que funda a ordem das coisas, sendo esse o ponto em que mora a confusão entre Direito e força, também é o fundamento da premissa necessária do estado de natureza e do estado civil hobbesiano.

Em Hobbes, é pela identidade entre o estado de natureza e a violência que legitima o poder soberano, enquanto entre os sofistas, é a anterioridade da *phýsis* que justifica a violência do mais forte (mais forte = soberano), ambos partem de premissas um pouco diferentes para explicar e legitimar o poder soberano e a força violenta que o soberano tem ao seu dispor. Aquele estado de natureza que indistingue natureza e cultura, violência e lei e que, não só serve de base para o Direito Natural, afinal é o ser-em-potência do Direito, como Schmitt exporá já lendo o *nomos* da terra no Direito Público europeu ao deslocar esse elemento superior e constitutivo do Direito (Agamben, 2012c, p. 37 e ss.).

Para fugir de qualquer hermenêutica kelseniana⁷⁵, aquela na qual o Direito é regido por um conjunto de normas dadas, por via hierárquica, e que se situam em um sistema de pirâmide, isto é, um sistema de normas jurídicas criadas, convencionadas, é que Schmitt tenta pensar em outra fundamentação jurídica. No entanto, Schmitt, segundo Agamben, sequer consegue associar prontamente o estado de exceção a sua proposição sobre o *nómos* da terra no Direito

⁷⁵ Uma interessante análise comparativa entre Kelsen e Schmitt é feita por Macedo Júnior (1994) sobre o decisionismo schmittiano e como ele é reelaborado, em momento posterior de sua obra, para um decisionismo institucionalizado. Sem embargo de que o centro da leitura agambeniana continua a mesma, o artigo se mostra fucral para reforçar a tese de que Schmitt via como pressuposto primeiro da ordem jurídica: a decisão soberana, o ponto de partida do ordenamento jurídico, sob o qual toda a institucionalidade, todas as formas jurídicas irão se organizar, no espaço-tempo em que latentemente o soberano ficará inerte, na normalidade jurídica. Para além da comparação entre o ponto de partida schmittiano (caos → estabelecimento da ordem → normalização da ordem pela decisão soberana → sistema jurídico, institucional e político autocriados), atuando como fechamento do sistema sob a predominância do Poder sobre o Direito e o ponto de partida kelseniano (Norma Hipotética Fundamental → Constituição → normas infraconstitucionais), em que destaca-se o predomínio do Direito sobre o Poder, o que importa para a análise de Macêdo Júnior é perceber o germe schmittiano da teoria do funcionalismo sistêmico do Direito, ao qual Luhmann é um dos mais conhecidos teóricos, a partir da autocriação e autorreferência do sistema jurídico alinhado à legitimação desse sistema pelo soberano, reiteramos, inerte na normalidade jurídica. Indo bem mais além, podemos compreender o sucesso de Luhmann na academia jurídica brasileira como essa tentativa de conciliar, com a vitória de Kelsen, os postulados da *autopoiesis* de primórdios schmittianos com o normativismo kelseniano e isso também pode ser um outro campo investigativo para verificar, agora sob a ótica da Teoria do Direito, da aplicabilidade da teoria luhmanniana e de sua conexão com a crítica agambeniana à exceção jurídica de base schmittiana.

Público europeu clássico, e só um olhar mais atento perceberá a vinculação entre o Direito Natural e a preservação da vida, oriunda da tese poética de Píndaro, e da complementação hobbesiana, com o estado de exceção como decisão soberana em Schmitt.

Se, no Direito Público europeu clássico, o local vazio onde o soberano conjuga ordenamento e localização é o Novo Mundo e nesse espaço poderá instaurar uma nova ordem jurídica, no Velho Mundo esse local vazio é determinável, seja enquanto ao tempo, no ato de proclamação da exceção soberana (em especial no estado de guerra), com o fim temporal no mesmo instante do fim formal das hostilidades, seja espacialmente, ao informar exatamente em que local(is) ocorrerá a suspensão da ordem jurídica. Por isso, não deixa de salientar Agamben que o soberano schmittiano é, nesse ato, um ser que conecta tanto o estado de natureza quanto o estado de exceção, indistingue *Biá* e *Dike*, *phýsis* e *nomos*, e, dessa feita, qualquer sistema de limitações recíprocas e de normas que existiam no *ius publicum Europeaum* desaba, sob o próprio peso, em especial após a Primeira Guerra Mundial. O nosso marco teórico chega a afirmar que:

[...] o que ocorreu e o que ainda está ocorrendo sob os nossos olhos é que o espaço “juridicamente vazio” do estado de exceção (em que a lei vigora na figura – ou seja, etimologicamente falando, na *ficção* – da sua dissolução, e no qual podia [sic] portanto, acontecer tudo aquilo que o soberano julgava de fato necessário) irrompeu dos seus confins espaçotemporais e, esparramando-se para fora deles, tende agora a coincidir com o ordenamento normal, o qual tudo se torna assim novamente possível [grifo do autor] (Agamben, 2012c, p. 44).

Em que consiste, então, esse agora agambeniano? Isso pode ser esclarecido de duas formas diferentes: referindo-se aos fatos mundiais e/ou nacionais ocorridos à época da edição da obra e/ou a alguma referência que o próprio autor fará ao longo do texto. Para a segunda maneira de responder a essa pergunta, começando na mesma página, o autor indica que um aspecto realístico de seu trabalho: não é mera elucubração teórica, nem regra universalizante, conforme tentou adiantar isso em suas entrevistas, mas uma tese histórica e o faz referindo-se à dissolução dos organismos estatais da Europa oriental, e o processo de dissolução do estado da Iugoslávia, diferenciando dos meros processos de dissolução e de novos pactos sociais comumente associados ao nascimento de novos Estados, de novos contratos sociais, mas outros novos processos, de des-localização e de des-locação, processos em que o estado de exceção se aflora e anunciam o novo *nómos* da terra, em que o princípio base (a exceção soberana) poderá passar desapercibido, e sem que se recoloque tal princípio em questão, espalhará por toda a superfície da Terra (*Ibidem*, págs, 44-45).

O outro caminho para descobrir quais fatos ele se refere perde o sentido de se apurado, mas é confirmado pela data da publicação original da obra, 1995, e que, portanto, ele visualiza os momentos políticos recentemente acontecidos⁷⁶, sendo o mais dramático deles os que confluem para a Guerra de Kosovo e a Guerra do Golfo, duas das primeiras guerras locais nos quais a cobertura da mídia se faz presente em tempo real, os massacres desse conflito e toda a turbulência que até hoje leva à região⁷⁷, são instrumentos históricos de análise, lidos a contrapelo, que tendem a confirmar a tese historiográfica agambeniana.

Compreendamos o poder das palavras de Agamben nesse momento: o que Agamben diz, com todas as letras, pontos e vírgulas, é que um estado de exceção, surgido aparentemente de um estado de guerra e de um processo de independência, pode inspirar que as técnicas de docilização, de dominação e de assujeitamento dos indivíduos e das populações, se reconfigurem em novas técnicas, em uma nova biopolítica. A reformatação do Estado e todo o desabar das limitações até então existentes na Europa moderna, limitações que tendiam a cada vez mais se fortalecer com a expansão da zona do Euro, em anos posteriores, é um laboratório de experiências, não necessariamente pré-pensadas, mas vistas e aplicadas, que podem se tornar a regra de um mundo dito civilizado.

Em outras palavras, a investigação histórica, nos primeiros anos após o colapso da URSS, longe de estar superado, ou de ter chegado ao “fim da história”, mostrou ao pesquisador italiano o que ficou claro de maneira geral para os historiadores: Da mesma forma que o

⁷⁶ Podemos citar alguns, como o fim dos Anos de Chumbo na Itália (*Anni di Piombo*, no original), entre 1960 até o final dos anos 80, época de atentados terroristas de organizações pró e contra governo, à direita e à esquerda, contra personagens famosos da política italiana e pessoas menos conhecidas (como o ex-primeiro ministro Aldo Moro, assassinado por terroristas de esquerda, após sequestro), sendo que todas as vítimas representavam alguma forma de poder político local, regional ou nacional. Também ocorre na Itália, já nos anos 90, a Operação Mãos Limpas (*Mani Pulite* em italiano), abalando a estrutura político-econômica da Itália, prendendo vários empresários, ex-primeiros-ministros, políticos, provocando a queda de partidos tradicionais e a ascensão de Silvio Berlusconi, magnata da mídia italiana. Em cenário internacional, a dissolução das antigas Repúblicas satélites a Moscou, a Guerra de Kosovo, a Guerra do Golfo, os conflitos no Leste Europeu, com o colapso da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) são o cenário em que Agamben vive, conforme também lembra Castro (2013, local. 45), remetendo a uma obra chave pré-*HS*, Meios sem fim: notas sobre biopolítica. Mais adiante, desenvolveremos como essa obra adianta algumas das questões trazidas em *HS I* e *HS II, I* (Estado de Exceção).

⁷⁷ Com a Guerra Russo-Ucraniana (iniciada em 2022, mas com conflitos diretos remontando a antes de 2008), justificada, a princípio, como uma “operação militar especial” da Rússia para invadir e anexar áreas da Ucrânia, numa beligerância renovada do Estado russo sob a liderança de Vladimir Putin, tendo por vetor ideológico um nacionalismo monarquista redivivo oriunda da pseudoteoria política chamada “Quarta Teoria Política”, do filósofo russo Alexander Dugin e das consequências da expansão de países componentes da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN) para o Leste Europeu, além de outras causas, essa turbulência continua plenamente viva. Não sabemos se, no horizonte histórico do autor, ele imaginaria existir, daquela época até agora, os impactos que hoje mostram como (des)continuidades dessa invocação da decisão soberana para romper soberanias, poderes e normas jurídicas, como uma constante invocação do estado de exceção como nova forma de dominação. O que podemos dizer, com toda a certeza, que as populações leste-europeias ainda sofrem com aquela experiência que Agamben analisou e que as formas renovadas nas quais essa experiência hoje se desdobra só apontam para um aumento da vigilância sobre os cidadãos e sobre o uso do *homo sacer* e do campo como paradigmas (na definição metodológica agambeniana) da Modernidade tardia.

socialismo real entrou em crise, os valores da Modernidade entraram em crise, o que demonstra que a vitória do capitalismo na Guerra Fria não foi assim tão vitoriosa e as dinâmicas geopolíticas existentes se realinharam, mas mantêm ativos ou levemente adormecidos alguns grandes conflitos antigos ainda em aberto. Esses conflitos deságuam em um *nómos* da terra diferente do que já estava se implementando e fora implementado, provocando a falência de leituras tradicionais da história sem que se refaça, em seu sentido arqueológico, as pesquisas e se coloque em reanálise as categorias da Modernidade.

Com esse arsenal teórico, o pensador tem uma missão a ser feita adiante, uma de profunda agudeza e de especialíssima dificuldade, afinal, não é possível eliminar suas pré-compreensões e seu pensamento deve partir de algum lugar e, ao mesmo tempo, tem que questionar e rever as bases do pensamento ocidental, pensamento ao qual ele é plenamente tributário. Esse é, a nosso ver, o maior desafio da filosofia agambeniana, e, com esse desafio, é que o *HS* tem que lidar, antes mesmo de qualquer análise mais específica. Para avançar em tal missão, e dando continuidade ao que falamos previamente, importa seguir no caminho da retomada da distinção que Agamben faz entre potência e ato.

Nesse ponto, remetemos à categorização de potência e ato. A leitura agambeniana sobre Aristóteles retraça algo que é fundamental na dinâmica da filosofia e da metafísica atual, a ideia de que é possível separar o ato (*enérgeia*), da sua potência (*dýnamis*), ordenando o momento em que se ocorre algo e aquilo que poderá ocorrer (ou não), mas que resta subentendido, resta possível de ser feito. Essa abordagem da diferença entre *enérgeia* e *dýnamis* é abordada não tanto em *HS I*, mas em texto diverso ao projeto, a Potência do Pensamento. E, antes de abordar esse texto, observemos o que se implica para o sistema jurídico, a sua forma de ver a distinção aristotélica de *enérgeia* e *dýnamis*.

No *HS I*, o capítulo que fala sobre a Potência e o Direito é iluminador para diferenciarmos, ou tentar diferenciarmos, algumas questões candentes da História do Direito e, acima de tudo, dos alicerces do Direito Constitucional, na sua imbricação com *dýnamis* e *enérgeia*: o poder constituinte e sua contraparte lógica, o poder constituído. Na longa trajetória das Constituições, após a Revolução Francesa, em que elas reganharam o espaço político e o valor jurídico, conferindo normatividade a uma Carta originariamente de cunho exclusivamente político, sempre ficou em aberto o que seria esse tal poder constituinte. Em rápida definição, o “consenso⁷⁸” até o momento é que se trata de um poder que invoca a abolição da antiga

⁷⁸ Falamos nesse “consenso” entre aspas, pois sabemos muito bem de que não se parte do nada e isso também ocorre com o poder constituinte em uma nação que já teve uma Carta Maior em vigor. Apenas para fornecer o

Constituição para elaborar uma nova Constituição, refazendo o pacto político-jurídico-institucional, com estopim a partir de um ato autoritário, golpista, ou por consequência de um ato democrático, revolucionário por essência.

Se é um certo consenso – e Agamben (2012c, p. 46) também o reproduz – a impossibilidade de exercer, em tese, limitações temporais, espaciais, conteudísticas, a prioriísticas ao poder constituinte, originário e renovador *in totum* do sistema de um país, e que ele poderia a tudo refazer, sem tomar por princípio qualquer elemento da ordem jurídica derogada, também ficará claro, identicamente para Agamben, que o poder constituinte, invocável a qualquer momento, frisamos, tende a ser, hodiernamente, confundido paulatinamente com uma potência limitada, uma *dýnamis* restrita por uma *enérgeia* prévia, aproximando-se do poder de revisão constitucional e que, sem determinar aonde, nem quando isso está ocorrendo, Agamben diz ser maior o consenso de se destinar o poder constituinte a mero poder revisional, deixando para um assunto não jurídico, “ou meramente factual, o poder do qual nasceu a Constituição” (*Ibidem*, pág. 41).

O que é central para Agamben é a quase coincidência entre poder constituinte e poder soberano. As múltiplas tentativas de se separar tais conceitos só reforçaram o seu elo e só demonstram aquilo que ele previamente expõe nas primeiras páginas do capítulo, que, na verdade, tanto o poder constituinte e o poder constituído (esse poder que é uma derivação e uma limitação expressa do poder constituinte), mantêm um relacionamento ambíguo e insuprimível.

A soberania entrará, continua o autor, na zona de indiferença entre o poder constituinte e o poder constituído, será a exceção soberana, e, superando um truísmo de uma interpretação simplista da célebre frase de Siéyes, ao qual disse da pressuposição de um poder constituinte prévio a Constituição, o italiano afirmará, que tal frase deve ser entendida no sentido de “[...] que a constituição se pressupõe como poder constituinte e, desta forma, exprime de modo mais premente de sentidos o paradoxo da soberania” [grifos do autor] (*Ibidem*, pág. 47).

O elo entre *enérgeia* e *dýnamis* e poder constituinte e constituído vai para além da obviedade de ser potência e ato, gênero de que constituinte e constituído são espécies. O que nos resta alijar é, primeiro, não reduzir *dýnamis* a uma *enérgeia*, reduzir a potência ao ato completo, afinal toda potência pode ser também uma impotência, uma potência de não ser, que

contexto necessário, todas as Constituições brasileiras têm, entre elas, um liame que preserva, com modificações pontuais ou mais drásticas a estruturação administrativa, política, econômica e jurídica que existia antes. Usando um critério de separar entre elas as que tinham algum grau de democracia e aquelas que foram outorgadas, fica evidente a parentalidade da Constituição de 1946 com a de 1988 ou a irmandade da Constituição de 1967 com a de 1937. É tanto que se fala não mais em poder constituinte originário, ilimitado, soberano, mas sim poder constituinte com limitações, como se verá em vários constitucionalistas como Jorge Miranda, José Joaquim Gomes Canotilho, Manoel Gonçalves Ferreira Filho, Daniel Sarmento, Paulo Gonet Branco, etc.

persiste no ato, tanto em face de quem executou aquele ato, quando em face do próprio ato, na sua possibilidade de se repetir. Um/a pedreiro/a ou um/a escritor/a não tem a sua potência de construir, ou escrever destruída ao final da casa ou do livro, permanecendo com ele/a tanto na obra quanto em si.

Segundo, é valorizar algo invalorizável na cultura moderna: a impotência, um poder soberanamente sua própria impotência (*Ibidem*, pág. 52). E reinterpretando Aristóteles, o italiano afirma que não é a impotência, a *adynamia*, uma potência que se transformou em ato e eliminou todo o impossível, nem uma potência na qual a impotência se destruiu, mas quando a potência se voltou a si para doar-se a si mesma, é uma suspensão da impotência em nome da realização do ato.

Assim, sua afeiçoada conexão com a soberania: se o ser só é quando se põe na situação de se exercer soberanamente uma potência de ser ou uma potência de não ser, ele se auto funda, tendo por limite apenas o seu próprio poder não ser, sendo soberano o “[...] ato que se realiza simplesmente retirando a própria potência de não ser, deixando-a de ser, doando-se a si.” (*Ibidem*, pág. 53).

O esforço do teórico é tentar superar essa afeição do soberano com a potência e o ato, que outros filósofos, segundo ele, tentaram superar, como Nietzsche com o eterno retorno e o *amor fati*, Heidegger no abandono e no *Ereignis*, Bataille na negatividade sem emprego e no *désœuvrement*⁷⁹, todos eles, mesmo o mais radical entre os pensadores, sendo Mieville, com seu *escrivão Barteby*, o seu “preferia não⁸⁰”, ao qual passa o tempo todo sem decidir se usará uma “potência de” ou uma “potência de não”, não consegue superar o abandono que se encontra o ser no estado de exceção, no limiar da soberania.

⁷⁹ Como nos lembra Castro (2013, local. 102), a tradução para essa palavra é inoperosidade. Inoperosidade, apesar de qualquer crítica que possa ser feita por Castro, é uma categoria essencial no pensamento agambeniano, ao qual já se faz presente fora de *HS*, no texto *A Linguagem e a Morte: um seminário sobre o lugar da negatividade* (datado de 1985), ao tentar localizar a inoperosidade no homem pós-histórico. Esse tema será retomado na quarta parte do *HS*, em “Altíssima Pobreza: regras monásticas e forma-de-vida” (*HS IV, 1*) e em “O Uso dos Corpos” (*HS, IV, 2*).

⁸⁰ Em outro livro, muito anterior ao *Homo Sacer I*, 1, *Ideia della prosa* (de 1985, somente publicado no Brasil por 2012, numa tradução de João Barrento, o mesmo tradutor de uma das traduções do texto benjaminiano “Sobre a crítica do poder como violência), há menção a Barteby, numa confusa interpretação entre a “Ideia de política”, em que se faz referência a uma versão teológica da política, ao mesmo tempo falando de um esquecimento de Deus como a mais terrível das punições, onde não há condenação ou absolvição, mas um alguém perdido para a onisciência divina, inexistente para Deus. Por outro lado, como as crianças não batizadas e que morreram sem pecado são também por ele esquecidas, mas a punição delas é suave, já que não é Deus que se esquece delas, mas elas que, por sequer terem conhecido Deus não O lembram. De muito breve é que se menciona Barteby, esse vivente de um limbo de um ser humano, em que a razão humana se desfaz, junto à já desfeita razão divina, com sua inoperosidade, o seu “*I would prefer not* (Eu preferia não)” (Agamben, 2012d, local. 41–42). No livro *Barteby*, ou da Contigência, originalmente publicado em 1993, Agamben (2007, p. 09–49) traz uma análise mais profunda sobre Barteby, com as implicações teológicas que vão ser constantes em toda a sua obra.

Uma última tentativa se fará em resgatar uma discussão sobre uma das mais conhecidas histórias de Kafka, a parábola “Diante da lei”, contada na parte final dos escritos inacabados de *O Processo*. Antes, contudo, importa seguir para um aprofundamento que será feito em uma primeira excursão fora do projeto *HS*, no texto *Potência do Pensamento*⁸¹. O texto é originalmente publicado em uma coletânea de textos, em 2005, *La potenza dell pensiero. Saggi e conferenze*, com um capítulo homônimo, originalmente escrito em 1987.

No texto, muitas das conclusões que Agamben fará em 1995, no *HS I*, são expostas, para reafirmar a questão central da potência, como potência de ser e de potência de não ser. Uma das mais relevantes para aquilo em que trazemos à baila é, primeiramente, a distinção de liberdade dos antigos e liberdade dos modernos, tão bem explicada por Benjamin Constant (1985), hipervalorizando a liberdade dos modernos, naquilo que se tem como principal. Inicia Agamben, por retornar a Aristóteles, quando deixa claro que não poderia atuar para associar “potência de” e “potência de não” à liberdade, como conhecemos, posto que a liberdade para os gregos era um *status* social, não uma questão de vontade ou decisão. Não fazia sentido falar em livre arbítrio para os gregos, como o cristianismo trará, haja vista que tanto os gregos estão sob a autoridade dos deuses, como quanto sob a autoridade da *pólis*.

O italiano destaca isso, tratando de como a *exis* (ter um hábito, ter uma faculdade) relaciona-se a uma potência. E lembra que essa potência, como uma arqueologia da subjetividade antes mesmo da ideia de um sujeito, ganha novos contornos na Modernidade. Passamos a entender, a partir do Estagirita, uma *exis* como um “ter” uma “faculdade” de algo, de sentir algo, pois sabemos que ao não sentir algo, ter a sensação de algo, (como não sentimos luz na escuridão), não é não ter algo, mas é momentaneamente estar privado de algo. Para Aristóteles, se a *exis* é uma forma de privação, será potente algo que tenha uma *exis* ou uma *steresis*. Trocando em miúdos, a potência tanto é um ter, hábito, uma faculdade, como sua privação.

Para a Modernidade, a potência (no outro significado possível de potência, de possibilidade) passa a ser relançada como faculdade, hábito, pois se somos livres para agir como indivíduos, a liberdade é por causa dessa faculdade, dessa potência em que, nascida na forma de potência geral, convertemos em uma potência específica de um agir específico. Nascemos genericamente potentes e passamos, ao longo da vida a ser especificadamente potentes.

⁸¹ Consultamos a tradução *Potência de Pensamento*, publicada pela Revista do Departamento de Psicologia da UFF e a versão italiana da obra de ensaios. Na tradução, é grafado *exis* e *steresis*, já no italiano (Agamben, 2005a) fica *hexis* e *sterēsis*. É possível haver um problema de tradução das palavras gregas para o português e isso dificultou nosso entendimento perante esse trecho do texto. O que não invalida a tradução, mas fica o velho alerta de conferir algumas palavras em traduções para evitar erros de interpretação.

Da potência genérica de fazer (ou não) qualquer ato, passamos a ter a possibilidade de fazer algo, por uma faculdade, hábito de fazer, que, por consequência lógica, pode ser também possibilidade de não fazer. Ora, não fazer algo que é especificadamente potente, não é falta de potência, mas de uma privação do exercício de uma potência, uma potência do não (Castro, 2013, local. 102). E quando não fazemos esse hábito, não agimos em uma vontade, não facultamos a ter uma sensibilidade, não é que a sensibilidade deixou de existir ou consumiu a si mesma, mas sim ela está, temporariamente, em *steresis*, em uma privação.

Privar-se ou habituar-se a agir (ou não agir) de uma forma, é para Agamben, uma aparente indicação do fundamento arcaico da liberdade dos Modernos, já que o potente tanto é aquilo que pode ser ato, quanto aquilo que não. Poderia ser autenticamente livre, não quem pode ou não pode algo, mas aquele que, mantendo-se relacionado com a potência, pode a própria impotência. Todavia, conforme salientando, não poderia ser esse o fundamento da liberdade, pois sequer existia o sujeito, como também não é algo que Aristóteles ligou com a liberdade, tendo em conta que a *exis*, é uma faculdade, um hábito, que se tem em relação àquilo que é tido.

Não é algo que se possui, mas algo que se relaciona, um modo em que a potência está no vivente do ser, por isso, não tem como relacionar com a liberdade (Castro, 2013, local. 102). Caso existisse a possibilidade de ser ter uma *exis*, Aristóteles, em *De Anima*, aponta que se teria uma progressão ao infinito, afinal, teria algo que se tem, que teria algo que se tem, e por aí, sem nenhuma expectativa de fim desse ciclo.

Essa informação, dita de passagem em um dos textos extra-HS é de suma relevância para como se sintetizará em *O Uso dos Corpos* a ideia uma nova forma de se viver, uma nova forma de vida e uma nova política. É também nesse texto em que se trará aquilo que é meramente mencionado em *HS I*, ou seja, que a impotência não se destrói, mas se doa, quando passa ao ato. A potência de não (ou melhor, a impotência) não é alterada. Ela conserva-se no ato, como a potência, em seu aspecto positivo. Se conserva, mas é uma conservação aperfeiçoada de si. Ela se conserva (*soteria*), se salva, ao padecer, nessa auto doação por acréscimo.

Termina o texto em um ponto reconectado as suas pesquisas no conjunto do *HS*, em que se propõe a reavaliar a conservação do possível no real, da potência no ato, do ato de criação e da obra em si, do poder constituinte no poder constituído. E sua deixa é pensar esse doar-se potencializador da impotência na potência permanente que está no ato sobre o pensamento. Partindo da ideia aristotélica que quando o pensamento se torna cada coisa, quando esse

pensamento passa ao ato por si, à vista disso, pode permanecer em potência, e, então pensar a si, o italiano faz uma observação contundente contra a tradição filosófica.

Para ele, a tradição filosófica errou ao pensar que Aristóteles fala de uma *enérgeia* máxima, um ato puro, de um pensamento do pensamento, mas sim, a partir da doação extrema da potência a si mesma, uma potência do pensamento⁸².

Sigamos nessa trajetória apontada: se o que importa é reavaliar a conservação do poder constituinte no poder constituído, em superar o paradoxo da soberania e, com isso, avaliar em que local estarão os direitos do homem, ou se eles podem ser úteis a algo, já que dependem da política, dependem do Estado-nação, e repensar isso só pode passar por uma reconsideração do estatuto da potência como impotência e como inoperosidade, como nova forma de vida, que não está mais ligado à biopolítica de origem ancestral, importa agora delimitar que Direitos Humanos são esses, que estruturas biopolíticas (e tanatopolíticas, como política de morte), fizeram a vida nua, a vida impolítica, mera vida, do cidadão ser sempre centralizada no poder estatal e como os critérios de determinar o fim de uma vida humana, a dignidade aparentemente intrínseca da vida humana e outros elementos conexos são relevantes para o entendimento dos direitos do homem.

Retomemos o que foi falado sobre a pesquisa desenvolvida por Hannah Arendt, de um lado, e por Michel Foucault, de outro. Cada um deles investigava os Direitos Humanos e a gênese do Estado moderno sob prismas diferentes. Arendt, reatando, percebeu, claramente, que os Direitos Humanos eram desvinculados dos/as indivíduos/as, dos vários *homo sapiens*, no momento de sua maior necessidade, no fato da existência dos refugiados.

Esse algo desvinculável, continua Agamben, põe em cena o vínculo que as declarações de Direitos Humanos fizeram, ao inscrever a vida humana no cerne da fundamentação política do poder soberano dos Estados modernos. Isso implica que agora, não se faz apenas uma

⁸² Se isso parecer inovador aqui, no *P. HS*, em *Bartleby, ou da Contingência*, isso é demonstrado quase como um dos argumentos menores do texto. E digo quase, pois apesar de ser fundamental para o entendimento do texto, o seu foco será outro, de seguir numa análise teológica do “*I would prefer not* (Eu prefiro não...)” e como os teólogos medievais tentam superar as questões relacionadas a potência e impotência divina, dividindo em *potentia absoluta* (A onipotência do Deus cristão) e a *potentia ordinata* (o poder submetido à sapientíssima vontade divina), o que permite ontologicamente Deus mentir, mas impede dele, mentir pois é contra a sua Vontade. É trazido ao lume no texto de Bartleby, sobre a relação que constrói entre as categorias ontológicas com os seus respectivos modais, nos pares “possível/poder”, “impossível/não poder”, “necessário/não poder não” e “contingente/poder não”. Por sinal, a ontologia modal em suas categorias é outro aspecto essencial no *HS*, em *O Uso dos Corpos* (*HS IV*, 2). Para Agamben (2007, p. 26), retomando, se Deus pode de *potentia ordinata*, Bartleby pode de *potentia absoluta*, e sendo aquele ser que pode e, igualmente, não pode ser, para filosofia primeira, um ser contingente, Bartleby realiza um experimento de ser *contingentia absoluta* (*Ibidem*, pág. 35). Ao tratar sobre essa ontologia da modalidade, no *HS IV*, 2, esse assunto será rediscutido. Uma indagação pode ser feita de pronto: Seria Bartleby um ser acima do divino? Mesmo que ele seja de *contingentia absoluta* e não de *potentia absoluta*, o escrivão de Miéville seria um ser com um poder supradivino?

política, mas uma biopolítica e quando surge a figura do refugiado, aquela que Hannah Arendt tão bem realçou, diante dos conflitos que no século XX e XXI acontecem, essa conexão entre política e vida é mostrado e como essa conexão entre poder soberano e vida nua, vida matável de maneira impune, para deixar claro, é o fundamento do Estado Moderno (Agamben, 2012c, p. 130–131).

Passemos a desenvolver mais sobre as declarações de Direitos Humanos. Agamben começa essa afirmação retomando a noção de politização da vida. Se em Foucault a politização da vida fica clara com a biopolítica, até chegar ao ponto de ressignificar a frase aristotélica⁸³ sobre o homem e a vida política, agora recolocando que, na Idade Moderna, o “[...] homem era um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente” e todas as implicações que terão sentido, em especial nos textos pós-*Vontade de Saber*, publicados após a edição do *HS I*, não ficará claro, reiteramos, nem nas pesquisas de Arendt, nem de Foucault sobre essa conexão entre poder soberano e a vida nua, e é para isso que Agamben retraça um dos primeiros documentos jurídicos da Modernidade, e que é, inclusive, referido exhaustivamente como um dos primeiros a fornecerem a gênese dos direitos do homem (e dos Direitos Humanos e dos Direitos Fundamentais), o *Habeas Corpus Act*, de 1679.

Nesse documento, dito por Agamben, sem maior exagero, como “a base da democracia moderna” (*Ibidem*, pág. 120), positiva uma fórmula conhecida desde o século XIII, retomando-se até a *Magna Charta* de 1215 para a garantia contra a prisão ou outras medidas coercitivas arbitrárias, inadmitindo o julgamento por pessoas estranhas à classe social/estamental dos/as acusados/as e em violação às leis nacionais. O *Act* determina que uma pessoa, ou melhor, o corpo físico daquela pessoa, deva ser levado à presença de Westminster, para que lá, independentemente do nome dos/as acusados/as, a acusação ou detenção, prossiga-se ao julgamento na Câmara dos Lordes (*Ibidem*, págs. 119 -120).

Para além de ter ciência de que esses documentos são, no máximo, fontes distantes de inspiração dos Direitos Humanos, haja vista serem muito mais uma carta de privilégios dos Lordes ingleses do que algo aplicável aos cidadãos comuns e a todos/as, em geral (Siqueira, 2022, p. 2294–2298), evidenciando os limites da tese agambeniana, é capital perceber que os principais documentos da Modernidade, aquele inspirador da democracia ocidental dos países centrais e depois propagadas pelos quatros cantos do mundo, se refiram não a *bíos*, mas a *zoé*, a vida nua. Assim, não se considerará distante a conclusão que Agamben chega ao afirmar que

⁸³ Para Aristóteles, o homem era um *zôon politikón*. Para recordar, todas as críticas que Agamben considera à usual interpretação dessa passagem aristotélica já trazidas anteriormente e como esse *zôon politikón* deve ser lido como *bíos politikón*.

a “íntima contradição da democracia moderna” reverbera o *homo sacer*, ao se fazer presente nesse ato e seus reflexos na história (bio)política da Modernidade, haja vista que ela não aboliu,

[...] a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta secreta em jogo do conflito político. Aqui está a raiz de sua secreta vocação biopolítica: aquele que se apresentará mais tarde como o portador de direitos e, com um curioso oxímoro [sic], como o novo sujeito soberano (*subiectus superaneus*, isto é, aquilo que está embaixo e, simultaneamente, mais alto) pode constituir-se como tal somente repetindo a exceção soberana e isolando em si mesmo *corpus*, a vida nua (Agamben, 2012c, p. 121).

Com isso, o discurso agambeniano sobre Direitos Humanos vai ficando cada vez mais claro, ao colocar em questão aqueles documentos que são mais caros a toda lógica da matriz política e discursiva do Ocidente, ao qual os direitos do homem são, em conjunto com a democracia, o Estado de Direito, o Estado-nação e a soberania, como um dos mais proeminentes *topoi* da sociedade. Continua, ainda, destacando que não é o sujeito, como ser político, mas o “*Corpus é um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais*” [grifos do autor] (*Ibidem*, pág. 121). E que Hobbes, em textos como *De hominem* e *De cive* e no *Leviatã*, localiza não apenas o humano como corpo natural, mas também como corpo da cidade, isto é, a sua parte política é esse corpo que é constituinte da metáfora política, agora reinterpretada, do *Leviatã*, composto de inúmeros *homini sacrii*, mas é o corpo humano em sua matabilidade que será o fundamento tanto da igualdade natural dos homens quanto da necessidade de um Estado.

Somente compreendendo toda a recolocação que o autor faz de categorias importantíssimas da política e de sua teoria é que faz sentido as afirmações agambenianas sobre Direitos Humanos. Adiantamos sobre como o refugiado é o ser de maior vulnerabilidade e que deveria ser o maior alvo dos Direitos Humanos, mas é o mais esquecido. E também informamos antes sobre como Foucault não conseguiu ver o nexo entre Estado totalitário e Direitos Humanos, pelo olhar da biopolítica, mas é em “Os direitos do homem e a biopolítica” que o núcleo argumentativo se deslinda.

Nesse capítulo, o italiano consegue integrar as afirmações da pesquisa arqueológica anterior em conclusões que põem em risco o caráter libertário dos Direitos Humanos. Ainda que, em outra passagem, já tenhamos discutido sobre o paradoxo dos Direitos Humanos, sua compreensão dá novos olhares em uma direção instigante (e preocupante) para qualquer

pesquisa na área. Ao ler, conjuntamente, os art. 1^o⁸⁴, 2^o e 3^o, da Declaração de 1789, o italiano comprova o vínculo, antes meramente anunciado, de que os direitos do homem se consolidam apenas em uma ideia de cidadania e de um nascimento integrado a um determinado Estado-Nação. Se no art. 1^o fala-se de homens nascerem e permanecerem livres e iguais em direitos, no art. 2^o delimita que é a finalidade de qualquer associação política a defesa e proteção de tais direitos, naturais e imprescritíveis e, chega ao art. 3^o informando ser princípio de toda soberania política sua pertença à Nação.

Se nascer vem, etimologicamente, de *nascere* e é de *nascere* que vem a ideia de nação, fecha-se o ciclo no qual o homem só pode ser protegido, se for cidadão de um determinado Estado soberano em que sua soberania seja provocada pelo nascimento, com a inevitável consequência de se constituir uma nação. Ele localiza, nas declarações, e a Declaração Francesa é o modelo de todas as que se seguirão (mesmo que esse modelo já seja uma importação da Declaração Americana de Independência, adaptada à realidade da nação europeia), a conversão do súdito em cidadão, da submissão de um sistema de vassalos e suseranos, para um sistema de cidadãos, mutacionando a separação do princípio da natividade e do princípio da soberania, de antes, e, agora, com a figura do cidadão, tais princípios uniram-se e tornaram-se indiscerníveis, por uma contabilização da vida natural, da vida propriamente dita, despolitizada, a vida nua, como o núcleo do novo sujeito político. A ficção entre nação e nascimento, tornando um idêntico ao outro, sem resíduos, é o que permite tal remodelação do sujeito político.

Alerta, ainda, que sem entender tal origem, não terá como entender o quanto os direitos do homem se tornaram um ponto nevrálgico da biopolítica e dos desenvolvimentos e metamorfoses que tais direitos sofrem ao longo do passar os séculos, em especial ocasionados pelos horrores das Duas Grandes Guerras Mundiais (*Ibidem*, pág. 125), sendo o pós-Primeira Grande Guerra como o momento principal em que esse vínculo oculto entre nascimento-nação, entre homem e cidadão emerge e se torna visível através dos movimentos autoritários do nazismo e do fascismo, definidos por ele como regimes biopolíticos por excelência.

Antes, portanto, da ascensão do regime nazista e do império dos autoritarismos que darão causa à Segunda Grande Guerra, os franceses, em 1915, os belgas, em 1922, os fascistas em 1926, os austríacos em 1933, até desaguar nas Leis de Nuremberg sobre a cidadania do

⁸⁴ Na transcrição do artigo em francês, a tradução brasileira comete um pequeno deslize ortográfico, escrevendo *aissent* em vez de *naissent*. É provado que se trata de um deslize ortográfico, pois não está assim no original em italiano (Agamben, 1995, p. 140), nem na *Edizione Integrata* (2021b, p. 118). Aliás, a tradução do *HS I* sofre com outros problemas, como falta a tradução de textos em outras línguas, como francês, alemão ou latim, como também, por ter sido traduzida por um não-jurista, acaba pecando na tradução de termos jurídicos do italiano, como traduzir *fattispecie* como caso jurídico em vez de fato jurídico, fato judiciário, situação jurídica ou situação jurídica.

Reich, todas essas formas redelimitaram a vida nua, desfazendo o vínculo nação-nascimento/cidadão-homem, antes escondido por força das declarações dos direitos inalienáveis do homem, recalculando o grau de pertencimento e de submissão jurídico-política de um indivíduo (ou de um grupo populacional) a um Estado em específico.

E quando esses processos de desnacionalização, ocorridos entre as três primeiras décadas do século XX ocorrem nos países europeus supracitados, evidenciam aquilo que tanto Siéyes, quanto outros autores haviam previamente deixado claro, ao separar direitos positivos e direitos negativos do homem: há humanos mais humanos do que os demais, há cidadãos e há não-cidadãos. No pós-Declaração de 1789, os não-cidadãos eram os infantes, as mulheres, os idosos, os condenados a penas aflitivas ou infamantes, os loucos, agora, esses atingirão cada vez mais e mais outras categorias de sujeitos. Se desde o início, quando capturou a vida nua numa *exceptio* e reinscreveu-a na ordem jurídica, já tinha tentando coincidir nascimento e nação, homem e cidadão, mal camuflando os não cidadãos, presentemente, mais de dois séculos depois da Declaração revolucionária, era possível fazer isso com qualquer daqueles/as que se achem seguro/os do “lado de cá” da fronteira dos Direitos Humanos.

Separando direitos civis, passivos, dos direitos políticos, ativos, separar-se-iam aqueles que podiam ter uma cidadania ativa, entre os que seriam ativos nas discussões políticas, com capacidade de votar e ser votado, de se fazer representar nos órgãos estatais, enquanto os cidadãos passivos, das mulheres aos condenados, dos idosos aos loucos, estariam relegados à tutela política dos cidadãos ativos. Agamben ainda vai mais longe e diz que não se pode ler essas restrições à cidadania plena como restrições meramente democráticas ou de princípio igualitário, mas captar o seu significado biopolítico.

Afinal, é extremamente coerente com sua teoria, se a soberania estatal é vinculada à vida nua, ao impolítico da mera vida biológica, independentemente do movimento de inclusão (ou de exclusão), ele pode ser feito a qualquer momento. Se se reduziu ao político aquilo notadamente impolítico, totalmente impolítico, qualquer momento essa fronteira poderia ser deslocada e abranger tanto pessoas que antes não estavam abrangidas, como justificar novas vidas sacras.

Isso ocorrerá com as desnacionalizações iniciadas anteriormente, e chegará ao teto com os processos nazistas de eliminação dos judeus e outras minorias anti-arianas, sempre se recorrendo à desnacionalização antes de qualquer coisa. Só deixando de ser cidadão, poderia deixar de ser um homem político, e sua morte seria impunemente desejada e irrita religiosamente falando (*Ibidem*, págs. 127-129). Hoje, e aqui é notório perceber, essa linha é virtualmente capaz de ser deslocada quase ilimitadamente e possível de excluir e reincluir

qualquer ser vivente com características biologicamente associáveis a espécie *homo sapiens*, atingindo desde os refugiados, às mulheres, às minorias étnicas, os loucos, a população LGBTTIAP+, entre outros/as.

Ao se perder a simbiose sem resíduos entre nascimento-nação, homem-cidadão, separa-se, novamente, o homem do seu aspecto político, e todo o esforço governamental e internacional de décadas para combater os/as refugiados/as e os/as excluídos/as, os/as apátridas e os/as perseguidos políticos não darão conta de vencer essa barreira. Se os números do “homem máximo de direitos”, como refugiados/as e os/as apátridas, só crescem⁸⁵, é a despeito de todos os esforços feitos também pela ONU e pelo Alto Comissariado da ONU para Refugiados (ACNUR) não é por falta de boa vontade dos/as Embaixadores da Boa Vontade da ACNUR⁸⁶, dos/as funcionários, dos/as doadores privados e públicos, das organizações governamentais e não-governamentais, dos organismos supranacionais e de toda a estrutura disponível para atender tais populações. Não só o problema não foi resolvido, como não para de crescer e, para o italiano, sequer será resolvido se continuar a abordar dessa maneira inadequada (Agamben, 2012c, p. 129–130).

As duas mudanças que acontecem nos estados na Modernidade, a saber, o reinvestimento maciço feito pelo Estado-Nação sobre a vida natural, “[...] discriminando em seu interior uma vida, por assim dizer autêntica e uma vida nua privada de todo o valor político (o racismo e a eugenia nazista são compreensíveis somente se restituídos a este contexto)” (*Ibidem*, pág. 129) e aquela situação do descolamento dos Direitos Humanos como pressuposto dos direitos da cidadania, Direitos Humanos agora supostamente usados para “[...] representar e proteger uma vida nua que vem a se encontrar, em proporção crescente, expulsa às margens dos Estados-Nação, para ser então posteriormente recodificada em uma nova identidade nacional” (*Ibidem*, pág. 129), são, para o autor, os dois momentos em que o discurso de Direitos Humanos, segundo sua prática, só demonstram o fator biopolítico em que se encontram e que

⁸⁵ Desde o início das estatísticas da ACNUR não se viu um número tal alto de deslocados forçados até 2022, sendo, no final do ano, o total de 108,4 milhões de pessoas, incluindo nessa estatística os deslocados internos, os refugiados sob o mandato da ACNUR, os refugiados sob o mandato da Agência das Nações Unidas de Assistência aos Refugiados da Palestina no Oriente Próximo (UNWRA, na sigla em inglês), os que requisitaram asilo e outras pessoas que precisam de proteção internacional. Apenas para efeitos comparativos, em 2012, eram 42 milhões e 750 mil pessoas. Desde 1951, esse número saltou de mais de 2 milhões e 116 mil pessoas, para 17 milhões, 395 mil e 914 pessoas em 1990 e em 1995, ano de fechamento da primeira edição de *HS I*, 20 milhões, 169 mil e 64 pessoas (UNHCR, 2022).

⁸⁶ Em inglês, *Goodwill Ambassadors*, são figuras proeminentes em seus campos, como celebridades, artistas, escritores/as, atores/rizes, que, em função de sua notoriedade perante a comunidade nacional e internacional, são chamados para divulgar a causa humanitária da ACNUR (UNHCR, 2023?). Também são apoiadores proeminentes (*prominent supporters*), a ex-Enviada Especial (*Former Special Envoy*) Angelina Jolie, os/as ex-alunos/as (*Alumni*), os/as Apoiadores de Alto Perfil (*High Profile Supporters*), Notórios/as Advogados/as (*Eminent Advocates*) e os Patronos (*Patrons*). As traduções dos termos são de autoria própria.

nenhum organismo internacional, nenhuma bondade, altruísmo ou agência política, seja por particulares, seja por agências humanitárias, consegue esconder e compreender para, de fato, resolver o problema dos tantos refugiados, deslocados, apátridas, pedintes de asilos políticos e deslocados internos ao redor do mundo. É essa separação do que é político (direitos de cidadania), do humanitário (direitos do homem) que fratura o discurso e prática dos Direitos Humanos, que inviabiliza seu projeto.

Ao separar o político do humanitário, quando se visa atender as necessidades dos refugiados e das vidas nuas que estão nos territórios mais inóspitos e/ou devastados utilizando-se de campanhas claramente políticas de arrecadação de fundos de ajuda, campanhas capitaneadas por inúmeras organizações humanitárias (sem deixar de considerar o inegável esforço destas para evitar mais mortes) enfatiza a politização da vida nua, da vida indigna de ser vivida, para que ela possa ser tornada digna⁸⁷, exclusivamente em uma reinscrição muito específica dessa vida nua. A dignidade da vida, portanto, não é transcendente ao nascimento, mas é algo que se ganha e perde, a depender das revezes políticos⁸⁸.

⁸⁷ Essa dignidade da vida é predominantemente encadeada com a sacralidade da vida humana. Contudo, bastou para Agamben (2012c, p. 92–103) um examinar atento, naquela nossa fonte de muitos dos critérios políticos institucionais, a Antiguidade clássica, notadamente a Grécia, para ficar claro que, para além de os gregos não terem um único termo para designar a complexidade semântica da palavra “vida”, igualmente a vida só era *sacra* quando estava para ser destinada aos deuses e era, por isso extraída de todo componente humano, profano. Assim a sacralidade da vida, em seu sentido original, era de um ritual de expiação do pecado não ritualizado, porém, matável impunemente (*homo sacer*), ou na sua ressignificação romana e medieval, uma forma de se entronizar um imperador como um deus (a apoteose romana), ou para encerrar, de fato, os ritos fúnebres usando um *funus Imaginariium* (funeral imaginário), por ausência do corpo. Ainda em Roma, uma pessoa que, nas portas ou no calor de uma guerra, se devota (*devotatio*) aos deuses inferos, coloca sua vida à frente da comunidade para salvar Roma e, uma vez que não morra em batalha, terá que incinerar uma estátua de cera à sua imagem e semelhança para expiar essa promessa. E no *funus imperatorum*, um funeral específico para Imperadores, o senado declarava uma suspensão de todas as atividades de Roma, com poderes militares especiais para controlar a multidão, usando também uma estátua de cera para representar o Imperador já falecido e enterrado, e, naquele instante, sob o luto público. Por fim, como Kantorowicz falará, mas tarde, no medievo, separar-se-á o corpo físico do corpo simbólico do monarca (na chamada teoria dos dois corpos) e esse ritual será ressignificado para garantir a permanência do poder imperial na estátua do morto.

⁸⁸ Outra vertente de sua pesquisa, ainda em *HS I*, é quando Agamben esclarece a associação que faz entre o bando, o bandido e o lobo. O bando é aquele coletivo no qual o bandido (originalmente, banido), está excluído da cidade e, assim, ou é considerado já morto ou podia ser morto impunemente. Rudolph von Ihering busca o *sacer* do *homo sacer* em relação com o *wargus* (homem-lobo) e o *friedlos* (sem paz, em oposição ao *fried*, paz) do direito antigo germânico, e Agamben retrança como o conceito de lobo, ou de um homem-lobo vem sendo ressignificado através da história, da República de Platão (conexão tirano-lobo), passando por Eduardo, o Confessor (1130-1135), pelos germanistas e chegando à clássica referência hobbesiana “O homem é o lobo do próprio homem” (*homo homini lupus*) e o mitologema a ele ligado do estado de natureza. O autor aproveita tal liame para chegar à conclusão, não incontestável, que tal qual o mítico estado de natureza, quando a cidade se dissolve (*dissolutio civitatis*), aquele estado de natureza reaparece, não como o “estado de natureza”, mas como um verdadeiro e real estado de exceção, não anterior à cidade, como era o mito, mas interno a ela, como é a exceção soberana. Não se trata somente de uma guerra de todos contra todos, mas é o momento do limiar e da exceção em que todos podem ser vida *sacra* perante todos, tornando-se o pressuposto sempre presente e operante da soberania (*Ibidem*, pág. 105). Por fim, para além da conclusão de Agamben sobre Hobbes, que não se trata de ceder sua ilimitada liberdade do estado de natureza para o soberano, mas sim do **abandonar** de seu próprio direito de liberdade ilimitado, permitiram que o soberano tudo fizesse para preservar a coletividade, ele retoma a identificação do bando como relacionamento

Passemos a fazer, nesse momento, um acompanhamento de seus argumentos, após as importantes e conflituosas⁸⁹ conclusões que chegam no estágio desse livro. Primeiramente, urge lembrar que a temática de Direitos Humanos foi tratada bem antes, em *Meios sem Fim: notas sobre a biopolítica*, sendo que em *HS I* o assunto é desenvolvido na terceira parte do livro.

A terceira parte do livro concentra, em sete capítulos, a trabalhar os limiares da vida e do conceito de campo para fins bio/tanatopolíticos. Se os dois primeiros capítulos trataram de abordar a politização da vida e a declaração de direitos do homem e a biopolítica, os tópicos seguintes de sua pesquisa estão em “A vida que não merece viver”, “Política, ou seja, dar forma à vida de um povo”, “VP” e “Politizar a morte” e “O campo como *nómos* do moderno”.

No capítulo “A vida que não merece viver”, o autor recobra alguns autores pré-nazistas inspiradores de Schmitt, para verificar a ideia de eutanásia e sua proximidade com o *homo sacer*. A partir de estudos desenvolvidos pelo Karl Binding, publicados após sua morte prematura, o problema da eutanásia, que, a princípio, é mais uma questão de soberania do homem sobre o próprio corpo (e isso é o primeiro ponto de contato com a teoria da soberania de Schmitt), calha ir ao passo lógico seguinte: se há desinteresse do doente, mentalmente são, em continuar a sua vida, e que o sistema jurídico não tem como punir ou albergar qualquer tipo de proibição ao suicídio, o suicídio assistido, a eutanásia, deveria não só valer para todos/as aqueles/as que ainda são vidas dignas de viver, mas também para todos aqueles esforços inúteis e desnecessários, laboriosos por si, para todos/as aqueles/as que, às expensas do Estado e/ou de suas famílias, são vidas já indignas de viver.

Se a ideia de uma eutanásia, independentemente do posicionamento de Agamben (ao qual ele não revela e nem sequer quer abordar sob o aspecto ético individual), é moralmente aceitável quando o próprio doente não tem mais a capacidade de melhora e só perspectivas de sofrimento e dor, porém ainda consegue decidir sobre sua própria vida (ainda é soberano de sua própria vida), mais complexo é em relação a essa vida indigna de ser vivida.

A solução do Binding é uma extensão, não inocente, dos poderes decisórios do indivíduo ou da família de mantê-lo sob condições de vida (ou de sobrevida), quando estiverem sem discernimento, transferindo tal responsabilidade (melhor, dever) de decisão para outrem, num mecanismo jurídico (e biopolítico) criado que passa pela escuta do médico que o trata ou

jurídico-político originário, formal e material, do poder soberano, muito além da relação amigo-inimigo schmittiana. Conclui o capítulo (e a parte) indicando que o bando, com sua ambiguidade linguística, aponta para ser a força repulsiva e atrativa da relação entre vida nua (*homo sacer*) e poder (o soberano) (*Ibidem*, pág. 110).

⁸⁹ Conflituosas no sentido de que não são inquestionáveis.

de um parente próximo, e, ao final, confirmado ou rejeitado por um comitê estatal composto por um médico, um psiquiatra e um jurista (*Ibidem*, págs. 133-135).

Para Agamben, com certa razão, a vida indigna de ser vivida (ou de viver) é, sob ótica diversa, semelhante àquela do *homo sacer*, e, sem muito esforço, daria para estender a radicalidade da tese de Binding para outros espaços. Ele conclui que, devido a mecanismo biopolítico de controle do momento em que a dignidade da vida se esvai, na qual sua matança é inocente aos olhos de Deus e dos homens, é iniciado um novo momento de surgimento de potenciais *homini sacrii*. E diz: “[...] toda sociedade fixa esse limite, toda sociedade – mesmo a mais moderna – decide quais são seus ‘homens sacros’ (*Ibidem*, pág. 135)” e, continua deixando como hipótese que o Ocidente só tenha alargado tal limite, chegando ao ápice de atingir, virtualmente, qualquer homem/mulher/criança/idoso/refugiado/LGBBTQIA+, etc., qualquer cidadão/a ou estrangeiro/a.

O que mais importa nesse capítulo é tanto a posição agambeniana de que não eram questões de eugenia que importavam para que Hitler tanto insistisse no impopular e controverso (em especial sob a ótica das lideranças religiosas cristãs) programa de eutanásia, nem pelos custos que poderiam ser mitigados com a diminuição de estruturas para os doentes incuráveis, todavia, era pela possibilidade de controle sobre a vida humana ao qual o nazismo tanto interessava. Nesse ponto, conclui-se que o poder soberano zela pela decisão da exceção jurídica e pelo corpo biológico da Nação e converte biopolítica em tanatopolítica⁹⁰ (política da morte).

E, naquilo que nos interessa primordialmente, é assim tratado: “[...] a vida, que, como as declarações dos direitos, tinha sido investida como tal do princípio da soberania, torna-se, nesse instante, ela mesma o local de uma decisão soberana” (*Ibidem*, pág. 138). A condenação dos médicos executores do programa eutanásico nazista, breve, porém bem elaborado, se faz sob o escrutínio internacional, em Nuremberg, entretanto o vaticínio desses médicos de que a questão da eutanásia voltaria, em breve, a ser novamente debatida, mostrou-se acertado. Temos, até o momento dessa redação, tal problemática sem nenhuma solução pacífica, mesmo que temporária, nas sociedades ocidentais.

⁹⁰ O cientista político, filósofo e ensaísta camaronês Achille Mbembe (2018) instituiu o termo necropolítica para avançar sobre um território inexplorado tanto por Foucault quanto por Agamben: a situação de exclusão vivida pelo recorte colonialista presente no mundo subdesenvolvido (ou nos países periféricos, para se usar uma expressão mais recente). Se Foucault pouco se preocupa com isso e Agamben brevemente menciona isso em *HSI*, é por sua própria limitação teórica e eurocentrismo. Já Mbembe avançará e situará aquilo falado previamente, a visão interseccional e decolonial da história, para questionar os ideais libertários do mundo ocidental democrático-liberal, agora sob a ótica dos “condenados da terra”.

O capítulo afirma algo que ele mantém, até hoje, como verdadeiro, conforme visto no caso da pandemia “inventada” da Covid-19: que medicina e política, naquilo em que se têm como assunto a gestão sobre a vida, se indistinguem, conformando o médico (que não rejeitaram o programa eutanásico nazista, quando denunciado pelos bispos, mesmo indo contra a vedação do julgamento hipocrático de não administrar veneno mortal a quem quer que seja, ainda que se peça por ele) e o soberano em uma troca de papéis.

O capítulo seguinte, “Política, ou seja, o dar forma à vida de um povo” promete abordar outro aspecto da política nazista, que se espalhou, pela propaganda dos ideais eugenéticos do regime, para além das fronteiras alemãs. Com isso, o italiano deseja, a partir de uma publicação editada pelo *Institut Allemand* de Paris, evidenciar as vantagens do ideário nazista (ou melhor, em 1942, nacional-socialista) e, da mesma maneira, submeter ao escrutínio a partir da biopolítica.

Para todas as observações feitas pelo autor, o que mais se destaca, ao nosso ver, é como as vidas humanas passam a ser quantificadas em valores monetários, comparando os recursos materiais aos recursos viventes, sendo o primeiro da ordem estimada de 310 bilhões de marcos e o segundo de 1.061 bilhões de marcos⁹¹, notoriamente muito superior. O que atrai o interesse da economia, não apenas na faceta do comércio (*locus* dos recursos materiais), essencialmente na manutenção do balanço dos valores vivos de um povo, trazendo a medicina para a produção de uma economia humana racionalizada.

Assim, se a economia está em comunhão com a política, as novas descobertas médicas sobre cromossomos e genomas, para além do uso imediato de determinar a pureza da raça alemã (pureza essa reforçada desde os primeiros dias da ascensão hitleriana ao poder), servem como

⁹¹ A moeda da época era o marco alemão, fortemente desvalorizado no período do Entre-Guerras, ao ponto de ser recorrente, nos livros brasileiros de história geral, uma figura esquemática mostrando a necessidade de levar carrinhos e mais carrinhos de mão transbordantes de marcos alemães para comprar um pão. Em outro sentido diverso, mas conexo, a ideia de se quantificar a vida humana, viva ou não, não é nem um pouco estranha ao Direito brasileiro. Ao contrário, são recorrentes as decisões a esse respeito. Basta citar duas informações, uma no ambiente trabalhista e outra não. O STF (Brasil, 1969), em uma súmula já antiga, a Súmula n.º 491, informa: “[...] é indenizável o acidente que cause a morte de filho menor, ainda que não exerça trabalho remunerado.” Essa súmula motivou, entre outros argumentos, uma decisão do STJ (Brasil, 2021) para quantificar indenização, por aplicação da teoria bifásica (O METODO [...], 2018) incluindo pensão, lucros cessantes e custas com funeral, de um caso de um menor eletrocutado por um fio desencapado exposto, sem sinalização, na rua. Outro caso, agora no ambiente trabalhista (Alvarez, 2023), indeniza a família de um trabalhador morto por traumatismo cranioencefálico, após ser atingido por galhos de uma árvore enquanto um colega de trabalho a derrubava para a construção de um curral. A notícia traz um fato interessante, mencionando a tabela de expectativa de vida do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) para parametrizar até quando a viúva do trabalhador deveria receber pensão por morte paga pela empresa. Obviamente, não queremos aqui dizer que danos individuais e coletivos não possam ser quantificados monetariamente pelo Judiciário e os responsáveis sejam punidos na seara cível, o que se sobressai são os critérios utilizados para a tomada de decisões judiciais sobre o tema, sob pressão de serem céleres e eficientes, nos quais podem se basear em critérios gerais ou automatizados, por exemplo, a tabela do IBGE, acende um sinal de alerta a respeito da inscrição da vida nua nesses aspectos e mostra a atualidade, mitigada, da tese agambeniana.

justificativa para ampliar a polícia sobre as vidas humanas, agora atuando a política (e a polícia) junto à medicina na economia das vidas humanas. O racismo, aponta Agamben, do regime nazista, não é meramente a busca de uma raça pura geneticamente impossível, nem por características fenotípicas, abandonadas pelos estudiosos do genoma humano da época, mas sim como forma de controle da hereditariedade e da vida alemã.

Reentender o racismo nazista como a promoção de uma permanente indistinção entre a política e a polícia, entre a gestão de interesses contraditórios interna e externamente e o controle de tais interesses contraditórios, agora somente em âmbito interno ao Terceiro *Reich*. Por isso, afirma, em tom de conclusão dessa linha argumentativa, que o extermínio dos hebreus⁹² ganha um novo sentido, posto que: “o extermínio dos hebreus, em que polícia e política, motivos eugenéticos e motivos ideológicos, tutela da saúde e luta contra o inimigo tornam-se absolutamente indiscerníveis” (Agamben, 2012c, p. 143).

E é passando por um texto de um notório pesquisador genético, eugenético e com simpatias pelo nazismo – e que surpreendentemente sobreviveu e se manteve academicamente crível após a queda do regime nazista –, Otmar Freiherr von Verschuer, em que ele expressa o objetivo do nacional-socialismo é garantir a conservação do povo. Todo ato político do Führer é focado nessa meta, e se garante a vida do povo através da conservação das qualidades raciais e de saúde hereditária. Por isso, Verschuer chama a política como “[...] dar forma à vida de um povo”, justificando o título do capítulo e dando novo sentido a uma visão meramente instrumental da vida no regime nazista.

Nesse ponto, ao dar forma à vida de um povo, a política se torna biopolítica e o que as Declarações de Direitos Humanos haviam feito para inscrever a vida como fundamento da soberania, agora é a própria vida que se torna sujeito e objeto da política estatal. Para além das provas documentais que Agamben traz sobre o avanço hitleriano sobre o cuidado sanitário da população alemã, tal avanço, prova evidente de uma tanatopolítica, posto que não mais apenas geria a vida, mas determinava a morte, o que nos importa dizer, nesse momento, é como é possível observar uma relação entre Heidegger, a filosofia ocidental e a biopolítica, pelo aspecto

⁹² Agamben sempre se refere aos judeus, em *HS I*, como hebreus (*ebreo/ébreo*). Não usa israelitas (*Israeliti*) ou Judeus, como povo (*Giudeo*) ou como indivíduo Judeu (*Giudei*), ou população/comunidade/cultura judaica (*Giudaico*), apontados como sinônimos no Dicionário Treccani (https://www.treccani.it/vocabolario/ricerca/ebreo/Sinonimi_e_Contrari/) e no Dicionário de Italiano Sapere.it (https://www.sapere.it/sapere/dizionario/dizionario/Italiano/E/EB/ebreo.html?q_search=ebreo). As escolhas de palavras nunca são desinteressadas, sempre envolvem uma escolha, mais ou menos consciente, de que posicionamento adotar em comparação a outros linguístico-discursivamente possíveis. Tal escolha de “*ebreo*” é um campo filológico importante para futuras pesquisas.

da união do *Dasein*⁹³, de Heidegger, com a facticidade e como isso imbrica os limites da facticidade da filosofia heideggeriana e da prática nazista.

Apesar de elogioso ao regime e considerado um dos seus principais teóricos, Heidegger tem uma profunda divergência com o regime nazista. Se a facticidade era as possibilidades culturais e biológicas, unidas indissoluvelmente, que o mundo apresentava ao ser-aí, e, com isso, o determinava, contudo, não ao ponto de fechar todas as possibilidades, mas de dar o contexto de surgimento de um ente num mundo, o nazismo teria, apesar de ser válido por Heidegger, pelo ponto de vista da técnica planetariamente determinada e pelo homem moderno, feito a limitação de querer transformar facticidade em fato, em objetivar a vida pela determinação racial, abandonando a inspiração que a filosofia heideggeriana fornecera.

Explorar a facticidade heideggeriana descuidadamente pode levar a uma interpretação (e uma prática) errônea como a do nazismo, ao transformar, numa “[...] radicalização sem precedentes, do estado de exceção (com sua indiferenciação de natureza e política, externo e interno, exclusão e inclusão), numa dimensão na qual o estado de exceção tende a se tornar regra” (Agamben, 2012c, p. 149). Ao nazismo, que valorou e desvalorou a vida ao seu talante e a colocou no centro máximo do poder político, opõe-se, para Agamben, uma interpretação fidedigna de Heidegger: não cair nessa interpretação de exceção da facticidade de Heidegger (ao qual a filosofia moderna tem ido na mesma direção), nem na ótica nazista, de desvalor e valor da vida, mas sim ao unir tão fortemente vida nua e política, interno e externo, vida e a sua forma, em tal ponto que seria impossível existir um *homo sacer*, pois esse *homo sacer* seria sempre um *Dasein*, um ser-no-mundo, envolvido em sua facticidade, mas sem nela se prender, nem nela se reduzir, vivendo tal facticidade, reformando-a e remoldando ao mesmo tempo.

O capítulo “VP”, curiosa sigla significando cobaias humanas⁹⁴, em alemão, deixando de lado todos os horrendos relatos dos experimentos nazistas em VPs judias e outras minorias étnicas, focados em testar os limites do ser humano, sob condições extremas, tais como elevada altitude, baixa pressão, consumo de água do mar, tentativas de produzir vacinas de febre petequial e de *Hepatitis endêmica*, entre outras situações, traz a principal conclusão de que tais experimentos serviram para a expansão do conhecimento e mostrar os principais interessados

⁹³ A expressão vem do alemão e significa, para uma tradição da tradução brasileira, o “ser-aí”, o indivíduo lançado no aí, o mundo, ou “ser-no-mundo”. Há outra versão de tradução que fala em pré-sença, um ente que já está inserido numa pré-sença, que o antecede e tem a prerrogativa de determiná-lo inicialmente. Quando um dos entes, que é o ser humano, percebe que é um ente e se questiona quanto o seu vim a ser, percebe que é esse ser-no-mundo, esse *Dasein*, e, daí, pode decidir sobre o que fazer de sua vida: viver a mera repetição do que já existe (viver uma vida inautêntica) ou enfrentar essa repetição impessoal e tomar sua vida em suas mãos para trilhar um caminho de viver de acordo com sua própria existência, sem se vincular e se deixar determinar pelo mundo, pela facticidade que o rodeia (vivendo uma vida autêntica, portanto).

⁹⁴ *Versuchepersonen*, no original.

em suas conclusões: foram feitas não apenas pelos apoiadores de um regime, mas em nome da ciência, para fins científicos em que mesmo médicos que atuaram em tais práticas foram louvados por sua técnica científica, como no caso da experiência de água potável.

O que é mais impressionante no relato agambeniano, apesar de não ser novidade para aqueles/as entendidos sobre bioética e ética em pesquisa⁹⁵, é sobre o uso de cobaias humanas entre delinquentes profissionais e condenados a penas de morte para estudar os limites do corpo humano, tanto em regimes autoritários, quanto nos regimes democráticos, como nos EUA (Agamben, 2012c, p. 150–152). Admitindo a assinatura por tais cobaias, em especial os condenados à morte, de Termos de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLEs), melhor prática em pesquisas médicas ao redor do mundo, considerar um “consentimento livre” no cenário exposto, no qual a liberdade era bastante mitigada é extremamente complicado de se defender. Afinal, o que um condenado à morte ou à prisão perpétua, caso sobrevivesse ao experimento, podendo ser livre pelo perdão incondicional da pena, teria dado um consentimento realmente livre? Como pode esperar que um interno de Dachau ou de Auschwitz tivesse condições mínimas de liberdade e de prestar um consentimento a um experimento em seu corpo, com qualquer promessa de melhoria, já que ali nada mais adiantava resistir aos captores?

Por mais que se alegasse a justeza dos fins nas pesquisas médicas em regimes democráticos e a vilaneza dos fins daqueles conduzidos sob regimes de exceção, ambos pecam⁹⁶ ao descartar como *homini sacrii* os condenados à morte nos EUA e os internos dos campos de

⁹⁵ Os sistemas éticos em pesquisa amadureceram desde o final da Segunda Guerra e têm adotado variadas estratégias para sua regulamentação internacional e nacional. Em síntese, os experimentos de Tuskegee e da prisão nos porões da universidade de Stanford (respectivamente, *Tuskegee experiment* e *Stanford experiment*) são os casos mais famosos de violações éticas em países democráticos, conforme reporta Guilhem e Diniz (2017). Os autores continuam, nesse didático livro, explorando outras questões regulatórias. Se se adota um sistema de autorregulação, confirmado por auditorias e sistemas de acreditação, ou um sistema gerenciado pelo Estado, ou um sistema que há interação entre as esferas local e internacional, em todos os casos, cada país segue uma forma específica de gerir, partindo de normativas internacionais, como a Declaração de Helsinque e o Código de Nuremberg. No caso brasileiro, há uma gestão governamental descentralizada, com participação social no Comitê Nacional de Pesquisa (CONEP), vinculado ao Conselho Nacional de Saúde (CNS), com regulamentação infralegal. Tangenciando o debate biopolítico do autor, há de se verificar a ideia, proposta na década de 90 do século passado, de firmar um duplo padrão (*double standard*) nas pesquisas multicêntricas internacionais, em que se dá o suporte aos participantes da pesquisa que ingerem placebo aquele tratamento que ele receberia no seu país, por conta das condições médicas de seu próprio país, em vez do que há de mais avançado nos tratamentos médicos disponíveis mundialmente. Tal proposta de duplo padrão foi rechaçada e hoje se usa apenas aquilo que se convencionou chamar de “padrão ouro”, a tecnologia/técnica comercial consolidada, mais avançada para aqueles/as que, num estudo, não tomarão a droga que se testa.

⁹⁶ Aqui pecar é quase intencional, pois o autor fala num sentido próximo, ao comentar sobre as justificativas aos tribunais dos/as médicos/as que usavam VPs em Nuremberg, alegando que outros/as colegas, em outros tempos, tinham também se valido de tais VPs. Ele diz que a “única posição eticamente correta teria sido a de reconhecer que os precedentes legados pela defesa eram pertinentes, mas que estes não diminuía em nada a responsabilidade dos imputados.” (*Ibidem*, pág. 154). Porém, ao admitir isso, eles teriam que admitir que aquelas práticas médicas também eram inaceitáveis e pôr em xeque uma parte importante da pesquisa médica, em pior caso, até aquelas feitas sem nenhum conhecimento dos afetados, como os testes de radiação nuclear feitos de maneira clandestina nos EUA.

concentração. Tanto o é que Agamben (2012c, p. 155) conclui, no capítulo, que a semelhança de tais situações encontra-se na extraterritorialidade e extratemporalidade na qual as VPs e os detidos nos campos de concentração têm em si, desligados os direitos e as expectativas associados geralmente ao ser humano, e sem embargo de ainda estarem vivos, eram apenas vida nua, são todos comparados aos *homini sacrii*.

E em “Politizar a morte”, penúltimo capítulo do *HS I*, as conexões construídas por Agamben não param por aí, sendo as correspondências entre Direitos Humanos e biopolítica alargadas, em seguida, pelo reconhecimento biomédico e biopolítico da politização do momento exato da morte (tanatopolítica), antes definida apenas como cessação dos batimentos cardíacos e agora com a morte cerebral e o campo, que no regime nazista se identificou de pronto aos campos de concentração (*Ibidem*, págs. 156-161). Urge recordar que os campos de concentração e a politização da morte não são invenções nazistas, nem mesmo exclusivas do continente europeu, tendo, entre nós, os currais da seca no mesmo século XX a mesma função: de ser o local por excelência onde a morte politizada, isto é, a tanatopolítica, acontecia a todos os *homini sacrii*, pela instauração de uma exceção permanente.

Assim, é com um capítulo central e último com o “O campo como *nómos* do moderno” no qual o filósofo elabora a sua hipótese mais vivaz nesse livro: se os campos de concentração antes serviam e delimitavam, com precisão, aqueles/as que em à morte era insancionável e antilitúrgica, esses campos agora eram possíveis de serem aplicáveis, virtualmente, em qualquer lugar. Ao retratar as origens dos primeiros *campos de concentraciones*, como os dos espanhóis em Cuba, em 1896, para extirpar as revoltas locais contra a dominação metropolitana, os *concentration camps* feitos pelos ingleses no século XX para combater os boêres na região hoje conhecida como África do Sul, além de campos de concentração feitos em outros países em situações diferentes, como o Campo de concentração para estrangeiros (*Konzentrationslager für Ausländer*), na época pós-Primeira Guerra, na República de Weimar e que irá confinar os insurretos da revolução espartaquista, derrotados na tentativa de estabelecer um Estado socialista na confusão político-econômica do Entre-Guerras na Alemanha fica evidente da existência pré-nazismo de tais campos e de seu uso bio/tanatopolítico.

Bom lembrar que, se os campos de concentração nazistas são a epítome de tais experiências, mesmo Estados com tendências democráticas (ou menos autoritárias) usaram-se desse expediente, como a situação dos currais da seca no Ceará, nos anos de 1915 e 1932, para recolher, primeiro em uma região periférica de Fortaleza, depois em várias localidades no interior do Estado do Ceará, pessoas que procuravam, por conta da severa seca dos anos anteriores, se deslocar para os grandes centros urbanos atrás de comida e, assim, evitar saques

e outras medidas desesperadas da população interiorana faminta, assustando as populações locais (Neves, 1995).

Antes mesmo dos currais da seca, outros espaços foram usados como campos de concentração, agora em um conceito mais ampliado, como o Hospital Colônia Psiquiátrico de Barbacena, criado em 1903, com capacidade inicial para 200 leitos, e, com a notória insuficiência de recursos e de interesses na melhoria, bem como o uso estratégico desse local para depósitos dos indesejáveis do sistema, chegou a 5 mil internos em 1961. E tantos e tantos outros relatos de campos de concentração, stalinistas, cubanos e outros países poderiam engrossar as menções aqui. Mas o que realmente interessa nesse momento não é tal relato, no qual parcialmente feito em outro lugar (Luna, 2017, p. 96 e ss.), e sim continuar a desenvolver a ideia, importantíssima ao italiano, de que o que se mostra com tais estruturas não são apenas áreas nas quais a extraterritorialidade e a extratemporalidade se impõe, nem mesmo o pensamento de que são locais em que todos os internos são *homini sacrii* e os captores são soberanos schmittianos, mas, sobremaneira, de como esses campos passaram a compor a história, e a regularidade, da prática política de nossos tempos.

Tais campos surgem, no exemplo maior de estrutura industrial e organizada de exclusão, os *Lager* do regime nacional-socialista, a partir de uma legislação frouxa e muito útil, permissiva de usar um mecanismo chamado custódia preventiva (*Schutzhaft*, em alemão), para deter, sem qualquer acusação criminal relevante, sujeitos presos apenas na alegação de que atentavam contra a segurança do Estado e, portanto, deveriam ser submetidos a uma medida policial preventiva, tomando tais indivíduos sob custódia. O que a Constituição de Weimar deixará, como legado a todas as constituições autoritárias que nela se inspirou, é a fórmula do art. 48, que, por ato unilateral do Presidente do Reich, sob a alegação de grave perturbação ou ameaça de perturbação da ordem, ou da segurança pública, poderia suspender uma série de direitos e garantias fundamentais, utilizando-se das medidas que achar necessárias, inclusive com o auxílio das forças armadas, para a segurança pública ser reestabelecida. Vejamos, nesse caso, um poderosíssimo instrumento excepcional, dotado de alto poder de coerção, e legitimamente posto em uma Constituição, considerada modelo para a social-democracia ao redor do mundo, instituía, sem qualquer controle prévio ou autorização parlamentar⁹⁷, um estado de exceção (Agamben, 2012c, p. 162–163).

⁹⁷ Tal leitura é a que Agamben se arvora para tirar suas conclusões. Mas consultando a Constituição de Weimar, em alemão, com tradução automatizada a partir do Google Translator (a fonte é: <https://www.verfassungen.de/de19-33/verf19-i.htm>), percebemos que tal conclusão, mais uma vez, é incompleta. No parágrafo primeiro do artigo está a autorização para suspensão de direitos fundamentais, e no parágrafo

Notadamente, os governos anteriores a Hitler usaram-se de tal expediente quando necessário, todavia somente no regime hitlerista é que tal instrumento se perpetuará por todo o regime, iniciando-se em 1933, com um Decreto de Proteção do Povo e do Estado (*Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*), permanecendo válido durante todos os doze anos do regime, sem, é claro, jamais admitir ser um estado de exceção. Essa é a lição, segundo o filósofo italiano, que o regime deixará para as nações europeias, permitindo, mais tarde, que mesmo as situações excepcionais possam ser tratadas, como ele mesmo diz de maneira indistinta, em que se cessa a situação excepcional de ser “[...] *referida a uma situação externa e provisória de perigo factício e tende a confundir-se com a própria norma*”⁹⁸. [grifos do autor] (*Ibidem*, pág. 164).

Se o Decreto de Proteção do Povo e do Estado, inspirado na medida de custódia preventiva, soçobra no estado de exceção e dele não declara, é uma normalização da exceção, sem dizer seu nome. Dessa maneira, permite-se excepcionar, mas sem precisar se inserir em nenhum dos limites costumeiramente conhecidos para estados excepcionais que existem em outras Constituições, como existirá na Constituição Brasileira de 1988. O que nos importa verificar é que, mesmo considerando que tal decreto seja um estado de emergência legalizado, sua manutenção por longo período, para além de demonstra o óbvio fracasso da Constituição de Weimar de ser o fiador do sistema jurídico-político tedesco, indica que aquela prática, antes restrita ao regime alemão, poderá, em potência, se espalhar para o mundo.

É a partir dessas conclusões, do surgimento de uma profusão de campos de concentração, prévios aos do governo hitlerista, em conjunto com a declaração excepcional e, ao mesmo tempo, desejada (por mais contraditório que tal estado de exceção desejado possa parecer) faz com que o campo e o estado de exceção se conectem e sejam lidos, por Agamben,

segundo consta o seguinte: “O Presidente do Reich deve informar imediatamente o Reichstag [O Parlamento Alemão] de todas as medidas tomadas de acordo com o Parágrafo 1 ou Parágrafo 1 [sic] deste artigo. As medidas serão suspensas a pedido do Reichstag (*Von allen gemäß Abs. 1 oder Abs. dieses Artikels getroffenen Maßnahmen hat der Reichspräsident unverzüglich dem Reichstag Kenntnis zu geben.*)” Afora o aparente erro de tradução na desnecessária redundância ao parágrafo primeiro e que na verdade se refere ao parágrafo segundo, conforme visto no original em alemão em outra fonte, mais confiável (https://www.jura.uni-wuerzburg.de/fileadmin/02160100-muenkler/Verfassungstexte/Die_Weimarer_Reichsverfassung_2017ge.pdf), um controle político posterior seria feito de tal decreto. Não fica claro em Agamben se esse controle foi verdadeiramente exercido. O final do art. 48 informa que uma Lei do Reich determinará os detalhes (*Das Nähere bestimmt ein Reichsgesetz.*), porém, conforme consta no sítio visitado, tal lei nunca foi editada (*ein solches Reichsgesetz ist nicht ergangen.*). Há de se destacar, por fim, que não daria para falar em controle político posterior, no caso alemão, porque o Parlamento era essencialmente pró-Hitler, seja por deputados nazistas, seja por aliados de outros partidos.

⁹⁸ Há outro ponto de crítica ao texto agambeniano: é comum ele repetir suas teses, ao longo do texto, a cada momento de prova, seja essa prova irrefutável ou não, da veracidade de tal tese. Há de se ter o cuidado de, quando se ler, não se apaixonar e convencer-se da veracidade de tal tese apenas pela mera repetição dela. E não é nenhum grau de ironia esse alerta, tendo em mente a famosa frase atribuída ao chefe de propaganda do regime alemão, sobre a repetição da mentira se tornar verdade.

como dois lados da mesma moeda. O campo passará a existir quando o estado de exceção passar a ser regra, quando o excepcional vira rotineiro.

A defesa da voz do *Führer* como uma voz da lei, tolerará todas as consequências dos atos dos oficiais nazistas e, num julgamento célebre, Adolf Eichmann tentará se esquivar da punição alegando cumprir estritamente as ordens legais. O juízo de que é o Presidente do Reich o defensor da Constituição e as sucessivas limitações normalizadas de direitos, com os crescentes confinamentos de minorias sociais e étnicas, provocarão o surgimento do nazismo, como infelizmente o mundo conheceu. No entanto, tais instrumentos não são atos isolados e assim afirma Agamben, ao ler, em comparação com outros momentos pós-Auschwitz, o uso do campo como estratégia biopolítica de exceção e de conformação dos seres humanos como *homini sacrii*.

A principal linha argumentativa nesse sentido é que, para além do campo ser um local onde a exceção impera, no seu sentido etimológico do termo, de captura fora de um espaço interno ao Estado, mas externo ao Direito, sem que com isso seja considerado extraterritorial nos dizeres comuns, como uma embaixada ou um navio oficial, o campo é o local onde a figura central de bando, coligada ao soberano, se faz presente. É o bando, o abandonar, é o homem lobo que se mostra nesse espaço, posto que ao desumanizar, ao desnacionalizar os ali residentes, se perde o vínculo com o Estado que antes tanto importava ter. Tal argumentação reforça, como dirá expressamente o autor: “[...] o campo é um híbrido de direito e fato, no qual os dois termos se tornam incomensuráveis” (Agamben, 2012c, p. 166).

Sendo esse híbrido, essa zona de indeterminação, o que há nesse espaço é o negativo, o duplo não-não, que, na filosofia tradicional seria, ao contrário, a afirmação, mas é uma dupla negação, se referindo a coisas diferentes (por isso não dá para ser a negação da negação): a negação do território, a negação da cidadania, e ladeira abaixo, dos direitos e garantias fundamentais, deixando, como resíduo, apenas a vida nua. É o despojar de todo o estatuto político, que transforma o campo no espaço biopolítico por excelência, no qual o poder tem, diante de si e em toda a sua potência, para transformar, por qualquer ato possível, somente a vida nua. A pergunta central passa a ser não o “como” se chegou a tal nível de barbárie, mas outra: Que instrumentos jurídicos e políticos o legitimaram? Ou, ainda mais profundamente: Tal mecanismo biopolítico poderia igualmente ser repetido?

A inspiração jurídica (e inescapavelmente política) é fornecida por Carl Schmitt, quando ele coloca a raça como mais um dos critérios e conceitos indeterminados do Direito, dos quais muito nos acostumamos, como boa-fé, proporcionalidade, bem-estar público, interesse público, etc. e, somente ao igualá-los a raça, antes plenamente determinável, são

indeterminados. Ficando à discricionariedade do aplicador da lei, que não é apenas o juiz, mas o funcionário público, o burocrata com quem boa parte da população se vê lidando em suas vidas, que irá determinar se há boa-fé, proporcionalidade, bem-estar público ou, no caso, raça.

Se o maior de todos os funcionários públicos, o *Führer*, faz de sua voz norma e é da norma sua voz, a indeterminação de um conceito como o de raça só reforça o estigma e o uso biopolítico no regime nazista (*Ibidem*, pág. 167-168). Portanto, nesse ponto, a primeira pergunta se mostra, pelo menos agora, respondida: só uma teoria do poder constituinte, uma teoria da decisão e um controle de constitucionalidade feitos e passando pelo *Führer* podem legitimar um tal nível de exclusão jurídica impune. E, findada a resposta dessa pergunta, se institui o esfacelamento das categorias liberal-democráticas do Direito (como Estado de Direito, separação de poderes e, por que não, dos direitos do homem) para entender a lógica jurídico-política nazista.

Não se trata, jamais, de uma legitimação *a posteriori* da saída schmittiana para o fundamento do Direito, já explicada, e sim uma forma de explicar o que parece inexplicável, haja vista que o que as categorias acima nos referenciam, são eliminadas ou reescritas. Portanto, só mergulhando nas categorias do regime nazista, fará sentido entendê-lo. Por outro lado, abre espaço para verificar se tal proposta ainda é possível de ser implementada, ou melhor, se tais categorias podem invadir o espaço liberal-democrático ao qual estamos plenamente acostumados e corroê-las por dentro.

E como podemos responder à tal pergunta? O italiano fornece um norte, um dos pontos centrais para compreender as possibilidades e desafios dos limites mesmos dos direitos do homem, e, acima de tudo, da própria crítica agambeniana sobre tais direitos. Ele reduz tal corrosão de tais ideias na, provavelmente, mais contestada definição dele. Admitindo que são verdadeiras as conclusões e pesquisas acima, as quais trataram de extrair a essência do campo como fazer o estado de exceção tornar-se real, e com isso, criar uma relação vida nua e norma de indiscernibilidade, então tais campos existirão “[...] virtualmente (...) toda vez que é criada uma tal estrutura, independentemente da natureza dos crimes que aí são cometidos e qualquer que seja sua denominação ou topografia específica” (*Ibidem*, págs. 169-170).

Então passará a narrar todos os potenciais campos existentes na Modernidade, desde as *zones d’attente* nos aeroportos franceses, aos quais solicitantes de refúgio podem ficar restritos e sem comunicação na espera de resposta ao seu pedido por até quatro dias antes da intervenção de qualquer autoridade judiciária, ou os campos alemães pré-ascensão de Hitler, ou a situação do estádio de Bari em 1991 quando a polícia italiana aglomerou imigrantes

clandestinos albaneses, ou o velódromo de inverno que o governo colaboracionista francês usou para reter os hebreus antes de entregá-los aos oficiais nazistas.

E existirão tantos outros campos similares, como tratamos antes em outro momento, mas continuarão a existir desde que as características básicas estejam presentes, tais como um local de exclusão político-jurídica, de indefinição entre norma e fato, em que todos/as aqueles/as presentes serão considerados *homini sacrii* e todos/as os captores/as deles serão potenciais soberanos schmittianos. Se repetirão em prédios e localidades inauditas, secretas ou insuspeitas, como as prisões de Abu-Ghraib, em campos de refugiados devido às Guerras na Síria, no Afeganistão ou na Guerra Russo-Ucraniana, ou mesmo em um hotel no centro da capital francesa.

Podemos estender tais conclusões a outras situações equivalentes, como as periferias das grandes cidades, os rincões de países continentais, como a Rússia ou o Brasil, e os locais desabitados ou desprezados pelo Estado, como as zonas rurais dos países da África ou os povos originários do Canadá, ao longo da história de cada um desses países. Se o Estado moderno se alicerçava sobre o território, o ordenamento e uma população que era uma Nação, é sobre o aspecto de nação e de nacionalidade e nascimento que se dissolve os limites do ordenamento jurídico e do território e nesses espaços os/as cidadãos/as vão ser esquecidos e violados, sistematicamente. O que ocorreu nos campos de concentração ou campo de refugiados no processo de fragmentação da antiga Iugoslávia são os sinais que, para o filósofo italiano, fazem ressurgir os campos, e agora eles serão o *nómos* da política moderna.

Para encerrar o capítulo da sua obra, Agamben retorna ao conceito de povo, ao reavaliar a sua utilização nas línguas indo-europeias, ao afirmar seu uso dubio: ora aponta o Povo como coletividade política motriz de um determinado Estado (reiteramos, Estado-nação), ora é um conjunto de pessoas excluídas, os/as pobres, os/as deserdados/as. E faz colidir com essa diferenciação semântica com aquelas categorias tão caras ao seu pensamento: Povo (existência política) e povo (vida nua), *zoé* e *bíos*, inclusão e exclusão, sendo, assim, tal conceito carregado da “fratura biopolítica fundamental⁹⁹” (Agamben, 2012c, p. 173), fratura essa que o Povo/povo carrega, pois é o que “[...] não pode ser incluído no todo ao qual faz parte, e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído” (*Ibidem*, pág. 173).

⁹⁹ Não é a primeira vez que ele aborda esse mesmo tema. Em *Meios sem fim* (2015a, local. 27–30), um capítulo “O que é o povo?” praticamente o mesmo texto de que está aqui, mas com destaques em itálico em algumas frases, como a que está sendo reproduzida na citação. O duplamente curioso é, primeiro, por que tais frases perdem o itálico na reprodução desses textos em *HS I* (e isso é invariável na tradução/edição brasileira)? E segunda pergunta, agora muito mais de um ponto de vista de ética científica: por que o texto foi reproduzido tal e qual no *HS I*, sem sequer fazer referência à publicação integral e praticamente imodificada em seu conteúdo no mesmo ano? Mais perguntas para mais respostas no lugar adequado, no último capítulo.

O povo é, para Agamben, essa fratura biopolítica, mas é, também, aquilo que pode ser usado para fazer frente a qualquer revolução e como combustível mesmo a essa revolução. É a contradição que existe em invocar o povo nas frentes populares para se extinguir com ele quando de um novo regime sem classes. A isso, o autor expressamente se refere ao invocar Marx, afirmando ser a luta de classes, indefinida, essa guerra intestina entre o Povo e o povo, pela extinção de ambos, quando ocorrer a sociedade sem classes ou, inescapavelmente, para um anarcocristão, o reino messiânico (*Ibidem*, pág. 174).

E aqui ele rechaça qualquer tentativa de conciliar Direitos Humanos, Estado de Direito e democracia, seja a liberal-capitalista, seja uma democracia operária ou anárquica, de superar essa fratura biopolítica. Afinal, somente percebendo que existe essa fratura é que o projeto nazista de eliminar os inintegráveis (os/as hebreus/éias, os/as ciganos/as, os/as homossexuais, etc.), poderia unificar o Povo alemão com seu povo e, por fim, a essa separação que faz surgir também a vida nua. Herdamos do nazismo não essa fase de luta extrema das duas formas de povo (Povo → nação ← povos excluídos), porém o sentido da ideia de se eliminar tal fratura, seja pela via da integração nas sociedades de capitalismo industrial, seja pelo regime socialista, e que para ele é vã tal tentativa.

Eliminar os excluídos (primeira e principalmente no aspecto econômico), como, por exemplo, através do desenvolvimento socioeconômico e do surgimento de uma classe média, é fadado ao fracasso porque pode até promover uma diminuição desse povo nos países centrais, porém continuará a produzir excluídos no núcleo do sistema capitalista, e, ademais, transformará todas as populações do Terceiro Mundo (ou países periféricos, como se prefira) em vida nua, mantendo-se, em escala planetária, sem alterações, essa cisão biopolítica fundamental do Ocidente e perpetuará essa “[...] guerra civil que divide os povos e as cidades da terra”, exceto se faça uma política que resolva tal cisão, preste contas a essa cisão (Agamben, 2012c, p. 174–175).

E encerrará o livro em uma significativa seção: Limiar. Os Limiares, nas obras do *P. HS* sempre serão como resumos metodológicos de cada etapa da pesquisa, notadamente para dar fim a um aspecto de sua investigação e, em seguida, definir as perguntas que guiarão a outra etapa da pesquisa. Destarte, nos guiaremos pelos limiares de todas as 4 partes, todos os 9 livros publicados, para encontrar neles os resumos de cada aspecto de sua pesquisa, focando neles para filtrar quais livros serão mais desenvolvidos aqui, quais serão apenas apresentados e quais deles são, contextualmente, ligados a seu discurso de Direitos Humanos.

No Limiar final de *HS I*, Agamben expõe três hipóteses (aliás, três “teses que emergiram como conclusões provisórias”) norteadoras:

- 1) a relação política originária é o bando (o estado de exceção como zona de indistinção entre externo e interno, exclusão e inclusão).
- 2) O rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé* e *bíos*.
- 3) O campo, e não a cidade, é hoje o paradigma biopolítico do Ocidente. (*Ibidem*, pág. 176).

Todas essas afirmações não são novidade para o leitor atento de *HS I*, portanto, cada uma delas dispensará maiores explicações além das quais já foram dadas em páginas anteriores. O que será o foco, para essa importantíssima parte conclusiva do livro, são seus impactos políticos e discursivos, além de metodológicos, para o projeto iniciado em 1995.

Para a primeira delas, põe-se qualquer fundamentação contratualista do Estado no chão. Ora, qualquer bom leitor dos politólogos, sabe que o contratualismo originário é, no máximo, uma boa ficção, uma boa imagem mental, longe de ser aplicável na realidade (nem mesmo ter provas empíricas disso, como restos arqueológicos, ou referências testemunhais em qualquer civilização conhecida, até o que se conhece). Portanto, aqui, nessa mera interpretação, nada terá de novo a “conclusão provisória” do autor. Ele continuará para afastar qualquer tentativa de construir uma noção de pertencimento, ligada a uma identidade étnica, popular, religiosa, nacional, e assim, avançando em tom destrutivo naquela identificação comumente atribuída para o surgimento de um dado Estado-nação.

A segunda das afirmações, notadamente a mais importante para nós, é a que inviabiliza qualquer alicerce dos direitos do cidadão e às liberdades políticas, visto que toda política é, para o autor, no nascedouro, biopolítica. Isso também supera a crítica aos direitos do cidadão (e por extensão, aos direitos do homem e os Direitos Humanos, por desfrutarem de mesmas bases de justificação) de senso comum teórico, sem embargo de que seu aspecto mergulha mais além em tal crítica ao impossibilitar qualquer tipo de uso político emancipador dos Direitos Humanos, haja vista que eles sempre serão biopolíticos e sempre terão, no seu âmago, essa interlocução do poder soberano e da vida nua, invalidando qualquer proposta de legitimá-los. Essa conclusão merecerá melhor desenvolvimento.

A terceira das conclusões é ainda mais radical, não atingindo “só” a origem contratual do poder estatal, nem os fundamentos dos Direitos Humanos, mas um projeto hercúleo de rever os modelos das ciências humanas e sociais, posto que tal conclusão joga uma sombra por sobre elas, atingindo a urbanística, a arquitetura, para que se revele e mostre que o centro dos espaços públicos é a vida nua, essa vida impolítica e indefesa dos nossos tempos.

Então, no “Limiar” o autor retoma todos os corpos políticos e impolíticos que já tinha mencionado. Desde os dois corpos do rei, o corpo físico e o corpo político; os exemplos de reanimação e de redefinição da morte (no qual a situação de Karen Quinlan é um exemplo vivaz); as práticas e formas de viver altamente reguladas do *Flamen Diale*, sacerdote romano que tinha sua vida, em minúcias, regulada, para além do sacerdócio público, porque sua vida era política mesmo quando era nos momentos mais biológicos possíveis; até o próprio *Führer*, sendo a lei viva e a vida normativa e biopolítica do povo alemão, e sua contraparte invisível, a figura do mulçumano dos campos de concentração, figura essa que vivia sem se importar com a própria vida, sobrevivia pela ajuda dos demais colegas de campo, mas não mais ligava nem para o frio, nem para as ordens das SS; o biólogo Wilson, citado pelo autor, caso relatado por Paul Rabinow, que descobrindo com leucemia, faz do seu corpo laboratório e, com isso, não viola nenhuma lei ética, pois ele é, ao mesmo tempo, o violador e o violado e, a isso, o Direito não regulará.

Outras tantas enumerações agambenianas são todas formas de ilustrar aquilo que se é central no livro, para longe do mero subtítulo, que as três conclusões do “Limiar” apontam como caminhos de pesquisa e que aqui reproduzimos: o que o autor almeja não é nada mais nada menos que, ao corrigir e revisitar todas as categorias de suma importância para a história do pensamento ocidental, tentar alcançar uma forma-de-vida, que não seja mera forma, nem mera vida, não seja estátua sacra andante como era o *Flamen*, nem o mulçumano dos campos de concentração, quer localizar o espaço que, para ele, a metafísica deixou para a política, lendo metafísica como pensamento e política como realidade.

E esse é mais um ponto nevrálgico no pensamento agambeniano: ele elege o ser puro, o ser *haplôs*, da filosofia primeira, como o lado metafísico da vida nua, o “nua” aqui também se referindo ao *haplôs*, essa purificação da vida, despojada de tudo que poderia identificá-la como uma forma-de-vida específica. Essas duas categorias, ser puro e vida nua, são, para ele, indeterminadas e vazios, podem, talvez, se reconquistados, ser as chaves de abertura do destino histórico-político do Ocidente. Esse processo de reconquista deve ser em mão dupla, ao entender o lado político do ser puro, entender-se-á a sua contraparte intimamente ligada, a da vida nua e a sujeição dela ao poder político. Em sentido contrário, ao entender a parte teórica da vida nua, poder-se-ia compreender e solucionar os enigmas da ontologia (*Ibidem*, pág. 177).

O desafio monumental ao qual o italiano se propôs não será facilmente debelado e nem podemos dizer se ele chegou de fato, ao fim. O que se pode deixar claro é que, aquilo que ele propôs como meta, ao final, poderá ter sido atingido, mas somente aos custos de vinte anos de pesquisa, com prováveis imprecisões e incertezas quanto à sua aplicabilidade.

Somente Estado de Exceção, *HS II, I*, terá o ponto central de analisar a forma jurídica (e identicamente política) dessa figura e é em *HS II, I* que se esgotará toda a pesquisa jurídica agambeniana, sendo o Direito brevemente mencionado nos demais volumes da série. Não obstante, passar pelo Estado de Exceção permitirá colocar claramente a questão da exceção jurídica e como isso afetará todo o entendimento da obra. Por outro lado, nos demais livros, algumas outras questões jurídicas entrarão pela tangente, como em *Stasis*, *Horkos*¹⁰⁰ e nos demais, e a essas menções diretamente políticas, mas com impactos jurídicos, exporemos aqui com o contexto necessário para a clarificação do discurso sobre Direitos Humanos.

Apenas para organizar melhor a forma futura de avaliação do discurso agambeniano sobre os Direitos Humanos, façamos, nesse momento, um breve resumo dos seus principais argumentos e os pressupostos ligados a eles. Para facilitar, consideraremos o mostrado nesse tópico como o discurso estrito de Direitos Humanos, ou abreviadamente **DE** e quando for um discurso para além dos Direitos Humanos, mas com ele ligado, consideraremos se tratar de um discurso ampliado de Direitos Humanos, ou **DA**. Ao final de cada tópico relativo aos demais livro da enealogia, cada conjunto de argumentos e/ou pressupostos relativos aquele livro serão igualmente reduzidos da mesma maneira.

E, para separar os argumentos dos pressupostos, usaremos a seguinte nomenclatura. Cada pressupostos ou argumento será precedido pela inicial correspondente (**P** ou **A**), com um número. Assim, os três pressupostos identificados – **P1**, **P2** e **P3** – organizarão a base dos nove argumentos do DE, listados todos abaixo.

(DE)-P1 – Os primórdios da liberdade moderna, dos direitos e das declarações de direitos do homem está nos documentos do *Habeas Corpus Act*, para os quais os detidos, como corpo, não como vassalos, nem como futuros cidadãos, eram inseridos na política, na forma de uma vida nua (Agamben, 2012c, p. 121–122).

¹⁰⁰ Originalmente, o título do livro O Sacramento da linguagem: arqueologia do juramento, constaria se referindo à palavra *Horkos*, que deriva do grego e se refere ao deus (ou ao demônio) ligado ao juramento, ao respeito à palavra dada. Quando desrespeitado o juramento, *Horkos* vinha e punia, mais cedo ou mais tarde, o perjúrio, porque o perjúrio também era uma infração perante os deuses, testemunhas e fiadores do juramento feito. Na edição integral em inglês do *HS*, não há menção a *Horkos* no título. Já na edição integral em italiano, em sua segunda edição, recupera-se o título que sempre se quis dar à obra, constando, assim, referência expressa a essa deidade grega. Curiosamente, e isso também pode ser mais um instrumento de análise, somente dois dos nove livros que compõe o projeto *HS* são editados sem palavras em grego, latim ou alemão, isto é, *Altissima povertà* (*HS IV, I*) e *L'uso dei corpi* (*HS IV, 2*), as duas últimas publicações da quarta parte da obra. Os outros sete são sempre referentes a uma língua estrangeira (*Homo Sacer*, *Iustitium*, *Stasis*, *Horkos*, *Oikonomia*, *Opus Dei*, todos da segunda parte da obra, os 5 livros do “meio” do *HS*) e Auschwitz (*HS III*), a exceção, sem duplos sentidos, do todo, sendo a única palavra fora do eixo grego-latim-italiano a ganhar destaque nos títulos e, da mesma maneira, o livro único da terceira parte da obra. No Brasil, a edição da Boitempo não usa expressões em latim para “Estado de Exceção (*HS II, I*)” e “O Reino e a Glória (*HS II, 4*)”, nem a edição da editora da UFMG usa para “O Sacramento da Linguagem (*HS II, 3*)”, da mesma forma como não ocorrem tais menções ao latim ou ao grego nos volumes do *Omnibus*.

(DE)-P2 – A vida nua, que tem como paradigma ancestral o *homo sacer*, (a vida sacra), não tem a sacralidade abandonada na transição da Idade Média para a Idade Moderna. Pelo contrário, nas democracias modernas, a sacralidade do *homo sacer* é espalhada, despedaçando e disseminando em todos os corpos, trazendo-os para o centro do jogo político (Agamben, 2012c, p. 121–122).

(DE)-P3 - Isso é feito mesmo parecendo contraditório assumir, mais tarde, um sujeito soberano de direitos e deveres, mesmo declarando direitos inalienáveis dos indivíduos. Esse movimento de inscrição do sujeito nos jogos estatais é a manifestação do rio subterrâneo da biopolítica (presente desde muito antes, ainda do tempo da política grega do século V a.C.), posto que esse rio carrega o *homo sacer* até os nossos tempos, e, ao conceder direitos, ao mesmo tempo, os sujeitos assumem o enquadramento de suas vidas sob uma progressiva submissão estatal, e, em última análise, à exceção soberana (Agamben, 2012c, p. 11–19; 22–68; 118).

(DE)-A1 – Fruto da declaração revolucionária francesa, os Direitos do Homem, atualmente denominados Direitos Humanos, transforma o homem em cidadão, ligando o ser humano ao exercício da cidadania de um determinado Estado. Uma vez que se perca esse vínculo cidadão-nação, os direitos humanos perdem a capacidade de proteção contra o arbítrio estatal, sendo um dos maiores exemplos disso a situação dos refugiados e dos apátridas (Agamben, 2012c, p. 122).

(DE)-A2 – Inserida nos arts. 1º ao 3º da Declaração Francesa de 1789, por força de fundamentar os direitos inalienáveis e imprescritíveis ao mero nascimento de uma pessoa, a vida nua aparece como essencial no nexo entre o homem e o cidadão. E, da mesma forma, essa vida nua associa-se como fundamento de legitimidade da soberania estatal dos Estados nações, após a superação da soberania régia para a soberania estatal. (Agamben, 2012c, p. 124–125).

(DE)-A3 – A evolução do sistema de direitos humanos, em declarações, convenções, tratados e instituições transnacionais, principalmente após a Segunda Guerra, esconderam-se atrás de uma idealização de suas proclamações como “valores eternos metajurídicos”, elevando esses valores como condições suficientes e necessárias para submeter os legisladores no respeito a esses princípios éticos eternos, mas, até o momento, sem muito sucesso. (Agamben, 2012c, p. 124).

(DE)-A4 – Com isso, as múltiplas contradições dos direitos humanos ganham nova luz ao se ler pela biopolítica. A distinção entre cidadania ativa e passiva, já no período revolucionário francês, isto é, a separação de pessoas alcançadas pelas declarações revolucionárias e aquelas tuteladas por essas (Agamben, 2012c, p. 127), os processos de desnacionalização ocorridos em estados democráticos e totalitários no século XX, como o

nazismo como máxima, além da crise permanente dos refugiados e apátridas, todos são indicadores dessa crise dos direitos humanos, e, igualmente, da biopolítica. (Agamben, 2012c, p. 128–129).

(DE)-A5 – A biopolítica moderna, ambigualmente concedendo direitos e capturando sujeitos aos seus cálculos políticos (Agamben, 2012c, p. 118), não se limita aos casos extremos, atingindo até mesmo como se exerce a ajuda humanitária, posto que a separação entre político e humanitário descola, ao extremo, os direitos do homem (o lado humanitário) e os direitos do cidadão (a política). (Agamben, 2012c, p. 130). Por causa dessa separação, reproduzindo o isolamento da vida sacra como fundamento da soberania estatal, não se supera o problema humanitário, apenas administra o caos, e as ações falidas dos abundantes mecanismos internacionais só estão sendo, na verdade, secretamente solidários às origens do problema. (Agamben, 2012c, p. 129–130).

(DE)-A6 – Por consequência ainda da exclusão de pessoas como cidadãos passivas na declaração francesa, os direitos humanos estão submetidos à possibilidade de serem ampliados ou restritos, de acordo com cada país, podendo ser afastados para ampliar ou excluir mais pessoas. (Agamben, 2012c, p. 127–128). O refugiado torna-se a figura para o qual a crise dos Direitos Humanos evidencia a crise do Estado-nação e seus nexos entre nação-nascimento e homem-cidadão. (Agamben, 2012c, p. 130). Talvez só se considerarmos uma possibilidade de se tornar todos os cidadãos, seja na União Europeia, seja nos territórios em disputa do conflito-árabe-judaico de Israel/Palestina, como refugiados e apátridas, como seres-em-êxodo do cidadão, como pessoas que rompem o vínculo nação-nacionalidade, homem-cidadão, talvez o sentido e a crise do Estado nação e com a dissolução deste e o fim da soberania, possivelmente só neles pode se ver os limites e as formas de uma política que vem. (Agamben, 2015a, local. 21–26).

(DE)-A7 – A exclusão, na qual a vida humana sofre ao se transformar em vida nua e ser apreendida, via inclusão, no sistema jurídico-político como vida sacra, se revela, majoritariamente, como uma figura de exceção, uma exclusão inclusiva, lastreada em justificativas inseridas num limiar jurídico-político, e invocada pelo modelo de soberano schmittiano. (Agamben, 2012c, p. 23–35). O bando, uma antiga figura jurídica alemã, representa esse movimento da exceção, e, para tanto, o abandono do *homo sacer* (banido) diante do soberano schmittiano, não por uma mera exclusão do Direito, mas de uma indeterminação entre Direito e não-Direito. (Agamben, 2012c, p. 36).

(DE)-A8 – Os limites da vida nua foram testados em vários momentos da história, como o além-comatoso, as cobaias humanas, o cálculo do valor monetário das vidas, as

justificativas estatais para ampliar a eutanásias das vidas indignas de serem vividas. Essas são todas formas de ver como a vida nua pode, caso a caso, ser ou não convertida em vida sacra, matável impunemente, sem seguir nenhum rito religioso. (Agamben, 2012c, p. 132–161).

(DE)-A9 - O campo, o espaço, virtual ou real, aonde a exceção ocorre, é o paradigma biopolítico da sociedade Ocidental. Isso se comprova ao se atestar as várias experiências de campos na história (de concentração, de refugiados, de estrangeiros detidos nos aeroportos ou em zonas de detenção, favelas, etc.), em que, nesses espaços, todos são potencialmente *homini sacrii* e os que colocam nessa situação, todos os soberanos schmittianos potentes para decidir o início da exceção jurídica. (Agamben, 2012c, p. 161–175).

Considerando que, nesse momento, será suficiente apenas reduzir tais argumentos as formas acima, deslocamos o enfoque da pesquisa. No tópico seguinte, a ação política será retomada por Agamben ao final do *HS II, I*, após ter se debruçado sobre conceitos como *iustitium*, *tumultus*, estado de exceção (e suas múltiplas nomenclaturas), *auctoritas*, *potestas*. Nessa etapa da sua pesquisa, o *iustitium* servirá para tentar abranger uma faceta mais coletiva da situação jurídica dos excluídos do sistema e só uma dissecação atenta de seus argumentos poderá apresentar o contexto em que o discurso de Direitos Humanos se põe para o nosso marco teórico.

2.2 O *IUSTITIUM*, O ESTADO DE EXCEÇÃO E ESTADO DE DIREITO NO LIMIAR DA MODERNIDADE

O objetivo do livro é investigar a inexistência de uma teoria jurídica sobre tal estado de exceção e, como a falta dessa teoria pode significar não uma lacuna jurídica, ou teórica, mas a total impossibilidade de se construir um algo teórico, jurídico sobre tal assunto.

A divisão em capítulos fornece a lógica reinante desse tomo. É dividido em “O estado de exceção como paradigma de governo”, “Força de ~~lei~~¹⁰¹”, *Iustitium*, “Luta de gigantes acerca de um vazio”, “Festa, luto, anomia” e “*Auctoritas* e *potestas*”. O primeiro capítulo aborda como esse estado de exceção, tantas vezes falado em *HS I*, é importante para assimilar a conformação político-jurídica da Modernidade. Para tanto, o nosso marco teórico expõe, didaticamente, alguns elementos básicos sobre o assunto.

¹⁰¹ Não é um erro de formatação, é intencionalmente assim escrito. No texto, para ser mais preciso, ele cobre a palavra “lei” com um “X”, normalmente usado para indicar uma exclusão em nossa cultura. Veremos, ao abordar esse capítulo, o porquê disso.

O primeiro deles é reforçar a ligação da famosa citação schmittiana sobre o soberano¹⁰², que está nas primeiras páginas de Teologia Política, com aquilo que é o estado de exceção como a teoria jurídica moderna conhecerá, a ideia de um estado de sítio ou um estado de emergência, normalmente vinculado à Constituição escrita, a uma determinada lei ou, em último caso, a prática do *common law* (como será no Direito inglês). Ao revisitar tais justificativas, deixa claro a dificuldade permanente de vários teóricos do Direito de localizar, no sistema jurídico, uma explanação coesa, permissiva de ter um estado de sítio, um estado de defesa, um estado de necessidade ou a decretação de lei marcial que não jogue por terra todo o edifício jurídico.

Assim, o consenso é que essa terra de ninguém que se situa o estado de exceção, independentemente da nomenclatura dada, é a grande dificuldade de delimitar o que é fato político e fato jurídico, o que é aspecto do Direito e o que é aspecto da Política. É inevitável a comparação com outros momentos equivalentes, como a insurreição, a guerra civil e a resistência a um regime tirânico ou a um invasor. A saída mais fácil, aparentemente, seria simplesmente expulsar tal forma jurídico-política do campo de atuação do Direito, deixando para que se reconheça que ao haver uma necessidade, não há lei que a abarque¹⁰³, mas não é tão simples assim.

Primeiro, há uma necessidade de se definir algo, para o Direito cumprir seu papel de apaziguador de expectativas, de normalizador de relações sociais. A necessidade não faz e nem tem lei, porém até chegar na necessidade, o que acontece durante e como se dará o fim de tal “estado de necessidade”, com eventual punição de eventuais excessos exige o Direito, pelo menos no atual estágio civilizatório da sociedade ocidental.

Se não é possível nenhum controle para se declarar, solenemente, a suspensão do Direito por tempo e prazo determinado, o que impediria, por exemplo, que um líder, apoiado por seus seguidores, e em posse de um cargo estratégico no qual tenha autoridade (*auctoritas*) suficiente para isso, declarar tal estado, e fazer algo temporal e espacialmente determinado se perpetuar? Eis o que Agamben quer demonstrar: que o estado de exceção (novamente, não importa aqui o nome que se dá a tal estado) tem a enorme potencialidade de se tornar regra. Por isso, os juristas se debruçam sobre tal problemática e sobre isso Agamben quer seguir o rastro, ou melhor, o fedor de tal pesquisa.

Quando dizemos acima que não se importa o nome que se dá, não é para confundir as várias denominações para uma situação excepcional do Direito. Cada uma delas, a depender do

¹⁰² Para relembrar: “O soberano é aquele que tem o poder de decidir pela exceção”. E que política, para Schmitt (2009) passa pela divisão entre amigos e inimigos, esses últimos postos na exceção.

¹⁰³ Famosa entre os estudiosos, a frase em latim é *necessitas legem non habet*.

país, pode significar uma maior ou menor restrição, ou ser aplicada a determinadas situações previstas em lei, ou a outros acontecimentos. O que Agamben reforça não é uma confusão terminológica entre estado de sítio, estado de defesa, estado de emergência, estado de exceção, intervenção federal ou estadual e lei marcial, mas sim que, não importa o nome dado a medida, que ela transforme uma situação excepcional, uma vez acabada tal situação, em uma exceção permanente.

Por isso, estado de exceção é a categoria genérica em que se abarca todas essas variações terminológicas (Agamben, 2011a, p. 11–15). Ou dizendo de outra forma e dando um passo mais adiante, que se inventem motivos para se excepcionar o Direito, ou, até mesmo, que tais controles de início, duração e término de estados de exceção sejam tão frouxos ou não observados que a exceção vire regra.

Passando pelas diversas variações terminológicas, como a do *martial law*, do *état de siège effective*, *état de siège fictif*, *fancied emergency*, *Aushnahmezustand*, *Notstand*¹⁰⁴, o que é perceptível em todos é seu incrível potencial de provocar uma guerra civil global. Remetendo-se a citações tão díspares como Arendt e Schmitt, que, em 1963, falaram em um aparente momento¹⁰⁵ de guerra civil mundial, tais escolhas representam, conforme pode ser visto na nota de rodapé, escolhas expositoras de cada opção política e é uma opção política agambeniana reportar-se a elas tantos anos depois dos acontecimentos que as motivaram.

Do estado de sítio efetivo ou fictício, nos quais o Direito francês aprende com a Revolução Francesa, ampliando sua capacidade para se distinguir do *état de paix* e do *état de guerre*¹⁰⁶, com uma separação crescente do *modus operandi* inicialmente vinculada ao estado de guerra para o controle e a absorção das funções civis pelas forças militares de cada localidade ou da Nação, é o local encontrado pelo autor no Direito francês para uma expansão, sem controle, de poderes ilimitados, notadamente ao aplicar a ideia de um *état de siège fictif*, e

¹⁰⁴ Em inglês, francês e alemão, significam, nessa sequência: lei marcial, estado de sítio efetivo, estado de sítio fictício, emergência imaginada, estado de emergência e estado de necessidade.

¹⁰⁵ O que é de se criticar nessa conclusão de Agamben não é a declaração de uma possível guerra civil mundial naquela época, mas na verdadeira crença de que essa guerra civil se instalou naquele momento e tal conclusão é válida para explicar as primeiras décadas do século XXI. A desconsideração, pelo filósofo italiano, de como o cenário daquele momento inspirava cuidados, e como isso influenciava as afirmações de Arendt e Schmitt, é fator complicante para a estrutura argumentativa que ele se propõe. Apenas para situar os/as leitores/as, em 1963, os dois autores supracitados estão lendo o mundo, sob prismas diferentes, diante de um “esquentamento” da Guerra Fria. Nem um ano tinha se passado desde a Crise dos Mísseis de Cuba, encerrada em final de 1962, o momento mais tenso, nuclearmente falando, desde o início da Guerra Fria, até o processo de distensão (*détente*) iniciado em 1969. A corrida espacial, a independência das nações ainda colonizadas no Terceiro Mundo, os golpes de Estado ocorridos na América Central e Latina, tudo isso dava a nítida sensação, não exagerável, de que se poderia falar de uma guerra civil mundial. Somente nesse contexto mais preciso, a afirmação agambeniana de uma guerra civil mundial, apoiada por autores tão díspares, ganha algum sentido.

¹⁰⁶ Respectivamente, estado de paz e estado de guerra.

quando tal situação é aplicada para situações de desordens e sedição internas, sem contato com invasões estrangeiras.

Da França, o autor passou aos Estados Unidos com as ordens militares (*military orders*), no contexto da chamada Guerra ao Terror, após os ataques terroristas nos EUA no dia 11 de setembro de 2001, para justificar a expansão, sem limites, da vigilância e do uso de situações excepcionais, para detenções ilimitadas, de suspeitos de colaboração com o inimigo externo, em comissões militares especiais. Seguido pelo Ato Patriótico dos EUA (*USA PATRIOTIC Act*), com sua consequente renovação, no chamado Ato de Liberdade dos EUA (*USA FREEDOM Act*), ambos permitiam que o estrangeiro ficasse detido, sem ser considerado prisioneiro de guerra, por sete dias, até a decisão de sua deportação ou prisão e processamento por atos contra a segurança nacional do país.

Dos EUA, relembra a situação do art. 48¹⁰⁷ da Constituição de Weimar, figura igualmente criticada pelo autor, na qual dava amplos poderes, para o presidente do *Reich*, permitindo a decretação de um estado de exceção nacional, com a referida suspensão de uma série de direitos fundamentais, sendo regulada por lei posterior (nunca editada). Não à toa, até Schmitt reconhecia o quão facilmente a Constituição de Weimar permitia um golpe de Estado. Se Hitler conseguiu chegar ao poder diante do caos político-econômico do Entre-Guerras alemão, da propaganda e da repressão da juventude nazista, a sua manutenção do poder é principalmente alicerçada pelo mecanismo do art. 48.

Na Inglaterra, por força da situação jurídica própria que a nação tem, isto é, não há uma Constituição escrita e rígida, a ideia de um regime de exceção se lustra na lei marcial e, de tão genérica, permite poucas conclusões. Porém, é a partir da Primeira Guerra, através do Ato

¹⁰⁷ Na obra coletiva *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*, um artigo do prof. Jorge Zaverucha (2010, p. 48–77) compara essa previsão da Constituição alemã Entre-Guerras com o texto do art. 142 da Constituição Brasileira de 1988. Apesar de ser defendida no cenário político pré, durante e pós 8 de Janeiro de 2023 (8J), como supostamente autorizadora de uma ação presidencial para convocação das Forças Armadas na Garantia da Lei e da Ordem (GLO), motivada pelo combate de uma infundada alegação de fraude na contabilização nas eleições gerais de 2022, qualquer leitura comparativa, que não considere o contexto político-histórico, excetuando-se a leitura de Zaverucha, só pode demonstrar desconhecimento de como o sistema constitucional de crises brasileiro é claramente distinto e melhor organizado que o alemão daquela época. O descuido hermenêutico provocador de uma leitura enviesada do art. 142 se evidencia pela postura de se desprezar a expressão “[...] à garantia dos **poderes constitucionais** e, por iniciativa de quaisquer desses **poderes [constitucionais]**, da lei e da ordem [grifos nossos]” (Brasil, 1988), presente textualmente no artigo citado, descontextualizando esse artigo perante os demais dispositivos constitucionais. Diferente do que os/as defensores do 8J propugnam, tal enviesamento se prova ao verticalizar a interpretação do art. 142, de forma mais comprometida com a lógica interna do texto em exame, a partir da leitura conjunta, sistêmica e finalística dos arts. 2º, *caput*, arts. 34 a 37, §1º do art. 60, art. 84, *caput* e incisos IX e X, arts. 89 a 91, e arts. 136 a 141 (Brasil, 1988), além do previsto na Lei Complementar nº 97/99, solapando qualquer tentativa de dar ares de legalidade a qualquer movimento antidemocrático e inconstitucional como o proposto pelo ex-presidente da República e seus/suas apoiadores e aliados. No entanto, o alerta de Zaverucha é interessante para fins de debate acadêmico-político, com importantíssimos pontos de análise sobre as relações civis-militares em desalinho, sempre considerando as ressalvas expressadas nesta nota de rodapé.

de Defesa do Reino (*Defense of the Realm Act*, ou *DORA Act*) e do Ato de Poderes Emergenciais (*Emergency Powers Act*), que muitas medidas típicas de guerra foram adotadas para se dar poderes ampliados ao Parlamento, ao/a Monarca em Conselho (*His Majesty in Council*) ou ao Executivo, como a formação de tribunais sumários de guerra e a ampliação dos poderes governamentais do Executivo por decisão do/a Monarca em Conselho.

Na Suíça e na Itália houve situações semelhantes, com o diferencial para a situação italiana que, pelo abuso de decretos-leis, tornou a situação excepcional como laboratório das medidas de exceção no século XX, segundo expõe Agamben. Essas medidas de exceção se mostram com o constante uso de tais decretos-leis, atos com plena vigência após a promulgação, equivalente às leis (por isso o nome decretos-lei), demandando aprovação posterior, sob a justificativa de necessidade e urgência, é onde reside a crítica do autor. Não obstante o excesso nos primeiros anos de tais medidas, até mesmo com a convalidação de milhares de decretos-lei editados, mas não publicados, a Itália posteriormente substituiu tais decretos por medidas provisórias, semelhantes ao caso brasileiro, e tem, segundo o autor, abusado delas.

Na Suíça, país neutro em ambas as Guerras Mundiais, o Conselho Federal pediu poderes extraordinários à Assembleia Federal, maiores e mais indeterminados que os Estados em Guerra, que, após a tumultuosa aprovação, teve sua constitucionalidade questionada perante o Tribunal Federal, confirmando a sua constitucionalidade, como se valeu de argumentos que, só mais tarde, seriam usados pelos teóricos do nazismo, como o estado de necessidade evidente de *per si* à garantia da existência do Estado, ou na disposição genérica da Constituição que prevê a integridade e segurança do Estado ou, ainda, o preenchimento de uma lacuna jurídica diante de momentos excepcionais.

A reconstrução agambeniana de situações insólitas como os poderes e as violações constitucionais dos governos de Abraham Lincoln, na Guerra Civil americana, e de Franklin Delano Roosevelt, no processo de reconstrução estadunidense pós-Quebra de 1929, são diagnósticos importantes para a melhor compreensão de suas ideias e para afastar o fantasma de uma inevitável genealogia de medidas de exceção a uma ancestralidade de regimes ditatoriais ou autoritários prévios, podendo acontecer também em regimes democráticos.

Em apoio ao argumento de que não só em regimes ditatoriais, mas também em regimes democráticos há o abuso de tais medidas, o autor relata serem visíveis tais usos de instrumentos excepcionais de maneira não justificada em dois casos, na França, usada em 1961, por De Gaulle, na crise argelina e; na Itália, com uso constante de medidas provisórias até hoje. Indo além, até uma breve menção à situação alemã do Pós-2ª-Guerra, com a Lei Fundamental de Bonn, e sua imprevisão sobre estado de necessidade, adicionada tempos depois por demanda

dos Aliados, também faz parecer que a tese agambeniana se mantém firme e forte, seja para regimes autoritários, seja para regimes democráticos.

E, ao discutir os diversos autores e motivações jurídicas para admitir algum tipo de regulamentação de ocasiões extemporâneas e anti-normativas, tal qual o estado de exceção, há uma menção, um tanto complicada, a um texto de um politólogo estadunidense Clinton Rossiter, mencionando que uma ditadura constitucional¹⁰⁸, ou seja, uma situação de estado de exceção prevista constitucionalmente e pela Constituição desejada para sua autoproteção, na verdade, se tornou um paradigma de governo (essa é a tradução, do nosso marco teórico, a expressão em inglês *a well established principle of constitutional government*¹⁰⁹).

O autor continuará a tentar desvendar, entre autores diversos, no mesmo capítulo, o que seria esse estado de exceção e como as teorizações previamente existentes são lacunosas ou aporéticas. Desde o estado de necessidade de Santi Romano, postulando a previsão de uma possibilidade da necessidade, contrária a lei, mas jurídico e constitucionalmente válida, forneça a legitimação adequada (uma espécie de teoria objetiva do estado de necessidade), ou um acontecimento fático, em que o Direito Constitucional busca na ordem pré-constitucional para, de boa-fé, restaurar a ordem constitucional (uma teoria subjetiva do estado de necessidade), ambas as situações tentam localizar o dentro e o fora ínsito ao estado de exceção. Dentro e fora, são, para Agamben, incessantes procuras por algo que não é, nem dentro, nem fora.

Nem o Direito pode prever uma lacuna tão escancarada a ponto de pôr sobre questionamento toda a ordem jurídica, nem o fato pode ingressar no Direito sem qualquer mediação. Não se pode prever uma possibilidade de suspender, no todo ou em parte, toda a ordem jurídica e isso ser plenamente jurídico, e nem se pode crer que um fato produzirá Direito sem que, com isso, perca sentido a existência de um sistema jurídico (Agamben, 2011a, p. 24–39).

Se o estado de necessidade, como a necessidade, não se funda em lei e ela mesmo faz a lei, tal justificativa vem dos textos teológicos da doutrina cristã, inspirados pelo Direito

¹⁰⁸ Haverá todo um debate sobre se é possível uma ditadura constitucional, nos moldes de Roma para o qual Agamben traçará um resumo em algumas páginas. Naquele Estado, quando havia uma necessidade, se dava poderes extraordinários a um *dictator*, que, durante período certo, tinha em suas mãos plenos poderes para resolver a grave crise que caía sobre a República Romana. Schmitt irá falar de ditadura comissária e ditadura soberana, para diferenciar quando há uma suspensão em parte da Constituição para retomar ao estado de tranquilidade, ou quando, numa ditadura soberana, rompe-se com a Constituição, alegadamente fazê-lo para protegê-la.

¹⁰⁹ Uma tradução possível seria: “um bem estabelecido princípio de governo constitucional”. Ao contrário, na tradução feita por Agamben, o que seria o termo “um princípio de governo constitucional”, é traduzido por “um paradigma de governo constitucional”. Mais uma vez, uma imprecisão terminológica, de um autor com vocação autodidata de filologia, mostra mais do que aparenta ser. A conta de registro, a tradução agambeniana é idêntica tanto na versão *Omnibus* (Agamben, 2017g, p. 173), quanto na segunda edição da *Edizione Integrale* (Agamben, 2021b, p. 181).

Romano, fonte do adágio latino *necessitas legem no habet*. Se a necessidade impõe a desaplicação da lei, a sua dispensabilidade só deve ocorrer quando se há uma extrema necessidade. Então a necessidade passa a ser não uma fonte para o estado de exceção, mas uma fonte de exclusão daquele caso particular em relação à norma.

E isso se aplicará no Direito Canônico quando não é possível mais reverter a infração cometida. Para ilustrar, os atos de um sacerdote ilegalmente ordenado continuam válidos, mesmo que perca sua ordenação em momento posterior, pois o que realmente importa é atingir o objetivo da lei/Lei, a salvação do homem. É no cânon católico, que não existia para os medievais, torna-se uma explicação para os modernos (*Ibidem*, pág. 40-42).

Por isso que Santi Romano, inspiração ao Schmitt, não conseguirá suprimir a sua máxima aporia: não há nada de objetivo no estado de necessidade, haja vista que a necessidade não é objetiva, mas primordialmente subjetiva. E, novamente, Agamben dá um passo ousado para falar sobre as lacunas jurídicas, motivos de tantos debates na teoria jurídica, ao afirmar que não se trata de o/a juiz/juíza simplesmente preencher as lacunas jurídicas, pois não pode alegar falta de lei para não decidir sobre o que se é demandado (a vedação ao *non liquet*, bastante conhecida entre nós). Se o Poder Judiciário não pode alegar *non liquet* e terá que decidir, não obstante precise criar Direito, o problema será quando esse princípio for levado ao Poder Executivo, usado para legitimar uma lacuna no Direito, usando o estado de necessidade para explicar a suspensão da ordem jurídica.

Mas não dá para dizer que se trata de uma lacuna jurídica, porque o que se suspende é o Direito, sua aplicabilidade, diante da desconexão da norma à realidade social. A lacuna seria de um aspecto específico da lei (e não do Direito) que inexistente. Não é uma ausência de uma norma, uma lacuna tipicamente normativa, mas a criação de uma lacuna fictícia, para organizar tal suspensão jurídica. Agamben chega à mesma conclusão identicamente pacífica entre os hermeneutas jurídicos: que há uma distância clara entre texto e norma, entre o que está posto em lei e o que é aplicado no caso concreto. Contudo, esse espaço normalmente superável pela via interpretativa, submetendo-se ou não à moldura kelseniana, na situação do estado de exceção é alargado em demasia, gerando uma fratura no sistema jurídico para garantir a validade futura do ordenamento (Agamben, 2011a, p. 48–49).

Todo o segundo capítulo “Força de lei” é escrito para promover um debate mais vertical sobre a situação da distinção entre ditadura soberana e comissária, e a distância que separa duas obras como Da ditadura e Teologia Política (*Die Diktatur e Politische Theologie*). Se na primeira ele fala nos dois tipos de ditadura e as diferencia perante normas de direito e normas de realização do direito (ditadura comissária) e poder constituinte e poder constituído

(ditadura soberana), tal distinção é abandonada para falar sobre o estado de exceção na Teologia Política. Foi preciso distinguir tais ditaduras para poder separar aquilo que era possível de se justificar usando a norma constitucional suspensa daquilo que iria fundar a nova ordem constitucional. Porém, alerta Agamben, nem a ditadura do proletariado, nem a exacerbação dos poderes do Reich de Weimar são ditaduras comissárias ou soberanas.

O teórico nazista sustenta que o poder constituinte é um poder juridicamente disforme, porém que há em qualquer Constituição, por mais que ela tente negá-lo, como uma espécie de mínimo de Constituição, inscrito em toda a ação politicamente decisiva. Porém, em Teologia Política, ele abandona, aparentemente, tal distinção e oferece outra no lugar: o que determina a inscrição de um estado de exceção em um sistema jurídico é a distinção entre norma e decisão, pois ao suspender a norma, se revela o elemento formal especificadamente jurídico, a qual é a decisão.

Por isso Schmitt vai além e associa o soberano à decisão. Ao decidir em que momento a norma será suspensão, e quando se iniciará a exceção, o soberano é o pilar central do Direito, que, de um lado, ele estará no Direito (a norma) e de outro, estará fora do Direito (a exceção) e, dessa feita, consegue ser esse elo aos dois campos aparentemente antagônicos e inconciliáveis. Somente ao reinterpretar a ditadura romana na teoria jurídica moderna é que se poderia falar em uma possibilidade de uma ditadura soberana e de um soberano schmittiano, explicando a transição de focos de pesquisa de um livro ao outro.

Ao abrir os caminhos para uma teorização da ditadura, Schmitt abre os caminhos também para a construção e legitimação de um soberano que é o suporte do Direito, o poder de decisão do soberano ser o momento criador da ordem jurídica. A decisão soberana sempre será além da norma jurídica posta, afinal ela é o centro social, político, econômico, teológico do poder e do Direito, e, portanto, a ela irreduzível. Sempre sobra decisão para além da moldura da norma posta.

O que Agamben resgatará do debate de Schmitt, e, no mesmo livro, mais tarde, do confronto entre Schmitt e Benjamin, é aquilo que faz transparecer o vínculo oculto entre norma e decisão, aplicação da norma e a norma vigente, entre o Direito e a Exceção. A exceção só pode surgir se for para fazer o Direito voltar a ser plenamente aplicado, válido. Não perderá o Direito sua validade, mas terá sua aplicabilidade suspensa nesse estado de exceção para poder, mais adiante, retomar sua aplicação (*Ibidem*, pág. 58).

E nesse ponto, de maneira quase despretensiosa, é uma das passagens mis importantes do *HS* agambeniano: a correlação entre linguagem e Direito. Se a norma e a decisão são, entre si, irreduzíveis, se a decisão sempre sobra ao Direito positivo, semelhança há entre a linguagem

e o Direito. É a linguagem, como esse conjunto de palavras que só ganha sentido na prática, num determinado discurso que se aproxima e é análogo ao Direito que, no estado de exceção, suspende a efetividade da norma jurídica regular para inaugurar uma condição de exceção. Afirma, assim:

De modo geral, pode-se dizer que não só a língua e o direito¹¹⁰ [sic], mas também todas as instituições sociais passam por um processo de dessemantização e suspensão da prática concreta em sua referência imediata ao real. Do mesmo modo que a gramática, produzindo um falar sem denotação, isolou do discurso algo como uma língua [já previamente pressuposta], e o direito, suspendendo os usos e os hábitos concretos dos indivíduos, pôde isolar algo como uma norma, assim também, em todos os campos, o trabalho paciente da civilização procede separando a prática humana de seu exercício concreto e criando, dessa forma, o excedente de significação sobre a denotação que Lévi-Strauss foi o primeiro a reconhecer. O significante excedente – conceito-chave nas ciências humanas do século XX – corresponde, nesse sentido, ao estado de exceção em que a norma está em vigor sem ser aplicada (*Ibidem*, pág. 59).

Somente considerando a sua posição quanto a linguagem e o Direito, é que é possível compreender porque é tão importante localizar o espaço anômico que o estado de exceção ingressa no Direito, sua relação com a linguagem, se isso também se reproduz na irreducibilidade da linguagem ao falar, do significado ao significante. E é nesse caminho que ele encerrará o capítulo, fazendo menção a uma palestra de Derrida sobre a força da lei e o fundamento místico da autoridade, palestra essa que é uma leitura crítica do famoso texto de Benjamin, “Crítica da violência: crítica do poder.”

A força de lei ganha sentido novo ao verificar que na Revolução Francesa ela passa a denotar a ideia de uma norma que, ainda que não pareça lei, pois não fora votada nos ritos legislativos de uma lei, tem força de lei, e que não sendo aprovados pelos parlamentos, mas baixados pelos Executivos, especialmente diante de um estado de necessidade (ou melhor, de um estado de exceção), ganham esse poder de ser lei, sem o ser.

Ficam evidentes, em todos os casos citados acima, sejam em países de regimes democráticos, sejam em países de regimes autoritários, derivações da conhecida confusão entre

¹¹⁰ Agamben sempre fala da totalidade do Direito e dos direitos individuais indistintamente, com inicial em minúsculas e isso é mantido tanto no *Omnibus*, como na *Edizione Integrale*, além da tradução do *HS II, I* em português. Não fica claro se isso se justifica por considerar o fenômeno jurídico com somenos importância, ou se não há nenhuma distinção entre direito e Direito, ou mesmo qualquer outra hipótese explicativa. O que pode ser dito, com o maior grau de certeza possível, no mundo limitado das ciências e da hermenêutica filosófica e textual, é que ele conhece a diferença e que, provavelmente, usa em minúsculas com plena intencionalidade. O que podemos teorizar é que as menções ao Direito, seja como sistema, seja como ciência, seja como faculdade, seja como direitos humanos ou qualquer outra aceção possível, pode ser um elemento de crítica mais adiante, como também enriquece o debate, tornando-o supostamente aplicável a qualquer perspectiva da seara jurídica. Por fim, sempre que reproduzirmos uma citação dele, em virtude da possibilidade ampliada de erro quando do uso de direito ou Direito, colocaremos, entre parênteses, a expressão [sic], para reafirmar que é assim que consta nos seus escritos.

a divisão clássica de poderes entre o Poder Executivo e o Poder Legislativo, motores primeiros de qualquer estado de exceção. Remeter o vernáculo força de lei às origens do poder do príncipe romano, de fazer valer sua palavra, editada sob a forma de um decreto real, como força de lei, só traz mais evidência ao problema da política ocidental de se usar uma figura normativa originariamente sem força de lei – os decretos, ou outro ato unilateral do chefe do Executivo – para confundir norma e decisão, lei e decreto.

O que Agamben quer destacar é o uso da força de lei e de sua distância da lei. Se a lei prescinde de uma força de lei, então é possível perceber dois momentos, tal qual ocorre com a linguagem: o momento que uma lei é editada (na linguagem, que algo é falado, escrito, discursado) e o momento de sua aplicação (na linguagem, o momento de se recuperar o sentido do que se foi falado, escrito ou discursado). Assim, a força de lei, separada da lei formalmente escrita, só se aplica, na prática, se tivermos uma intermediação que, na prática jurídica, é o Direito Processual, e na linguagem, é as regras de interpretação ou as normas que gerem uma língua, em um contexto específico de sua enunciação.

Na zona entre a lei formal e a norma com força de lei está não uma força de lei, mas uma força de *lei*, uma pura força que navega entre o horizonte da lei formal e de sua práxis. Torna-se, assim, um elemento místico do Direito, para se referir a Derrida, ou, para Agamben, uma ficção, “por meio do qual o direito [sic] busca se atribuir sua própria anomia.” (Agamben, 2011a, p. 61) e, “no caso extremo a ‘força de lei’ flutua como um elemento indeterminado, que pode ser reivindicado tanto pela autoridade estatal (ditadura comissária) quanto por uma organização revolucionária (agindo como ditadura soberana¹¹¹)” (*Ibidem*, pág. 61).

E com isso encerramos o capítulo, ao lembrar aquela velha crítica ao positivismo: de que a norma não é a mera subsunção do texto legal ao fato concreto. A decisão judicial não é uma operação meramente lógica, automatizável e automatizada. Pelo contrário, é uma passagem do texto à norma, da letra fria da lei à aplicação no caso concreto. E se por aplicação denotamos uma operação linguística, hermenêutica, então é nesse espaço que a força de *lei* irá operar, em conjunto com o estado de exceção.

Conclui o autor que é no espaço entre aplicação e o texto da lei que pode residir o estado de exceção, no qual a força de lei realiza uma norma cuja aplicação foi suspensa,

¹¹¹ Deslocamento instigante esse que Agamben faz: antes a ditadura soberana era o momento de surgimento de uma nova ordem jurídica, mas que não implica de *per si* uma nova ordem jurídica radicalmente diferente da anterior (portanto, poderia ser uma revolução ou um golpe de estado). Nesse momento, “força de *lei*” pode ser tanto ditadura comissária quanto soberana e agora, em específico, a organização revolucionária funcionando como ditadura soberana. Seria essa uma meramente uma aproximação de Agamben a *Gewalt* (violência-como-poder) do texto benjaminiano? Ou indica algo a mais? Eis mais um campo para aprofundar a investigação.

chegando ao oxímoro de dizer que uma norma, “[...] é necessário, em última análise, suspender a aplicação, produzir uma exceção.” E alerta: “[...] Em todos os casos, o estado de exceção marca um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde a pura violência sem *logos* pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real.” (*Ibidem*, pág. 63).

Agamben, promove um importante deslocamento de visão nesse livro, ao apostar em uma arqueologia do *iustitium*, um antigo instituto de Direito Romano, ao qual o Senado, reunido para deliberar numa consulta última do Senado (*senatus consultum ultimum*), em virtude de uma situação de calamidade externa, mas mais comumente de calamidade interna (um *tumultus*), promovia uma espécie de direito à legítima defesa do Estado Romano, determinando que os cônsules, seus substitutos legais, em alguns casos estendendo aos tribunos da plebe e aos pretores e, no limite, a qualquer romano, que tomem “[...] qualquer medida considerada necessária para a salvação do Estado” (Agamben, 2011a, p. 67).

Denunciando alguns problemas decorrentes da falta de pesquisa e de leitura correta de tal instituto, Agamben transmite que todos os que se dedicaram ao problema da exceção, seja pela ótica do Direito Romano, (Mommsen, Plaumann ou Nissen), seja pela ótica da teoria do Direito Constitucional cometeram falhas. Nesse sentido, seus principais argumentos são focados em entender, primeiro, como foi esse instituto romano, segundo, como o *iustitium* foi aplicado na história romana, terceiro, como esse pode se relacionar com o moderno estado de exceção e, por fim, como se referir a tal *iustitium* na comparação evidente com a magistratura romana da ditadura.

Em primeiro, a função do *iustitium* é a de proteção de Roma, pela interrupção ou suspensão do Direito, tal qual o que acontecia com o *solistitium* (solistício), *locus* etimológico de tal suspensão/interrupção, sendo que tal interrupção, reiteramos, não é meramente da administração da justiça, o aspecto processual do Direito (conforme falamos, da norma), indo além e alcançando o próprio Direito (suspendendo, assim, qualquer eficácia do texto legal, sem revoga-lo). É importante diferenciar *tumultus* do conceito de *bellum* (guerra), porque o *tumultus* poderia até ser provocado por uma invasão estrangeira, contudo aqui era essencialmente voltada a uma guerra civil. É o estado de desordem e agitação de uma guerra externa ou de uma guerra interna. Agamben, sobretudo a partir de Nissen, compara o *bellum* e o *tumultus* na mesma maneira do que, lado a lado, “[...] a guerra e o estado de sítio militar ou, estado de exceção e estado de sítio político” (*Ibidem*, pág. 69).

A aplicação do *iustitium* assemelhava-se, para Mommsen, a um exercício de um legítimo direito de defesa romana, comparável à legítima defesa feita pelo particular diante de injusta e violenta agressão. No entanto, a diferença essencial e a falha em sua teoria são a

hesitação e a imprecisão em enquadrar o estado de exceção surgido do *tumultus* como dentro ou fora do Direito, e para tentar resolver tal impasse, assemelha-o a uma quase ditadura. Agamben, acertadamente, coloca em dúvida aquilo que era obviamente possível de se fazer: não dá para falar em uma “quase ditadura” porque não se atua como uma magistratura específica, e isso se comprova ao se perceber que qualquer cidadão tem o *imperium* (o poder de autoridade) flutuante e anômalo, não se deixando definir nos termos do ordenamento normal, para defender Roma (*Ibidem*, pág. 70).

Se Mommsen é limitado e só se aproxima de uma teoria do estado de exceção, Nissen resolve cair em outro erro comum, originário, de considerar o *iustitium* como “férias judiciárias” ou “luto público”, quando, na verdade, não era em nenhum modo isso. E comprova tal assertiva ao explicar, longamente, sobre o *senatus consultum ultimus*, o *iustitium* e o *tumultus*, colocando-os na ordem devida. Precisava-se de um *tumultus* para se chegar a um *iustitium*. Somente o *iustitium*, declarado pela autoridade senatorial de um *senatus consultum ultimus* poderia dar vazão ao sentido etimológico de *ultimus*, de estar além de algo. E esse além, nada mais é do que além do Direito (*Ibidem*, pág. 73-74).

Reforça, ainda, o filósofo italiano, que a diferença de *iustitium* para um *dictator* era, além das já citadas, a necessidade de se estabelecer uma *lex curiata* para instaurar uma ditadura, em que se determinava, por escrito, os objetivos daquela ditadura. Em oposição, o *iustitium* dava poderes extraordinários aos magistrados, mas potencialmente a qualquer outro cidadão investido ou não com o *imperium*. E, em sentido oposto, mas complementar, sem se valer de uma lei, porém por retirar os grilhões jurídicos que prendiam os dotados de *imperium*, ao suspender, por exemplo, a impossibilidade de se matar um cidadão romano sem que fosse dada chance de pedir julgamento pelo povo.

O nosso marco teórico segue e ressalta que, devido a um erro mal-intencionado de Schmitt, Rossiter e outros, quando se tenta, na Modernidade, vincular o *iustitium* à ditadura, se objetiva conseguir duas funções: legitimar a ditadura, seja comissária, seja soberana, e de fazer acreditar que o estado de exceção e a ditadura são iguais, pois permitiria com a plenitude de poderes, uma plenitude jurídica (um Estado Pleromático¹¹² de Direito) e não um vazio e interrupção de Direito (um Estado Kenomático de Direito).

Agamben vai além de tais conclusões e segue apontando que tanto em Mussolini quanto em Hitler (mas não Franco ou Stalin), seus regimes de governo, apesarem de parecerem ditaduras, eram, na verdade, regimes que surgiram nos moldes legais e criaram, sem revogar

¹¹² Pleromático e Kenomático são termos teológicos que significam, respectivamente, plenitude do início dos tempos, a plenitude divina pré-criação, e vazio do mundo material, pelo que se pode depreender de *HS II, I*.

formalmente a Constituição de seus países, uma espécie de Estado Dual, em que a Constituição vigorava, mas estava suspensa pelo estado de exceção permanente que eles criaram. Por isso, por não se assemelhar à ditadura romana, nem mesmo se assemelhar ao conceito moderno de ditadura, Agamben realocaliza tais Estados como Estados duais/ Estados em estado de exceção prolongados. É como se eles tivessem usado um *iustitium*, diante de um *tumultus*, após conseguirem autorização de um *senatus consultum ultimus*, em que pese que nenhum desses institutos foram invocados, nesses exatos termos, por Hitler ou Mussolini, mas eram seus equivalentes modernos.

Tal qual ocorre no estado de sítio, estado de defesa e outros nomes para o estado de exceção como modernamente conhecemos, era difícil para os antepassados romanos determinar se, após cessar o *iustitium*, poderiam punir quem cometeu assassinatos agindo sob a autorização da consulta última ao Senado. Dito isso, é possível, então, falar de punição para quem havia matado um cidadão romano sem condenação prévia, “somente” se fazendo executor do *senatus consultum ultimus*?

Costumeiramente, poderíamos dizer que não, tal punição não seria possível, entretanto os julgamentos de Nuremberg e os Tribunais *ad hoc* para crimes de guerra específicos dos anos pós-Segunda Guerra, além da criação do Tribunal Penal Internacional (TPI) desafiam o consenso clássico sobre o tema. Referindo-se ao caso da morte de partidários de Caio Graco por Optimio, Cícero afirma ser uma questão infinita o deslinde de tal questionamento. Todavia, tanto Optimio foi processado (e inocentado) pelo assassinato, como Cícero, mais tarde, foi condenado ao exílio pela repressão sangrenta com a insurreição de Catilina. Portanto, nada fácil de resolver tal questão, na Antiguidade, e não continua fácil atualmente.

A única solução que se aparece é aquela que seria visível se observássemos pela ótica não do Direito, mas da Política. Caberá, cessado o *iustitium*, determinar quais atos cometidos durante a vigência dele são passíveis de punição, quais não, consoante as circunstâncias. E se isso pode parecer claro atualmente, Agamben (2011a, p. 78) faz importante ressalva: não adianta procurar no campo jurídico a solução para esse impasse, pois no *iustitium* tal campo não atua. Afinal, no espaço anômico do predecessor do estado de exceção, não se fala em atos legislativos, executivos ou transgressivos do Direito, posto não haver execução do Direito, nem violação dele, mas simples inexecução do Direito. Logo, não caberá ao Direito resolver algo previamente excluído de sua esfera de influência e o que poderá ser resolvido é fora do âmbito do Direito, usando até da forma jurídica, contudo sempre uma forma jurídico-política, muito mais política do que jurídica.

Diante disso, Agamben enumera cinco teses conclusivas acerca de sua pesquisa genealógica do *iustitium*. A primeira é consequência lógica do que foi falado no parágrafo antecedente, isto é, não é um estado de exceção uma ditadura em outros termos, é, ao contrário, um estado de anomia, não sendo um estado do Direito, mas um espaço sem Direito. A segunda delas é que tal estado sem Direito é cooriginário ao sistema jurídico e dele umbilicalmente dependente, ainda que aparente ser impensável ao Direito, lhe é estrategicamente desejado para momentos extremos da ordem jurídica.

A terceira das teses, aqui resumidas, é igualmente o passo lógico seguinte das conclusões anteriores, ao abordar o aspecto punitivo de atos feitos durante o *iusititium*, dependente das circunstâncias pós-estado de exceção. A quinta, e última tese, e com ela atamos *HS I* e *HS II, I*, é como as ficções jurídicas já citadas (força de ~~lei~~, *imperium* flutuante, vigência sem aplicação) têm em comum com o *sacer* do *homo sacer*: serem mitologemas estratégicos para admitir a invasão do vazio na ordem jurídica. E a grande problemática não é abandonar tal pesquisa, nem apenas esclarecer a natureza jurídica ou não do estado de exceção e desses mitologemas, “[...] mas, principalmente, definir o sentido, o lugar e as formas de sua relação com o direito [sic]” (*Ibidem*, pág. 80).

O quarto capítulo professa a intenção de verificar o trajeto das polêmicas entre Carl Schmitt e Walter Benjamin. Conforme dissertado em outro momento (Luna, 2017, p. 65 e ss), Agamben adota esse momento, como adotou outros momentos de sua obra, não para ser um defensor de Schmitt, mas para fazer oposição a partir da leitura e crítica benjaminiana aos pensamentos schmittianos. A ideia de desconsiderar a construção que Schmitt abona ao pensamento constitucional moderno é alheia a prática do filósofo italiano. Nesse ponto, ele segue os mesmos passos de Benjamin, ao qual reconhece a contribuição de Schmitt e com ele troca cartas, com toda a polêmica que uma atitude dessas provoca num intelectual e militante antifacista como era Benjamin (Agamben, 2011a, p. 83).

Toda a discussão entre os dois autores é sobre o conceito central ao livro, o estado de exceção e, para tanto, o discípulo de Benjamin recoloca os marcos bibliográficos do início e do fim do debate em um sentido mais amplo. A primeira leitura e crítica foi feita originalmente por Schmitt ao comentar e responder o ensaio benjaminiano “Crítica da violência: crítica do poder”, componente do mosaico do pano de fundo teórico de todo o projeto *HS*, ao tomar

conhecimento de sua publicação¹¹³ num fascículo dos *Arquivos de Ciência e Política Social*¹¹⁴, não obstante, nunca o tenha citado diretamente. O mais consensual, normalmente, entre os comentadores da polêmica Benjamin-Schmitt só considerar essa relação de conflito teórico a partir da citação schmittiana no texto “A origem do drama barroco alemão”.

Benjamin se debruça sobre a palavra *Gewalt*, que, variando-se de tradução no Brasil, pode ser traduzida sob dois aspectos fundamentais, a partir da base de tradução literal, que é poder. A primeira acepção é poder-como-violência e a segunda acepção é violência-como-poder e, com o jogo de sentidos dessas duas acepções, o filósofo marxista tenta colocar sobre a questão a possibilidade de uma violência que não seja nem fundadora, nem mantenedora do Direito.

E tal violência, se existente, é a violência pura, uma violência, ao nível teológico, como violência divina e ao nível humano, como violência revolucionária. Portanto, o que Agamben descreve nesse debate é essa violência pura ao nível humano (mas também ao nível divino, de passagem), que nem põe, nem mantém o Direito, mas o depõe, seria, nesse caso, uma violência puramente anárquica¹¹⁵.

Ao discorrer sobre *Gewalt*, Benjamin critica o Direito no reconhecimento do caráter metafísico de uma decisão espacial e temporalmente determinada. No entanto, tal reconhecimento jurídico da decisão só representa a indecibilidade última, peculiar e desmoralizante de todos os problemas jurídicos. Essa palavra, a “decisão” será o ponto da virada de Schmitt, segundo Agamben, como resposta ao ensaio benjaminiano, abandonando a distinção entre poder constituinte e poder constituído. Destarte, em Teologia Política, Schmitt tenta resgatar, conforme vimos, a violência pura e anômica para dentro da esfera do jurídico, considerando impossível existir uma violência pura. É a decisão soberana, a violência pura

¹¹³ O tomar conhecimento da publicação, reiteramos, não é expresso: o filósofo italiano (Agamben, 2011a, p. 84) deposita tal afirmação em uma série de premissas básicas, tais como ser Schmitt um assíduo colaborador do periódico desde 1915, de citar o volume imediatamente anterior e posterior em que se publica a primeira vez o ensaio de Benjamin, e de contribuir por anos a fio com o periódico e, ainda, o tema ser tão interessante a Schmitt que, vendo o periódico em suas mãos, é legítimo supor que ele não deixaria de querer lê-lo. É quase um exercício de adivinhação do italiano que, tendo acontecido ou não, pode também explicar a mudança de direção que Schmitt faz de *Die Diktatur* para *Politische Theologie*.

¹¹⁴ *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, no alemão.

¹¹⁵ Na verdade, em nenhum momento Agamben fala de anarquia. Essa é uma interpretação nossa, a partir das leituras e interpretações dos dois autores, em confluência com aquilo que já falamos sobre a biografia e os posicionamentos políticos de Agamben. O termo utilizado pelo autor é anômica, no sentido de inexistência de normas, típica do estado de exceção. Uma leitura de uma violência anárquica, de acordo com a tradição do anarquismo, não é de todo, incompatível, afinal, se o que se quer é um conceito de história que se oponha ao fascismo dos nossos dias, como diz Benjamin, só pode ser feito em um estado de exceção/emergência efetivo, real. Mais tarde, em *HS IV*, 2, o autor se utilizará do termo an-árquica para se referir a essa confluência da anomia e da anarquia ínsita aos jogos de poder e de Direito.

ressignificada como violência soberana, que permitirá que tal violência seja capturada (*ex-capere*) como exceção, como suspensão da norma jurídica, dentro do estado de exceção.

Para Benjamin, se o reconhecimento jurídico da decisão em uma categoria metafísica camufladora da indecibilidade última e decepcionante de qualquer problema jurídico, Schmitt tenta superar o ataque frontal à violência que mantêm o Direito e a violência que o funda, ao mesmo tempo em que exclui uma violência que não seja nem mantenedora, nem fundante do sistema jurídico, fazendo uso estratégico da soberania. Dessa maneira, colocando a soberania como esse setor na qual a decisão suprema realizar-se-á, o limiar, o conceito-limite, entre o dentro e o fora do Direito, entre o incluso e o excluído do Direito, ele supera a situação da violência pura e permite haver um soberano schmittiano. No entanto, não terá como deixar de reconhecer o verdadeiro estabelecimento, com certeza, se há uma verdadeira necessidade e da eliminação dessa necessidade pelo jurídico que o Direito nesse momento originário da ordem jurídica, na decisão soberana, e, mais ainda, no estado de exceção. Em outras palavras, “[...] por uma inversão estratégica, é justamente essa impossibilidade que funda a necessidade da decisão soberana” (*Ibidem*, pág. 87).

Para rebater esse deslocamento schmittiano do poder constituinte para o poder constituído, e como é a indeterminação que faz necessário ter um soberano decisor último, Benjamin faz uma sutil modificação, em *A origem do Drama do Barroco Alemão*, da definição de Teologia Política, informando caber ao príncipe soberano, como sua principal função, excluir¹¹⁶ o estado de exceção. Mudar de decidir para excluir provoca, para Agamben, uma releitura da proposta schmittiana e isso promove o afastamento da validade da tese de Schmitt sobre o soberano ser esse limiar jurídico-político e passar a ser o que põe o estado de exceção para fora do Direito.

A partir do drama barroco alemão, Benjamin vê uma antítese entre o poder soberano e sua faculdade de exercer, e que a chave interpretativa está na teoria da soberania dessa época. Nesse momento ele retoma decidir em vez de impedir, apenas para dizer que tal decisão, é, na primeira oportunidade, quase impossível de ser feita. Isso indica que Benjamin retoma a distinção de “Da Ditadura”, para poder criticar Schmitt, a distinção entre normas do direito e

¹¹⁶ Agamben traduz assim a passagem, comentando a mudança de “decidir” (do original em Schmitt) por excluir (da reinterpretação de Benjamin). Porém, tanto na tradução clássica de Sérgio Paulo Rouanet (Benjamin, 1984, p. 89), quanto na João Barrento (Benjamin, 2013, local. 39), do mesmo trecho, ambos traduzem por impedir em vez de excluir. Impedir e excluir conseguem atingir um mesmo objetivo semântico, de evitar que tal estado de exceção surja, porém, podem ter aspectos hermenêuticos sutilmente diferentes. Impedir demanda uma atitude do soberano como se fosse um agente externo que impede o estado de exceção de manifestar, como se o estado de exceção fosse surgir por conta própria e o soberano é o bloqueador do curso dos acontecimentos e o impede de surgir. Excluir pode dar um sentido de impedir que ele integre a ordem jurídica de qualquer fora, de jamais ter um estado de exceção, por exemplo, já que está excluído pelo soberano.

normas de realização do direito, posto que nesse momento em que ele deveria decidir pela exceção, impossibilita-se decidir, tal é a distância entre o poder e seu exercício.

Se o soberano é um humano que não consegue decidir no estado de exceção, e Benjamin (2013, local. 40 e ss.) irá focar nisso nas páginas seguintes de maneira a mencionar vários exemplos literários a esse respeito, a ligação monarca-Deus antes tão importante como sustentáculo do absolutismo terreno, deixa o soberano barroco isolado no mundo, senhor das criaturas, mas apenas mais uma criatura, não um representante ou um enviado divino (Agamben, 2011a, p. 88–89).

Então, visto que a força axiológica do estado de exceção schmittiano se esvai após as críticas benjaminianas, perde razão Schmitt em querer colocar como conceito-limite do ordenamento, devendo, segundo a própria leitura de Agamben, considerar Benjamin aquele que revelará essa profunda indecisão e a profunda incapacidade de decidir não mais como milagre, mas como catástrofe, e por isso, o estado de exceção em Agamben não é milagroso, mas catastrófico.

Se na “Teologia Política” o estado de exceção é miraculoso, em “A Origem do Drama Barroco alemão” passa a ser a catástrofe, a qual é a catástrofe de uma escatologia barroca, ao qual será uma escatologia vazia do além, que caracteriza o estado de exceção barroco ao não entregar uma terra pleromática, redimida, do fim dos tempos, mas um céu kenomático.

E valerá a pena retomar a violência pura do filósofo marxista, devendo ser melhor detalhada para ter mais sentido sua crítica ao teórico nazista. O puro, para Benjamin, não é aquela pureza metafísica, que a coisa guarda em si, mas é uma pureza relacional. Ela é pura somente em relação a outra coisa que lhe dá essa pureza, ela é condicional, e não substancial. Se haverá todo um debate e uma investigação arqueológica para deixar claro que o nosso marco teórico parte da premissa de ser relacional e não substancial a sua visão filosófica, é também a Benjamin que devemos “agradecer” diretamente por essa pressuposição essencial aos escritos agambenianos.

Então, a pureza para a violência é a condição dela ser uma violência afastada do Direito, em não-relação com o Direito, que nega qualquer relação com o Direito. A violência passa a ser pura na medida que ela não se deixa cair como possa ser usada como um meio (legítimo ou não) para um fim (justo ou injusto). Ela é violentamente pura quando é apenas meio, uma “medialidade sem fim”, como fala Agamben, “independente dos fins que persegue” (Agamben, 2011a, p. 95).

A conclusão que chegará Agamben, após revistar e revisitar os textos de Benjamin é que essa violência só será pura se ela for referida a ela mesma, tal qual a língua que não é usada

para fins comunicacionais, porém é usada para expor as línguas naturais comunicantes, uma comunicabilidade pura e simples. O marco teórico vê a sugestão benjaminiana de uma violência colérica, que nunca é meio, mas apenas manifestação. Então, sendo a manifestação a pureza da violência colérica, consequentemente ela nunca põe ou mantém o direito, apenas é uma violência que age e se manifesta.

Se pode parecer que força de lei e meio puro se parece, essa é uma mera aparência, pois no jogo de xadrez que move a história, eles são substancialmente diferentes, afinal a força de lei está para o estado de exceção, assim como o meio puro está para a violência pura. Porém, como o estado de exceção mantém o Direito, como única e principal consequência de seu existir, mesmo que tenha que suspender a ordem jurídica por período e local certo, o meio puro rompe a relação Direito e violência, transformando o Direito em não mais algo a ser aplicável, nem mesmo pela sua suspensão, mas algo a ser meramente estudado.

A esse mero estudo, Agamben faz referência o texto benjaminiano do novo advogado, que, ao estudar, mergulha nos velhos códigos, mas sem pretensão de vê-lo para além de uma fase da história. E vinculando, uma vez mais na história das ideias políticas do Ocidente, o autor une cristianismo primitivo e a tradição marxiana. Para ele, ambas tentaram fazer a mesma operação: desativar o Direito, torna-lo inoperoso, seja porque a lei chegou ao fim, seja porque não há Direito em uma sociedade sem classes.

Se o estudo do velho Direito pelo novo advogado o deixará às portas¹¹⁷ da justiça, o atravessar para o reino da justiça só acontecerá se o Direito agora deixar de ser sério e ser profanado. Sair do sagrado que ele se encastelou, fruto da secularização das coisas sacras (e umbilicalmente jurídicas da Antiguidade e da Idade Média), para ser profanado¹¹⁸ e, através do mero estudo ou do jogo, tal qual como as crianças fazem ao usar os objetos fora de seu uso para

¹¹⁷ Aqui a referência direta da história contada e comentada em diálogo entre Josef K. e o sacerdote em *O Processo* (Kafka, 2005, p. 219–221) sobre o camponês, a porta e seu guarda. Benjamin usa a mesma história e a interpreta no sentido dito acima.

¹¹⁸ Agamben, por força do seu próprio caminhar teórico-filosófico, não usa em *HS II, I* a palavra profanar. Essa palavra fará parte em um texto mais tarde, fora da coletânea aqui em estudo, no livro intitulado “Profanações” (Agamben, 2010b, p. 65–79) e foi aqui mencionado, pois é nessa obra que ele volta a falar sobre os “meios puros”, em que essa inativação do Direito, esse brincar, esse jogo com esses objetos secularizados, porém, ainda sacros, poderia acontecer, para finalmente profaná-los, dessacralizá-los, dessecularizá-los. Ao abordar um “Elogio à profanação”, ele detalha melhor como o capitalismo, como religião, tentou (e pode ter aparentemente conseguido) tomar tudo e todos para o seu uso econômico, cultural, impiedoso e perpetuamente culpabilizador. Por conseguinte, só quando se dessecularizar a vida, profanando os usos, é que podemos falar de uma nova realidade, de uma política que vem. O risco do Improfanável, ao qual o capitalismo do espetáculo já pode ter conseguido atingir (e o autor torce, nada secretamente, que não), é oposto a uma resistência ao Improfanável, por caminhos como o uso profanado dos hábitos predatórios do gato quando “caça” o novelo de lã; da defecação em público, de maneira naturalizada, numa sala de jantar do filme *O Fantasma da Liberdade* (1974), de Luis Bunuel Portolés ou da estrela pornô Chlöe Des Lysses que, em vez de fingir prazer, fingem desinteresse pelo parceiro são algumas pistas de como superar um Improfanável.

qual foram feitos, rompendo o uso canônico e a justiça se fará no mundo, inapropriável ao Direito.

O quinto e sexto capítulo de *HS II, I* tem, em si, pouco a acrescentar ao contexto em que se formam as principais linhas argumentativas no âmago investigativo. Apesar disso, eles serão aqui rapidamente tratados, ao tentarem vincular a “Festa, o Luto e a Anomia”, todos temas que estão na órbita do *iustitium* e do estado de exceção, como vão continuar uma investigação arqueológica da autoridade senatorial na República Romana para declarar o *iustitium* e de onde fundamenta tal autoridade, sob o título de “*Auctoritas e potestas*”.

No quinto capítulo, o autor volta a tratar sobre uma das hipóteses interpretativas modernas sobre o *iustitium* e o estado de exceção, ou seja, de que ele estava associado ao luto público da morte do imperador. Após recordar alguns historiadores do Direito e romanistas, Agamben chegará ao arremate que a melhor hermenêutica possível desse liame é compreender que o luto público romano, quando da morte do imperador, não era a causa de *iustitium* apenas pela morte do Imperador, mas pela comoção pública, pelo *tumultus* que isso provoca no seio da sociedade de Roma. Quando o imperador, em especial os Augustos, morre, toda a mobilização das camadas populacionais da capital do Império Romano provoca a necessidade de se decretar um *iustitium* para que possa estabelecer a ordem com a suspensão de todo o Direito (Agamben, 2011a, p. 101–106).

Ele aprofunda tal interpretação, na implicação de que se é a morte do imperador que faz surgir o *tumultus*, com a suspensão da ordem jurídica e a anomia consecutória a tal suspensão, é a pessoa do imperador que irá incorporar a anomia e o estado de exceção, e, assim seguir numa libertação de toda subordinação ao Direito para se afirmar como desvinculado das leis. Uma vez que esse processo é iniciado, seu desvínculo das leis tem sua contraparte nas teorizações neopitagóricas sobre o soberano como lei viva (*nomos empsychos*), já que sendo o rei o mais justo, e o mais justo é o mais legal, legítimo e soberano, portanto, o rei é a lei viva, a justiça em carne e osso. Com isso, o soberano não se submeterá à lei, afinal ele é a lei, coligando o *iustitium*, a anomia e o estado de exceção em elos de uma mesma corrente. Uma vez morto, para não espalhar a anomia e o *tumultus* pela cidade, há de se decretar o *iustitium* para preservar esse período.

Sendo o soberano a norma viva, só poderá ser superior a todas as normas escritas. A lei escrita nada mais será que mera lei positiva, uma *gramma*, em que o soberano (*basileu*) está sobre, e a qual o magistrado (*archon*) estará a ela submetida. E, por outro caminho, Agamben identificará nas festas populares, como as Saturnais, as Antestérias, os *Charivari* e o carnaval moderno, espaços anômicos tolerados pelas autoridades, em períodos específicos, em que o

tumultus não provocam uma declaração expressa de um estado de exceção, mas sim a felicidade e a transgressão dos limites sociais. Sua identificação está intimamente ligada não apenas aos ciclos da natureza, ou rituais de purificação, que essas festas representavam na cultura antiga, mas formas reelaboradas de antigos rituais de expulsão do bandido e do abandonado, conforme primeiramente exposto no *HS I*, agora de maneira aceita e desejada.

Antes, tais rituais eram espaços de expressão de puro ódio e vingança, atingindo todos os bens e posses dos/as expulsáveis, e, agora, eram momentos de banimento e proscrição. Agamben chega até traçar tais festas antigas aos *charivari* medievais, também espaços de agressão e violência, de justiça popular em seu mais amplo aspecto, com aquelas inocentes coletas tradicionais das crianças (por exemplo, o Halloween, com seus doces ou travessuras, é a face mais polida de todo esse antigo ritual).

Assim, há de se ter o cuidado de não associar tais festas ao *iustitium* diretamente, mas apenas como prolongações, ecos distantes e ressignificados desses momentos de tumulto e de banimento que, sob novos olhares, deixam de ser brincadeiras inocentes ou excesso ébrios e passam a representar as mudanças sociais ao longo dos séculos. As festas anômicas são uma dramatização desse momento fundante do sistema jurídico, essa zona de indeterminação, mostrando a relação Direito e vida que ocorre no interior dos ordenamentos jurídicos (*Ibidem*, págs. 107-111).

Logo, quando aborda sobre a *auctoritas* e a *potestas*, no último capítulo, o autor tem uma visão bastante específica sobre isso. Primeiro, uma explicação arqueológica acerca da *auctoritas* do Senado Romano ao decretar o *senatus consultum ultimum* foi deixada propositalmente de lado por Agamben quando aventou tal termo nos capítulos anteriores. Ao retomar o tema nesse último capítulo, o autor segue no caminho de delimitar como esse elemento, tão esquecido das pesquisas e ganhará novo interesse acadêmico no mesmo momento em que se surgem os Estados autoritários do Entre Guerras, para mostrar a importância de estar atento aos seus aspectos arqueológicos.

Em início, destacamos que *auctoritas* era normalmente usada como uma espécie de ratificação de um ato jurídico feito por quem não tinha plena capacidade jurídica (o *alieni juris*) e, portanto, necessitava de confirmação desse ato prévio por quem tinha status jurídico pleno (*sui iuris*) em Roma, seja pelo Senado, quando da confirmação da validade das leis aprovadas pelas assembleias da plebe, seja como pré-autorização para os atos dos magistrados, ambos dotados de *potestas* e não *auctoritas*. Não confundir tal confirmação com uma representação ou mandato, como hoje temos nos casos de procurações ou outros atos jurídicos.

Dito isso, o que se percebe é que *auctoritas* e *potestas* são, cada um, polo de uma relação modal, em que são claramente distintos e usados em momentos e sujeitos diversos, contudo mantendo uma relação íntima. Calha que um poder exerce sobre o outro um ato de confirmação, uma legitimidade para ratificar o ato que, somente o primeiro (*potestas*) não teria sozinho. O autor vai além, e afirma, remetendo-se à história do ataque de Aníbal à Cidade Eterna, agrega a *auctoritas* o poder de modificação da situação jurídica, dando *imperium* a quem não tem, ou retirando tal *imperium* de quem tem, chegando ao ponto de dizer que, após professar a ideia que é no extremo no qual se chega um conceito jurídico que perceberá sua força e máximo entendimento, “[...] a *auctoritas* parece agir como uma força que suspende a *potestas* onde ela agia e a reativa onde ela não estava mais em vigor” [grifos do autor] (*Ibidem*, pág. 121).

Constrói também a afinidade de *auctoritas* a outros dois institutos, o *interregnum* (interregno) e o *hostis iudicato* (inimigo julgado), sendo o primeiro o período entre a morte do cônsul ou a ausência de qualquer outro magistrado que pudesse substituí-lo e a nomeação de um rei (ou cônsul). Esse período demandava a declaração de estar em interregno (originalmente, *interrex*, entre-reis) e, por consequência, suspendendo a Constituição, o Senado se revezava no poder (*potestas*), sob a autorização dos “pais”, os Senadores que pertenciam a uma família consular (*auctoritas patres*), nomeando uma pessoa a ser dotada do *interregnum* que, ao fim de seu curto mandato, seguia nomeando seu sucessor, repetindo tal ato até ser preenchido a vacância.

Então, com o *hostis iudicato*, o cidadão romano perdia, por ser declarado inimigo interno público, o direito ao Direito Civil (*ius civile*). E, mais tarde, Augusto absorverá, usando-se do *auctoritas principis* (autoridade do príncipe) a *auctoritas*, justificando-se como logicamente derivada do próprio status de *princeps*, não mera *potestas*, dividida entre os demais colegas magistrados, mas *auctoritas*. Não se deixe de observar que *auctoritas* e *Augustus* derivam da mesma raiz, *augeo* e *auctor*, confirmando a origem etimológica do nome “Augusto” título dado pelo Senado Romano.

Mais tarde, ele se nomeará como o autor de mais alto nível (*auctor optimi status*), e como visto anteriormente, *auctoritas* se legitimava pela tradição, pela *fundatio* romana, pelos antepassados, sendo nesse caso, também tal acepção continua válida, acrescentando-se a essa acepção aquela de ratificador de atos de um *alieni iuris*, portanto fiador de uma *mancipatio*, no caso, confirmador das ordens da plebe e autorizador dos magistrados, sendo a *auctoritas* pessoal de sua própria vida.

Todo o legado de Augusto para *auctoritas* foi o significado de que sua vida passa a ser pública e sua morada passa a ser pública e privada, sendo impossível isolar vida e *domus* privada, com todos os significados religiosos e simbólicos que isso deriva. Não à toa que o interesse de *auctoritas* volta a ser parte dos estudiosos logo quando surgem figuras como o *Duce* e o *Führer*, títulos não ligados a uma magistratura, porém encarnadores da *auctoritas* como vínculo carismático (agora no sentido weberiano do termo, da autoridade do líder) e da legitimidade de sua pretensão, acima de qualquer outra que possa existir (*Ibidem*, págs. 121-126).

O carisma weberiano, os títulos nazi-fascistas, a *auctoritas*, tudo isso conecta-se à vida pessoal dos líderes e faz com que o Direito passe não só a se confundir com a própria vida dos líderes, mas seja a *auctoritas* uma possibilidade de suspensão e neutralização da ordem jurídica. Autores como Savigny podiam defender tal possibilidade, que não era estranha a teologia católica, da *charis* paulina, do carisma que inativa e suspende a lei mosaica em nome de uma nova Lei sustentada em Cristo. E sendo *auctoritas* e *potestas* tão próximos ao ponto de se confundirem (vejamos que os títulos de *Duce* e de *Führer* são traduzidos em *potestas*, chefe de governo e chanceler do Reich, respectivamente), isso permite a Agamben (Agamben, 2011a, p. 129) afirmar que a dialética *auctoritas-potestas* é, no lado da *auctoritas* como um paradigma, um caráter biopolítico original.

Nesse momento, o filósofo italiano finalmente sustentará uma síntese do que se pode apreender como estado de exceção:

O sistema jurídico do Ocidente apresenta-se como uma estrutura dupla, formada por dois elementos heterogêneos e, no entanto, coordenados: um elemento normativo e jurídico em sentido estrito – que podemos inscrever aqui, por comodidade, sob a rubrica de *potestas* – e um elemento anômico e metajurídico – que podemos designar pelo nome *auctoritas*.

O elemento normativo necessita do elemento anômico para poder ser aplicado, mas, por outro lado, a *auctoritas* só pode se afirmar numa relação de validação ou de suspensão da *potestas*. Enquanto resulta da dialética entre esses dois elementos em certa medida antagônicos, mas funcionalmente ligados, a antiga morada do direito [sic] é frágil e, em sua tensão para manter a própria ordem, já está sempre num processo de ruína e decomposição. [...]

Enquanto os dois elementos permanecem ligados, mas conceitualmente, temporalmente e subjetivamente distintos [...], sua dialética, - embora fundada sobre uma ficção – pode, entretanto, funcionar de algum modo. Mas quando tendem a coincidir numa só pessoa, quanto o estado de exceção em que eles se ligam e se indeterminam torna-se regra, então o sistema jurídico-político se transforma em uma máquina letal. (*Ibidem*, pág. 130-131).

Após isso, seguirá para considerações acerca do desdobramento mundial do estado de exceção, um Estado Kenomático de Direito¹¹⁹, sendo este estado de exceção um vazio que habita o centro da máquina letal antropológica atual. Não quer dizer que é inútil estudar o Direito, ou que a relação *auctoritas-potestas* é, por si só, reveladora de qualquer que seja o aspecto social, mas que ao escamotear a máquina como ativamente operante e com centro preenchido (em uma espécie de Estado Pleromático de Direito), fica claro que ela só parece fingir agir dessa forma, sabendo que o centro (ou o trono¹²⁰) está vazio.

Sob dois outros aspectos, o seu comentário de síntese ao final de *HS II, 1* é admirável para o que pretendemos analisar. A princípio, fica claro que sua denúncia de um estado de exceção global, de uma iminência de uma guerra civil mundial no Ocidente, com todo o exagero que ela possa ter, não é de todo infundada, afinal se são as dicotomias polarizadas que movem o ser e o ser do Direito tem, em seu âmago, tais dicotomias polares de maneira evidente (basta recordar sobre homem-cidadão, nação-nascimento, democracia-ditadura, estado de direito e estado de exceção, *auctoritas-potestas*, *nomos-anomia*, vida-direito).

Ao admitir o funcionamento dessa “máquina letal”, mesmo que se invocando o discurso da norma e dos direitos, remetendo e deixando sempre separado o estado de exceção a momentos temporal, subjetiva e espacialmente distintos, só pode adiar o surgimento dessa guerra civil mundial.

Reiteramos, que quando Agamben fala de um estado de exceção que virou regra, um estado de exceção “em que vivemos” aplica-se aquele oriundo da Oitava Tese de Benjamin. Defender, ou criticar, que Agamben fala que vivemos todos em estado de exceção permanente, pode ser escusável para um leigo ou um/a leitor/a iniciante no arcabouço categorial do filósofo italiano, mas inadmissível a qualquer pesquisador/a experiente, que, por obrigação acadêmico-científica, pode e deve ter em mente todo o contexto argumentativo basilar de um autor antes mesmo de o criticá-lo.

Logo, a crítica agambeniana tem um aspecto, a nosso ver, quase esotérico, em primeira vista, porém esse esoterismo pode ser facilmente desfeito quando colocado em questão suas categorias, suas dicotomias e a explicação fornecida para integrá-las com sua formação e suas influências prévias. Esse esoterismo se desfaz ao perceber que o seu aspecto de estudo não é de

¹¹⁹ Não está expresso assim no texto. Essa é uma interpretação nossa, a partir dos conteúdos dos capítulos anteriores, dotando de maior sentido a sua conclusão. Nesse ponto, o autor reforçará sua tese de ligação entre situações distintas como direito e vida, para afirmar como essa máquina girando num centro esvaziado (ou seja, essa máquina que é o “Estado Kenomático de Direito”) também há um contramovimento para separar o que foi artificial e violentamente ligado, sendo o campo do estado de exceção o lugar em que essas forças se encontram.

¹²⁰ Falamos de trono vazio pois esse será o assunto da parte teológica do HS, especialmente em *HS II, 4*, mas a temática teológica percorre o *HS II, 3*, *HS II, 4*, *HS II, 5* e *HS IV, 1*.

um estado de exceção que se espraia, de fato, por todos os ambientes em todos os tempos, mas o uso de técnicas governamentais de exceção, em conjunto com aquele estado de exceção que a tradição dos oprimidos já vivencia, antes mesmo de se fazer e falar sobre declarações de direitos, que persiste, teimosamente, de maneira quase áurea, após séculos de declarações e convenções supostamente combativas à exploração do ser humano pelo ser humano.

Outro ponto que merece destaque e que também é percebido por outro autor (Romandini, 2013) é o deslocamento feito por Agamben ao deixar um pouco de lado a figura do *homo sacer* e do campo como paradigma biopolítico ou *nómos* do moderno para ir em uma direção aparentemente oposta, valorizando institutos coletivos, como *iustitium*, *tumultus* e *senatus-consultum ultimum*. Se isso pode dar a entender que ele cede às críticas sobre o exagero da tese de que vivemos num estado de exceção permanente ou que a exceção virou regra, é meramente aparente.

Não só está em consonância com o que ele prometeu logo quando iniciou seus estudos de duas décadas, como seu deslocamento de olhar sucede não por um reconhecimento da validade argumentativa da crítica dos seus leitores, mas, para Agamben, é da complementariedade das duas instituições e como elas, sejam no Direito privado, seja no Direito público, objetivam o mesmo alvo e são os conceitos arqueológicos do que hoje temos na biopolítica, na exceção permanente e no campo como *nómos* do paradigma da modernidade. Essa conexão é reforçada na obra *O Sacramento da linguagem*, da mesma coletânea.

Ainda, o método paradigmático agambeniano, condensado em *Signatura Rerum: sobre o método*, trabalha justamente com o uso de exemplos/paradigmas para tornar aparente esse ou aquele aspecto do que se estuda. Portanto, são vários os deslocamentos que Agamben fará ao longo do *HS* para explicitar suas teses e tentar dar novo rumo à pesquisa e à prática político-jurídica de nossos tempos.

As dúvidas que trazemos como condutores da perquirição mostram-se aqui, pertinentes, e continuarão pertinentes enquanto se navega pelas ruínas arqueológicas escavadas pelo autor. O que nos importa agora é pensar como tais contribuições arqueológicas podem, de alguma forma, contribuir para uma resposta ou uma pergunta mais bem elaborada do problema de pesquisa.

Para tanto, conseguimos, nesse estágio da pesquisa, elaborar algumas condensações de suas afirmações para construir um discurso estrito e ampliado sobre DHs. Da mesma forma como falado no final do tópico antecedente, a nomenclatura aqui se definirá se é um discurso estrito, um discurso ampliado e quais são os pressupostos e os argumentos a eles vinculados.

(DA)-P1 – O estado de exceção, primeiramente abordado em *HS I*, conflui para a compreensão dos Direitos Humanos, enquanto a compreensão desse fenômeno limítrofe entre Direito e Política faz revelar uma nova forma de se organizar o poder político na sociedade. O elemento normativo, jurídico em sentido estrito (*potestas*), necessita de um elemento extrajurídico e anômico (*auctoritas*) como par indissociável para exercer-se na Modernidade, num maquinário biopolítico. Quando distinguíveis temporal, espacial e pessoalmente, as duas faces desse maquinário podem, em certo ponto, funcionar. Quando se indistingue temporal, espacial e/ou pessoalmente, institui-se um estado de exceção, que se faz regra entre os oprimidos (Oitava Tese sobre o conceito de História), tornando-se cada vez maior em escala planetária, sendo o *locus* dessa indistinção, seja o nome que se dê a ele num determinado sistema jurídico. (Agamben, 2011a, p. 130–131).

(DA)-P2 – Procurar, então, por fundamentar o Direito ou a vida política como um surgindo um antes do que o outro é exatamente o que faz surgir o sistema normativo-anômico, centro do motor da máquina biopolítica. A distinção entre violência que institui o Direito e violência que o mantêm, que, entre os juristas, pode ser resumida como poder constituinte e poder constituído, representa essa contaminação do Direito pela Política (e da Política pelo Direito). (Agamben, 2011a, p. 132–133).

(DA)-P3 – Romper o nexo entre violência e Direito, mostrar o Direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação do Direito, é um espaço de uma política desativadora desse dispositivo/maquinarío biopolítico, em que se exercerá um Direito “puro”, numa língua “pura” e numa violência “pura”, conforme Benjamin fala no texto Crítica do poder. Crítica da violência. (Agamben, 2011a, p. 133). O significado do nome de Deus, no cristianismo, “[...] não tem conteúdo semântico, ou melhor, suspende e coloca entre parênteses todo o significado, a fim de afirmar, através de uma pura existência de palavra, uma pura e nua existência”. (Agamben, 2011c, p. 63). No entanto, a metafísica chegou ao seu cumprimento, pois sempre foi histórica, com a “morte de Deus”, mesmo que o fenômeno do perjúrio ou do uso blasfemo do nome de Deus ainda continue a existir. (*Ibidem*, p. 66-67).

À vista de tudo isso que foi retratado e reconduzido a seu estado de primeira análise e primeira crítica, deixando mais questionamentos do que possíveis e prováveis respostas, encerramos a análise dos dois primeiros livros do projeto *HS*. Os dois livros seguintes, *Stasis* e *Horkos*, para falar deles de maneira encurtada, também avançam sobre uma pesquisa arqueológica do Estado Moderno, o velho mito do Leviatã; da funcionalidade do juramento na Modernidade, como ele se organizava na Antiguidade e o legado dele para nossos tempos.

3 PARA ALÉM DOS DIREITOS HUMANOS: O DISCURSO AMPLIADO E A MULTIPLICIDADE DE SABERES NO *HS*

Nesse capítulo, dividido em três tópicos e seus respectivos subtópicos, continuaremos a análise das ideias organizadas sob a alcunha *Homo Sacer*, adotando a trajetória do pensamento do marco teórico para assuntos conexos aos Direitos Humanos e ao Direito, naquilo que resolvemos chamar de discurso ampliado (DA) sobre Direitos Humanos. Tais assuntos atravessam searas diversas e, como o próprio teórico diz, são inexplorados em conjunto, exatamente por serem fronteiriços a múltiplas disciplinas. Assim, Ética, Linguagem, Religião, Política e Economia são tópicos trabalhados nos volumes seguintes do *P. HS*. e que, apesar de não terem, na maioria das vezes, relação direta com o assunto ora em estudo, são sustentáculos, verdadeiros pilares epistêmicos às suas conclusões.

Para tanto, o primeiro tópico concentrar-se-á em trabalhar com o último livro da série publicado: *Stasis: a guerra civil como paradigma político (HS II, 2)*. Nesse livro, o pensador direciona sua análise sobre a guerra civil mundial, aventada antes no *HS I* e no *HS II, 1*, para uma figura arcaica do Direito grego chamada *stasis*, ao qual representava a ideia de que, num momento de enorme turbulência na *polis*, haveria uma luta entre seus habitantes, uma guerra civil, em que as distinções entre *oikos* e *polis*, privado e público, família e estrangeiro, amigo e inimigo se esfumariam, passando a se coincidirem.

Com essa coincidência, a diferenciação *oikos-polis* acima exposta perde o sentido de existir de maneira tão rígida e é uma dicotomia polar, para que se permita que as relações sociais se modifiquem durante a *stasis* e, uma vez a superada, voltem a ser mais ou menos como era antes. Por outro ponto de vista, *stasis* é uma zona de indiscernibilidade, zona essa que se assemelha ao estado de exceção de *HS II, 1* e isso demonstra ser mais um ponto de contato entre *HS II, 2* e os antecessores.

Em seguida, será abordado aquele livro para o qual o autor dedica especial tempo para a linguística, qual seja, *Horkos. O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento (HS, II, 3)*. Apesar de a edição nacional não iniciar o título dessa obra com a palavra em latim, na Edição integral é feita essa modificação, haja vista ser o desejo original do autor de dar esse destaque. Mantendo-se fiel à sua própria tradição, Agamben explora um termo arcaico, *Horkos*, para encontrar nele, de maneira arqueológica, a origem histórica do juramento e da importância dele tanto para o Direito quanto para a Religião. O regresso histórico a esse conceito, suas

implicações religiosas e jurídicas e a transmutação feita pela ICAR para justificar a fé monoteísta serão explorados no primeiro tópico.

Com o quarto livro ingressando, de vez, em aspectos religiosos, um segundo tópico se faz necessário para abordar a parte mais densamente teológica do *HS*, detalhada nos livros *O Reino e a Glória: genealogia teológica da economia e do governo (HS II, 4)* e *Opus Dei: arqueologia do ofício (HS II, 5)*. Após *HS II, 3*, o autor desfez um velho preconceito do senso comum das Ciências Humanas e Sociais, que dizem ter a Religião e o Direito uma origem única e só modernamente foram separados, agora caberá a pesquisa localizar em como a gestão da casa, a *oikonomia*, será ressignificada pela religião cristã, para elevar o estado econômico para a gestão dos vivos.

Os dois livros procuram, relendo a patrística e a teologia tardoclássica, localizar o momento em que se tornou comum falar de um Governo e de um Reino, de uma espera pelo Reino messiânico originário da *parusia*, e de como o Governo terreno deveria agir enquanto isso. A doutrina da Santíssima Trindade e a economia do Deus trino são motivos também da pesquisa agambeniana e isso se refletirá no reforço de uma de suas principais teses, de que a secularização ainda não ocorreu. Talvez seja um dos livros mais distantes do discurso sobre Direitos Humanos, mesmo considerando a temática correlacionada entre Economia e Direito, por meio de uma leitura teológica. Não obstante, como será de suma importância compreender o que se tem como teológico no mundo atual, ele acaba sendo um grande interlúdio preparatório para a quarta parte da série *HS*.

Entre este interlúdio e a quarta parte, porém, há um único livro que dá de conta de ser a terceira parte do *HS*, mas que com a quarta parte do projeto faz sistema. Dessa maneira, será o terceiro tópico desse capítulo, abrangendo o livro *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (HS III)* e as duas últimas obras da coletânea. Em primeiro, nesse ponto, voltará a falar dos limites da linguagem para expor o ser humano, agora na perspectiva da imagem de um dos maiores crimes da humanidade, o campo de concentração e extermínio de Auschwitz.

A vivência passará a ser o motor da quarta parte do *HS*, sob um contexto em que Religião, Economia, Direito e Política voltarão a se confrontar, tanto pelo olhar das regras dos mosteiros cristãos, em específico, as regras dos frades franciscanos, em *Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida (HS IV, 1)* e, com o encerramento/abandono do *HS* em *O uso dos corpos (HS IV, 2)*, o autor cumpre a sua missão de conectar todas as partes em uma proposta política e, não apenas teórica, mas igualmente de ação. Em *HS IV,2* que suas ideias chegarão a um amadurecimento e uma síntese esclarecedora do seu projeto, através do conjunto categorial como uso, inoperosidade, potência destituínte e forma-de-vida.

Então, tendo traçado todos os caminhos a se contemplar nesse capítulo, verificaremos como a Linguagem, o Direito, a Religião tem alguns elementos em comum a se acrescentar ao já conhecido debate existente na fronteira dessas áreas.

3.1 DIREITOS HUMANOS NA INTER/TRANS/MULTIDISCIPLINARIEDADE AGAMBENIANA (I): A GUERRA CIVIL E A LINGUAGEM EM FOCO.

O caminho seguido por Agamben para a elaboração de suas pesquisas foi tortuoso, passando por vários temas importantes para qualquer filósofo. Por força de nossa limitação de espaço, não tem como abordar cada um desses temas e subtemas com a competência necessária para os devidos deslindes e nosso trabalho centrará em reconhecer, no meio e através desses livros, pistas deixadas pelo autor para o melhor juízo possível sobre o seu discurso sobre Direitos Humanos. Não obstante, por vezes, veremos menções quase diretas a isso, e, em outros, as menções estarão por trás de outros discursos e outras construções teóricas.

Esse parece o caso das duas partes desse tópico. Se, no primeiro subtópico, o tema da guerra civil volta ao jogo, após breve tratamento no final de *HS II, I*, a abordagem agora quer achar alguns fundamentos de como a inexistência de uma teorização sobre a guerra civil, as bestas mitológicas Leviatã e Behemot e o jogo podem ser aproximadas para uma melhor ponderação sobre os desafios e dificuldades do projeto filosófico, ontológico, ético, político e jurídico da Modernidade.

No segundo subtópico, o conteúdo de suas pesquisas segue em outros rastros pronunciados em *HS I*, a saber, sobre a sacralidade e seus impactos na cultura ocidental, em especial, na relação entre Direito e Religião e como a figura do juramento (*horkos*), com seu lugar na linguagem, cumpre algum papel nessa temática. Como se verá, o juramento tem importância não apenas pelo sacrilégio de sua ruptura, como também terá para as formas mais elementares do Direito, da Linguagem e como se constituiu o evento da antropogênese.

3.1.1 Entre guerras civis e agonais, um olhar sobre a seriedade e o divertimento: A guerra civil e os Direitos Humanos

O autor italiano prossegue na esteira de suas investigações filosóficas e arqueológicas, agora no afã de cumprir um papel que, ao seu ver, não foi tratado com a devida atenção pelos teóricos da Modernidade: a elaboração de uma teoria da guerra civil. Para tentar alcançar esse intento de investigar o porquê de não existir tal teoria, sem, contudo, pretender elaborar uma

teoria a respeito, Agamben delimita sua pesquisa em dois eixos de pesquisa, um no resgate do termo *stasis* para os teóricos e filósofos gregos, com a consequência de desvendar como se aplicava às relações sociais da época e, no segundo momento, faz o mesmo percurso não mais usando *stasis*, mas usando o par conceitual Leviatã-Behemoth, que aparece nos textos de Hobbes, em especial no clássico *Leviatã, ou a matéria, a forma e o poder de um estado eclesiástico e civil*.

Ele parte do diagnóstico de uma inexistência de uma teoria da guerra civil, retomando aquilo falado em *HS I e HS II, I*, porque estávamos e estamos na beira de uma guerra civil mundial. Mantendo as observações feitas por nós, previamente, acerca dessa guerra civil mundial iminente, o autor proporrá uma leitura menos extremada de tal conceito, associando-o ao surgimento do terrorismo como uma forma de guerra civil mundial.

Para chegar nessa conclusão, ele, concordando com outro autor, Roman Schnur, distingue, na teorização em geral, haver uma polemologia (uma teoria da guerra), uma irenologia (uma teoria da paz) e lança uma sombra e uma suspeita do porquê da inexistência de uma stasiologia (uma teoria da guerra civil). Sua principal suspeita é pelo predomínio da revolução no léxico e na práxis moderna e contemporânea.

Afirma, sem nenhuma outra comprovação, que a guerra como conhecíamos virtualmente tem fim com aquela figura que Schmitt relatou, o *partisan*¹²¹, e, sendo a última guerra entre Estados a Guerra do Golfo, desde então, as guerras entre nações virtualmente desapareceram, sendo substituídas por conflitos que não podem ser mais direcionados aos conflitos abertos entre dois entes soberanos, a um conflito internacional, nem mesmo se assemelham às guerras civis existentes na história da humanidade. Com isso, tornou necessária a criação de uma alcunha para tais situações, chamando-as de *uncivil wars* (guerra incivil, em tradução livre).

¹²¹ Numa tradução aceitável, o termo significa partidário, aquele/a que se engaja num combate armado, mesmo que apenas de maneira indireta (por exemplo, dando suporte a outros combatentes), sem fazer parte de um exército regular. Schmitt (2009, p. 162–170) caracteriza o *partisan* como o combatente irregular, com mobilidade ampliada, especialmente o quão comum era a motorização no período Pós-Segunda Guerra, por ter uma intensidade de engajamento político elevada e de seu caráter essencialmente vinculado a um território (isto é, um engajamento telúrico). Essa definição distingue o partidário do exército de um Estado (que tem uma mobilidade reduzida e é organizado de maneira regular), do corsário ou do pirata (por serem individualistas por excelência), do espião ou do técnico de luta invisível da Guerra Fria (pelo seu desprendimento telúrico), ainda que essas “profissões bélicas” possam se converter em *partisans*, a depender do contexto. Observe que o guerrilheiro, o revolucionário, o membro de uma resistência, entre outros, são *partisans*.

No entanto, chamar essa mobilização de guerra civil ou guerra incivil, nomeá-la como uma guerra internacional, por procuração ou qualquer outra forma, conclui Agamben¹²² (2015b, p. 17–20), não faz a menor diferença para a análise real da situação. Afinal, os estudiosos dos anos 90 não se dedicaram a criar uma teoria da guerra civil, mas uma teoria da gestão desse conflito. O que eles chamam de guerras incivis, deslocando suas contribuições para longe daquele campo de atuação das guerras civis, seja qual o motivo do conflito, com o fito de manutenção ou de transformação de um regime político, atuará tais guerras incivis apenas para maximizar a desordem. Então, valeria mais a pena investir esforços teóricos para a gestão do conflito, não de sua classificação.

Para além dos estudos renovados em revolução, para os quais Hannah Arendt tem uma obra de referência, o que Agamben centrará é no estudo da Nicole Loraux, publicado em uma revista e posteriormente agrupado junto a outros ensaios em 1997. Nesse volume, Loraux dedica-se a estudar a *stasis* sobre a distinção *oikos-polis*, mas sem cair numa prevalência deste ou daquele frente ao outro, ou seja, sem privilegiar o privado ou a família em relação ao público e à cidade.

Loraux destaca a ambiguidade da *stasis*, figura necessária em todas as famílias e da qual se tenta, a todo custo, evitar, a partir de sua leitura de Platão. A contribuição de Loraux, partindo dessa leitura, destaca-se sobremaneira de como *oikos* e *polis* se entrelaçam. Resgatando a maldição da casa Atreu, constante na obra de Ésquilo, a Orestéia, o autor reflete sobre como a família (e a cidade como família estendida, ampliada) é a fonte da discórdia e de onde sairá a solução, notadamente, através do casamento entre famílias rivais. Se é um tanto evidente que uma guerra civil sempre envolverá uma família, restrita ou ampliada, no caso das cidades-Estado gregas, também é essa guerra inerente à própria ideia de cidade, “[...] é parte integrante da vida política dos gregos (Agamben, 2015b, p. 23).

O que é mais inovador no ensaio objeto de comentário por Agamben é um estudo de caso, apresentado ao final do texto, sobre uma pequena cidade grega, Nakone, em que, após uma *stasis*, os nakonenses organizaram uma forma curiosa de pacificar os conflitos e reforçar os laços internos: sortearam os cidadãos para compor grupos de cinco, aos quais não tinham,

¹²² Conforme visto, estamos usando a tradução feita de *Stasis* (HS II, 2) do primeiro, do segundo capítulo e da nota adicional, que aparece na versão espanhola (Agamben, 2017f, p. 87–115), na segunda edição do *Stasis* em italiano (Agamben, 2019d) e na *Edizione Integrale* (Agamben, 2021b, p. 296–310). As traduções em português foram feitas por autores diversos no Brasil, e delas usamos sempre em cotejo com o original italiano e a versão espanhola. Eventualmente, poderão existir erros de português, de tradução e/ou de informação, que, pela fidelidade ao texto traduzido, serão mantidos, com a devida sinalização. Para ilustrar, a tradução do primeiro capítulo peca por não trazer a lista de referências das obras citadas.

entre eles, nenhum parentesco em comum, e tornaram esse grupo unido por um parentesco fictício, uma irmandade/fraternidade por sorteio (*adelphoi hairetoi*).

Agamben declara, dessa maneira, uma fórmula de neutralizar a família consanguínea e, por outro lado, reforçar vínculos mediante uma estrutura tipicamente familiar, a fraternidade. O objetivo era claro, de expulsar o conflito do sangue (o *stasis emphylos*), encontrando eco na República utópica platônica, local onde a família natural estaria eliminada e todos seriam como irmãos, pais, filhos, ou mães uns/umas dos/as outros/as.

Esse paroxismo, urgido da indistinção final entre *oikos* e *polis*, entre família e cidade, em que um conceito remete, em última análise, ao outro, põe em evidência a situação de polaridade dos dois conceitos e de superação da ideia de que a liberdade dos antigos é essencialmente voltada à *polis*, enquanto a liberdade dos modernos é voltada ao indivíduo, mantendo tensionado ambos os conceitos em uma união indissolúvel.

Agamben sintetiza as ideias de Loraux, para o melhor andamento das conclusões do italiano, tanto evidenciando esse erro de senso comum teórico sobre a submissão do *oikos* a *polis*, em seguida, reitera como a *stasis* é uma guerra familiar e uma guerra interna a *oikos*, tensionada por essas duas esferas aparentemente separadas. Nascida na ambiguidade, sendo assim, revela o poder destruidor e reconstrutor do espaço político público e do espaço político privado, mas, sem nunca, teorizar sobre a *stasis* (*Ibidem*, págs. 24-25).

As consequências dessa exposição das ideias de Loraux são de reforço da veracidade da teorização agambeniana, primeiramente indicada em *HS I*. Se não dá para separar, pelo menos no âmbito da *stasis*, a *zoé/oikos* e o *bíos/polis*, toda a nossa teorização, o nosso consenso sobre as origens políticas da cidade e do estado devem ser revistos, conforme ele o faz logo nos primeiros capítulos do *HS I*. Portanto, Loraux reafirma aquilo que, para Agamben, era exposto desde o início do projeto: a biopolítica, o animal como *bíos politikon* está desde o início da civilização grega imbricado à ideia de uma vida natural, uma vida meramente biológica.

Ou, nas palavras do pensador italiano, após indicar a coerência das suas conclusões com as dela, dando sequência a superação do particular e do público: “não se trata de uma superação, mas de uma tentativa complicada e irresoluta de capturar uma exterioridade e de expelir uma intimidade” (*Ibidem*, pág. 26).

Em seguida, as duas outras conclusões de Loraux são motivadores de um aprofundamento daquelas teorizações, para localizar em que ponto estará a guerra civil em todo o projeto filosófico dele. O italiano questiona a autora do ensaio, colocando em dúvida ser o *oikos* o lugar da *stasis*, ser a família a fonte de destruição da comunidade política e, também, fonte de reconstrução. Seu questionamento, como mote dessa primeira parte, fica assim:

“Porque [sic] a guerra civil seria um segredo de família e de sangue e não um arcano político? Talvez a localização e a gênese da *stasis* no interior da *oikos*, [...] devem ser verificadas e corrigidas” (*Ibidem*, pág. 26).

Primeiramente, ele afasta a veracidade da tese loraxiana sobre ser a *stasis* surgir e se resolver na *oikos*, na família. Afinal, se com o texto platônico *Leis* é legítimo matar um irmão de sangue quando está em guerra civil como se tivesse assassinado um estrangeiro, o que a *stasis* revela é, na verdade, a indistinção entre um e outro.

O *sta* (lugar de destaque, no étimo) da *stasis* é o argumento central de sua revisão conceitual e logo de cara ele agora afasta a tese da historiadora francesa, remetendo também um texto de Tulciades, sobre uma *stasis* em Corfú, na qual os laços familiares eram mais estranhos do que os de facção política e a historiadora inverte dizendo que os laços políticos eram mais íntimos que os familiares. Se é possível a inversão, nota Agamben, identicamente é visível a indistinção, afinal, íntimo e estranho, *oikos* e *polis*, família e facção política tornam-se quase indistinguíveis.

A hipótese central de Agamben é a acima descrita: *stasis* é um paradigma político, tal qual o *homo sacer* é, em que emerge uma zona de indistinção entre o público e o privado, entre o familiar e o estranho, entre o grego e o estrangeiro. Portanto, quando o *oikos* invade a *polis*, politizando-se e quando a *polis* se economiza, pela penetração do *oikos*, a guerra civil surge e, “[...] no sistema da política grega, a guerra civil funciona como uma espécie de politização e despolitização, através do qual a casa se excede em cidade e a cidade se despolitiza em família [grifos do autor]” (*Ibidem*, pág. 28).

Após outras análises documentais, como a lei de Sólon, punitiva com atimia (perda dos direitos civis), caso a/as pessoa/as não pegarem em armas durante uma guerra civil para defender qualquer um dos lados, o que equivale, para o italiano, a ser expulso da *polis* e confiando no impolítico espaço do privado, como mais um elemento de corroboração da tese dele.

E, para reforçar tal importância, a partir de Christian Meier, acontece a denominada politização da cidadania, deixando de ser apenas uma classificação nesse, neste ou naquele grupo político e ampliando, enormemente, para atingir todos aqueles envolvidos na política. Afinal, se estavam na política, eram porque tinham interesses em comum, de ordem e justiça, para com a pólis, fazendo da pólis essa massa de cidadãos engajados politicamente.

Essa cidadania politizada, por conseguinte, foi transmitida com vieses, erros e distorções para a política ocidental, de tal forma que o que nos resta desse processo tipicamente

grego é esse pertencimento doméstico politizado em cidadania e, em sentido inverso, a cidadania que, ao ingressar na *oikos*, torna-se solidariedade familiar.

Não à toa, aqui incluímos por nossa conta, a inescapabilidade do senso comum de nossos tempos de ser solidário com a família, e quão difícil é para qualquer um/a se afastar de uma família que não o reconhece como pessoa, nem o respeita, nem o valoriza, isto é, em último grau, de que não considera como equiparável a um cidadão. E quão difícil é entender, para a prática da vida, o afastamento existente, sem que seja considerado egoísmo ou crueldade para os/as que ficam ainda vinculados à família.

Se essa conclusão agambeniana está correta, pelo menos parcialmente, parte de como nos compreendemos como sociedade ganha um novo ar e merece desdobramentos. Porém, como dito, precisamos pontuar a parcialidade da correção agambeniana. O contexto deve ser posto em vista para, com isso, entendermos melhor do porquê dos limites interpretativos do italiano.

O primeiro local em que pode ser fazer correções à tese agambeniana, preliminarmente, para além de Meier ser um historiador interessado em investigar as mutações do léxico histórico, adotando a história dos conceitos de Reinhart Koselleck como padrão, e, nisso, confluir o filósofo para uma posição bem próxima através de seu estudo filológico. Contudo, essa proximidade não pode deixar de compreender um limite básico a qualquer resgate histórico-arqueológico de um conceito, a de saber, com precisão, quais termos de uma determinada linha de pensamento – a História dos Conceitos – podem ser usados sem quaisquer esclarecimentos.

De outro lado, há de se compreender também o contexto em que as afirmações feitas pelo historiador tedesco foram feitas e quais conclusões elas permitem chegar, partindo, novamente, da revisão conceitual empreendida pela história conceitual. Portanto, observemos ainda um elemento adicional, a alteração do conteúdo do texto de Meier em duas publicações.

Essas alterações nas variações textuais do mesmo material de Meier, publicado em datas e locais diferentes, merece melhores esclarecimentos. A versão utilizada por Agamben é a publicação em uma obra coletiva de 1979. Porém, trata-se de uma republicação desse material, com o mesmo título, publicado originalmente em 1977, numa revista alemã, indicando certo cuidado para ver se houve modificações no texto.

Não sendo o bastante, em 1990, Christian Meier publica uma série de seus textos em um livro, traduzido para o inglês, em que consta uma terceira edição do artigo de 1977, sobre o mesmo assunto. Por isso, não nos transparece havido um cuidadoso estudo comparativo do

teórico italiano das publicações de 1977 e de 1979. Ou até melhor, entre o escrito original, em 1977 e sua terceira versão, em 1990, potencialmente enfraquecedor de suas conclusões.

Por outro ponto de vista, o câmbio argumentativo indica não só uma maior maturidade intelectual do historiador, como também mesmo a revisão do que se defendia antes. Sem, contudo, fazer tão profunda revisão¹²³ do que foi incluso ou retirado nas três versões do texto, há duas diferenças visíveis entre os materiais aos quais tivemos acesso, isto é, a publicação original (1977) e a edição em inglês (1990) de Meier.

A primeira delas é o abandono da ideia de uma total diferenciação funcional-sistêmica entre os subsistemas sociais gregos, abordando, na publicação mais recente, como meramente parcial. Em princípio, só esse elemento já causaria impacto no entendimento agambeniano, afinal, se há ou não uma autonomização de um subsistema social, nos moldes luhmannianos, isso também impacta em saber se há uma zona de indiferenciação maior ou menor entre privado e público, entre *oikos* e *polis*.

Apesar dessa modificação alterar provavelmente o vigor das afirmações do filósofo italiano, nesse caso, serve como reforço a validade da prova usada pelo nosso marco teórico, e, portanto, impacta bem menos do que seria uma exclusão de Luhmann e não uma restrição na aplicação da teoria luhmanniana. Essa correção de prumo no comparativo entre os dois materiais bibliográficos, insistimos, corrobora o alerta metodológico feito acima, ao atentar-se para essas mudanças conceituais e a conexão com a validade contextual de um argumento.

O que nos leva a segunda diferença, a inclusão de material na segunda (ou terceira¹²⁴) variante do texto, não por acaso exatamente o trecho citado por Agamben, o que é, no mínimo, cientificamente curioso. Não dá para saber os motivos exatos dessa inclusão, mas dentro do que

¹²³ A partir da tradução dos dois textos, de maneira automatizada, usando, respectivamente, o Microsoft Translator e o Google Translator para transpor do alemão e do inglês, há uma diferença de 3.782 palavras, saindo de 14.798 em 1977 e chegando em 18.580 em 1979. O próprio autor (Meier, 1990, p. 275) informa essas alterações da primeira versão e de como isso também muda, supostamente somente em relação à forma, em outra publicação, a de 1979. Para dar uma noção maior aos/às leitores/as, tais mutações são equivalentes às 08 primeiras páginas desse capítulo, incluindo as notas de rodapé. Isso, é claro, comprova a inserção e exclusão de argumentos e referências, sem indicar em que locais exatamente isso aconteceu. Não nos cabe aqui aprofundar todos os deslocamentos da escrita nas minúcias, bastando apenas apontar se essa alteração foi impactante nas conclusões de Meier, com a consequente retificação na interpretação agambeniana.

¹²⁴ Numa publicação de 1990, isso fica mais confuso: Meier diz, em nota de fim de livro, que o texto de 1990 (mesmo título, mesma abordagem) é uma revisão e ampliação do texto de 1977 e que foi apenas publicado de forma diversa em 1979, na época, como capítulo de livro. Como só é possível saber que o trecho citado por Agamben não constava em 1977, consta provavelmente em 1979 e com certeza está em 1990, fica difícil prever se o que se modificou foi em 1979 ou 1990. A única indicação razoavelmente segura de que o texto de 1979 e de 1990 são os mesmos é por ocasião da *Omnibus*, pois os editores indicam a perfeita equivalência entre o excerto em alemão com a respectiva tradução para o inglês, do mesmo capítulo, publicado em 1990. Se houve qualquer outra alteração significativa entre o texto de 1979 e 1990, isso não temos como afirmar, nem descartar.

se incluiu e do que se retirou, há um momento dedicado para o esclarecimento do conceito de politização usado por Meier, fornecendo um colorido a mais no leque interpretativo.

Para o tedesco, a politização grega não se apoiava no uso dado por Koselleck, isto é, ressignificação a politização nos debates públicos a partir do seu uso partidarizado¹²⁵, na indicação kosseleckiana da mutação conceitual da politização, no período de 1750-1850 da história alemã. Em sua pesquisa, o autor citado por Agamben evidencia como a política começa a constituir o sujeito grego e de como essa constituição precisou necessariamente de uma certa estabilidade econômica, da crítica às noções de ordem e desordem gregas, calcadas em uma dependência do Direito ancestral, com a continuidade da crítica dos desígnios divinos e do ideal democrático, motivador das reformas de Clístenes e de Sólon.

A temporalização dos conceitos, outro conceito koselleckiano importante para apreender a transição entre os conceitos na Grécia do Século V a.C, se circunscreve na adequação dos conceitos históricos a uma filosofia específica da história, orientada a uma visão finalística da história, elaborando fases, estágios ou momentos de desenvolvimento.

A temporalização pode ser vista quando se resgata o conceito de “República”, originário do contexto greco-romano, agora para colocá-lo em uma situação semântica distinta, com vistas a obter uma adesão ao ideal republicano em moldes diferentes do ideário da Antiguidade. E com essa adesão, compromete-se a uma perseguição incansável de uma idealização da “República”.

República, agora, não é mais apenas um conceito indicativo de organizações políticas em geral, mas de um modelo específico de organização política, para os/as quais aqueles/as defensores/as propõem-se a levar os ideais republicanos sempre como motivadores de um agir histórico no presente e como projeto inconcluso como guia para o futuro.

Trocando em miúdos, no tempo limítrofe, insere-se o conceito ressignificado de República em um projeto político escolhido dentre tantos outros (reideologizando-o, obviamente), como força motriz de uma agência política, para atingir um fim ideal, nesse caso, de ser a melhor organização política, composta por um chefe de Estado (por vezes, também chefe de governo), com mandato temporário, escolhido por eleição, submetido a renovação periódica, para garantir a soberania e a participação populares.

¹²⁵ Não sabemos se Agamben se atenta a isso, mas quando Meier diferencia politização nos seus termos e nos termos de Koselleck, distancia-se da partidarização de um conceito do político, histórico, econômico. A partidarização, semanticamente próxima de *partisan*, assunto discorrido pelo italiano poucas páginas antes, contudo, deve ser vista com muito cuidado, pois essa vizinhança de significados, plenamente aplicável ao contexto do tempo limítrofe/Período de Sela (*Sattelzeit*, em alemão) europeu (foco das pesquisas de Koselleck), é quase irrelevante no contexto grego (alvo da pesquisa de Meier). Para um brevíssimo resumo das ideias de Koselleck e da História dos conceitos, veja Gaio (2015).

Por isso, compondo o conceito de tempo limítrofe, a politização e temporalização koselleckiana não são totalmente compatíveis aos empregados por Meier. O historiador, então, delimita politização como uma “[...] mudança em direção à compreensão de um mundo social constituído pelos cidadãos agindo na qualidade de cidadãos e, nessa medida, tornou-se político.” (Meier, 1990, p. 165). A política grega, disserta Meier, é um momento reorganizador da divisão de poder da pólis e a tomada de controle sobre as poucas instituições prévias, antes concentrado na aristocracia.

E se exige, na sequência, de cada cidadão grego, uma atuação mútua dos cidadãos, interagindo uns com os outros, em um processo de decisão democrática na qual considerava seus interesses, não meramente egoísticos, mas interesses erigidos sob uma base comum de ordem e justiça, e, quando eram econômicos, de atender as necessidades da vida, de dar condição a vida de todos e todas, com a remuneração de sua atividade política e a participação nas receitas da cidade.

Precisou-se reconhecer a necessidade de instituições secundárias e procedimentos próprios para que a maioria (leia-se, a maioria anteriormente alijada do poder, não a maioria meramente numérica) fosse aceita na *ágora*, ouvida, considerada. Pudessem, então, deliberar, e, após decidido, transformar palavras em ações. A garantia dos direitos civis, da participação popular na política e a ideia da salvaguarda de uma igualdade¹²⁶ política surgem nesse momento e tomam para si a missão de montar instituições gregas aderentes a esses princípios.

Tal politização, em termos gregos, é essa carga de atuação política individual, em que convergem os interesses privados e os interesses públicos, sem que, com isso, se misturem por completo. O grego participa da política para que seus desejos sejam ouvidos, tendo por filtro a

¹²⁶ Igualdade aqui, segundo Meier (1990), não é rigorosamente nos termos modernos e contemporâneos: é igualdade rigorosamente mediante a lei, na ideia de um voto, um cidadão, sem que fossem considerados os impactos extra políticos de uma igualdade verdadeira. Aliás, nem sequer era considerada uma igualdade material, afinal o escravo e a escravidão eram naturalizados. A igualdade jurídica por si só se bastava para muitos, sendo até considerada mais poderosa do que uma pretensa igualdade socioeconômica. Isso parece-se com o ideal liberal revolucionário francês, mas somente até o ponto de que essa igualdade deveria ocorrer pela democracia direta, no caso grego, em dissonância com o modelo representativo liberal. O direito de participação política na democracia grega é da exposição de motivos e da exigência cívica de participação política e não de que todos/as os/as viventes de uma *polis* fossem ouvidos. Esse “direito” era proporcionado a um grupo superminoritário de pessoas consideradas cidadãs (porém ainda numericamente maiores do que as democracias ou repúblicas constituídas imediatamente após as revoluções liberais), excluindo assim a massa total de habitantes da pólis, como os estrangeiros (*metecos*), as mulheres e os escravos. Na Era das Revoluções, o sistema liberal burguês instituído adota uma separação semelhante entre os cidadãos, porém expande e universaliza o voto, com uma destacada separação entre a deliberação política (via representantes remunerados em muitos casos), a forte exigência de separação total do Estado à esfera privada e de um Estado o mais restrito possível a garantir à igualdade jurídica (formal), à liberdade, à segurança jurídica, a propriedade privada. Mesmo com alterações, esse é o núcleo com a qual todas as democracias burguesas, até hoje, se vêm. Em sede de conclusão, portanto, a distinção das liberdades, antiga e moderna, feita por Constant ainda revela informações úteis, porém incompletas e nos mostra o cuidado de que conceitos lidos com o olhar anacrônico podem limitar a visão dos/as leitores/as dele.

solidariedade cívica, e, uma vez ouvidos e considerados, até mesmo acatados e aplicados, possa, no espaço da *oikos*, ter condições de investir em outros interesses e desejos conectados aos interesses públicos, sempre tendo em mente essa solidariedade cívica.

A politização, nos termos meieranos, é fenômeno especificadamente grego, em que os cidadãos constituem seu mundo nessa interação como cidadãos diante de outros cidadãos e não no sentido que mais tarde se adotará durante a Revolução Francesa, isto é, não se trata de tratar reciprocamente como cidadãos, inclusive nomeá-los como cidadãos no cotidiano, no lugar dos títulos nobiliárquicos de outrora.

Situamos a principal diferença, principalmente no sentido de que o processo revolucionário francês suspende as obras e os trabalhos particulares, diante do esforço público revolucionário, enquanto na Grécia, as convulsões políticas equivalentes às revoluções modernas, não impediam os cidadãos de trabalharem em seus negócios privados, mas integrava o privado ao público (Meier, 1990, p. 167), transformando essa muito válida prova da razoabilidade dos argumentos de Agamben em uma fragilidade importante.

Reiteramos, o importante no processo de politização grego era um processo voltado à prática, a ação, rápido, fundamentalmente centrado na política como vulgarmente conhecemos hoje, isto é, na negociação e na gestão dos interesses coletivos, a partir de uma base axiológica comum, derivada do passado, mas não inteiramente filiada com as ações do passado. Se, na cosmovisão grega, o que se pode mudar é a política, posto que os cidadãos helênicos vão considerar o restante estático, afinal, era a política a única salvadora de seus males, a única remediadora dos problemas. O restante, pelas ordens divinas, da justiça e dos valores gregos, estava correto por ser imutável.

A Modernidade vê a politização, assim como a temporalização, como processos de melhorias de longo prazo, intrincados em procedimentos históricos, atingindo todos os aspectos da vida humana. A política se reduz, na nossa quadra histórica, a um local compartimentalizado, diferenciado funcionalmente (em maior ou menor grau, salientamos), procedural, com especialistas de nomeada, em um processo perpétuo, sem fim que tende, pelos mecanismos de representatividade, dar prevalência aos projetos individuais dos representantes diante do público, da liberdade de agir para além e contra o Estado, a querer chegar a um fim da História com a plena emancipação humana sob a égide da individualidade (Meier, 1990, p. 184–185).

Por isso, o argumento de Agamben, ao nosso ver, não nota essa sutil diferença e deixa para a conta dos restos e rastros históricos negligenciados, suprimidos e pervertidos o que for incongruente entre a politização grega e a nossa politização, entre a politização nos termos de Meier e nos termos de Koselleck.

O marco teórico lê a política e a politização de nossos tempos, no seu sentido ampliado, apenas como esse resto daquela política grega, uma perversão acentuadora dos problemas daquela época e sem apontar soluções para os problemas de hoje. Por isso, a biopolítica agambeniana é tão ferozmente negativa, tão tendencialmente desanimadora, desalentadora, em uma palavra, desastrosa e catastrófica em seu sentido mais amplo. Nada há de se esperar de uma política, biopolítica na origem grega, tanatopolítica em seu aspecto mais atual, do que a mera destruição do homem, da experiência e da existência.

Conhecemos uma expressão muito usada nessas situações: “[...] não jogue [a criança] fora junto com a água da bacia [de banho]”. E é isso que sempre transparece nos textos agambenianos, pelo menos em uma primeira visão¹²⁷. A esperança para ele reside, sempre, em rever todas as principais categorias sustentadoras da Modernidade, conforme anunciou nas primeiras páginas de *HS I*, para, localizando suas pegadas e restos arqueológicos, por meio de método valorizador do paradigma como explicação, poder sacar algo do passado para arrebenhar a paralisia e a destruição do presente. Revolucionário e radical até as últimas consequências, mas será praticável algum dia¹²⁸? Eis a grande questão!

O que mais chama atenção na hermenêutica agambeniana é como uma curta frase, levemente modificada durante a tradução feita pelo filósofo italiano, promove uma alteração substancial e contraditória do sentido dos escritos de Meier, alinhando, mais profundamente, o que ele expõe ao defendido por Agamben.

¹²⁷ A adversativa da “primeira visão”, reconhecemos, não é uma imutável impraticabilidade da “política que vem”. Ao contrário, Agamben foi, é e, ao que tudo indica, sempre será um pensador otimista, no sentido de ver que há sim uma saída, afinal, na encruzilhada dos estertores da Modernidade (e enquanto a nova “política que vem” não vem, pelo menos em partes, sem deixar nunca de vir). No entanto, mesmo após profundas análises, os/as mais criteriosos/as comentadores/as do autor sempre ressaltam, de maneira implícita, essa espécie de filosófico “retrogosto amargo” dos seus escritos: essa dificuldade de ter esperança quando o mundo e a Modernidade se esvaem, enquanto algo diferente não chega, e enquanto o que o italiano propõe não está ao alcance do olhar no horizonte epistêmico-retórico-pragmático.

¹²⁸ Em crítica ao texto de Hannah Arendt, Sobre a Revolução, Dolf Sternberg, citado por Meier, aponta a mesma dificuldade prática de Arendt: Para uma democracia direta, os conselhos de cidadãos, os soviets, as sociedades populares francesas são boas, mas por que eles falharam até agora? Para Sternberg e Ashton (1977, p. 144–146), de maneira provocativa e respeitosa em mesmo nível, o que importa decidir em uma vida em comunidade passa para além do mero debate, da participação e/ou da ação, chegando na forma de se responsabilizar alguém/ns, em qualquer espaço que seja, por uma decisão tomada e/ou executada. Para os autores, eis o grande X de toda convivência política nas propostas de democracia direta. A responsabilização é um dever pronunciado da política moderna, e a amplitude ou a inexistência dessa responsabilização é uma importante dificuldade a se superar, não superada ainda por nenhum mecanismo de democracia direta. Eles veem, e nesse ponto coincidem Sternberg, Ashton, Agamben e Arendt, a importância de uma História da Ociosidade Produtiva para tentar chegar a uma pergunta e uma resposta sobre o que fazer (ou não fazer, melhor dizendo) na convivência entre seres humanos.

O trecho é o seguinte: “*Pólis e politeia* in questo senso **si definivano a vicenda**”¹²⁹.” [grifos em *italico* no original, em **negrito**, nossos] (Agamben, 2021b, p. 266). Porém, nesse mesmo trecho traduzido diretamente do alemão para o inglês e reproduzido na *Omnibus*, consta assim: “*In this sense the polis and the politai could continue to interact.*” (Agamben, 2017g, p. 261; Meier, 1990, p. 166). Interação e definição recíproca são palavras bem próximas, mas com significados distintos.

Enquanto a definição mútua, recíproca, une os termos ao constituir a definição um do outro, definição desse termo sem a qual não se pode compreender o significado daquele termo e vice-versa, na interação, ao contrário, são termos separados, independentes, porém com estreita ligação, que influenciam reciprocamente. Reiteramos: a influência recíproca e a definição recíproca são tipos de classificação conceitual com significados quase idênticos, mas sutilmente diferentes.

Não é possível afirmar, com certeza, o motivo desse deslocamento de sentido feito na tradução agambeniana do excerto de Meier. Pode se tratar da polissemia da palavra em alemão, usada pelo Meier, mas sem ter o texto no idioma original, acompanhando por uma razoável análise léxico-semântica, não é possível verificar isso.

Pode se tratar, ainda, de uma ressignificação semântica intencional do nosso marco teórico, adicionando maior chance de apoio à sua tese pelo argumento de autoridade. E pode ser apenas um erro de versão, como qualquer outra hipótese razoável possível para a qual não enxergamos. Como pouco importa saber as intenções pessoais ocultas do italiano, e sim tentar desvendar os motivos práticos desse ocultamento, só podemos dizer que esse deslocamento semântico foi muito importante para corroborar suas conclusões.

Tal importância visualizamos pelo arsenal retórico usado. Uma mudança sutil de definição, de termos, alargando ou estreitando seu sentido, tal como a associação de pessoas, situações, coisas ou locais a outras, destacando determinadas características benéficas ou maléficas a reputação, ou as suas qualidades comumente conhecidas são modos de selecionar os dados apresentados, dando-lhes presença, aclarando ou obscurecendo noções, entre outros métodos de adaptação retórica ao auditório ao qual os/as retores/as se dirigem (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 131–161) e por isso tanto dispêndio de energia teórica aqui.

Estar atento a pragmática da adaptatividade retórica da argumentação está precisamente no escopo dessa pesquisa e, para suprimir essa lacuna no texto de *HS II, 2*,

¹²⁹ Na tradução do primeiro capítulo, consta assim: *Polis e politeia* neste sentido se definiam reciprocamente (Agamben, 2015b, p. 30). Já a versão em português do texto de Meier, da edição mais recente, em inglês, pode, em tradução livre, ficar assim: “[...]Nesse sentido, *polis* e *politeia* podem continuar a interagir”.

consequentemente, justificamos a necessidade de todo esse detalhamento, haja vista que uma adesão maior às teses propostas potencializa, e muito, a sua destinação a uma atividade prática. Sem considerar muito razoáveis as sequências argumentativas fundamentadoras da análise agambeniana, quaisquer leitores/as dos seus escritos não iriam comentar, criticar, expandir e, sobremaneira, aplicar nas suas vidas e na sua prática política.

Por isso, mais uma vez, apontamos como não é tão simples assim esse salto agambeniano entre Grécia do século V a.C. e os dias atuais, e, caso questionado, nem calharia justificar, ao nosso ver, a alegativa de perversões léxicas, semânticas ou de errôneo uso político dos conceitos gregos até nós, mesmo que diga que quem afirma isso é Christian Meier¹³⁰. Ao ler a civilização grega e de lá tentar extrair um paradigma revelador da ordem atual, o grande risco passível de assunção é sustentar que eventuais imprecisões seja erros histórico-conceituais, intencionais ou não, e/ou perversões do ideal político grego, para manter a validade dessa leitura e desse transplante de noções.

Alegar que agora se leu “correta” e “verdadeiramente” a política e a politização dos nossos antepassados, é, no mínimo, um grande estratagema retórico para não se preocupar em investigar, mais a fundo, se é possível reviver um sentido tão antigo e uma sociedade substancialmente diferente para explicar os dias atuais.

Para concluir esse ponto nevrálgico dessa reanálise do texto de *HS II, 2*, o erro na insistência da distinção grega entre *polis*, *politai* e *oikos*, por sua fragilidade, conforme apontamos nas linhas acima, restou-se esclarecido. Bem como também não se pode falar de uma total indistinção, como alguns na Modernidade preferirão falar.

O meio-termo, entre total distinção e total indistinção, *locus* preferido pelo teórico italiano, leitor das categorias não como compartimentos estanques, mas como dicotomias polares, partindo-se de um trânsito de uma máxima – e não total, repetimos – existência e

¹³⁰ Preliminarmente, para registro, não há alterações significativas nas conclusões dos dois textos de Meier (1990, p. 184–185, 1990, p. 40–41). Conforme já citamos acima, o processo de antigamente era centrado em uma nova politização não perfeitamente koselleckiana, enquanto o processo de mudança conceitual do período do tempo limítrofe, isto é, na Modernidade, é politização, temporalização e outros efeitos, agora já ao nível precisamente koselleckiano (Meier, 1990, p. 184–85). Os gregos politizaram-se, em seus próprios termos, mas não seguiram para temporalizar, ideologizar e outras características do tempo limítrofe, ou mesmo restringir o exercício de sua política a um aspecto de um sistema social funcionalmente diferenciado e um grau de autonomia elevado, como ocorreu entre nós. Os Modernos não só se politizaram, como temporalizaram, ideologizaram e funcionalizaram os sistemas. Por isso, não é fácil defender que se perverteu, desvirtuou ou distorceu, alegando que foi Meier que escreveu isso, afinal, a política dos gregos e a política dos modernos é substancialmente diferente e o autor é plenamente consciente disso, sem, ao nosso ver, fazer um juízo de valor sobre qual política é melhor. Destarte, não há o que se falar em perversão, distorções ou desvirtuamentos, mas sim em ressignificações e reorganizações conceituais. Não é que a política dos antigos é melhor do que a dos modernos, nem vice-versa, a *priori*, pelo texto de Meier. São políticas diferentes e ler a atual com os olhares do passado é altamente provocador de anacronismos, que é, a nosso ver, principalmente, o pior erro da escrita de Agamben em *HS II, 2*.

execução do privado para uma máxima existência e execução do público, ainda assim, é difícil falar que o *oikos* do século V a.C. é despolitizado por excelência e a *polis* é politizada ao máximo, como conhecemos a politização hoje. A politização deles surgiu como uma solução de problemas da solidariedade cívica, da ação e da capacidade humana e não reconhece a mudança de si em todos os aspectos da vida.

Em oposição, a politização é, para nós, um contínuo e permanente processo de mudança, provocada ou não pela ação direta, em que a sociedade, composta por indivíduos em sua individualidade, sempre tentando ser mais forte que o Estado, diferenciada em vários subsistemas sociais, estimula o subsistema social político (e seus respectivos subsistemas, como Judiciário, Executivo, Legislativo, Municípios, Estados-Membros, etc.), a recepcionar uma comunicação feita pelo ambiente.

A recepção dessa comunicação, sendo diferente do que já existe no subsistema social político, provoca uma modificação das expectativas internas do sistema, forçando sua reconfiguração para absorver, em sua complexidade, a demanda surgida de fora e por ele filtrada, nos seus termos e no seu próprio tempo¹³¹. Em rápido resumo, politização é, para os Modernos, uma forma, uma estrutura procedural de se fazer política, reconhecida pela mudança e está além da ação política e do resultado prático, estando muito mais preocupada em como ela regulamentará o rito para a decisão de eventuais escolhas a serem feitas do que o resultado dessas escolhas.

Por isso, insistimos, *stasis*, conforme Agamben dirá adiante, não pode ser lido apenas como uma zona de indistinção entre público e privado, entre *oikos* e *polis*, entre o impolítico do individual em sua residência e o político desse mesmo indivíduo em exercício político, afinal, esses termos – *oikos/polis*, impolítico/político, privado/público – só tem o sentido de politizar e despolitizar na Modernidade.

Agamben diz: “[...] a *stasis* se constitui [em] um limiar, através do qual transitam o pertencimento doméstico [que] se politiza em cidadania e, inversamente, a cidadania que se despolitiza em solidariedade familiar” (Agamben, 2015b, p. 30). Ora, não há, a rigor, uma substância despolitizadora da *oikos* e uma substância repolitizadora da *polis* na Grécia do século V a.C. Quando muito, há uma predominância de aspectos políticos públicos e aspectos políticos privados de cada esfera de vida, porque a solidariedade cívica e a solidariedade familiar, para os cidadãos daquela época eram inseparáveis, porque só se fazia política para o exercício de valores comuns e da possibilidade do privado. Só se tinha o privado, pois havia a garantia de

¹³¹ Para uma exposição didática (em grau claramente superior à escrita de Niklas Luhmann) sobre a ótica do funcionalismo sistêmico do que se falou aqui, veja Kunzler (2004).

que o público supriria, com a própria existência da *polis*, as condições mínimas e comuns do *oikos*.

Em complemento, a Hélade pós-século V a.C. não via tudo em mudança, como vimos, somente a política; não privilegiavam a forma de decidir, hábito nosso, mas em tomar as decisões e os impactos dessa decisão; não estavam preocupados em construir uma história última da humanidade, um fim perfeito, messiânico, mas em viver, apenas, pois a ordem divina era imutável, extraterrena e nada poderiam fazer para mudar aquilo pré-determinado, enquanto os Modernos, em muitos casos fartos dos/das Deus/es/as, procuram um messianismo secularizado, a perfeição da sociedade, o fim da História.

A leitura de *stasis*, a partir das fontes gregas, tem mais outros dois pontos para se verificar, respectivamente, sobre a responsabilização (ou não) após uma guerra civil, ou seja, se havia punição ou se anistiava quem na época lutava e sobre como a *stasis* representa um exemplo do estado de exceção.

O primeiro é essa diferença essencial entre os Modernos, a partir de Loraux: os gregos, especialmente Aristóteles, tinham como lema a *amnestia*, como o agir mais político dos democratas pós-guerra Civil ateniense de 403 a. C. Para tanto, não satisfazia o não recordar, devendo ser complementado com o não perseguir judicialmente quem havia violado o Direito no estado excepcional que era a *stasis*. O cidadão devia tomar partido quando da guerra civil (para os Modernos, isso é o pior a ser feito, pois deve-se evitar a guerra civil a todo custo) e, ao final, como dever político (com reflexos jurídicos), esquecer toda a agressão existente.

Se Meier reconhece, a partir da leitura dos textos das Orestéias, a conflituante situação de se dar um fim à vingança privada e se submeter a justiça e ao Direito da *polis*, como o caminho político intermediário (mais tarde refletida na Constituição mista aristotélica), reflexo do compromisso político do possível naquele momento, também reconhece que nem sempre isso foi cumprido, por múltiplos motivos, ocasionando, no momento do fim da justiça privada e nos insistentes retornos ilegais a ela a confecção de ajustes políticos e institucionais entre as forças políticas conflitantes com vistas a adequar o antigo as mudanças pontuais do novo, mas sem mexer na estrutura nuclear do antigo, portanto, convertendo-se em pactos políticos com forte tendência conservadora.

Continua Meier, relatando sobre a relação entre os pensadores políticos e os desfavorecidos. Quando os frágeis pensadores políticos gregos precisam tomar partido, sem o lastro de um Estado unificado, nem de uma monarquia soberana sobre o equivalente a todo o território da Grécia, defendem normalmente os desfavorecidos (com a reciprocidade do apoio

destes), propondo a concessão de direitos políticos e a ampliação de participação política pública.

A motivação de ação desses pensadores políticos não é somente por uma virtude divina, ou por ser o “édito de Zeus”, mas por ser também o meio-termo honrado e legitimado por Zeus e, com isso combater os nefastos efeitos reais dos extremos de uma tirania ou de uma anarquia, portanto, o que mais criativamente impedisse uma nova sublevação, uma nova revolução (Meier, 1990, p. 125–138). Logo, com viés eminentemente pragmático antes de ser predominantemente teológico. Para tanto, os gregos não vivam sob a égide de conceitos políticos mal disfarçadamente resultados da secularização dos conceitos teológicos, tal qual viviam e vivem os Modernos, segundo famosa definição de Schmitt, os cidadãos da Antiguidade vivem sob outro ponto de vista, invertido, não de uma teologia política, mas de uma política teologizada, na perspectiva de Meier.

O que isso implica na anistia? E como isso se conecta ao *stasis* e aos argumentos centrais de Agamben? A anistia conjectura esse apagamento jurídico-institucional dos erros do passado, com a obrigação de nunca se esquecer do dever cidadão de envolvimento numa guerra civil. Para nós, os Modernos (ou pós-Modernos, se preferir), a guerra civil não só deve ser evitada a todo custo, mas, ao final dela, todos/as aqueles/as nela envolvidos devem ter suas responsabilidades apuradas.

Ora, se o que importa para os Modernos não é apenas decidir, mas a responsabilização de quem decide, como criticou Dolf Sternberg ao texto de Arendt, isso nos torna, evidentemente, diferente dos Antigos. E, por isso, numa guerra civil, é comum hoje se falar de responsabilização¹³² daqueles/as que se envolveram, o que, para os habitantes da Ática e seus

¹³² Note uma distinção fundamental que Agamben aqui talvez não tenha notado: guerra civil não é necessariamente idêntica aos grupos armados de resistência a uma ditadura civil ou civil-militar, parida por um golpe de Estado ou da degradação de um regime formalmente democrático e tornando-se mais e mais autoritário, como já se viu no constitucionalismo abusivo e autoritário mencionados no primeiro capítulo. Para o nosso continente, violentado historicamente com interferências estrangeiras e os promotores locais de golpes de Estado, uma justiça de transição, responsável não só por trazer à tona os erros do regime ditatorial, como recordar, responsabilizar civil, administrativa e penalmente os envolvidos, manter Comissões de Memória e Verdade, mudar estruturas jurídicas do entulho autoritário e outras medidas de reparação histórica, em favor daqueles/as da resistência ao governo ilegítimo, não pode ser colocado no mesmo cesto da guerra civil indistintamente, haja vista o poderio da impunidade da anistia, principalmente da anistia na história política brasileira, e como isso só perpetua injustiças. Nesses pontos, alinhamo-nos ao desenvolvido em farta literatura sobre o tema, aderindo, primeiramente, ao texto de Cunha (2010), e para abordar tudo aquilo que aqui rapidamente escrevemos nessa nota de rodapé, os materiais publicados sob a organização dos professores Edson Teles e Vladimir Safatle (2010). Dispensaremos citar os inúmeros trabalhos sobre justiça de transição, mas remetemos à nossa dissertação de mestrado para algumas referências (Luna, 2017), como também um livro acerca do assunto, do Renan Quinalha (2013), para a conceituação, os limites e a crítica da “justiça de transição”. E há um limite a essa nossa crítica, mencionável por dever de honestidade intelectual: Agamben não quer o Estado, quer se manter fora do Estado, posto ser anarquista, mas qualquer comentário sobre justiça de transição deve considerar, num cenário de um anarquismo, que trazer

vizinhos de territórios próximos, isso era algo impensável. Notamos, novamente, que a lógica da política, do Direito e de suas instituições eram outras, portanto, não podemos simplesmente aceitar que a inversão moderna dos efeitos políticos da *stasis* são, por isso, ruins e piores do que a dos gregos. São soluções diferentes para quadras histórico-conceituais-materiais diferentes.

Isso não quer dizer que não há nada a aprender com essa genealogia empreendida pelo filósofo italiano. Claro que há e dela podemos extrair, pelo menos, duas lições. Se os povos gregos, sobretudo os atenienses, acharam soluções para o desastre dissociativo do pós-*stasis*, suas soluções são, decerto, bons pontos de vistas para criticarmos as posições modernas e essa é uma primeira lição.

E, por consequência, a segunda lição se põe em jogo: a Modernidade pode aprender com os Antigos, naquilo em que se considera legítimo fazer durante e após uma guerra civil. Expondo em termos do par categorial “participação na guerra civil” e “responsabilização após a guerra civil”, em vez de simplesmente ser uma situação “sim-sim” (sim à participação, sim à impunidade/esquecimento) ou “não-não” (não à participação, não à impunidade/esquecimento) como são as soluções político-jurídicas da Antiguidade e da Modernidade, respectivamente, pode-se pensar em uma posição alternativa.

Algo com outra forma, tanto no sentido de ser uma opção sim-não (sim à obrigação de participar da *stasis*, não à impunidade) ou não-sim (não à obrigação de participar da *stasis*, sim ao esquecimento impune). Essa segunda lição, quem sabe, nos mostra outro espaço lacunar da investigação do nosso marco teórico, preenchível por qualquer dos seus/suas comentadores/as e/ou críticos e que podemos retornar a eles em momento oportuno.

Após todos os considerandos acima, somente nesse extenso contexto intelectual por nós “corrigido”, faz sentido afirmar que a *stasis* empresta um olhar novo sobre a situação do estado de exceção, a qual é a regra geral. Sendo assim, o autor expõe duas teses provisórias, dois limiares do estágio de sua pesquisa, sendo a primeira a que diz que a *stasis* não é mera guerra familiar como Loraux afirmava, mas zona de indistinção entre *polis* e *oikos*. Conforme vimos, só com algum grão de sal podemos adotar esse enunciado, mas sem que isso prejudique a parte seguinte do estudo, a *stasis* funciona similarmente ao estado de exceção do léxico agambeniano.

os/as opressores/as à justiça da comunidade não é por todo, incompatível com o anarquismo, até aonde podemos vislumbrar. Pelo contrário, porventura seja a forma menos autoritária de se dar satisfação das responsabilidades coletivas dos atos e omissões de cada um. Outro campo fértil para pesquisa sobre o anarquismo agambeniano, a justiça de transição, a responsabilização em geral, a compatibilidade delas com as categorias do *HS* e sua teorização do/pós-anarquismo.

A tese seguinte é a mais problemática, afinal, a politização e despolitização que a *stasis* tensiona na forma de ponto máximo de indistinção entre os polos extremos de *oikos* e *polis* só pode ser entendido no contexto fornecido acima. Assim, a *stasis* só pode ser compreendida no contexto grego, adicionando-se a mutação de postura da guerra civil feita pelos Modernos e não é suficiente invocar (Agamben, 2015b, p. 32–33) na *stasis* uma local em que, quando o conflito entre os polos pende para o lado da *oikos*, reduzindo a cidade a uma grande e diferenciada família, e quanto se prevalece a tensão no lado da *polis* os laços familiares se afrouxam forçando a recodificação em termos políticos das relações familiares.

A imprecisão da politização e da política grega agambeniana prejudica sua análise e não dá para admitir, ao mesmo tempo, a rejeição da tese de guerra familiar da *stasis* (Loraux), e adoção de uma tese da *stasis* como mero campo de máximo conflito entre os dois, afinal a política e a politização eram substancialmente diferentes para os gregos do que foi e é para os Modernos. Somente considerando o cenário de que ao falar aqui de *stasis*, o filósofo italiano o faça numa ampliação conceitual, podemos ressignificar a guerra civil nos termos por ele pretendidos.

Agamben afirma, para encerrar o primeiro capítulo, dessa alternância entre despolitização e repolitização na história moderna, em oposição a precária estabilidade da Grécia. Nada havia de estável na Grécia, nem mesmo na guerra civil, afinal ela se reconfigurou ao longo do tempo. *Stasis* não é a mesma para os helênicos pré-século V. a.C., nem para os seus descendentes pós-século V a.C., sendo provável acreditar que o equilíbrio precário que ele defende seja, na verdade, de um “retrato” da história grega e não de seu “filme”.

Por fim, o autor afirma, que a guerra civil atual é o terrorismo, a partir da experiência da “Casa Europa”, na qual o político se dissolveu na *oikos* e, em outra direção, quando a política tomou e enfrentou todos os espaços, transformando tudo em político e nada em impolítico, assim surge o terrorismo como guerra civil mundial, em que a vida nua é o grau máximo da política de nossos tempos.

Limitamos previamente a validade da chamada guerra civil mundial. E também alertamos da visão eurocêntrica agambeniana em acreditar que o processo de integração europeia encontra equivalentes ao redor do mundo, nada mais fora da realidade, até agora. O Brasil, em detalhe, está longe de ser tão integrado aos seus vizinhos latino americanos (MERCOSUL, UNASUL, etc.) ao ponto europeu e mesmo a Europa tem enfrentado crises ameaçadoras dessa integração oikonômica do espaço político do Velho Continente (por todas, mencione-se o Brexit), para não se falar de outras regiões do mundo.

Limitamos, da mesma forma, a visão da *stasis* como essa genealogia do paradigma teológico-oikonômico, como, na verdade, um paradigma teológico-político-econômico mitigado. O que resta verificar é a potência de considerar o terrorismo como essa “guerra civil mundial” de fato, ou se seria, mais uma vez, uma hipérbole agambeniana a ser lida com cuidados.

Antes, contudo, de continuar sobre as duas partes restantes de *HS II*, 2, urge relemburar o porquê de tal investigação nesse ponto, para que importa saber se a *stasis* é/foi ou não um paradigma interessante para a teorização e a ação no mundo de hoje. O próprio autor logo adianta como isso impacta a relação de vida nua, na qual a política se imbrica. E, para nossa pesquisa, se a *stasis* torna-se mais um ponto de vista da tensão entre o privado e o público, será identicamente mais um campo de tensão da validade de um Direito (um estado de exceção permanente), como um reforço à crítica do Direito (e dos Direitos Humanos) do teórico em estudo.

As duas partes seguintes serão dedicadas a opor duas figuras teológicas, Leviatã e Behemoth e os impactos na política, e um complemento sobre a guerra, o jogo e o inimigo, uma expansão (quicá, uma atualização) das teses primeiramente expostas em dois seminários em Princeton em outubro de 2001. Elas são essenciais tanto para afirmar a guerra civil mundial em expansão, como também a situação do povo vazio, distinto entre Povo e povo, muito parecida com o material final de *HS I* e do texto “O que é o povo?”, ambos abordados no segundo capítulo.

O ponto central do segundo capítulo de *HS II*, 2 é o estudo, a partir do celebríssimo frontispício¹³³ da obra hobbesiana *Leviatã, ou a matéria, a forma e o poder de um estado eclesiástico e civil* e de como aquilo é um forte indicativo do conteúdo e do centro de sua teoria sobre soberano e a relação dele com o povo e a guerra civil. Após uma longa exposição sobre as interpretações possíveis da ilustração de capa do Leviatã, Agamben tece alguns comentários sobre as implicações da teoria hobbesiana e sobre como isso se aproxima da sua contribuição a um debate para uma stasiologia.

¹³³ De passagem: numa edição mais recente da tradução brasileira pela Editora Martins Fontes, o Leviatã, o gigante hominídeo com trajes majestáticos, representativo do soberano como um ser composto de incontáveis seres humanos, portando, na sua mão direita, uma espada (e, no mesmo eixo, de cima a baixo, outros símbolos representativos do poder temporal) e, na mão esquerda, um báculo e outros símbolos correspondentes no eixo vertical ao poder espiritual, motivos de muitos debates sobre seus aspectos simbólicos, é omitido e passa-se a uma capa mais *clean*, porém sem tão importante imagem. Aliás, na primeira edição, de 2009, ainda é mantida pelo menos a figura humana, enquanto em 2014 somente se destaca uma pequena parte da ilustração, aquela em que aparece parte da cidade, com a evidência da Igreja (e não do Forte). Perdemos riqueza simbólica e essa perda não é meramente estética.

Esses elementos iniciais de uma stasiologia¹³⁴ podem ser centrados em três afirmações: a biopolítica discreta do frontispício de Leviatã, a dualidade do vocábulo Povo-povo e a escatologização dos conceitos políticos de nossa era. Quebrando a ordem, passemos a falar um pouco mais sobre essa dualidade Povo-povo, o qual já abordamos em outro momento com mais detalhes. Isso deriva de como o povo é lido, na prática, pela política contemporânea, a saber, povo como coletivo heterogêneo de pessoas e Povo como o titular do poder constituinte, soberano máximo de qualquer Nação. Nada, até agora, de novo, no que se tem de publicado de Agamben. Sua inovação, se podemos falar assim, é localizar em Hobbes o fundamento teológico (ou escatológico) de tal dualidade.

Para tanto, ele remete à ilustração de Leviatã, em sua versão mais difundida, ao verificar que a cidade encontra-se sem habitantes, posto que esse povo está amalgamado no corpo do Leviatã, porém com as únicas exceções dos poucos soldados no forte, à esquerda da imagem, e, à direita, perto da catedral, algumas figuras, por ele identificadas como médicos da peste, com suas conhecidíssimas máscaras de narizes extensos e pontiagudos, como representando, simbolicamente, aquilo que Hobbes textualmente colocará ser o dever de todos os que governam os homens, no estado civil, a máxima da preservação da saúde pública (*salus populi suprema lex*), tendo por definição de saúde a conservação de uma vida feliz.

Continua com a associação de Hobbes, na tradução do texto clássico de Tucídides, sobre guerra civil grega, faz da anomia da peste como idêntica à anomia da falta de gestão do humano pelo soberano, e, por fim, ao fundamento bíblico de tal gestão biopolítica – afastando a peste, como condição mínima para, biopoliticamente, atingir uma vida feliz – pois, no Reino de Deus, a condição dos habitantes é de não estar doente (Agamben, 2018, p. 267–268).

A partir de todas essas demonstrações argumentativas, Agamben implica algo favorável à proposta teórica não tão facilmente vinculável às teses hobbesianas como quer aparentar, ao dizer: “[...] quase que, por contraste, a vida da multidão no reino profano fosse necessariamente exposta à peste da dissolução.” (Agamben, 2018, p. 268).

É na distinção entre multidão dissolvida e multidão desuna que Agamben tenta solidificar seus avanços a partir de Hobbes, denunciando acertadamente os primórdios da biopolítica no seu sentido moderno, na transição entre poder soberano e poder disciplinar elaborada por Foucault. O seu salto, a nosso ver, por mais aparentemente inventivo que possa esboçar, tropeça em imprecisões. Não obstante, o “quase” colocado ali, quase (sem ironia) para desculpar qualquer imprecisão, não conseguimos acertar toda a sua tese sobre guerra civil sem

¹³⁴ *En passant*, chamamos assim porque o autor se recusa a fazer uma teoria da guerra civil, conforme consta logo nos primeiros parágrafos de *HS II*, 2.

considerar problemática tal imprecisão. E esta encontra-se, dizemos, na indistinção entre multidão dissolvida e multidão desunida.

O teórico italiano gasta uma quantidade considerável de páginas traçando elementos teóricos prévios a essa distinção, na qual evidencia o paradoxo da dualidade Povo-povo. O povo, como Povo dotado de poder constituinte, se dissolve após o pacto contratualista fundante do estado civil. Esse Povo, agora povo como multidão dissolvida, perde poderes e é mero brinquedo nas mãos do soberano, a usar de técnicas de governamentalidade a seu bel-prazer, e só virtualmente está presente nas assembleias, segundo Hobbes.

Só quando há uma profunda divisão e belicosidade no seio da cidade (leia-se aqui, também, Estado), há a ruptura do pacto civil, conseqüentemente o povo torna-se desunido e converte-se em uma multidão desunida. Ao final dos conflitos civis, da guerra civil ou dos conflitos externos, a multidão desunida pode, enfim, reunir-se e estabelecer um novo Estado e um novo governo civil (*Ibidem*, pág. 266).

Quando há uma guerra (civil ou externa) e o povo perde a proteção das forças do Estado, o pacto de proteção se dissolve e o povo passa a ser multidão desunida (*Ibidem*, pág. 269-270). Nesse momento ocorre o salto agambeniano. Ele foca demais na guerra civil e esquece-se da guerra externa como espaço de surgimento da multidão desunida.

Ora a multidão desunida, proveniente, para Agamben, essencialmente daquela multidão dissolvida que se rebelou ou que foi invadida e tomada, está presente em várias outras partes do *De cive*, não como multidão desunida, mas como cidade dissolvida. Nessas partes, não se trata apenas de guerra civil ou externa, mas outras situações geradoras dessa dissolução, como a insegurança provocada pela falha no dever do soberano de combater a corrupção dos juizes (Hobbes, 2002, p. 212–213), a confusão entre soberanias, civil e eclesiástica, na gestão da cidade, pela impossibilidade de servir a dois senhores ao mesmo tempo, tendo Hobbes ilustrado com uma situação-problema de uma ação ou omissão se submeter ora a pena de morte natural ou a pena de morte eterna (Hobbes, 2002, p. 107), entre tantas outras.

As situações citadas são situações provocadoras de anomia, porém não são situações necessariamente de guerra interna ou externa declarada. Podem, sim, motivar guerras civis e surgimento de facções, mas não necessariamente derivariam para uma guerra civil ou externa declarada.

Por isso, vale recordar a delimitação metodológica hobbesiana em *De cive*, indicando qual caminho irá adotar para expor e verificar suas ideias. Para analisar o problema ao qual se propõe estudar, isto é, o Estado (ou governo civil), sua geração, forma e primeiro início da ideia de justiça, o pensador inglês informa adotar um método de separar os elementos mais básicos

do objeto de estudo, como ele é constituída, da mesma forma que agiria se estivesse a verificar um relógio, entendendo primeiramente a posição, matéria e função de cada peça, por menor e mais insignificante possa parecer, como agiu, age e provavelmente agirá, e, posteriormente, recompor esse relógio, progressivamente, nesse relógio agora plenamente explicado.

Aplicando esse método ao seu objeto de estudo, ele propugna decompor a cidade aos seus elementos primeiros, apostando metodologicamente a considerar a cidade não como realmente dissolvida, mas “como se fosse dissolvida”. Se, de fato, uma cidade dissolvida provoca um retorno ao estado de natureza, no pensamento do teórico inglês, metodologicamente considerando-a como dissolvida, “como se fosse dissolvida”, não implica a adoção por Hobbes do “como se fosse” ou “como [se] não”¹³⁵ de São Paulo, apesar das inúmeras referências paulinas em *Leviatã*, ultrapassando cinco dezenas pela contagem do filósofo italiano, podendo ser apenas força de expressão.

Aliás, essa força de expressão é, na verdade, algo mais profundo. Para corroborar tal profundidade, Renato Janine Ribeiro (2002, p. XXIII) fala de ser o método hobbesiano um método galilaico, de resolução aos seus componentes constitutivos essenciais (isto é, em linguagem próxima a Hobbes, “como se dissolvida a cidade” e recomposição gradual) e não tanto um vínculo ao teológico “como se fosse” que Agamben tanto pronuncia-se.

Esse alerta é necessário, conforme vimos, pelo eixo teológico agambeniano se valer do “como se” e do “como [se] não” presentes em I Coríntios 7, como caminho para superar os problemas ontológicos da política e da economia de nossos tempos. Por isso, o nosso marco teórico vê tal cidade “como se dissolvida” e tira suas conclusões a partir disso, indo mais além, ao nosso ver, do que seria possível pela leitura precisa do texto. Então Agamben, adiciona, com certa razão, que o estado de natureza surge nesse “como se fosse” da cidade dissolvida hobbesiana. Diz Agamben (2018, p. 270): “[...] estado de natureza é uma projeção mitológica no passado da guerra civil; a guerra civil é, inversamente, uma projeção do estado de natureza na cidade, é isto que aparece quando se considera a cidade do ponto de vista do estado de natureza.”

¹³⁵ O “como se” e o “como se não” paulino, estão em I Cor 7. O “como se não estivesse/fosse” é a partir de I Cor 7, 29-31. Ambos são lidos por Agamben como uma forma de se manter nos dons divinos, a princípio, e, no “como não” viver fora do seu papel, por assim dizer. Essa manutenção nos dons divinos, pelo “tempo que resta” (igualmente outra categoria agambeniana importante) para a chegada do reino messiânico, devemos viver especialmente “como se não” da sua condição prévia, deixando de viver num papel social politicamente determinado, mas, ao tomar posse desse papel, agir ao contrário dele, usaríamos esse papel, não ser possuído ou possuí-lo, rompendo, assim, com os vínculos biopolíticos de nossa sociedade, ao sermos inoperosos. Tais menções ao “como se” e “como se não” estão presentes em vários escritos de Agamben, por exemplo, desde “Uma biopolítica menor” (Agamben, 2017h, p. 10–11), texto publicado no volume 10 da revista *Vacarme* de 2000, com tradução em português por Vinicius Nicastro Honesko, e outras publicações, como a que “encerra” o projeto *HS*, traduzido e incorporado em *HS IV*, 2 (Agamben, 2017d, p. 307).

Todavia, o estado de natureza não pode ser considerado um momento mitológico, nem mesmo da guerra civil em total equivalência. Partindo de outro lugar da argumentação hobbesiana, a saber, a pressuposição da natureza humana de ser, ao mesmo tempo, o “lobo do homem” e ser “um deus para o homem”, ambos em *De cive* (Hobbes, 2002, p. 03), notamos, é num contexto dado, de postura metodológica:

Seguindo [sic] portanto este tipo de método, em primeiro lugar coloco um princípio que por experiência é conhecido de todos os homens, e por nenhum é negado, a saber, que as disposições dos homens naturalmente são tais que, a menos que sejam restringidos pelo temor a algum poder coercitivo, todo homem sentirá desconfiança e temor de qualquer outro; por direito natural ele poderá, assim como por necessidade deverá, fazer uso da força que possui, para preservar a si próprio (*Ibidem*, pág. 13-14).

Continuando, há uma passagem do *Leviatã* que Hobbes mesmo aponta não ser tão mitológico assim tal estado de natureza, como quando ele diz que mesmo ele crendo que não havia, de modo geral, um estado de natureza originário de permanente guerra de todos contra todos (ou seja, a situação vivida por aqueles/as que estão em um estado de natureza), há lugares que “[...] o modo de vida é esse.” (Hobbes, 2012, p. 106). E refere-se, etnocentricamente, ao modo de vida dos povos nativos da América, que “[...] vivem, em nossos dias da forma embrutecida acima referida.” (*Ibidem*, pág. 106), excetuando-se alguns poucos casos. Por isso, não há como Agamben afirmar ser mitológica a guerra civil presente no estado de natureza, afinal, o próprio Hobbes assim não o admite.

Para reforçar, caso se admita tratar *Do cidadão* e *Leviatã* como obras de fases distintas do mesmo autor, podemos contra-argumentar isso com Renato Janine Ribeiro (2002), para afastar essa hipótese. A princípio, Ribeiro suscita para uma maturidade intelectual hobbesiana entre a escrita de *Do cidadão* e do *Leviatã*, no reconhecimento das diferenças entre os textos, embora existam muitas semelhanças. Primeiro, ratifica o argumento acima, ao afirmar que “[*De cive*] é menos veemente que o *Leviatã* na negação de qualquer socialidade prévia ao Estado” (Ribeiro, 2002, p. XXXI–XXXII), demonstrando possivelmente a limitação de Agamben em afirmar, categoricamente, o aspecto mítico do estado de natureza.

O segundo ponto argumentativo está na amplitude da diferença entre as duas obras hobbesianas. Assumindo ser o italiano ciente dessa diferenciação, a visão de Janine Ribeiro é que *Leviatã* é um quase “almanaque”, com maiores explicações sobre questões fundamentais a Hobbes (como a física envolvendo o homem, a origem da linguagem, etc.), destinado, dessa maneira, a um público amplo, por ser escrito em língua inglesa, do que *De cive*, um livro para

eruditos, com questões mais intrincadas e mais explicadas, até mesmo sem evitar repetições. Tendo isso em vista, a leitura de ambos deve ser feita com muito cuidado, mas sem considerá-los contraditórios, mas complementares, exceto quando há assuntos novos inclusos em um deles.

Dito isso, a terceira diferença entre as obras é a inclusão de material mais extenso sobre religião em *Leviatã* do que em *Do cidadão*, tratando de questões práticas e teológicas relevantes e pungentes, respectivamente, nas partes “Do Estado cristão” e “Do Reino das Trevas”, para limitar os poderes eclesiásticos e na última parte, denunciando as vilezas da Igreja Romana. Obviamente, isso não autoriza, olhando com os olhos levemente menos apaixonados a essas nobres causas do que os dos contemporâneos do pensador inglês, de acusar de Hobbes seja um ateu, nem mesmo um agnóstico¹³⁶, mas sim alguém profundamente crítico da religião e dos seus efeitos deletérios à estabilidade de um estado civil no qual a religião usasse seus poderes - a terrível ameaça à danação eterna - para se opor e se sobressair ao soberano local, situações comuns na época da escrita da obra.

Em sentido diferente, mas complementar à crítica da absorção hobbesiana por Agamben, em *Do cidadão*, como também nos lembra Ribeiro (2002, p. XXX), multidão é tanto o povo unido pelo contrato (a multidão dissolvida), quanto aquela que precede ao Estado, a multidão informe, como soma das vontades individuais, que, “[...] em determinado momento, convergem, mas não chegam a formar unidade” (*Ibidem*, pág. XXX), portanto, algo mais próximo da definição de multidão desunida, afinal, pré-estatal. Porém, em *Leviatã*, importa apenas a multidão desunida, o que, sem perceber a proximidade entre as obras, pode comprometer as inferências do italiano.

Os saltos do filósofo italiano entre as definições de multidões e como ele chega a um ponto em que ele expande o conceito de multidão dissolvida e o de multidão desunida generalizando tudo em um conceito só de multidão, sem quaisquer distinções entre elas, v.g., “[...] Se a multidão dissolvida – e não o povo – é a única presença humana na cidade e se a multidão é o sujeito da guerra civil, isto significa que a guerra civil permanece sempre possível no interior do Estado.” (Agamben, 2018, p. 269), corrobora as críticas feitas acima, ao comprometer a validade das asserções propostas ao final do capítulo.

¹³⁶ Tal acusação não localizamos nem em Agamben, nem em Janine, mas sim em um artigo publicado no Brasil, que afirma ser Hobbes um “bom agnóstico”, sem, contudo, demonstrar em que partes do texto, de sua vida privada e/ou pública ou da comunhão desses setores é possível afirmar isso. Para tanto, abordando os poderes visíveis e invisíveis no *Leviatã*, com a questionável conclusão acima referida, leia Castelo Branco (2004).

Portanto, se há biopolítica em Hobbes, não há nenhuma dúvida, porquanto isso se resta provado derivar da política grega pós-Aristóteles e da passagem citada por Agamben. No entanto, para a distinção entre Povo-povo, diante da confusão terminológica e das imprecisões conceituais do desenvolvimento das ideias agambenianas, prejudica, em muito, seus ensinamentos, e, sem que sejam feitos os devidos reparos acima, a distinção Povo-povo pode perder um pilar sólido de crítica.

Por mais esforçado que seja o nosso marco teórico em expor como isso transforma os Estados, desde Hobbes até hoje, como sem povo (*ademia*), parece-nos mais uma leitura modernizante (e parcialmente descontextualizada) do filósofo inglês, indo bem além e em contradição ao que originalmente constava nele. Por conseguinte, conhecer os conceitos políticos modernos com conceitos escatológicos pode ser um belo instrumento de julgamento do estado atual da política, se se considerar todo o estudo feito a *posteriori* da publicação do segundo capítulo de *HS II*, 2.

Deixando de lado as limitações agambenianas da sua leitura hobbesiana, o autor ainda quer desvendar o porquê de se falar em Leviatã no título (e não em Behemoth, por exemplo). E justifica essa trilha investigativa, primeiro, pois Hobbes bem conhecia a teologia cristã sobre Leviatã servir ao anticristo, dele ser aliado do homem da anomia (o Anticristo). Conclui ele, aparentemente, de maneira precisa, ser o Leviatã aquela figura mitológica, demoníaca, não impeditiva do fim dos tempos, mas representativa da necessidade desse fim dos tempos.

A besta mitológica é o mecanismo escatológico e, por isso, se se quer um Reino de Deus seja real, político, conforme Hobbes defenderá em toda sua terceira parte de *Leviatã*, sua chegada, na *parusia*, com o fim do Estado civil, não é tanto pelo atrasar do Estado, mas por outro fator. Daí, então, abrem-se novas possibilidades da teorização do fim do Estado, conforme Agamben coloca abaixo:

Na “política cristã” de Hobbes, o Estado não pode ter de modo algum a função de um poder que freia e retém o fim dos tempos e nunca é de fato apresentado nesta perspectiva; ao contrário, o fim dos tempos pode acontecer, como na tradição escritural que Hobbes reivindica, talvez ironicamente, contra uma Igreja que parece tê-la esquecido, em cada instante e o Estado não só não age como um *katechōn*, mas coincide, antes, com a mesma besta escatológica que deve ser aniquilada no final dos tempos. (Agamben, 2018, p. 277).

A justificativa de ser Leviatã essa figura terrível invocada pelo teórico inglês não é uma inabilidade teológica de Hobbes, como argumentava Schmitt, com inegável antissemitismo. Mantendo-se na linha argumentativa schmittiana, não se trata de um resgate da tradição judaica, através da metáfora cabalística da luta entre as potências da terra (Leviatã) e as potências do mar (representadas pelo monstro marinho Behemoth), que, após digladiarem

entre si no Juízo Final, morrerão e os hebreus, vendo tal carnificina, aprovando esse ceifamento de vidas pelas leis judaicas (*kosher*), comeriam as carnes das duas bestas mitológicas num banquete messiânico.

O Reino de Deus é, com todas as letras, para Agamben (2018, p. 274), ao resumir o título de um livro de Campanella: “[...] uma verdadeira e própria *Monarchia Messiae*, ao mesmo tempo paradigma e termo da monarquia profana”. Por isso, tão ruim e temporária é a monarquia humana, no sentido de ser algo imperfeito, e tão louvável seria o dia em que não haveriam mais monarcas, nem soberanos, nem governos, pois o único soberano, aquele único inegavelmente legítimo para todo o sempre, o Cristo, o Deus Vivo, tomando conta da Terra, cumprindo as proféticas palavras bíblicas.

Assim, e isso é o ponto central de Agamben, só podemos conceber os conceitos políticos modernos não meramente como conceitos teológicos secularizados, tendo por um dos seus gênios centrais da secularização Thomas Hobbes e sua visão teológica particular e profícua da política (e, vice-versa, visão política da teologia), mas como verdadeiramente conceitos não meramente teológicos, mas escatológicos.

Toda essa discussão sobre os conceitos escatológicos secularizados por Hobbes, que são a base da política moderna serão motores para a pesquisa teológica-oikonômica de Agamben, dos livros *HS II, 4*, *HS II, 5* e *HS IV, 1* e tantos outros próximos, como *Pilatos e Jesus*, *O mistério do mal e o fim dos tempos*, *O tempo que resta: um comentário à Carta dos Romanos*.

Por fim, a nota incluída nas versões mais recentes de *HS II, 2*, um acréscimo intitulado “Nota sobre a Guerra, o Jogo e o Inimigo” traz curiosas interpretações renovadas sobre as relações entre guerra, inimizade e o jogo. Para tanto, o que nos cabe ressaltar aqui é, primeiramente, como Agamben questiona as conclusões schmittianas de vincular amigo/inimigo ao conceito de político e de como a guerra atravessa/substitui essa relação não na eventualidade, mas como ação ou preparação de um Estado frente a outro Estado inimigo. Sendo assim, a guerra, na verdade, é a forma estatal de exercício da política e não apenas a relação amigo-inimigo. A relação amigo-inimigo só é uma forma de tentar disfarçar essa premência da guerra como constituinte do político.

Em todo a nota, Agamben solapa o eixo amigo/inimigo como critério de político, tido como “banalidade superior”, para nele ver dois movimentos. O primeiro deles é se afastar da famosíssima distinção schmittiana da política, afirmando ser mera camuflagem da guerra, das batalhas e da morte, em suma, do conflito bélico como real motor político, real força política de um Estado, no lugar do inimigo, e, de outro, como não há espaço, na teoria schmittiana, para

consideração de algo fora da seriedade para o exercício da política, em qualquer grau que seja (Agamben, 2023b, p. 264–266). Ao primeiro, reduziremos para focar nossos esforços no impacto no seu discurso sobre Direitos Humanos, evitando um resgate maior dessa publicação agambeniana. Ao segundo ponto, a temática passa ao largo de nossa pesquisa e será mencionada apenas brevemente.

Como, então, o conceito disfarçado de guerra afeta o discurso sobre Direitos Humanos de Agamben? A resposta encontra-se quando, após examinar todas as consequências da posição schmittiana sobre a guerra, tais como a distinção da guerra como ação e da guerra como estado, passando pela guerra de todos contra todos, das contradições schmittianas de afastar e aproximar a co-originariedade entre inimizado e guerra (*Ibidem*, pág. 266-268).

Continua por ultrapassar as discussões sobre ser Schmitt profundamente vinculado ao estado de natureza hobbesiano, com a diferença que o teórico inglês previa a superação dele pelo Estado civil e Schmitt usa-se dessa guerra de todos contra todos não ao ponto de superá-lo, de tentar ao máximo o seu não retorno (como tenta Hobbes), mas em sentido diverso.

Mas sendo esse estado de natureza, para Schmitt, o irreduzível da condição política do homem, permitindo associar estado civil e estado natural, Estado e política, guerra e política de tal modo a permitir justificar tudo o que o Estado precisa, pois agindo em nome da política, poderia exigir de todos os seus súditos (ou melhor cidadãos, nacionais), a sua vida para matar ou morrer em garantia da vida do Estado.

A circularidade denunciada por Agamben, tão útil ao pensamento do teórico benfazejo ao nazismo, tão perfeitamente simétrica, é, para o italiano, excludente de coisas importantes. No caso, de como a guerra na Grécia clássica tinha vários usos. Usavam-na não somente como forma de dominação ou imposição territorial de uma pólis a outra, mas como ritos de passagem da adolescência a vida adulta, do jogo esportivo e da batalha simulada. Em outras palavras, o esforço schmittiano não é de se opor a uma utópica sociabilidade humana sem guerra, mas do horror a imaginar um mundo sem seriedade, um mundo divertido.

A crítica agambeniana, citando Strauss (comentador e correspondente de Schmitt, aliás) provém desse horror schmittiano diante da impossibilidade de se viver em um mundo sem guerras, um mundo com divertimento. Em poucas palavras, um estado anárquico (no sentido vulgar do termo), caso não se considere a política e o Estado nos termos schmittianos e se exclua da política como espaço da distinção amigo-inimigo (e consequentemente, espaço de uma prática séria, uma prática estatal). A seriedade da vida humana será ameaçada quando a seriedade do político também o é. Mas qual tipo de ameaça reside à vida caso não se leve a sério a política?

Exatamente essa pergunta para a qual se dirige o pensamento de Agamben, então, o porquê de ter um mundo sério, no qual a política seja o *locus* da seriedade. Qual seria o motivo para existir um político nesses termos? Por que, então, o mundo precisa ser sério? Para Agamben, Schmitt mesmo a responde, considerando que, sem a seriedade da política, mostra-se a impossibilidade de se pedir o sacrifício da vida de seres humanos, seja da própria, seja da vida alheia. Ser um mundo em que não se pode pedir que os seres humanos sacrifiquem – e a autorização logicamente prévia a esse sacrifício – sua própria vida para matar ou morrer tentando a vida de outros seres humanos.

O italiano se contrapõe, dizendo ser, na verdade, o motivo um só: “[...] Mais uma vez, a irrenunciável seriedade do político consiste na produção de uma vida matável. Verdadeiramente ‘sério’ (*ernst*) [sic] é apenas o ‘caso de guerra’ (*Ernstfall*) [sic]”. (*Ibidem*, pág. 272). Dizendo em outras palavras: adotando o critério de político de Carl Schmitt, adotar-se-ia, identicamente, ser a vida matável impunemente (o *homo sacer*) um dos elementos iniciais do “[...] limiar do edifício jurídico-político do Ocidente” (*Ibidem*, pág. 270).

E o que evidencia essa absorção do sério pelo político e tudo que é divertido ou jogo seja não sério, portanto, apolítico/impolítico? Evidencia a necessidade de se ter uma submissão total do homem ao Estado. Se isso atingiu seu ápice com o totalitarismo do Entre-Guerras, esses movimentos não foram de todo afastados da política mundial contemporânea. Pelo contrário, como Agamben insistente e incansavelmente denuncia, tornaram-se dissimulados e nos deixaram heranças presentes hoje na política, na economia e no governo moderno, dos quais o totalitarismo só é a face mais evidente e direta, rastreável a todo o arcabouço político-institucional ocidental, dependente primariamente desde os gregos.

E a investigação agambeniana continua, em outra direção: Por que Schmitt torna primário o conceito de inimigo em relação ao da guerra? Como isso tem a ver com sua própria ideia de jogo e divertimento? Agamben aponta a resposta novamente em Schmitt, ao qual distingue não ser guerra de outras atividades a ela similares, porque essas não têm inimigos, como o caso de guerras agonais, o duelo, o torneio e a guerra de gabinete.

Portanto, o seu propósito é justificar um Estado Total, e isso indica que qualquer local em que haja confrontos, com antagonismos, mas sem necessariamente partindo de uma inimizade, isto é, não provoquem uma guerra séria, deve ser eliminado do teorema sobre a guerra (*Ibidem*, pág. 273). Mas por que precisamos, até hoje, pior, principalmente hoje, apostar tanto na seriedade da resolução de conflitos políticos, no seu extremo, na guerra séria e não uma guerra jocosa? Eis uma importante questão deslindada apontada por Agamben e objeto de sua nota nesse texto.

Agamben passará, nas páginas seguintes da nota de *HS II, 2* explorando a hipótese de Huizinga, de ser a guerra algo agonal, jocosa, divertida, ser um rito de passagem, ou celebração ou de reforço dos laços fraternos entre cidades vizinhas (*Ibidem*, págs. 273-278), especialmente entre os gregos. E a modificação da práxis guerreira desde então para restringir-se aos encontros entre seres humanos focados exclusivamente no agir agressivo.

Aliás, é nos Jogos Pan-Helênicos, conjunto de jogos da Antiguidade Grega ao qual genericamente chamamos hoje de Olimpíadas, igualmente submetidos à modificações em comparação com os jogos clássicos, o espaço de disputa de adversários, não de inimigos. As guerras agonais, por exemplo, entre os megáricos, serviam, ao lado dos matrimônios e dos jogos esportivos, para criação e laços entre povos estrangeiros entre si, mas que, nesses momentos, hospedavam o estrangeiro e absorviam-no, através desses rituais, como integrantes de uma família expandida.

O alvo agambeniano é perceber que o processo de politização iniciado na Grécia do século V a.C, objeto da pesquisa de Meier, redefinem a guerra grega. O autor identifica os momentos históricos para tal redefinição. Primeiro, passam pela possibilidade pós-reforma aristocrática de pequenos proprietários rurais tornarem-se hoplitas (isto é, soldados-cidadãos membros da infantaria grega), caso custeiem os gastos, e, mais tarde, a integração da guerra dentro da pólis.

Tal qual a politização provoca uma autonomização do subsistema social político perante os demais subsistemas, do lado da guerra, sua autonomização perpassa pela contratação de mercenários, a estruturação de frota naval, a formação e treinamento de contingentes populacionais para eventuais conflitos, afastando a guerra como derivado do *agon* (a guerra agonal) e, por consequência, com os mais de vinte e cinco séculos de distância entre os gregos e nós, provocando, paulatinamente, até o quase esquecimento dessa guerra agonal, substituindo essa associação por outra, hoje tão comum e tão aceita, da guerra como estado (e, mais raramente, da guerra como ação), visando a aniquilação e o extermínio do inimigo (do Outro, antropológicamente falando).

Longe de reproduzirmos todo o seu caminho argumentativo, aparentemente coerente e preciso, a importância dessa trajetória bibliográfica é desmistificar a guerra como apenas o exercício da política por outros meios, tendo por definição da política o critério fundante da separação entre amigo/inimigo e a estratégia do nosso marco teórico é simples, porém efetiva: se a guerra não foi sempre o que conhecemos hoje, então nada impede do que ela retome, mesmo que parcialmente, ao que era antes.

Destarte, rompendo-se a circularidade da política e da guerra schmittiana, uma de suas maiores contribuições à ciência política é invalidada e toda sua proposição de um Estado Total – mencionamos parte do título de uma de suas obras sobre o assunto –, afrouxa os vínculos justificadores entre Estado, povo, poder e política, comprometendo a distinção da seriedade do político e do divertimento do ócio ou do festivo dos jogos, cara ao pensador alemão.

Com isso, Agamben reforça a herança maldita da teoria política schmittiana, sem, contudo, se esquecer dos pressupostos dos quais ela parte, o legado por ela recebido. Isto posto, a formulação e manutenção, em níveis cada vez mais profundos, de um Estado securitário, de uma gestão inexorável da vida humana, confluem para a formação política e jurídica do Ocidente presente, em certa medida, na guerra moderna. Somente reconhecendo esse aspecto é que podemos falar de uma superação dos limites dos discursos de Direitos Humanos e é aqui o ponto nodal da discussão trazida ao lume pelo italiano, para o deslinde da presente investigação.

Considerando mais uma adição aos limites dos Direitos Humanos, nos importará, agora, resumir quais pressupostos e argumentos podemos elencar aqui como contribuintes para um discurso ampliado sobre Direitos Humanos.

(DA)-P4 – Estão submetidos à mesma lógica de bipolaridades outros conceitos em releitura. O Povo, dividido em Povo e povo, uma hora sendo o Povo como titular do poder estatal (e do poder constituinte), dotado de existência política, outra hora reduzida a massa disforme de cidadãos, excluídos da política, sem qualquer poder político, isto é, vida nua, representa a polarização. Eles são, então, uma fratura biopolítica fundamental e essa divisão polariza mais do que a cisão amigo-inimigo, estando solidários a ela todos os grupamentos políticos, seja à direita ou à esquerda. Nos países centrais, o desenvolvimento democrático-capitalista tenta superar essa divisão, condenando os povos do Terceiro Mundo a serem vida nua. Essa é a fratura em que se forma uma guerra civil intestina (Agamben, 2012c, p. 172–175, 2014c, 2015a, local. 27–30).

(DA)-P8 – A política schmittiana, baseada na distinção entre amigo e inimigo, esconde a impossibilidade de se pensar em um mundo não sério, um mundo movido pela guerra em seu sentido moderno. Para isso, Schmitt exclui a possibilidade, presente na Grécia antiga pré-século V a.C., de as guerras serem ritos de passagem, serem agonais, rituais. E essa distinção amigo-inimigo justifica ser a seriedade a única forma de dispor, no todo, a vida matável impunemente dos cidadãos em guerra com outro Estado. (Agamben, 2023b, p. 264–266; 272–278). Mas Schmitt deve passar por outro reparo: não é que os conceitos políticos sejam conceitos teológicos secularizados, mas conceitos escatológicos secularizados, em que o Governo só faz administrar o mundo até a *parusia* até o advento do Reino de Deus (Agamben, 2018, p. 277).

(DA)-A1 – A guerra civil, representada modernamente pelo terrorismo, aparece concomitantemente ao nascimento dos Direitos Humanos na declaração de 1789, isto é, quando a vida humana é inserida na condição de cidadão, nos cálculos biopolíticos do Estado. Isso reflete o movimento que a *stasis* se converte em terrorismo, pela indistinção entre o *oikos* e a *polis*, no duplo movimento de gestão econômica mundial (vinculado ao paradigma teológico-econômico) e na conversão da *polis* numa casa ampliada, a Casa Europa. (Agamben, 2015b, p. 34).

A partir dos argumentos acima elencados, percebemos que falta esclarecer melhor como a linguagem pode ingressar no fenômeno jurídico e, de outro lado, como esse paradigma teológico-econômico ganha forma para sobredeterminar a política e o Direito ocidentais. Para vencer a primeira etapa desses esclarecimentos, seguimos, agora, para o *HS II, 3, Horkos: O Sacramento da Linguagem - a Arqueologia do Juramento*.

3.1.2 A sacralidade de um juramento: A Linguagem e os Direitos Humanos

O foco desse livro resulta ainda nos interstícios da Política, do Governo e da Religião, com o acréscimo da linguagem, tema de outros livros de Agamben. O terceiro livro da segunda parte do projeto *HS* não é um livro que nasce do nada, aliás, nenhum texto agambeniano tem esse problema. É fruto de uma longa construção teórica, amadurecida e fermentada ao longo dos anos, rompendo com as fronteiras disciplinares e navegando entre elas.

Comentamos antes sobre os problemas dessa ruptura, mas o que tem de mais inventivo é que *HS II, 3* é a soma de esforços sob vários aspectos aparentemente distantes do esforço do eixo *Homo Sacer*, tais como *Estâncias* (1977), *Infância e história* (1978), *A linguagem e a morte* (1982).

Castro (2013, local. 115) chega a afirmar que é em *O Sacramento da Linguagem* sua formulação mais articulada. As temáticas desenvolvidas previamente, até mesmo na coletânea a qual pertence *Horkos* tem um mesmo objeto: entender a linguagem em um horizonte ampliado, não meramente como afirmação ou negação, verdade ou falsidade, conexão inquebrável com a realidade ou distância total entre o falado e o que existe, testemunho ou o funcionamento da lei no dispositivo do bando soberano, mas a função ético-política da linguagem. Afinal, falar não é apenas exprimir ideias, nem construir discursos belos, nem ser retórico ao convencer alguém, mas é a linguagem e vida, no emaranhado entre história e biologia, entre natureza e sociedade, da qual o ser humano, diferenciando-se de todos os outros animais, constrói, destrói, vive e morre.

Da mesma maneira, não deixemos de lado a importância dessa parada na discussão das temáticas anteriores e o especial enfoque sobre linguagem que Agamben empreende nesse momento. As publicações anteriores do projeto *HS*, ressoam dentro desse livro e, adicionando à obviedade de se abordar um livro sobre linguagem numa tese acerca de uma análise crítico-neoretórico-neopragmática sobre um discurso, outros temas previamente expostos são lançados, quase marginalmente às vezes (o testemunho de si de *HS III*), ou mesmo fazem parte da síntese conclusiva (como o *sacer* do *homo sacer* de *HS I* e *HS II, 1* como etimológica e politicamente próximos a *sacratio* do *horkos*) de *HS II, 3*.

Portanto, nutre de especial importância focar em como suas provisórias conclusões apontam dúvidas a serem esclarecidas e reforços ao afirmado anteriormente. É sobre essas ligações interobras a restrição da crítica aqui feita nessa etapa do nosso texto.

O centro do livro é a discussão sobre o que teria de sagrado, de sacramental, no jurar. Juramento, não esqueçamos, tem reflexos religiosos, mas também jurídicos até hoje. Ao testemunhar (tema, por exemplo, de *HS III*) em um tribunal, o indivíduo jura solenemente, por vezes, pondo uma de suas mãos em cima de um livro sagrado fechado (no Ocidente cristão, a Bíblia), dizendo a fórmula “falar a verdade, somente a verdade, nada mais do que a verdade”.

Por isso, a pergunta da qual se digladia o livro é “O que é o juramento? O que nele está implicado, se ele define e põe em questão o próprio homem como animal político?”. (Agamben, 2011c, p. 10). E sendo seu método arqueológico, uma arqueologia filosófica do juramento é a consequência de se confrontar com essa indagação, por sorte tendo uma leitura prévia sobre o assunto, que faz surgir um primeiro pressuposto, não inteiramente inabalável, “[...] o juramento parece ser um ato linguístico destinado a confirmar uma proposição significativa (um *dictum*), garantindo sua verdade e efetividade” (*Ibidem*, pág. 13).

Sendo assim, a verificação (eventuais correções ou explicações) da distinção entre o juramento e seu conteúdo semântico serão observadas no livro, partindo de alguns locais de partida, como ser o juramento aquilo que mantém unida a democracia, conservando, mantendo unido aquilo que já existe (*Ibidem*, pág. 11), através da fé (*fides*) no que se diz como algo feito ou a se fazer. No caso, seu objetivo passa por reconhecer uma pragmática no juramento. Jura-se, pois, para que o que se falou aconteça, pela confiança depositada na palavra e de como aquela palavra confirma o que se fez ou fará.

No entanto, há um erro, a nosso ver, perigoso. O autor afirma assim:

Como garantia de um contrato oral ou de uma promessa, o juramento aparecia, com toda evidência, e desde o início, totalmente inadequado ao seu objetivo [de garantir a realidade do que foi dito, ou confirmar a realidade de algo que foi dito antes], e uma

simples sanção da mentira certamente seria mais eficaz. [inclusão nossa] (*Ibidem*, pág. 15).

Será que a “simples sanção da mentira” seria realmente eficaz? É claro que toda sanção pode nunca ser aplicada, mas afirmar, com o olhar de hoje, que uma solução óbvia, para os habitantes da Antiguidade e seus antepassados seria sancionar, seja por que caminho for, a mentira em vez de ficar preocupado com outras situações, como a efetividade do juramento, a punição divina do perjúrio, em que momento ocorria tal perjúrio, se o juramento servia para atestar o perjúrio, entre outras apostas dos estudiosos é um sinal de uma visão etnocêntrica e anacrônica do autor.

E continua: "Aliás, o juramento não constituiu um remédio contra o "flagelo indo-europeu" [a violação da palavra dada e os impactos causados nas três funções de Duzémil], mas antes é o próprio flagelo que está presente no seu interior na forma de perjúrio." [inclusão nossa] (*Ibidem*, pág. 15). Tal afirmação tenta mitigar o peso excessivo da conclusão anterior e é nesse ponto em que ele irá seguir sua pesquisa. Assim, ele dirá não ser nenhuma das justificações usuais para a continuidade do juramento nas sociedades antigas a mais correta, mas ele ser um resquício, ou melhor, uma demonstração da fragilidade da língua, daquilo que o juramento sempre tentou atuar, isto é, “[...] que tem a ver com a própria linguagem, com a capacidade das palavras se referirem às coisas, e a dos homens de se darem conta de sua condição de seres que falam” (*Ibidem*, pág. 15).

Duvidando dessa natureza consensual do juramento de Dumézil, segue o autor, a pôr em dúvida dois pressupostos bastante comuns nas ciências humanas. O que diz que o Direito deriva da Religião, como se o Direito tivesse uma fase religiosa original, na qual se confundia com o sagrado e só depois tomou independência, e, ademais, como seria necessário supor ter, no juramento, uma substância sagrada identificada pelos antropólogos como o *mana*.

Sendo assim, sintetiza sua hipótese para a pesquisa, ao investigar arqueologicamente o juramento, tendo, por base primária a análise de dados históricos do período greco-romano:

[...] [a hipótese] consiste em que a enigmática instituição, ao mesmo tempo jurídica e religiosa, que designamos com o termo "juramento", se tornará inteligível unicamente se a situarmos numa perspectiva na qual ela põe em questão a própria natureza do homem como ser falante e como animal político. É disso que provém a atualidade de uma arqueologia do juramento. A ultra-história¹³⁷, assim como a antropogênese, não

¹³⁷ A “ultra-história”, ou melhor “a franja de ultra-história” como Agamben relê esse conceito, é uma criação de Georges Dumézil, no qual ele afirma ter encontrado, ao estudar as origens da civilização indo-europeia, elementos primeiros nos quais as três funções sociais (sacerdotes, guerreiros e agricultores) estariam presentes em todas as sociedades através dos seus estudos linguísticos. Portanto, se na língua, fonte de seu material de pesquisa,

é um acontecimento que se possa considerar realizado uma vez por todas; ela sempre está em curso, pois o *homo sapiens* nunca cessa de se tornar homem; ele talvez ainda não tenha terminado de aceder à língua e de jurar sobre a sua natureza de ser falante (*Ibidem*, pag. 19)

Não iremos aqui abordar todas as distinções feitas pelo autor, dos institutos similares em civilizações diversas, do *pistis* grego, o *fides* da tradição latina, ambos aspectos subjetivo e objetivo da confiança e da fé, o maldizer e o bem-dizer inexoravelmente ligados ao juramento, o perjúrio, o nome de Deus, entre outros pontos. O nosso foco será na *sacratio* da consagração divina ao deus ou aos deuses¹³⁸, o testemunho divino (e o equivalente humano desse testemunho) que acompanha os ritos de julgamento e a crítica ao Direito e à Política de nossos dias, na sua promessa de outro uso da palavra e o Direito.

As menções ao *HS I* são as mais comuns nesse texto e delas podemos abordar um pouco mais. Agamben inicia lembrando sobre a indistinção entre *sacer* e *mana* e como isso foi negativo em todo um campo de estudos interseccional entre a linguística, a antropologia, a história das religiões e a sociologia, apenas citando alguns dos campos de estudo.

Se palavras dos nativos estadunidenses pré-Colombo como *mana*, *manitou*, *orenda*, *wakan*, podem indicar, a princípio, essa confusão mágico-teológica-jurídica para os primeiros estudiosos do tema, Agamben, aponta, ao contrário, que tais verbetes não são a comprovação linguística da indistinção teológico-jurídica fundante e só em Lévi Strauss se destacará isso e perceber-se-á que elas são palavras genéricas, para significar o indeterminado, como temos habitualmente com o negócio (*machin*), o troço (*truc*), a coisa, o trem.

São, como ressalta Agamben, um vazio de sentido, uma palavra indeterminada, e só na mente dos estudiosos é que *mana* representa algo como o indistinto teológico-jurídico originário (Agamben, 2011c, p. 21–23). Em outros termos, *mana*, *manitou*, são o equivalente vocabular ao “x” algébrico, uma incógnita de significado adaptável somente ao contexto rigorosamente dado. A ambivalência do sacro é resultante da influência nefasta dessa indistinção originária, da qual os estudiosos ainda se ressentem e dela ainda se usam, por

achavam-se tais coincidências, deveria haver para os seres humanos anteriores à história documentável ou documentada, a ultra-história, algo comum a todos. Esse “comum a todos” perpassava uma indistinção entre religião e história, na convergência entre as três funções sociais. Agamben, inclusive, não é o único a contestar Dumézil, conforme pode ser visto em Boulhosa (2006), em uma crítica mais ampla às suas hipóteses e suas conclusões metodologicamente imprecisas.

¹³⁸ Agamben usa “Deus” ou “deus/deuses”, na maioria dos casos, de maneira correta. Em pelo menos uma dessas menções (Agamben, 2011c, p. 67), citando Agostinho de Hipona, ele usa “deus” quando deveria se referir a “Deus”, da crença cristã, fato percebido pelo tradutor da obra em português e corrigido na edição brasileira e na *Omnibus* (Agamben, 2017g, p. 344), ao contrário do que consta na *Integrale* (Agamben, 2021b, p. 362). No entanto, em vários momentos da obra, provavelmente derivado de erro de revisão ocasionado pelo corretor ortográfico automático do programa de edição de texto, grafou-se “Deus” quando era “deus” (Agamben, 2011c, p. 11, n.t; 27; 41; 45; 50; 54; 55; 56; 58; 59).

exemplo, falar de um pré-direito ou uma pré-religião, naquele aspecto muito arcaico de uma “pré-história” ou da “franja de última história”. Essa confusão deve-se à ideia errônea de se alcançar tal estágio do desenvolvimento humano, se ele um dia existiu e, para não cair novamente nesse estágio, diz Agamben (2011c, p. 25):

[...] aliás, seria aconselhável evitar o uso dos próprios termos religião e direito [sic] [para esse período], e tentar imaginar um *x*, para cuja definição precisamos nos armar de toda cautela possível, realizando uma espécie de *epoche* arqueológica, que suspenda, pelo menos provisoriamente, a atribuição dos predicados com que costumamos definir religião e direito [sic]. [inclusão nossa]

O seu esforço na publicação foi se livrar desse entulho metodologicamente errado, afastando, com isso, qualquer pretensão de uma história pré-civilizações, ou uma pré-história. E até indica que Mauss consegue não cair nessa cilada da indistinção originária, evidenciando não uma distinguibilidade entre religião e história, senão apontando que tais categorizações não são dicotomias, mas categorias polares (como o próprio Agamben assim prefere) e, por isso, pode ser mais elucidador investigar os umbrais de indistinção dessas polaridades do que purificar essa ou aquela experiência do humano como rigorosamente religiosa, rigorosamente jurídica ou “indistinta primordialmente”. A investigação feita previamente sobre o *sacer* do *sacer esto* da Lei das XII Tábuas mostrou exatamente isso a Agamben e dessa investigação se usa nesse momento para falar do *sacer* (e da *sacratio* a ele conectada).

O autor retoma a tese do *HS I* para fazer nela uma breve correção de rumo. Se antes o *sacer* era essa zona de indiscernibilidade do Direito e da Religião, e no *homo sacer* mutuamente excludente do Direito Secular e do Direito Religioso, o *sacer esto*, da qual a *sacratio* é sua confirmação jurídica, “[...] nada mais é do que um desenvolvimento (talvez realizado pela primeira vez pela plebe em tutela do tribuno) da maldição através da qual a lei define o seu âmbito.” (*Ibidem*, pág. 47).

E isso o fará concluir que é essa maldição “política”, como o local de nascimento, muito tempo depois, do Direito Penal, da qual a genealogia agambeniana empreendida em suas pesquisas traz a luz de tal modo de “[...] que, de alguma maneira, poderá justificar a incrível irracionalidade que caracteriza a história da pena.” (Agamben, 2011c, p. 47).

Essas são as duas primeiras menções ao *HS I* no *HS II*, 3 representam uma retomada do pensamento em vez de algo novo. Se a história das penas tem, na sua origem, o compartilhamento do nefasto *homo sacer*, o ponto a se demonstrar, nesse caso, não é seu acerto ou erro em tal argumentação, mas sim quais as implicações do sagrado na língua e como isso afeta ao Direito. Agamben ainda menciona sobre como o nome de Deus é, na teologia cristã,

uma fonte de inspiração para entender a existência pura e nua, nesse caso, divina e não aquela amaldiçoada do *homo sacer* (*Ibidem*, pág. 63).

Duas menções breves a outros dois livros da série (*HS II, 1* e *HS IV, 2*) são esclarecedoras de como a língua adentra ao Direito e de como esse adentrar-se assemelha-se ao estatuto do metafísico (ou melhor, nos termos do autor, onto-teo-lógico). Sem nenhuma interpretação possível de diferente, Agamben afirma, a partir da longa trajetória que a sua pesquisa seguiu desde *HS I*, que o juramento traz em si o ato performativo, é a cooriginariedade da estrutura de união, de indistinção entre as palavras e as coisas. É a superação do abismo existente entre dizer e existir. E assim pode afirmar, igualando o ato de fala (*speech act*) performativo do juramento ao estado de exceção: “Assim como [a lei], no estado de exceção, [...]”¹³⁹, assim também, no performativo, a linguagem suspende a sua denotação precisamente e apenas para fundar o seu nexu existivo com as coisas”. (*Ibidem*, pág. 66).

Um assunto que será mais para os últimos livros da coletânea, a onto-teo-logia, mostra-se rapidamente logo após a passagem acima citada. Ele afirma que essa ontoteologia é uma prestação performativa da linguagem e a ela se validará (ou se dissolve) se essa experiência histórica da linguagem também se validará ou é extinta.

A metafísica é, também, uma experiência histórica de chegar ao ser puro e o combate a essa metafísica, combate não o ser puro, mas sua experiência performativa, o “nome de Deus” e a “morte de Deus”, anunciada por Nietzsche, mata, na verdade, o “nome Dele”, sem que, com isso, se extingam o perjúrio e a blasfêmia e a metafísica chega ao seu cumprimento¹⁴⁰. Sendo a metafísica viva ou morta, a língua, como estrutura denotativa, aquela tradicional da experiência do senso comum, dicionarizada e a estrutura performativa validadora da primeira experiência estão cooriginariamente ligados.

Então, o flagelo indo-europeu na seara religiosa, isto é, a ruptura dos contratos pelo perjúrio, pela mentira ou pelo erro nos rituais, nos estudos de Dumézil, aquilo no qual o perjúrio, a mentira ou o erro atacam a performatividade da palavra, o atacam apenas por que é com ele inexoravelmente ligado. Sendo o *logos* essa união indissolúvel entre performatividade e denotatividade da língua, e sem nelas nunca coincidir completamente, afirma Agamben serem

¹³⁹ O trecho suprimido apenas retoma o conceito de lei no estado de exceção. Para quem não recorda, leia aqui o trecho “[...] a lei suspende a própria aplicação unicamente para fundar, desse modo, a sua vigência [...]” (*Ibidem*, pág. 66).

¹⁴⁰ No entanto, a metafísica volta a ser objeto de estudo por Agamben no *HS IV, 2*, em especial na segunda parte do livro (Agamben, 2017d, p. 150–218), ali e acolá em vários pontos do livro, voltando a aparecer, notadamente, no epílogo (Agamben, 2017d, p. 304).

equivalentes ao: “nomes e discurso, verdade e mentira, juramento e perjúrio, bem-dição e maldição, existência e não existência do mundo, ser e nada.” (*Ibidem*, pág. 67).

Atentemo-nos a extensão das palavras de Agamben. O que ele recoloca no campo dos estudos, além do *homo sacer* e o *iustitium*, é o *horkos* como um dos paradigmas para explicar a sociedade em que vivemos. Mexer ou esquecer no juramento é mexer, ou esquecer da língua e da forma de falarmos de existência e essência, de ser e nada, de verdade e mentira. Crer que há um momento de indistinção entre Direito e Religião, novamente, é crer no que vivemos hoje como Religião e como Direito como se existisse desde sempre, porém apenas originalmente indistinto, o que é uma postura metafísica.

Dessa maneira, o nosso olhar recai sobre o Direito e a Religião como invenções da civilização após a “franja de ultra história”, no momento mesmo em que esses sistemas vão ganhando espaço e se diferenciando ao longo dos séculos. Não obstante, insistimos, não é que eles existiam originalmente, apenas é possível imaginar, mas sem qualquer prova concreta, de que traços do que hoje chamamos de Religião e do Direito, entre tantos outros traços de outros sistemas sociais que hoje sabemos poderiam ou não existir em sociedades “pré-históricas”.

A invenção do Direito e da Religião é uma tentativa fracassada, segundo Agamben, (e com a qual concordamos), de ritualizar uma garantia e confiabilidade do *logos*, numa série de dispositivos, e o juramento convertido em técnica de jurar, transforma em um “*sacramentum*” específico, o sacramento do poder, sem que esqueçamos que *sacramentum*, em Roma, em algumas ações legais, um resultado de uma disputa legal, uma espécie de multa, para a qual as partes contribuía em valores iguais e, na vitória de um, o dinheiro retorna ao seu bolso. Na derrota do outro, ao contrário, o dinheiro era encaminhado ao Tesouro Público. Note que até se assemelha às custas processuais dos nossos tempos, porém não é o mesmo, afinal as custas não retornam ao vencedor ao final do processo.

Sacramentum, sem aspas, dirá Agamben, é o dinheiro consagrado que, literalmente, substitui o gado da Roma Antiga. Ao ser um denominador comum, substituto do gado sacramentado, o dinheiro é sacralizado posteriormente, na Roma República e na Roma Imperial, chegando, por vias transversas, a nossa cultura e dela deriva o caráter sagrado do dinheiro, aliás, sua “aura sacral” para usar os termos agambenianos. Então, como ser sacro, substituindo a vida matável e insacrificável do *homo sacer* das Leis das XII Tábuas, acaba por

tornar a sacralidade antiga do gado e do *homo sacer* em perfeita equivalência a tardia sacralidade do dinheiro¹⁴¹ (*Ibidem*, págs. 75-76).

Ao final do livro, em resumo de suas teses, Agamben (2011c, p. 76–77) afasta peremptoriamente qualquer origem religiosa ou mágica do instituto jurídico do juramento. Aliás, o inverso é o verdadeiro: é o juramento que levará adiante uma necessária distinção e criação da Religião e do Direito. Numa segunda tese, criticará a ideia de que a ICAR tenta transformar o assertivo¹⁴² (o denotativo) da língua em veridicção (o performativo), o juramento veridiccional pelo juramento assertivo, a profissão de fé pelo dogma, tentando incluir o subjetivo existencial do juramento na objetividade do impessoal do denotativo.

A Igreja acaba por romper com o ditado evangélico (não especificado por Agamben nesse momento) e, ao tecnicizar o juramento em institutos jurídicos e religiosos, submete tal juramento as contradições insolúveis. Somente a filosofia poderia se considerar com religião verdadeira, pois religaria, em cada contexto, em cada evento de linguagem “[...] traz à palavra e explicita a veridicção que o fundamenta” (*Ibidem*, pág. 77).

E, por fim, na terceira tese conclusiva dessa etapa da pesquisa, Agamben afirma pela retificação entre a sacralidade do *homo sacer*, da figura humana matável e insacrificável, do *HS I*, deixando claro que o juramento antes de se servir ao poder, vincula o indivíduo consagrado à palavra pela palavra, o juramento performa e, por essa performance, sacraliza-se e sacraliza quem está jurado, pelas exatas palavras de que jurou. Por isso, sendo um sacramento do poder, precisa, necessariamente, ser, antes de tudo, uma sacralização da linguagem, um sacramento da linguagem.

Para sacralizar a linguagem, o juramento, como conhecemos, manifesta-se tecnicamente por meio de uma maldição, uma maldição originariamente política, como vínculo indissociável entre proclamação da lei e maldição por ela sustentada em caso de violação. Juramento tem ambos os aspectos de bem dicção e má dicção, portanto, de benção e de maldição, porém é a maldição política do juramento seu elemento mais poderosamente visível. O que permitirá Agamben expressar assim sua ideia concludente, desse vínculo da maldição política ao juramento e a lei: “[...] o direito [sic] está, constitutivamente, vinculado à maldição,

¹⁴¹ Walter Benjamin tem um texto notório sobre o capitalismo como religião. Citando-o diretamente, mas também expandindo sujas conclusões, Agamben (2012b) fala exatamente de como o dinheiro nos põe em uma situação cada vez mais sacrificial, em que as vidas humanas só se tornam úteis se depositam a fé no dinheiro, partindo dessas premissas para observar outras questões, como a arte massificada, os conceitos de crise, soberania, economia, governo, democracia, etc. e do esvaziamento deles nos nossos dias. Em um aspecto ainda mais abrangente e mais completo, veja em Ruiz (2014a).

¹⁴² Agamben (2011c, p. 68–72) separa a asserção, o lado denotativo da linguagem, destinando à lógica e à ciência, enquanto o aspecto performativo da linguagem, a saber, a veridicção, é por ele associado ao Direito e à Religião positiva. O *logos*, em que o juramento é uma de suas encarnações, é um de seus dispositivos já tecnicalizados.

e só uma política que tenha rompido esse nexos original com a maldição poderá um dia, eventualmente, permitir outro uso da palavra e do direito [sic]" (*Ibidem*, pág. 77). Outro uso da palavra e do direito, especialmente deste último, é assunto de *HS IV, 1* e *HS IV, 2*.

No entanto, o verdadeiro núcleo do livro e a verdadeira redefinição de juramento não fica expresso nessas páginas, mas um pouco mais adiante, quando retoma a ideia de que é o sacramento da linguagem o momento da antropogênese. Que o "início" de uma língua, melhor dizendo, o momento em que se nomeava as coisas com palavras (ou desenhos, ou outra forma de expressar) gerou não apenas um avanço cognitivo, mas um avanço ético. Focar apenas no aspecto cerebral do "surgimento" da linguagem, é, para Agamben, limitado.

Afinal, se o maior problema da língua é dizer verdadeiramente algo sobre algo, a validade desse dizer não é só uma questão de saber se existe uma definição ou um nome verdadeiro para uma coisa, mas atestar que quem segue tal nome segue também as ideias a eles vinculadas. Segue, então, uma ética e uma política, não um mero nomear transcendente, mas um nomear histórico, ético e politicamente comprometido (*Ibidem*, pág. 79). Um ser humano que sabe (*homo sapiens*) contempla mesmo, um ser humano que sabe que é justo/injusto (*homo iustus*).

Portanto, o que diferenciara os seres humanos dos demais animais, no tocante à língua, não são seus instrumentos vocalizadores, sua estrutura de linguagem, nem qualquer outro elemento estrutural. O ser humano é o único entre os seus semelhantes animais, aquele que, ao falar, põe em jogo a própria natureza de falar, o lugar ético e político da fala. Não basta apenas ser, como diz Foucault, referindo-se aos seres humanos, "[...] ser o animal em cuja política está a questão de ser vivente", mas, igual e inseparavelmente, "[...] o ser vivo em cuja língua está em questão a sua vida." [grifos do autor] (*Ibidem*, pág. 79), tendo o juramento o *locus* de entrecruzamento dessas duas posturas. Só jurando, o *homo sapiens* se dispôs, para garantir a sua palavra, não apenas atestar o bem-dizer ou maldizer da palavra do juramento, mas a própria vida como garantia de que sua palavra é vinculada a uma coisa.

E sua maior contribuição aqui centra-se nesse momento, nesse extenso momento em que ele retoma, uma última vez, o *homo sacer*, após partir do pressuposto de Prodi de que a nossa vida coletiva era a primeira geração sem se vincular ao juramento:

Se, de alguma maneira, tal diagnóstico for correto, isso significa que a humanidade se encontra hoje frente a **uma disjunção ou, pelo menos, frente a um afrouxamento do vínculo que, através do juramento, unia o ser vivo à sua língua**. Por um lado, o ser vivo agora está, cada vez mais reduzido a uma realidade puramente biológica e à vida nua, e, por outro, o ser que fala, separado artificialmente dele, por uma multiplicidade de dispositivos técnico-midiáticos, em uma experiência da palavra

cada vez mais vã, pela qual é impossível responder e na qual algo parecido com uma experiência política se torna cada vez mais precário. Quando o nexos ético - e não simplesmente cognitivo - que une as palavras, as coisas e as ações humanas se rompe, assiste-se realmente a uma proliferação espetacular, sem precedentes, de palavras vãs de um lado, e, de outro, de dispositivos legislativos que procuram obstinadamente legislar sobre todos os aspectos daquela vida sobre a qual já não parecem ter nenhuma possibilidade de conquista. (*Ibidem*, pág. 81).

O Direito, junto, em menor parte, da Religião, mostra-se como a última fronteira em que tentar reatar o vínculo veridiccional do juramento como vínculo ético-político da humanidade. Mas, reduzindo a vida a um mero viver e o falar ao mero dizer, chegamos ao máximo ponto de tensão de ruptura da experiência da linguagem humana, com todos os impactos cognitivos, éticos e políticos dos quais temos que lidar.

Não é que a linguagem seja um vínculo por mais belo, potente ou eficaz de todos, e que deveria se resgatar a todo custo, superando independentemente do obstáculo. Pelo contrário, ele afirma que a língua é tão bela quanto um canto do pássaro, tão eficaz quanto os sinais trocados entre os insetos ou tão potente quanto um rugido soberano de um leão.

Só não esquecemos de que a língua nos põe no mundo como garantes de nosso próprio dizer. Dizer qualquer coisa sobre qualquer coisa, e tentar, em vão, se socorrer do Direito para garantir a punição daquele que cometeu o perjúrio linguístico de dizer qualquer coisa sobre qualquer coisa não supera (na verdade, reforça), a dificuldade da língua, da política, do Direito e da Ética em nosso tempo.

Somente resgatando a relação ética do sacramento da linguagem pode se pensar outro Direito e outra política. Contra aquilo que encerra o livro, o limiar de nossa história ético-política, quando as línguas europeias juram em vão e a política se reduz a uma mera *oikonomia*, essa economia das palavras vãs e da vida nua, o único remédio que resta é aquele da contestação e da indignação do pouco saber, a filosofia, a indicar uma “inversão na rota, uma linha de resistência” ao poderio do vão viver e do vão falar. (*Ibidem*, págs. 81-83).

Paremos um pouco para refletir sobre o desafio monumental do exercício sacramental do léxico agambeniano. A tarefa perpétua da filosofia, para alguns, é ser esse instrumento de incômodo, de contestação, de inquietação, opositor do costumeiro, do corriqueiro, do pacífico. O projeto político-ético agambeniano, acima de tudo, não se limita a ser esse projeto filosófico. Na verdade, trata-se de um verdadeiro chamado à razão, e à ação, partindo de uma teórica e se direcionado a uma prática resgatante do passado e do vínculo oculto e quase dissolvido entre a palavra e a coisa, o juramento que não se jura mais e o Direito que tenta a tudo proteger, mas não consegue (nem pode) abarcar tudo.

É de se esperar que quaisquer leitores/as, ao virar a última página do livro, fechá-lo e colocá-lo de volta à mesa ou à estante, no mínimo, se compreenderam realmente a tenacidade das palavras ditas, parem para tomar um ar, em uma profunda inspiração, para lidar com o peso de tão grave acusação e tão potente chamado a ação.

Se, pelos argumentos comuns de nossa crítica, é limitada a ideia de que só a língua europeia é vã, aqui, o mais correto seria superar o eurocentrismo dele e admitir que, em várias partes do mundo, ela também é vã em maior ou menor grau, ou, em outro sentido, porém igualmente reducionista, que o Direito quer a tudo abarcar – e já falamos aqui e alhures, sobre como o *homo sacer* não atinge a todos/as, em todos os lugares, da mesma forma, portanto, uma crítica intersseccional-decolonial – o problema de reviver, ou de mudar o sentido ou a rota do uso de nossa língua mostra-se profundamente desafiador, não apenas pelo tom de “pessimismo” dos últimos parágrafos de *HS II*, 3, mas, sobremaneira, de como pensar em um Direito, uma Política, uma Língua e uma Ética não viciada, desde a origem, por esse mal fundamental, esse *homo sacer*, esse *iustitium*, essa *stasis* global, esse *horkos* preponderantemente maléfico que nos rodeia.

Novamente, o problema do Direito e da sua responsabilidade na convivência entre os seres humanos volta à tona nesse momento e, pelo menos do que se deu para compreender, isso não fica claro como pode viver numa sociedade em que existe lei, mas ela está entremeada com a maldição, e vive o ocaso do ser vivo desconectado da língua, reduzido a sua vida biológica e a vida nua, e o ser falante, cada vez mais desconectado do ser que fala, pelos dispositivos midiáticos e pela palavra vã (Agamben, 2011c, p. 81–83).

Mas, admitindo que seja a filosofia essa guardiã da relação, em crítica, da língua e ser, o que ela pode contribuir para superar o ocaso da política, cada vez mais um governo da palavra vazia sobre a vida nua (uma *oikonomia*)? Ou melhor, como a teoria, em especial a filosofia do direito, pode contribuir para reverter esse fluxo?

Eis uma ótima pergunta para abordarmos sob outro aspecto dessa mesma estrutura, agora no enfoque teológico-econômico agambeniano, no par de livros *O Reino e Glória* (*HS II*, 4) e *Opus Dei* (*HS II*, 5). Antes, contudo, de se iniciar o próximo tópico, os pressupostos aqui delineados podem ser elaborados nas seguintes sentenças do **DA**:

(DA)-P7 – A linguagem também transparece como fenômeno a ser avaliado dentro da biopolítica. Se, na origem, a linguagem serviu, através do juramento, como experiência performativa originária da palavra, isso aparece no jurar significar atestar a eficácia do que se falava. Sua conexão com a *sacratio* (do *sacer* do *homo sacer*), está em considerar o juramento como a consagração do ser vivo na palavra pela palavra. Pela linguagem, portanto, o ser vivo

põe em jogo sua própria vida. O que permite dizer que o juramento é o sacramento da linguagem e isso foi transformado, no Direito, na maldição política do descumprimento da norma, a sanção. (Agamben, 2011c, p. 76–79).

(DA)-P3¹⁴³ – Romper o nexo entre violência e Direito, mostrar o Direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação do Direito, é um espaço de uma política desativadora desse dispositivo/maquinário biopolítico, em que se exercerá um Direito “puro”, numa língua “pura” e numa violência “pura”, conforme Benjamin fala no texto *Crítica do poder. Crítica da violência*. (Agamben, 2011a, p. 133). O significado do nome de Deus, no cristianismo, “não tem conteúdo semântico, ou melhor, suspende e coloca entre parênteses todo o significado, a fim de afirmar, através de uma pura existência de palavra, uma pura e nua existência”. (Agamben, 2011c, p. 63). No entanto, a metafísica chegou ao seu cumprimento, pois sempre foi histórica, com a “morte de Deus”, mesmo que o fenômeno do perjúrio ou do uso blasfemo do nome de Deus ainda continue a existir. (*Ibidem*, p. 66-67).

3.2 DIREITOS HUMANOS NA INTER/TRANS/MULTIDISCIPLINARIEDADE AGAMBENIANA (II): UM ESTUDO TEOLÓGICO-ECONÔMICO SOBRE O GOVERNO DOS HOMENS E DO MUNDO

Conforme expomos no tópico precedente, alguns aspectos teológicos deverão ser abordados aqui para se extrair deles um complemento ao discurso inicial de Giorgio Agamben sobre Direitos Humanos. E para fazer isso, devemos passar, no projeto *HS* pelos livros *HS II, 4* e *HS II, 5*, aqui apresentados, para melhor organização da escrita, em dois subtópicos.

Se o primeiro foca na dualidade entre Reino e Governo, com o chamativo título *O Reino e Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*, despertando curiosidade em saber o porquê de tal pesquisa se enveredar por caminhos tão claramente teológicos, atizada em saber, principalmente por *HS II, 3*, que não irá cair no senso comum de crer num pré-Direito em que Religião e Direito são indistinguíveis.

Em seguida, o *HS II, 5* parte para outro prisma, complementar e distinto do *HS II, 4*, mencionando uma expressão comumente associável a uma organização católica ultraortodoxa no seu título, *Opus Dei: arqueologia do dever*. Estando a glória, o governo e o dever no campo

¹⁴³ Aqui repetimos o mesmo argumento de *HS II, 1*, tendo em vista que as duas partes do argumento, apesar de se referirem a obras distintas, compõe-se como um sistema. Nesse momento, é mais a segunda parte do pressuposto que se relaciona diretamente com o texto.

aberto da investigação agambeniana, só podemos tomar alguns cuidados metodológicos para neles não se perder.

O primeiro deles é se ater a premissa central de cada um dos livros e de como isso influencia a elaboração do discurso de Direitos Humanos para nossa futura análise. Assim, quando de suas primeiras páginas, o autor fará esse esforço (ou mesmo localizaremos, se necessário) saber o seu objeto de pesquisa para dele se atentar.

Uma segunda precaução metodológica está em buscar não numa síntese de cada capítulo, posto que enfadonho e desnecessário, negando, da mesma maneira, uma caça viva e profunda aos erros, imprecisões e incongruência do autor, para focar em algo que é comum a toda a coletânea, as seções denominadas Limiares. Uma leitura prévia de cada obra, com os destaques e questões curiosas ou complicadas fora feito antes, o que permite dar um especial enfoque aos Limiares, para, novamente, não se perder em todas as mais sutis e profundas referências e contrarreferências pelo autor citadas.

E, por fim, uma terceira precaução metodológica se impõe, para complementar eventuais falhas nas duas primeiras, seguindo-se à consulta do índice remissivo⁶⁸ da edição *Omnibus*, para palavras-chave ao nosso intento como *law, rights and liberties, declarations, human rights* e outras, pelos motivos expostos anteriormente, para o qual remetemos aos/às leitores/as para recordar.

Não queremos, com isso, reduzir nossa análise de discurso a uma análise de léxico, ou textual, ao contrário, queremos conhecer e ratificar os temas aqui expostos, tendo como ponto de partida essa organização remissiva feita previamente, até mesmo para nela achar reparos, caso haja. Em suma, cada uma das estratégias metodológico-epistêmicas reforça o empenho no rigor científico, a precisão e a exatidão do abordado e do que é vital para compreender e criticar o discurso agambeniano sobre Direitos Humanos.

Então, sem mais para acrescentar nos aspectos metodológico-epistêmicos e a eles submetidos, passemos ao repisar crítico das duas obras citadas.

3.2.1 Reina, mas não governa: A teologia no mundo e os Direitos Humanos

Conforme parcialmente adiantado nas linhas anteriores, a premissa central do *HS II*, 4 está em investigar a genealogia teológica da *oikonomia*, das polaridades entre o governo do mundo (o poder), e sua ritualística, o aspecto glorioso, como estrutura última da máquina governamental do Ocidente. A crítica central é pela maior utilidade dessa trilha investigativa do que as pseudofilosóficas análises “[...] sobre a soberania popular, o Estado de direito [sic]

ou os procedimentos comunicativos que regem a formação da opinião pública e da vontade política.” (Agamben, 2011b, p. 10). Ao final, Agamben chegará no resultado que a opinião pública e consenso são formas modernas da glória e da aclamação e estão no centro dos dispositivos políticos das democracias contemporâneas (*Ibidem*, p. 10).

Sendo assim, o autor objetivou centralmente (e chega a tal conclusão nos últimos parágrafos do capítulo 08) de desconstituir a política como conhecemos, ao opor-se à produtividade e ao trabalho com a inoperosidade e a profanação para atingir a “*zoē aiōnios*, vida eterna”, na tentativa de alcançar a forma-de-vida da inoperosidade “[...] como práxis propriamente humana e política, em sua luz própria” (*Ibidem*, p. 8), na quarta parte da pesquisa (*HS IV*).

A obra, dividida em oito capítulos, cada qual com uma seção Limiar, vai destrinchando cada um dos aspectos que, para o autor, são relevantes sobre o assunto. Iniciando com uma discussão sobre os dois paradigmas políticos em sentido amplo, a saber, o da teologia política (representados nas teorias da soberania e da filosofia, bem como na teoria política moderna) e tem como Schmitt um dos seus maiores representantes e o da teologia econômica, tornados aparentes na biopolítica tão bem denunciada por Foucault, a transição entre eles e de onde surgiram os lastros teológicos para a firmação do primeiro (localizável nos padres e teóricos do século II e V d.C.) e como isso se reflete no atual paradigma econômico, o da biopolítica (*Ibidem*, p. 9).

No entanto, uma exposição de cada um dos capítulos só se torna maçante e desnecessária para os objetivos da investigação. Por isso, o que nos insta alvejar são as principais ideias de sua pesquisa e como isso impacta análise do discurso aqui proposta. Dessa maneira, passaremos ao largo das discussões e aprofundamentos feitos sobre as variadas justificativas teológicas para explicar a Santíssima Trindade sem cair num politeísmo e de como isso tudo está ligado a uma ideia de ordenação, de disposição de economia do divino e da interrelação necessária entre a economia divina e a economia humana.

A definição da economia mais condizente com seu método genealógico/arqueológico, é proposta por Agamben nos seguintes termos, oriunda de uma inflexão semântica, um deslocamento, uma assinatura, partindo da ideia de uma prática e um saber não-epistêmico, mas, como terá utilidade até para os retóricos, por uso estratégico das ideias: “[...] A economia é, porém, mais que uma simples disposição, pois implica, para além da ordem dos temas (*taxis*), uma escolha (*diairesis*) e uma análise (*exergasia*) dos argumentos.” (Agamben, 2011b, p. 34). E essa mesma ideia de disposição dos temas, de escolha, de análise, será transporte na teologia

para também buscar uma ordenação, uma disposição e uma análise da estrutura teológica do Deus cristão.

Assim, o máximo dessa ordenação chegará a Paulo quando ele se torna o executor fiduciário da administração do ministério, da economia do mistério divino. O aspecto de que, desde os primeiros momentos, a comunidade cristã é apresentada como *oikonomia* é o mais impactante de sua análise sendo sobre isso que ele perseguirá como eixo arqueológico para comprovação do aspecto econômico do governo do mundo. Tanto isso é importante que é em Orígenes que teremos a primeira ideia, baseando-se, por evidente, na teologia cristã, de um plano teleológico da história e de como isso, conforme vimos em outro momento, se reflete na ideia de história como conhecemos, uma história teleológica. (Agamben, 2011b, p. 59).

E é sobre essa conclusão que a Agamben afirmará, ainda, que de Hegel a Schelling, até mesmo a Feuerbach, esse “[...] nexos que a teologia cristã estabelece entre *oikonomia* e história é determinante para a compreensão da filosofia da história do Ocidente. [...]” (*Ibidem*, p. 60). E o legado deixado pela esquerda hegeliana, rompida com o Hegel (e a mais notável para todos até hoje é Marx) age para substituir a economia divina pela economia do homem, a autoprodução histórica do homem.

Toda substituição, como podemos perceber, sempre deixa um resto do que substituiu, sendo sobre esse resto que alicerça a justificativa agambeniana da permanência do aspecto providencial divino na economia humana. Por vias outras, como dissertado antes, Koselleck afirma isso, agora sobre a ótica da história dos conceitos. E sendo o trabalho agambeniano um trabalho filológico, não se pode olvidar de que todo trabalho filológico também é um trabalho semântico. Por isso a teologia cristã será esse trabalho de revelação do mundo através da economia e da providência, sendo a providência esse agir ordenado divino, de que, podendo tudo, só age de acordo com aquilo que lhe aprouver, de sua vontade (e nesse momento funda-se também a liberdade das criaturas em seguir ou não os designios divinos).

De uma disposição ordenada, seja de maneira geral, seja de maneira específica, de como Deus reina e governa o mundo (*Ibidem*, p. 62), cindindo e unindo ser e práxis¹⁴⁴, entre a economia do mistério e o mistério da economia. Aquilo que não pode ser explicado é retomado pela dogmática cristã como o mistério da administração divina. Aquilo que pode ser explicado

¹⁴⁴ Há toda uma discussão sobre ter, no seio da trindade, um movimento anárquico entre o que não se funda e o que é criado antes do tempo, entre Deus e Cristo, opondo arianos e antiarianos. A solução da profissão de fé/credo niceno, (e, igualmente niceno-constantinopla, a profissão de fé padrão, porém sequer mencionada no credo apostólico, anterior ao niceno) trata de colocar Deus como sem princípio, sem fundamento (anárquico, no sentido original da palavra) e Cristo como criado, cooriginário ao Pai e dele apenas sua operação, sua economia, mas idêntico em substância. Ser e agir, substância e operação, trindade imanente e trindade econômica, ontologia e práxis, tudo isso se distingue, sem verdadeiramente se separar.

é retomado como a economia do mistério, ambas faces opostas, mas faces de uma mesma moeda, a qual é a teologia cristã.

Agamben introduz aqui, talvez, aquilo que nos será de suma importância, a única abordagem literal ao Direito como sistema jurídico, dizendo ser a *oikonomia* a permissiva de uma flexibilização dos cânones para melhor administrar o poder espiritual e temporal. Então *oikonomia* entra no Direito, segundo Agamben, através da legislação da Igreja em 692 e, mais tarde, com o papa Leão VI, para a legislação imperial. Esse seria, então, o momento histórico em que o Direito, flexibilizado pela economia, é trazido para a sistema jurídico ocidental e firmará suas ideias para a ideia de um Direito flexibilizável aos sabores econômicos.

Dessa pesquisa, Agamben afirma que o Direito adquire, sob a economia, aspectos de exceção, chegando até o ponto de ser confirmável os batismos feitos por cismáticos, como sendo econômico dos muitos assim batizados. (*Ibidem*, p. 63-64) A ideia de uma validade do Direito pela economia e ratificando uma excepcionalidade jurídica não pode justificar, como fará Agamben, uma confusão entre exceção jurídica (ou convalidação jurídica), de um lado e um estado de exceção por motivos econômicos, de outro.

No que tange as provas documentais colhidas por Agamben, nos parece muito mais coerente falar de uma convalidação ou de uma abertura da norma jurídica (e não de todo o Direito) às situações particulares do que mesmo a instauração de um estado de exceção. Que essa excepcionalidade possa, séculos depois, justificar a instauração de estado de exceção, é mais complexo de ser afirmado e o autor não nos deixa com provas contundentes a esse respeito.

Deixando de lado as confusões papais e imperais existentes nos sécs. IX, X e XI, a ideia de um Direito econômico ou de uma postura econômica ao Direito não é fato, realmente, estranha aos nossos dias. E que os fatores econômicos possam abrir exceções no Direito também não é nada esquisito em termos atuais, porém afirmar que eles liberam o Direito para instaurar um estado de exceção, em vez de editar normas particulares às leis gerais, é um salto agambeniano.

A ruptura, feita mais tarde, do reinar e do governar, deriva de um posicionamento estratégico da ICAR para determinar e influenciar a política mundana. E deriva exatamente dessa distinção entre ser e práxis, com impacto jurídico na proposição do rei inútil (portanto, que não governa) e de sua possível deposição, ainda que tenha dignidade real (o que impede de extirpar, com o governo, o poder real e, com isso a monarquia).

Tanto é, que Agamben (2011b, p. 92) afirmará que a separação Reino e Governo é uma herança para a política da tradição gnóstica ao ocidente, já que lá também há um Deus ocioso e um Deus ativo (no caso, o Demiurgo) e volta a falar da esquerda hegeliana, no caso,

Marx, ao dizer que o homem é sua práxis, é nele que ele se autorreproduz, autogerencia, para Agamben, ele retira o status ontológico, metafísico, transcendente de Deus e coloca o homem no centro, numa ordem imanente em que ele, o ser humano, é a práxis e o ser de sua própria essência (*Ibidem*, p. 106).

A articulação da criação e da conservação faz, na teologia, ser possível separar criação e conservação. E, por isso, a ordem que institui e a ordem que ordena, o que é papel do rei e o que é papel do exercício de seu Reino (em outras palavras, o Governo). O salto entre a inseparabilidade entre reinar e governar para teologia cristã e sua separabilidade para o governo profano é que fica pendente de explicação para Agamben, exceto se se considerar ser esse jogo estratégico da política cristã, do impacto desse jogo para a teologia cristã e para a articulação teologia-política no mundo Ocidental, como pode ser visto, por exemplo, em Agamben (2011b, p. 108).

Após tratar sobre potência absoluta e ordenada, Agamben conclui assim: “A impotência de Deus é funcional à possibilidade de um reto governo do mundo.” (*Ibidem*, p. 121). Falar em impotência divina talvez seja um exagero, mas compreende-se tal exagero no contexto único e inescapável de que ele está tratando de uma potência absoluta e de uma potência limitante, que tem, no aspecto divino, um certo grau de impotência.

Por outro lado, é um exagero, ao ter mais lógica falar de uma potência autolimitada, uma potência não anárquica, mas ordeira, e por isso não pode ser uma impotência, afinal, sempre poderá fazer algo, dentro de sua própria lógica insondável (isto é, economicamente misteriosa). Talvez seja, aqui, um dos argumentos mais profundos da potência de não, da impotência e da inoperosidade, mas especialmente da impotência e da potência destituínte que ele tanto falará, e de como é tão difícil imaginar ser o sistema jurídico moderno escapar da lógica da potência autolimitada.

O impacto jurídico, retoma um tema caro para Agamben do estado de exceção e dos governos totalitários, está nessa manutenção ou não da distinção entre potência absoluta e potência ordenada. Ignorar que tal distinção seja real, mas mera formalidade, seguindo o ensinamento papal se espelha, no mundo jurídico, a ideia do “[...] velho modelo de soberania territorial, reduz a dupla articulação da máquina governamental a um momento puramente formal;” (Agamben, 2011b, p. 123–124).

Em confronto, a de Guilherme de Ockham, separando Reino e Governo, assemelha-se mais ao paradigma econômico-providencial, mantendo-os distintos, porém correlatos, em que “[...] à contingência dos atos de governo corresponde a liberdade da decisão soberana” (*Ibidem*, p. 124). Se esse segundo paradigma parece mais democrático, uma leitura criativa de Duns

Escoto e de outros teólogos e canonista a ele contemporâneo, inverterá e priorizará os poderes ilimitados da potência absoluta para justificar a instauração do estado de exceção, e a autolimitação será, num salto, superável para escusar os poderes excepcionais da potência absoluta do governo profano (*Ibidem*, p. 124).

Os capítulos seguintes passarão a abordar sobre a máquina providencial do mundo; as semelhanças e distinções entre angeologia e burocracia; e o poder e a glória, para, finalmente, tratar sobre a glória em seu aspecto arqueológico. É no capítulo sobre máquina providencial¹⁴⁵ que Agamben retoma a questão jurídica, de maneira breve.

O limiar pós-capítulo sobre a máquina providencial do mundo, permite ao autor (Agamben, 2011b, p. 157–159), propondo uma espécie de ontologia dos atos de governo, exponha suas conclusões provisórias, perpassando a providência e o destino como elementos explicativos da forma como o Governo hoje se organiza, na dualidade Reino-Governo, atos primários-efeitos colaterais, transcendência-imanência, providência geral-providência especial, transmutando esses termos teológicos, por secularização, em estruturas a ela dependentes.

Através do sistema de vicariedade (isto é, de trabalhar por delegação), oriundo da ideia do governo de Cristo na *parusia* (e a Igreja ser o substituto do substituto), como aquele que irá colocar fim a tudo o que diverge da providência divina, quando, enfim, a liberdade do livre arbítrio chegará ao fim (pois coincidirá providência geral e específica, Reino e Governo), o Estado moderno tende a trabalhar cada vez mais não em busca dos atos primários, mas sim na administração dos efeitos colaterais.

Conectando essas ideias ao que foi falado no capítulo antecedente, o teórico italiano aponta que, no limiar da Idade Média, o paradigma teológico-político foi substituído, por força da expansão da *oikonomia* trinitária e de seus desdobramentos no aspecto político, para um paradigma econômico-providencial do mundo. Se o primeiro paradigma fornece os elementos da imposição da ordem divina sobre o ser humano e é o Rei terreno a encarnação dessa ordem divina, portanto, justificador do absolutismo, somente com a ideia de um livre-arbítrio, da herança gnóstica de um Deus distante e criador e de um Deus agente para corrigir a imperfeição do mundo, representado na dualidade Deus-Cristo, pode-se falar de uma democratização da teologia e de um processo de justificação da limitação do poder estatal e do surgimento do Estado de Direito.

¹⁴⁵ Há um erro em uma citação bíblica nesse momento. Ao que tudo indica, trata-se de erro de edição, reproduzido pela edição brasileira a partir da versão em inglês, no qual permanece idêntico erro (Agamben, 2011b, p. 155, 2017g, p. 496). O autor se refere a 1Cor, 24-28, no entanto, o correto é I Cor 15, 24-28, estando na *Integrale* (Agamben, 2021b, p. 508).

É o Estado legislativo schmittiano, para o qual Agamben, acriticamente¹⁴⁶, transporta como Estado de Direito, como conhecemos, o modelo dessa mudança teológica secularizada. E somente com o Estado de Direito, herdeiro dessa *oikonomia* trinitária grega, do gnosticismo, da separação ser e ação, potência e ato, transcendente e imanente, etc., pode-se falar em uma ideia de democracia no conceito como conhecemos. Por isso, tão diferente é a democracia moderna para a democracia dos gregos, haja vista que os gregos o destino seguido pelos deuses é inevitável, não cabendo livre arbítrio.

O capítulo sobre angeologia e burocracia é aquele o mais distante possível do nosso interesse de pesquisa. Extraindo dele apenas as questões a ela relacionadas e deixando eventuais contradições¹⁴⁷ de lado, por força até mesmo de nossas próprias limitações teológicas, e com isso, as múltiplas possibilidades teológicas dentro ou fora da liturgia e do cânone católico apostólico romano, daqueles que tem alguma aproximação com ela, o importante é destacar algo que reflete, muito timidamente, na tese em que estamos escrevendo, acerca da concepção de história tributária dessa visão teológica cristã:

A concepção moderna da história, que retoma em muitos aspectos – sem se dar plenamente conta do que ela implica – o modelo teológico, encontra-se, por isso mesmo, em uma situação contraditória. De um lado, abole a escatologia e prolonga ao infinito a história e o governo do mundo; de outro, vê reflorescer incessantemente o caráter finito do próprio paradigma (isso fica evidenciado tanto na interpretação kojeviana de Hegel quanto no problema do fim da história do ser no último Heidegger) (Agamben, 2011b, p. 181).

Tal afirmação agambeniana só demonstra, a nosso ver, mais uma limitação dessa mesma visão de história que, desde o tempo limítrofe da história dos conceitos, vem determinando a explicação do mundo. Assim, ao reviver o *arkhé* da história perante a teologia, Agamben traz, para nós, algo de relevante nesse capítulo, que é demonstrar a própria limitação dessa forma histórica do senso comum em que vivemos (e de que até mesmo o marxismo acaba dela se apegando, com emancipação humana como fim último da história) e se tenta desvincular

¹⁴⁶ A crítica será melhor desenvolvida no quinto capítulo, no tópico acerca do neopragmatismo e da ACD.

¹⁴⁷ Falamos aqui, *en passant*, sobre a desativação do Deus inoperoso e o fim da administração angelical do mundo. Se, pelo que entendemos da teologia cristã explanada por Agamben, a *oikonomia* divina perderia sentido no Reino de Deus, isso só pode ser compreendido se admitirmos saber algo sobre o início e o fim dos tempos (e os teólogos colocam isso na conta do mistério da fé), ou se ainda compreendemos a necessidade de livre arbítrio num Reino aonde só existirão os justos, aqueles/as para o qual o livre arbítrio é uma total desnecessidade, haja vista seguirem, fielmente, os ensinamentos divinos. Pelo lado da execução das ordens divinas pelas hierarquias angelicais inferiores, nada impede que o permanecer no louvor e na glória divino sejam, de seu modo, uma execução das ordens divinas. Afinal, conclamar os justos e eles mesmos fazerem os louvores a Deus é, de certa maneira, a execução e administração das coisas divinas, em grau muito inferior ao pré-Reino.

de tal postura histórica que, longe de trazer a *parusia*, não a traz, nem, por isso, se desgarra da finitude de seu próprio projeto e de como fica incessantemente como promessa de um devir.

Dito isso, o inoperoso, que para ele será essencial aplicar, tem aqui algo para ser trabalhado adiante. Se não há uma obra última a se perseguir, por que temos que ser operosos? Se não precisamos ser operosos, por que não podemos tentar ser inoperosos? Por que, então, não podemos viver em uma forma de vida que não está preocupada com a ação, mas com o uso? Essa deixa será explorada mais adiante, em especial após o *usus pauper* de *HS IV, 1*.

Outro impacto no aspecto jurídico está no capítulo aonde aborda a relação entre poder e glória, ao fazer profundas reflexões acerca dos aspectos gloriosos do exercício do poder, de como são rastreáveis tais posturas desde antes mesmo do alvorecer do cristianismo no Império Romano e como o cristianismo nascente adere às práticas gloriosas dos imperadores romanos para exercer a liturgia.

Aqui, o filósofo retoma até a ideia de um ato de fala performativo, debatido em *HS II, 3*, para tratar novamente de como a performance também é uma forma de tornar jurídico atos que pareciam apenas meramente decorativos. A cerimônia das monarquias, os símbolos das bandeiras, seus brasões e monogramas e até mesmos os gestos do monarca e dos religiosos não são meros deleites visuais, são sobretudo representações com efeitos jurídicos. Novamente, Agamben recorre ao termo assinatura para localizar nesses termos a ideia de deslocamento semântico de um termo ou uma expressão para outro sentido sem abandonar o sentido originário.

Se deslocam os aspectos cerimoniais imperiais para dentro da ICAR pelos atos gloriosos, com eles, identicamente, levam-se seus impactos jurídicos e a força da representação e da performatividade deles, e, dessa maneira, os transforma em assinaturas. Não à toa, diz Agamben (2011b, p. 201), “[...] portanto, que as esferas do direito [sic] e do performativo estejam sempre intimamente vinculadas e que os atos do soberano sejam aqueles em que o gesto e a palavra sejam imediatamente eficazes”.

Como o próprio autor promete, logo ao iniciar o livro, é no capítulo que trata sobre arqueologia da glória que há o que temos de mais relevante, o centro do livro, e o que nos importa. Apesar disso, há vários saltos¹⁴⁸ argumentativos no decorrer da escrita dele, que são

¹⁴⁸ Alguns por nós identificados: a) Agamben afirma que o centro da máquina providencial do mundo é vazio e pode dar a entender que também Deus é um vazio, ou sua glória é o que preenche, revelando e escondendo a vacuidade central (2011b, p. 231); b) O autor afirma que o paradoxo da glória está que em Deus reside a glória e as criaturas devem glorificá-lo sempre, mesmo que isso em nada aumente ou diminua a glória que já a tem. Logo em seguida, ele fala de um quase eco entre a glória divina e a glória residente nas criaturas, o que desanuviaria esse paradoxo (*Ibidem*, p. 237); c) Referindo-se a um projeto de prefácio de Fuori Jesi para *Elegias*, ele segue os

problemáticos e, para analisar esses saltos, seria necessária outra forma de pesquisa não disponíveis, isto é, investigação crítica à arqueologia teológica feita por Agamben.

Isso, por óbvio, poderia implicar problemas em suas conclusões, mas em muitos casos, aparenta ser erros de uma interpretação enviesada pelos anos e anos de infindáveis leituras dele e da sua própria afirmação de “faltar chão aos seus pés”, como faltaria a uma pessoa que estivesse em águas mais profundas que altura dela. Em outros casos, porém, somente essa crítica à investigação arqueológica agambeniana poderia tentar achar explicações melhores ou mesmo até atestar a lógica interna de suas proposições e conclusões.

Por conseguinte, admitamos que elas têm algum sentido, mesmo por imprecisas, anacrônicas ou incompletas, e possamos assinalar aquilo que realmente importa para a nossa pesquisa, o que afeta o entendimento da pesquisa na seara do discurso dos DHs. O único ponto em que podemos evidenciar isso, com certeza de que aparece nas últimas partes do capítulo. Ele assim declara:

E assim como a máquina da *oikonomia* teológica só pode funcionar se inserir em seu centro um limiar doxológico em que trindade econômica e trindade imanente transitam litúrgica (ou seja, política) e incessantemente de uma para outra, assim também o dispositivo governamental funciona porque capturou em seu centro vazio a inoperosidade da essência humana. Essa inoperosidade é a substância política do Ocidente, o nutrimento glorioso de todo poder. **Por isso, festa e ociosidade afloram sem cessar nos sonhos e nas utopias políticas do Ocidente e, da mesma maneira, neles naufragam continuamente. Esses sonhos e utopias são os restos enigmáticos que a máquina econômico-teológica abandona nos campos de batalha da civilização e sobre os quais os homens voltam de tempos em tempos a interrogar-se inútil e nostalgicamente.** Nostalgicamente, porque parecem conter algo que pertence ciosamente à essência humana; e inutilmente, porque nada mais são, na realidade, do que resíduos do combustível imaterial e glorioso que o motor da máquina queimou em seu curso irreprimível. [grifo nosso] (Agamben, 2011b, p. 268).

À vista disso, fica por demais evidente algo integrável ao discurso de Direitos Humanos, no que passamos a comentar e criticar. Se as declarações prometem sem nunca querem cumprir e se usam as agências humanitárias para se promover uma política humanitária da qual nunca podem sair, afinal elas nunca atacam a causa do problema, isso remonta a um idealismo, um sonho, um projeto utópico do Ocidente, como é e disse expressamente o autor em *HS I*, que as declarações de Direitos Humanos apresentam, nos campos de batalha da humanidade (no nosso caso, o pós-2ª Guerra é exatamente esse campo de batalha), da qual

passos de defender um expressar-se sem nada dizer. Seria possível isso? (*Ibidem*, p. 259). O próprio autor tenta mitigar tal ideia de Jesi, mas sem muita convicção (*Ibidem*, p. 260); d) A substituição da vida messiânica pela vida gloriosa, por parte do dispositivo teológico, provocaria, pelo autor, uma restrição de seus efeitos à esfera privada (*Ibidem*, p. 271). No entanto, em Apocalipse (Ap 21-22), sempre se fala da comunidade cristã no Fim dos Tempos na dupla esfera pública e privada.

nostalgia e inutilidade só fazem sustentar e operar a máquina providencial do mundo, essa mesma movida a glória e inoperosidade, ambas capturadas para servir ao Governo e não ao Reino e prolongar, incessantemente, a chegada do Reino.

Que não haja uma festa e uma ociosidade explícitas no discurso padrão sobre os Direitos Humanos não impede de que tais profundas e devastadoras sentenças agambenianas não possam a ele associados, afinal, a ideia-projeto de história ligada ao discurso de senso comum sobre Direitos Humanos tem, por fim e meta, aquela mesma ideia de festa e ociosidade da qual a teologia cristã, com todas as suas influências arqueológicas, legou para a história do Ocidente.

Por isso, por esse vínculo teológico inegável, aliás, até valorizado, se observarmos como Comparato (2011, p. 13–14) aborda isso dos DHs e a concepção de história subordinada desse vínculo, é possível entender a crítica as utopias e sonhos da humanidade da citação do italiano como também a crítica ao caráter utópico e sonhador do discurso padrão de Direitos Humanos. Nessa ideia-projeto de história, todas as diferenças entre os seres humanos se extinguiriam, afirmará a ideia comum de história – e Koselleck a isso se refere no tempo limítrofe e Benjamin invoca isso em vários momentos nas suas Teses – na ideia de um fim último da história.

Se Benjamin critica tal posição, pelo viés messiânico, não é por acreditar meramente que há realmente um fim último da história (e certamente ele acredita), mas é por afirmar que somente pela apropriação da teologia é que não se cairá numa ideia de um progresso atropelador, acrítico, opressor. Um progresso escamoteador das maldades, das opressões e das destruições feitas aqueles considerados atrasados na marcha da história, isto é, por essência, os oprimidos.

Nesse ponto, a mero título de provocação, talvez, a ideia de uma distinção entre uma história focada num fim (da qual critica Agamben e da qual Benjamin nutre certa simpatia) e de uma história que renovadamente se coloca em marcha, num progresso sem fim (da qual critica Benjamin e da qual Agamben se aproxima) seja a maior diferença entre os dois autores. Mas, sendo ou não essa diferença real, o que nesse encontro há concordância é maior do que a discordância, posto que se a história tem ou não um fim último a ser alcançado, concordarão, mais Agamben do que Benjamin, não será passando por uma expansão do estado de exceção para todos/as, não só os oprimidos/as da Oitava Tese benjaminiana.

No último limiar de *HS II*, 4, isso se conflui para uma tese de que a glória é aquilo que permite definir algo, como substância, procedimento ou limiar, entre o político e o impolítico. É sua posição dúplice, de ser tanto aclamação quanto *doxa*, jurídico e religioso, humano e

divino, povo-substância e povo-comunicação, a ela remete. Com a captura e encobrimento da práxis inoperosa do homem vivente, efetuada pela glória, deixando tal práxis apenas para a “vida eterna” (da qual sempre se espera e pode nunca chegar) o esforço agambeniano agora direcionará, uma vez percebido os aspectos arqueológicos da glória e seus impactos nos povos do mundo ocidental, uma forma de desativar e desarticular, de maneira inoperosa, tanto a *bíos*, quanto a *zoé*, para constituir uma nova forma-de-vida.

No Limiar, Agamben retoma um texto dedicado¹⁴⁹ à questão da União Europeia como nação fundada sobre uma Constituição, nos termos político-jurídicos de consenso. Sua crítica segue da impossibilidade de uma nação oriunda do processo integrativo europeu, seja por falta de um poder verdadeiramente constituinte, que nem o Tratado de Maastricht, nem o Tratado Constitucional¹⁵⁰, esse rejeitado, puderam agregar, seja pela pluralidade de culturas, etnias, povos, e culturas componentes dessa desejada Nação Europeia.

Em complemento, há a dificuldade adicional de que as democracias por consenso adquirem, cada vez mais e mais por ocasião da manifestação da glória, o seu aspecto aclamatório, através da opinião pública e de como essa opinião pública é não só capturável ou capturada, como também acaba reduzida a ser algo massificado e invasivo de todas as esferas, do público ao privado, do legal e do ilegal, e de como ela tende, cada vez mais, deixar de se vincular a tradição democrática da qual a economia trinitária bebeu e se suporta.

Uma democracia, nessas dimensões, direciona-se a uma intromissão e sujeição ao poder espetacular, da sociedade do espetáculo de Guy Debord, afastando-se e se aproximando, dia após dia, não para uma democracia mais plena e pura, mas uma democracia cada vez mais representativa e um sistema jurídico não mais democrático, nem mesmo ditatorial, da qual o estado de exceção, a guerra civil, o *homo sacer*, entre tantas outras figuras paradigmáticas são suas formas contemporâneas. Agamben, nesse momento, concilia a opinião pública (*doxa*) como modernização da aclamação antiga (para o qual *doxa* era sua expressão comum) e a

¹⁴⁹ Já falamos do Império Latino no coração da Europa (Agamben, 2013g). Não podemos esquecer da entrevista na qual o autor, ciente das críticas a ele dirigidas, responde algumas perguntas e esclarece pontos centrais do texto sobre o problema de uma Nação Europeia, conforme pode ser visto em Agamben (2013a).

¹⁵⁰ O Tratado Constitucional para a União Europeia foi abandonado, após ser rejeitado em dois referendos populares na França e nos Países Baixos (União Europeia, 2005). Após isso, foi reiniciado o debate e se derivou para outro Tratado, de reforma das instituições europeias, o Tratado de Lisboa, que está em vigor desde 2009, como pode se ver no artigo de Schwartz e Meinero (2017), sobre as dificuldades ínsitas a um “Tratado-Constituição”, na perspectiva do funcionalismo sistêmico de Luhmann. Nos últimos anos, foram propostas alterações nos tratados de base da UE, especialmente para dar maior feição executiva e legislativa aos órgãos da União Europeia (Pavy, 2023), entretanto essas alterações têm um longo caminho para seguirem até virarem cogentes para os países europeus, porque passaram, no final de 2023, pela aprovação de resolução no Parlamento Europeu, pendente, ainda, de convocação de uma Convenção para a elaboração do Tratado em si e, por consequência, a sua aprovação e ratificação pelos Estados Membros da UE (European Union, 2023, p. 03).

mediatização da sociedade na economia capitalista e na sua forma mercadoria, em ambiente de puro espetáculo.

Os dois apêndices, aparentam prometer avançar ainda mais nas pesquisas por ele desenvolvidas, mas afora algumas conclusões complicadas¹⁵¹, o mais das vezes faz com que eles evidenciem aquela tese que se mantêm constante em toda a obra do *HS*, de que a exclusão e a opressão do ser humano pelo ser humano tem raízes muito mais profundas do que o paradigma do *homo sacer*, do *iustitium* ou do *horkos*, ou do *Muselmann*, ou de qualquer outro paradigma do qual se moverá sua pesquisa.

Com isso, podemos aqui sumarizar o que nos contribuiu *HS II, 4*. Ele fornece o panorama da política moderna e da qual qualquer tentativa de um fazer diferente do Direito (ou mesmo sem o Direito) terá que lidar. Nesse diapasão, somente compreendendo que o que Agamben propõe também passa por reconhecer os prejuízos que a atual forma de governo e de política impõe para a vida humana. E um governo ainda comprometido com o paradigma econômico e de como essa economia é longamente explorada pelo autor, uma economia com caracteres divinos, reforça a nossa investigação da radicalidade da tese agambeniana sobre o Direito e, em específico, os Direitos Humanos.

Então a política contemporânea, nada mais é que a forma de uma glória incessante, em que a máquina bipolar, tendo pelo centro um vazio glorioso, tensiona os extremos, sem, contudo, se fazer uni-los, nem os separar, e que a inoperosidade foi capturada por essa máquina e está lá, escrava dos desígnios dessa mesma máquina providencial. A tentativa de substituir a presença de uma teologia cristã – falando aqui sempre do ponto de vista Ocidental – pela racionalidade, pela ciência ou por qualquer outro mecanismo, todos subordinados a essa mesma teologia pelo estágio em que se encontram desenvolvidos é vã e falha.

Se a divisão e interrelação entre ser e práxis, teologia e economia, potência absoluta e potência ordenada nos é tão entendível, reconhecendo os amplos méritos da pesquisa arqueológica/genealógica empreendida nesse livro, apesar de todos os limites, dificuldades e conclusão complicadas, se torna evidente manter-se nos rastros dela a fim de alcançar um discurso mais completo e complexo sobre os Direitos Humanos.

E, como, de maneira inequívoca, entram os Direitos Humanos, com seu discurso, na temática de *HS II, 4*? Ser a mera repetição de mais uma forma jurídico-política de ilusão e utopia da qual a máquina providencial só se serve para afagar os viventes. Essa é, sem sombra de dúvidas, aquilo mais relevante em *HS II, 4* para os propósitos investigativos estruturados

¹⁵¹ Trataremos melhor delas no quinto capítulo.

nesse espaço, de que sem refundar a política, sem refundar o aspecto econômico, sem rever o Direito, nada do ideal comburente do discurso de Direitos Humanos pode ser aplicado de alguma forma efetiva no futuro, seja invocando ou não esses Direitos Humanos.

Para tanto, para a melhor visualizar as estruturas argumentativas do **DA**, organizamos, em forma de poucas frases, o que se tratou de mais importante para a analítica que será melhor desenvolvida, como se vê abaixo:

(DA)-P5 – Outras categorizações se espelham nesse maquinário biopolítico. A economia, como disposição ordenada, escolhida e analisada, serve a teologia para explicar a ordenação da trindade divina cristã (Agamben, 2011b, p. 34), mesmo que precise separar tal trindade em potência absoluta e potência ordenada, entre ser e práxis. Levada ao mundo, organiza desde a flexibilização do sistema jurídico para fins econômicos (Agamben, 2011b, p. 62–64), quanto da separação entre o Reinar (mas não Governar) e o Governar (mas não Reinar), comum às monarquias parlamentaristas europeias do nosso tempo (Agamben, 2011b, p. 92–124). A *oikonomia* divina trinitária se reflete na *oikonomia* humana, que, jogando essas oposições polares, movem, através dos atos gloriosos dos rituais religiosos e das práticas aclamatórias da política imperial, monárquica e, por último democrática. A inoperosidade, regra no Reino, só pode ser permanente adiada e ser levada ao centro da máquina biopolítica providencial do Ocidente (Agamben, 2011b, p. 181–268). A opinião pública serve, hoje, como a aclamação antiga e essa aclamação evoca a glória da economia trinitária. A desativação dessa máquina permitiria que o ser humano, pudesse se valer dessa inoperosidade para a sua vida.

(DA)-A3 – Os Direitos Humanos são, na verdade, formas de se tentar fazer que a festa e a ociosidade, excluídas da política por serem impolíticas, ingressem o mundo humano. Porém, como nos movemos numa máquina econômico-teológica, os Direitos Humanos são apenas um exemplo dos inúmeros sonhos e utopias abandonados como restos pelo maquinário econômico-teológico. Eles representam uma incessante busca nostálgica e inútil, sendo nostálgica, pois querem remeter a uma essência humana, inexistente, e inútil, pois são só resíduos da queima da inoperosidade como combustível dessa máquina. (Agamben, 2011b, p. 268).

E nesse ponto, reforçamos a articulação feita de nossa pergunta-problema exposta previamente na Introdução e de deve seguir para os demais livros da coletânea e da qual *HS II, 5, Opus Dei: arqueologia do dever*, é seu desenrolar em complemento.

3.2.2 Uma obra divina, mas por mãos humanas: A liturgia e os Direitos Humanos

A premissa central de *HS II, 5* é continuar a investigação de *HS II, 4*, agora não no âmbito da glória e da *oikonomia* divina, mas no âmbito humano, no âmbito da liturgia, dos rituais realizadores da obra divina, se torne também realizados pelo homem. Em sequência, de como essa liturgia, misteriosa a princípio, faz mais sentido se se remeter ao ofício (*officium*), seu nome latino, ao agir, ao officiar e, para arremate, de como esse officiar ganha novos sentimentos e explanações, sentidos e apropriações, tornando-se, com o passar dos anos e das contribuições dos autores, a uma efetualidade.

A dualidade modal aqui focada é entre ser e agir, tornada indiscernível a partir da operatividade e da efetualidade, da obra operada (*ex opere operato*) e da obra operante (*ex opere operantis*). Segundo Agamben, o *officium* é mais eficaz que a lei, pois não pode ser transgredido, apenas contrafeito, mais real que o ser,

[...] porque consiste somente na operação através da qual se dá realidade; mais efetivo que qualquer ação humana, porque age *ex opere operato*, independentemente da qualidade do sujeito que o celebra, o ofício exerceu sobre a cultura moderna um influxo tão profundo – isto é, subterrâneo – que passa despercebido até mesmo que não somente a conceitualidade da ética kantiana e a da teoria pura do direito de Kelsen (para nomear só dois momentos certamente decisivos de sua história) dependem inteiramente deste, mas também que um militante político e um funcionário de ministério se inspiram no mesmo paradigma. (Agamben, 2013f, p. 8).

O autor só retorna ao termo militante político em uma única menção, ao final do primeiro capítulo, ao identificar, na praxe marxista a dualidade *opus operatum* e *opus operantis*, significando, de um lado, as leis materialistas dialéticas da história, como fim último do comunismo (sua contra parte teológica é o Reino), como garantes da eficácia da ação instrumental e necessária do militante político, isto é, o proletário, a classe subalterna, de outro lado, espelhando o modelo teológico daquela cisão e cooperação.

No entanto, sublinhe-se duas complicações. Aparentemente, em primeiro lugar, o autor se refere a encíclica *Mediator Dei*, na qual ele aborda a cisão das *opus* nas linhas antecedentes, o argumento do autor chega no seu próprio limite, afinal,

[...] o texto confirma várias vezes que, ao menos no que concerne aos sacramentos, a eficácia do culto se produz ‘sobretudo e em primeiro lugar *ex opere operato*’, não é claro como se deva entender a necessidade da *opus operantis Ecclesiae* que a encíclica se predispõe a afirmar.” (Agamben, 2013f, p. 35)

Então, não é possível usar o modelo da encíclica como “modelo teológico” e levá-lo ao marxismo, haja vista a encíclica ser insuficiente para ligar *opus operatum* e *opus operantis*. Mas só essa crítica não é suficiente.

Por outro lado, a ideia de uma força motora da história, inexorável e imparável, uma leitura vulgar da “iminência do comunismo”, é muito associada a Segunda Internacional, e realmente tal interpretação pode derivar desse vestígio teológico, muito embora fartamente combatido por Rosa Luxemburgo, como evidencia Michael Löwy (2009, p. 37–38, 45–47), em entrevista a um livro nacional em homenagem à revolucionária espartarquista.

Apesar disso, a visão mais atual rejeita essa “inevitabilidade do comunismo” e, em nossa leitura, como visão secularizada da inevitabilidade do Reino e coloca os sujeitos históricos como agentes ativos e não instrumentais dessa tensão dialética marxista.

Corroborando, em modo mais amplo, a crítica à leitura enviesada do materialismo marxista por Agamben, veja Safatle (2006), no qual também aborda os limites práticos de sua proposta política, através dos limites e das escolhas das abordagens teóricas do italiano.

Como podemos traduzir a importância de *HS II, 5* para o estudo? Essencialmente, aquilo que o ofício, como dever-ser, na ética kantiana e do positivismo kelseniano, podem ser transpostos, com o respectivo impacto dessa transposição para o Direito ocidental. Entretanto, acerca dos Direitos Humanos, além dessa menção indireta ao Direito (e sendo solidário à tese de que os Direitos Humanos são como um dos fundamentos éticos da aplicação do Direito ocidental), somente se atinge algo mais diretamente ligado naquela ideia da “filosofia que vem”, similar a comunidade que vem, a política que vem, etc. falado no último limiar, que tenta pensar tal filosofia liberta de categoria a elas tão caras.

Assim diz Agamben (2013f, p. 131–132):

Ontologia do comando e ontologia da operatividade são, portanto, estreitamente ligadas: assim como a posição-em-obra, também o comando pressupõe uma vontade. Segundo a fórmula que exprime o comando do príncipe (*sic volo, sic iubeo* [assim quero, assim ordeno/ordeno o que quero]), “querer” pode somente significar “comandar” e “comandar” implica necessariamente um querer. A vontade é a forma que o ser toma na ontologia do comando e da operatividade. Se o ser não é, mas deve realizar a si mesmo, então ele, em sua própria essência, é vontade e comando; vice-versa, se o ser é vontade, então ele não é simplesmente, mas deve ser. **O problema da filosofia que vem é aquele de pensar uma ontologia para além da operatividade e do comando e uma ética e uma política inteiramente liberadas dos conceitos de dever e vontade.** [grifos em negrito nossos, em itálico, do autor]

Destarte, vamos nos concentrar especialmente nos dois últimos capítulos, deixando brevíssimas menções aos dois primeiros capítulos, naquilo que eles têm de essencial para o entendimento da segunda metade do livro. De pronto, há erros diversos por nós identificados¹⁵²

¹⁵² Para listagem: a) Na edição brasileira, a citação bíblica logo no início do capítulo está errada (Agamben, 2013f, p. 16), quando menciona ser em Ex 23,20 a passagem bíblica, errado também na *Integrale* (Agamben, 2021b, p.

no texto dos dois primeiros capítulos, apenas para registro, e em boa parte, o autor avança um pouco além do que se viu em *HS II, 4*, agora na perspectiva prometida de se falar em uma Liturgia e Política e da mutação do mistério para o efeito. Nota-se que o efeito havia entrado no *HS II, 4*, de maneira tangencial, ao falar de efeitos colaterais. E de que mistério aqui também se associa à ideia de ministério do mistério divino, previamente abordado.

Do primeiro limiar, o ponto nodal do esforço arqueológico agambeniano é deixar claro que o mistério litúrgico é o ministério da praxe e da efetividade da dupla oposição modal do *opus operatum* (ação em si) e *opus operans* (ação de quem atua). Considerando a liturgia o ofício público da Igreja, ou seja, essencialmente católico, mas, no extremo, cristão, que reconecta as extremidades dessa bipolaridade, para demonstrar sua indissolúvel ligação e codependência delas.

Se a “vitória”, na teologia católica, foi da validade dos sacramentos a partir da ação em si (*opus operatum*) e não depender se o vicário agente humano diretamente agente (*opus operans*) é competente ou pio para tanto. Todavia, sem ser totalmente ignorado, porque ainda se precisa desse *opus operans* para existir um ato, mesmo impuro ou ilegal. Tal proposição tem suas consequências e será abordado pelos capítulos seguintes. A principal consequência é a doutrina da efetualidade, isto é, o ato efetivo é aquele em que Cristo, como Cabeça da Igreja, como fonte de todo o poder eclesial terreno, dá efetividade e efetualidade aos atos humanos do sacerdote, o braço instrumental desse agir, necessário por instrumento, dispensável na validade final.

Essa efetualidade é exatamente essa indistinção entre ser e agir, entre agir para ser e ser para agir, em que um funda o outro e vice-versa, fruto desse novo paradigma litúrgico, um paradigma ontológico-prático, em que a liturgia modifica os ensinamentos platônicos do agir de um político, para, antes de agir bem, deveria ser, enquanto agora o que se aposta é o caminho

657), remetendo a Ex 23,22 e somente na *Omnibus* (Agamben, 2017g, p. 655) está correta, isto é, Ex 19, 5; b) Há omissão escusável, contudo, do livro bíblico ao qual falam as citações na edição nacional (2013f, p. 18–19) e na *Omnibus* (2017g, p. 657), sendo que na *Integrale* (2021b, p. 660) a primeira menção à Carta/Epístola aos Hebreus (He, na abreviatura canônica) aparece. O erro volta a aparecer nas páginas seguintes da edição estadunidense e da edição brasileira, quando o autor intercala as citações de He com outro livro bíblico e retorna a falar a Carta aos Hebreus, sem remencionar a que livro se refere; c) Entre a *Omnibus* (2017g, p. 671), a *Integrale* (2021b, p. 674) e a tradução nacional (2013f, p. 35) há divergências na menção ao título do subtópico “Falsas oposições para rejeitar inventadas no nosso tempo” da encíclica *Mediator Dei* comentada pelo autor, omitindo-se na edição estadunidense, sendo só sutilmente explicado como uma tradução alterada. Nas outras duas edições, a frase é mantida. Na *Omnibus*, ao que tudo indica, a alteração toma por original e completo a divulgação da encíclica no site do Vaticano, na qual não consta vários dos subtítulos, sem causa justificatória aparente; d) Quando o tradutor brasileiro informa a versão nacional da obra de Heidegger acerca de Nietzsche para a qual Agamben cita e desenvolve comentários, refere-se à edição de 2000 da Relume Dumará, quando a tradução equivalente é a editada em 2007 pela Forense Universitária, com o título Nietzsche II.

inverso, porém não totalmente opositor, em que cabe mostrar como deve agir para poder ser e como esse dever ser exige um poder agir a contento.

Nesse ponto, uma característica essencial dessa efetualidade é a operatividade, é ser-enquanto-se-põe-em-obra e é-pôr-se-obra-enquanto-se-é. A distinção, amplamente posta em senso comum, de separação rígida entre causa e efeito, perde sentido na efetualidade e agora o agir sacramental é a cisão em dois momentos, o agir do sacerdote (*opus operans*), enquanto instrumento de um agir anterior e maior, o *opus operatum* divino.

Apesar de parecer mais importante a ação divina do que a humana, Agamben fala: “[...] Mas é justamente graças a essa separação da ação (reduzida a causa instrumental) de sua eficácia que a operação sacramental pode alcançar invariavelmente sua efetualidade *ex opere operato*.” (Agamben, 2013f, p. 71).

No segundo capítulo, tal qual será mais explorado no terceiro e no quarto capítulos, há uma única e breve menção ao sistema jurídico (Agamben, 2013f, p. 45–46). Nela, é a primeira conexão entre liturgia e Direito delineada pelo autor, ao falar sobre a performatividade e da efetualidade da liturgia e da *legis actio* do Direito Romano.

Após a discussão com alguns autores, o filósofo italiano aponta ser o Direito e a liturgia ligados pela performatividade do falar/gestual, não de qualquer falar e gesticular, ou do falar/gesticular meramente por falar/gesticular, mas do falar/gesticular formulado previamente, rigorosamente seguido para haver validade plena, para que o falar/agir torne real o Direito, uma ação/fala amplamente ritualística. Aquele falar/agir ritualístico, semelhante às *legis actiones*¹⁵³ do Direito Romano clássico e na liturgia cristã, é um ato performativo do qual se torna jurídico/sacramental após o falar/gestuar de maneira precisa.

Não devemos deixar de recordar de que o juramento, como esse momento performativo da linguagem, como foi abordado pelo italiano em obras anteriores, é esse instrumento sacramental de fazer verdade aquilo que se prometeu, é cumprir a promessa no seu sentido de que o jurar faz a coisa existir no mundo. No entanto, a relação performativa da *actio* e da liturgia, fica por definir e, ao que tudo indica, será abordado apenas nos outros capítulos, os dois finais.

¹⁵³ Apenas para registro, as *legis actiones* (a *legis actio per sacramentum*, por sinal, é a mais genérica delas, usada subsidiariamente quando as demais não se aplicavam), são ações orais, rigorosamente formulars em gestos e palavras, de início por um magistrado e só após era remetido a um juízo, sendo que o não seguimento de tais fórmulas implicava a não juridicidade do que se solicitava/resistia. Tal modelo processual está associado a uma primeira fase do processo romano, ainda muito voltado a uma vingança privada regulamentada. Mais tarde, tal processo vai se desformalizando e centralizando-se no Estado, até chegar na época imperial em que não há mais fórmulas jurídicas e o Estado é aquele que detém, quase na totalidade, o monopólio da violência legítima (Alves, 2021, local. 206). Para mais detalhes sobre o processo civil romano, veja em José Carlos Moreira Alves (2021, local. 207–218).

E dizemos aparente, pois, partindo do terceiro limiar (Agamben, 2013f, p. 93), o resgate agambeniano para a tradução de liturgia para ofício, na liturgia católica (do latim *officium* para *leitourgia*), incorporará no corpo semântico do termo a ideia de que a prática litúrgica desvanece o sujeito, afinal o sujeito litúrgico por excelência, o sacerdote, só é sacerdote enquanto age como tal e só porque age como tal é que é sacerdote. Daí o seu agir não é mais um ato constitutivo de seu ser, da qual a sua vontade pode se libertar a qualquer momento, mas sim uma obrigação, um dever-ser, um ter a ser visto que só é o que é quando age de maneira necessária.

E esse agir de maneira necessária, fazendo desaparecer a vontade e o livre arbítrio, também faz desaparecer a ideia central do sujeito da modernidade, esse ser que sabe que é algo, que pode se pôr em obra, e que escolhe, diuturnamente, se pôr ou não em obra. No dever-ser, essa escolha já não existe, portanto, o sujeito aqui é, no máximo, um resquício daquela promessa da Modernidade.

Nesse ponto, a performatividade do juramento eclesiástico (o primeiro deles, o da ordem, de cada etapa da hierarquia católica), torna-se equivalente ao juramento jurídico e com ele faz acontecer aquilo que prometeu, colocando na famosa “zona de indistinção” agambeniana o sujeito, movido apenas pelo dever agir e pelo dever ser, pelo que Agamben detalhará mais adiante, da ontologia do comando (dever agir) e da ontologia do ofício (dever ser), em mútua diferença e correlação.

A menção ao Direito no texto pré-terceiro Limiar do *HS II*, 5 está mais em demonstrar a ideia de ofício como uma noção jurídico-político-ética, passando dos antigos gregos para Cícero, de Cícero para Ambrósio e de Ambrósio para a história da Igreja e do Direito canônico e, por fim, do Direito Ocidental em geral. Do *De officium* (Dos deveres, em tradução brasileira) de Cícero, ele propõe a tradução de *kathekon* (ação reta) para *officium* e, por Ambrósio, de entender o *officium* (ofício) como o *ministerium* (ministério) devido pelo sacerdote do *mysterium* (mistério) divino (Agamben, 2013f, p. 77–84).

Assim, há uma explicação detalhada de como um termo até então mais voltado a uma prática social, um papel social devido pela posição em que se ocupa numa dada sociedade (agir como um patrício, agir como uma matrona ou como uma prostituta), é objetivado para dar forma à vida, conduzir a própria vida e governar as coisas (*Ibidem*, p. 82), isto é, duplamente um dever moral (espaço da Ética) e uma obrigação social cogente (espaço do Direito).

Essa obrigação saliente-se, é a obrigação jurídica que, no final do capítulo, ele irá entender como aquela devida pelo ofício público, uma das vertentes possíveis de ofício, sendo esse ofício um dever agir, uma mutação da ontologia, por agregação semântica, para instituir

um comando jurídico, e com isso estreitar a relação entre uma ontologia do comando com uma ontologia do ofício. Agir por um comando ou agir por um ofício são próximos, porquanto ambos agem, em nome de outra pessoa, por outra pessoa, portanto, são causas instrumentais, causas segundas às causas primeiras.

Encaminhando-se para a conclusão de sua obra, no último capítulo¹⁵⁴, localizamos o campo mais fecundo do livro inteiro acerca da ordem jurídica, pois esse momento dedicado a abordar como a ética kantiana absorveu a ideia de dever duplamente moral e jurídico e, por óbvio a qualquer jurista, como Kelsen vinculado à ética kantiana nos legou. E é nesse espaço a tentativa de justificar a integração do dever (derivado do *officium* ressignificado), na ética e, através da ética, no sistema jurídico.

Isso se dá a partir da crítica agambeniana da ética aristotélica, afirmando, categoricamente, que por ela se basear na necessidade de um hábito (*hexis*) somente existente por que é exercido e esse hábito é o que transforma a potência (*energeia*) em ato (*dynamis*), e a inconstância desse hábito se relacionar com a obra (*ergon*) humana, ser ora algo que multiplica a obra humana, ora algo menor do que ela, que o Bartleby de Melville é possível. Ele pode, sabe como pode, tem a opção de agir, mas prefere não. Ou seja, fica em privação (*steresis*), nunca criando sua obra, nunca chegando a exercitar o hábito.

Confrontando à ética nascente do Iluminismo, a crítica kantiana, subsidiária de todo o desenvolvimento das forças intelectuais até existentes, é desenvolvida diante da preocupação com a tentativa moderna de racionalizar tudo, ao submeter a teologia e a metafísica como representantes de um momento da história humana (da qual a razão, mesmo reconhecendo seus méritos, se afasta com todas as energias), faz, para Agamben, nada mais do que recolocar, de maneira secularizada, os aspectos teológicos e metafísicos dentro do campo da ciência.

Quando Kant fundamenta o seu imperativo categórico na vontade, numa vontade primariamente vazia de sentido, exceto se coloque o respeito e a reverência às normas como justificadores dessa vontade humana, Kant tenta separar o ser e o dever ser. O imperativo

¹⁵⁴ Há três ocorrências de discrepâncias entre as versões do *HS II*, 5 nesse capítulo. O primeiro é um erro de mera digitação da palavra litúrgica, no início do tópico 8 (Agamben, 2013f, p. 107), escrito “litúrgi’ca”. A segunda ocorrência é, no início do mesmo tópico, a tradução coloca “O lugar tópico no qual a virtude (...)” (*Ibidem*, p. 107), enquanto na *Omnibus* (Agamben, 2017g, p. 732) não se fala em “lugar tópico”, apenas em “lugar” e na *Integrale* (Agamben, 2021b, p. 735) consta, em tradução livre, “lugar tópico”. Para nós, da retórica, falar em tópico nos remete à tópica e isso encaminha um sentido diferente para uma investigação acerca de um discurso específico, que não está, no nosso caso, abrangido no escopo da tese. A terceira ocorrência (Agamben, 2013f, p. 112) está quando do comentário sobre Pufendorf, no uso da expressão “momento general”. Ao nosso ver, em vez de falar de momento general, em oposição ao momento específico, talvez a tradução fosse mais fiel ao sentido da frase se tivesse traduzido por “momento geral” ou “momento genérico”, em vez da literalidade da palavra *general* do italiano (Agamben, 2021b, p. 740), apesar de constar *general* também na versão *Omnibus* (Agamben, 2017g, p. 736).

categórico, inclusive, quando invocado por Adolf Eichmann invocá-lo como justificador de sua vida e de sua prática, gera um justificável incômodo intelectual-ético em Hannah Arendt.

Para tanto, o filósofo de Königsberg tentou preservar a metafísica no pensamento moderno e substituiu a ontologia da substância, da ética clássica, por uma dupla ontologia, separável, porém codependente, a ontologia do comando e a ontologia da operatividade e, sem que tenha percebido, acabou reingressando a teologia, secularizando-a, com a consequente inserção do paradigma onto-prático do *officium* na ontologia da modernidade (Agamben, 2013f, p. 126).

Conforme conhecemos, em Kelsen a proposta kantiana ganha novo vigor, nessa radical tentativa de separação entre uma ontologia do ser uma ontologia do dever-ser, e a adoção, por Kelsen, do objeto do estudo do campo jurídico apenas o campo do *Sollen* (do dever-ser), que, na descrição de Agamben (2013f, p. 127–128), não pode chegar a termo, porque esvazia de sentido a sanção, como pode ser visto na teoria da pena.

Dizendo de outra forma, se a sanção pelo descumprimento de uma norma penal é mera promessa, desejo, vontade, dever-ser (*Sollen*) e não realidade, é (*Sein*), qualquer pena perde todo o seu valor. Daí, dirá Agamben (2013f, p. 128), “[...] O problema da violência – como o do prazer – não se deixa expurgar facilmente do direito [sic] e da ética [sic] e constitui um ponto de tangência entre as duas ontologias.”

A contribuição agambeniana sobre o Direito, a Ética e a Religião encontram certo termo nesse momento. Continua passível de crítica algumas questões pontuais no *HS II*, 5 do autor, para as quais expor aqui só se tornaria ainda mais extenso, sem nada acrescentar no debate. O que podemos criticar é mais um ponto de contato do que o autor entende do fenômeno jurídico-ético moderno e de como isso impacta na lógica dos Direitos Humanos por ele criticada.

Considerando que, de fato, Kant e Kelsen, herdeiros e propagadores do legado teológico-metafísico do ofício, da liturgia, do ministério e do mistério divino e, pela contribuição dessa dupla de teóricos tal ancestralidade está presente na Ética e no Direito moderno, qualquer proposta crítica terá um caminho tortuoso a se abrir e percorrer.

Para a saída dessa cilada acima delineada e do “[...] ressurgir catastrófico do direito [sic] e da religião [sic] no seio da filosofia.” (*Ibidem*, p. 126), a ruptura a essa ontologia nos parece contraditório com a ideia, do mesmo autor, de acreditar permanecer um Direito, ainda que coerente com uma ideia delineada mais adiante sobre uma desativação do Direito, através de inoperosidade e de uma potência destituínte.

Mas ainda restam algumas dificuldades, elencadas a seguir. Algum discurso e prática dos DHs diferente do atual, libertos dos ranços arqueológicos da teologia trinitária, do *iustitium*, do *homo sacer*, da *stasis*, da *horkos* e de tantos outros paradigmas podem existir nesse nexo dialético entre Direito e não-Direito? Como então viver com tal experiência de não ter algo desejavelmente aplicável a todos, para não retornar a ética kantiana e, da mesma maneira, não cair numa anomia? Ou melhor, é possível pensar em algo aplicável a todos os viventes, sem com isso, retornar ao rio da biopolítica?

Ainda não encontramos respostas às perguntas acima, e para nos auxiliar a achá-las, elaboramos uma única súmula argumentativa de HS II, 5, conforme expomos abaixo:

(DA)-P6 – A liturgia, originariamente remissível ao ofício divino, teológico, no entanto, ainda se submete a distinção teológica *ex opere operato/ex opere operantis* (da obra operada/da obra operante). (Agamben, 2013f, p. 8). Isto é, a vontade de quem age e o comando dado a quem deve agir, a oposição entre dever e vontade, entre comando (dever agir) e operatividade (dever ser), está na base da ética kantiana, chegando ao Direito pela teoria kelseniana. (Agamben, 2013f, p. 125). Esse dever de agir ganha forma e dá sentido a uma forma de uma vida, de formas específicas de se viver, como a do membro da elite ou do povo. Porém, essa maneira de formular a forma de vida engessa o viver, submetendo o sujeito a uma lógica em si totalmente compatível com a prática de Eichmann, afinal, ele se submetia à lei, como categoria secularizada do comando divino. (Agamben, 2013f, p. 126). Para romper com esse ciclo, essa dualidade da ontologia, a filosofia que vem deverá superar tanto a ontologia do comando quanto a da operatividade, pensar a ética e apolítica liberadas do dever e da vontade. (Agamben, 2013f, p. 131–132).

Talvez outra abordagem da ética, agora sobre a postura da testemunha e do arquivo por ela mantido, em *HS III, O que resta de Auschwitz, o arquivo e a testemunha*, podemos tentar ver algum ensaio de resposta.

3.3 DIREITOS HUMANOS NA INTER/TRANS/MULTIDISCIPLINARIEDADE AGAMBENIANA (III): A TESTEMUNHA, A POBREZA E AS CATEGORIAS FINAIS

Tendo por base os desafios expostos no final do tópico antecedente, nossa investigação quer continuar a procurar pelos traços distintivos do discurso agambeniano sobre Direitos Humanos no projeto *HS*. Para isso, passamos a verificar se há algum discurso como esse no *HS*

III, O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha, prosseguindo nos dois últimos volumes, em *HS IV, 1, Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida* e *HS IV, 2, O Uso dos Corpos*, em três subtópicos.

Nesse primeiro subtópico, investigaremos a lacuna aberta pelo testemunho dos sobreviventes dos campos de concentração nazistas, e por todos, Auschwitz. Nos dois seguintes, poderemos (ou não) perceber rastros do seu discurso sobre os DH, seja no segundo subtópico, quando aborda a forma ética do viver monástico e, em máxima, dos frades franciscanos como revogadora de qualquer vínculo jurídico. Ou no terceiro subtópico, para esforço último de condensação do seu raciocínio, na construção de uma “doutrina” do uso, em substituição a doutrina da ação, além de outras substituições categoriais de suma relevância para uma apreensão mais coesa e coerente com suas propostas teóricas.

3.3.1 O testemunhar do intestemunhável: A ética pós-Auschwitz e os Direitos Humanos

Como cada uma das obras desse imenso projeto de pesquisa do nosso marco teórico tenta, por vias diversas, chegar ao âmago de sua pesquisa, uma vez renunciado de ser uma arqueologia da potência, subtítulo do livro introdutório de Edgardo Castro (2013, local. 7), notamos que, mesmo naqueles livros aparentemente um pouco mais distantes da temática, há traços do discurso sobre DHs que merecem atenção. Um deles é o que aborda como a ética pós-Auschwitz deve lidar com o legado de tamanha atrocidade cometida à nível industrial, tornada clara numa lacuna do que agir e de como posicionar os valores éticos ditos universais diante dos imensos desafios da Modernidade.

O propósito é ver nessa lacuna não apenas o que não pode ser dito (por aquelas testemunhas por excelência do intestemunhável, os mulçumanos), nem o porquê de Auschwitz ter sido tão atual, mas eminentemente, de como Auschwitz submeteu a teste todos os princípios éticos então conhecidos, solapando-os. Transforma o seu investigar em como conviver com alguma ética pós-Auschwitz sem cair nas definições antigas. Aliás, o autor é expresso em dizer que, se a pesquisa servir para que redefinimos termos por nós conhecidos, abandonado uns e ressignificando outros, ao demarcar ali e acolá estacas para uma nova terra ética, da qual outros poderão vir e fazer a cartografia, seu trabalho terá obtido sucesso (Agamben, 2013e, p. 20).

Não foi possível aplicar aqui a primeira das estratégias metodológicas¹⁵⁵ de delimitação da crítica à Agamben, por um motivo muito evidente: o autor, ao contrário dos livros

¹⁵⁵ Para lembrar, cf. p. 213.

anteriores e posteriores, não escreve limites entre os capítulos. Dessa maneira, a própria leitura atenta feita previamente ao início da redação da tese, as anotações, comentários e confirmações bibliográficas de praxe, deverá ser suficiente para superar essa dificuldade. Não obstante, o especial enfoque na listagem às menções ao Direito, a lei e, eventualmente, os Direitos Humanos foram úteis para manter a fidelidade metodológica-epistêmica do trabalho e condensarem os esforços hermenêuticos dos limites do discurso agambeniano.

Reiteramos que aqui não se trata de fazer uma resenha crítica, nem de um apanhado assistemático de suas proposições, mas localizar, nem que seja em rastros ou indiretamente, menções relevantes para reconstruir o discurso agambeniano sobre Direitos Humanos. Sem fazer tal investigação, arriscávamos passar despercebido de alguma informação importante, o que prejudicaria a síntese do discurso, sua análise e sua crítica. Mais uma vez se mostra acertada tal propositura, pois, apesar do livro centrar-se sobre questões éticas e sobre a figura do testemunho e o paradigma máximo do testemunho, o muçulmano, as indagações sobre o Direito, a responsabilidade, a culpa e, indiscutivelmente a dignidade da pessoa humana estão aqui tangencialmente tocadas.

Dispensamos maiores considerandos sobre como a dignidade da pessoa humana é elevada, na atual Constituição, a fundamento do Estado Democrático de Direito brasileiro (art. 1, II da CF/88) (Brasil, 1988) e de toda uma vertente interpretativa sobre os Direitos Humanos¹⁵⁶. Nesse sentido, o enfoque é a interpretação do aspecto jurídico do testemunho e de como a ideia-força de dignidade humana encontra, após Auschwitz, uma prova de sua tremenda dificuldade.

Dividido em quatro capítulos (“A testemunha”, “O ‘mulçumano’”, “A vergonha, ou o sujeito” e “Arquivo e testemunha”), o autor jogará com alguns conceitos que lhe são caros, como a sacralidade da vida, a ideia da indizibilidade da existência pela linguagem, os juízos de aporias e paradoxos, como o paradoxo do testemunho dos sobreviventes dos campos de concentração alemães, a figura paradigmática do mulçumano, o arquivo e a testemunha como

¹⁵⁶ Muito poderia se falar sobre dignidade da pessoa humana e sua íntima, necessária e indissolúvel associação com a teoria e a práxis sobre e em Direitos Humanos. Por definição, uma das muitas que poderiam ser abordadas, podemos elencar a do dicionário filosófico que diz “princípio da dignidade humana” entende-se a exigência enunciada por Kant como segunda fórmula do imperativo categórico: ‘Age de tal forma que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre também como um fim e nunca unicamente com um meio’” (Abbagnano, 2007, p. 276). Só nessa citação já fica claro as dificuldades desse conceito, exploradas por Agamben em *HS III*. Há, contudo, um bom verbete que pode resumir algumas discussões sobre o tema, elaborado por Silva (2017), e, igualmente, duas grandes referências são os comentários à Constituição de 1988, feitos por Ingo Wolfgang Sarlet (2018, p. 123–129) em obra coletiva e o livro-tese da prof.^a Flávia Cristina Piovesan (2023, p. 39–41). Nem de longe o debate é esgotado por esses textos, mas aponta, muito brevemente, a profundidade de tais discussões e laços.

oposições polares uns aos outros, tudo isso pela ótica de um novo campo ético, podemos dizer, até, de uma “ética que vem”, fazendo coro à “política que vem” e a “comunidade que vem”.

Um dos primeiros pontos de expressão do jurídico está quando o autor resgata sobre a diferença entre tipos de testemunho, o testemunho daquele que relata o que viu (*testis*) e daquele que sobreviveu ao que viu (*superstes*), sendo o primeiro erroneamente colocado por Agamben (2013e, p. 27) como o testemunho por um terceiro desinteressado ou chamado a um processo judicial, como se seu testemunho tivesse menos valia, e não uma testemunha de uma das partes do processo, portanto, interessada, ainda que indiretamente, do resultado de um processo.

Mesmo admitindo que quem testemunha algo, num processo, o faz para esclarecer os fatos na incessante busca da verdade e da justiça, no qual seu testemunho é um testemunho do e para o juízo, para além de nunca ser possível contar com uma verdade plena (verdade real, em oposição a verdade processual¹⁵⁷) ou uma justiça completa, o faz sempre sob seu ponto subjetivo de vista, e, portanto, nunca neutro, quando muito parcialmente dessubjetivável.

E da afirmação pouco precisa de que a coisa julgada (*res judicata*) só tem o condão de ser o ponto final do processo, mesmo que injusta (Agamben, 2013e, p. 28), deixa tanto de lado as questões relativas aos procedimentos de desfazimento da coisa julgada material, como não impede, por exemplo, de que leis posteriores (anulando uma lei de anistia, por exemplo) desfçam aquela coisa julgada, com outros impactos. Afinal, mesmo que o Direito tenha, como objetivo último, chegar ao fim de uma celeuma, prolatando uma sentença concludente do questionado, e essa sentença pode ser até mesmo inverídica e injusta em sua totalidade, não podemos dizer que a coisa julgada abriga a injustiça sem nenhuma consequência. Consequência, reiteramos, não apenas ética ou teológica, para concordar com a contaminação cruzada entre Direito, Ética e Religião, defendida pelo autor, mas principalmente consequências jurídicas.

Portanto, o testemunho só pode ser entendido dentro dessa atualização jurídica do conhecimento agambeniano sobre os sistemas jurídicos reais. Assim, sem entrar no debate da superação da distinção *testis-superstes* por um terceiro tipo de testemunho, o *arbiter*¹⁵⁸, isto é,

¹⁵⁷ Não vamos aqui entrar na profundidade da crítica de Aury Lopes Jr, (2020, p. 565–570). Ao discorrer acerca do assunto numa obra “introdutória” de processo penal brasileiro, sublinhamos a concordância para com o autor sobre a ideia de que é impossível achar alguma verdade real no processo. No máximo, teremos uma probabilidade de resposta, uma boa narrativa, vitoriosa por ser aquela mais persuasiva nos elementos probatórios contraditáveis inseridos no processo, do que aconteceu no dia dado, assumindo-se os limites e garantias processuais, para não se degenerar num sistema inquisitório e numa perseguição estatal sem fim, sem garantias e sem limites.

¹⁵⁸ O *arbiter* deriva de um testemunho do testemunho, aquele/a que ouviu alguém testemunhar o que viu (*testis*) ou o que sofreu (*superstes*), arbitrando o que e como narrar do relatado, podendo ser a partir do registrado pelo *superstes* ou do *testis*, ou mesmo rememorado pelos outros dois tipos, posto que o *arbiter* não se lembrava dos

o testemunho de segunda geração do acontecimento, há de se considerar os limites de sua inserção nos debates relevantes do mundo jurídico.

Devemos apontar outro provável limite ao entendimento do Direito pelo autor italiano, a dificultosa veracidade de que a responsabilidade e a culpa, por suas raízes históricas ligadas ao Direito Romano, puderam, só em momento posterior, ser levadas para uso fora do campo jurídico. Alude o autor ser, pois, o gesto de assumir responsabilidade jurídico e não ético e por isso, qualquer tentativa de se usar o termo responsabilidade ética, cai num logro, numa opacidade, da qual nada adiantará perseguir, nem pela zona cinzenta identificada por Primo Levi, na dúbia e antiética situação dos carrascos-vítimas e das vítimas carrascos dos campos de concentração, ou de qualquer invocação por ex-funcionários do regime nazista (Eichmann é o citado por Agamben), ou mesmo por qualquer uso político de tal termo, como se fosse mais benéfico ser irresponsável moralmente do que juridicamente, como se a assunção da primeira irresponsabilidade limpasse qualquer mácula jurídica da assunção, concomitante, da segunda irresponsabilidade.

É difícil determinar assim, de pronto, como Agamben faz (com tão pouco desenvolvimento de autores e argumentos), da imprestabilidade de deslocamento dos conceitos de responsabilidade e de culpa para os campos ético, moral e político. Seguindo a lógica do próprio argumento encontrado em *HS II, 3*, se não dá para determinar que o Direito e a Religião (ou o Direito e a Ética) eram totalmente unidos na “pré-história”, é partir desse pressuposto, pelo menos se isso era errôneo no juramento, também não é possível dizer que eles eram totalmente separados, como o próprio autor admite (Agamben, 2011c, p. 76), novamente, ainda sob o ponto de vista do juramento, expansível para a responsabilidade e a culpa (da qual o juramento e o perjúrio são experiência bastante próximas). Consequentemente, dizer que a responsabilidade e a culpa vieram do jurídico e depois foram para outros campos é, no mínimo, contraditório com sua própria escrita sob assunto tão próximo como é o juramento.

Por outro lado, quando alguém se usa da responsabilidade moral, religiosa ou política, responsabilidades extrajurídicas por excelência, como álibi para se esquivar da responsabilidade jurídica, nada mais é uma tentativa estratégica, portanto, inegavelmente retórica, em se apropriar de uma estrutura supostamente superior ao Direito (Religião, Ética ou Política), para legitimar a esgotabilidade do Direito. Se isso conseguiu, consegue ou conseguirá

momentos traumáticos vividos (Sarmiento-Pantoja, 2019). É o testemunho, por excelência, da segunda geração do *superstes* ou do *testis*. No nosso caso, é o descendente daquele que sobreviveu principalmente à *Shoah*, imprecisamente chamado de Holocausto judeu, conforme Agamben (2013e, p. 37–40) bem lembra. Por isso, desde já, mesmo que possa ser o *testis* um testemunho desqualificado ou menor, sem observar a inclusão desse terceiro tipo de testemunho, aparece-se um dos limites ao *HS III*.

sucesso ou não, sempre contará com o conjunto de forças sociais dispostas a aceitar tal argumento ou, ao contrário, aumentar a aposta e insistir, por vias outras, que uma assunção de responsabilidade moral, religiosa ou política seja inegavelmente transposta para uma punição jurídica.

Ademais, as afirmações agambenianas sofrem com as consequências das afirmações da imprestabilidade da responsabilidade e da culpa, posto que fazem o autor concluir que o Direito, no caso de punições das pessoas ligadas a Auschwitz, Dachau e tantos outros locais de extermínio nazista, tenha, com o passar do tempo, evidenciado sua insuficiência, seu próprio limite e o local de sua superação, por não atingir a todos, por estar muito aquém do problema de Auschwitz.

Em verdade, isso só mostra uma ilusão, alimentada por desavisados/as e da qual Agamben critica, de que o problema do nazismo em sua totalidade social, incluindo a ética, a moral, a religião e a política geridas por tal regime, estava findo com o fim dos julgamentos, alimentada por uma suposição ingênua de que o Direito abarcava o suficiente para afastar toda a complexidade da vida pós-extermínio nazista. Essa postura, frisamos, é o ponto de partida da crítica do teórico italiano à insuficiência do Direito, e tal crítica é, também, insuficiente.

Então, identicamente ilusória é aquela postura oposta, defensora da afirmativa da ruína do Direito, diante de Auschwitz, pois, a inferência dele sustenta que o verdadeiramente inocente seria aquele/a que tenha passado a vida sem julgamento, sem processo (Agamben, 2013e, p. 29). Ora, partir do princípio de que só se pode ser verdadeiramente inocente se não tiver passado por qualquer processo apenas teria sentido se desconsiderássemos que o “passar por um processo”, permitisse uma separação radical das duas esferas, a da vida e a do Direito, tão radicalmente ao ponto de distinguir culpas e responsabilidades jurídicas de seus equivalentes extra-jurídicos.

Por mais que se considere o julgamento como um elemento intrinsecamente autorreferente ao Direito, as implicações éticas, políticas, religiosas de uma pessoa que, mesmo nunca tendo passado por qualquer tipo de processo, seja culpada e responsável sob esses outros campos do ser social não podem reduzir o limite insuperável do Direito, como se fosse exclusivamente diante de Auschwitz que tal limite aparecesse.

O Direito é, e sempre será, um instrumento limitado de responsabilização, culpa e punição e qualquer um que tenha testemunhado, diante de um juiz ou presenciado pessoas

submetidas a um processo judicial de qualquer ordem, ou grau de importância sabe da notória insuficiência¹⁵⁹ de tal sistema trazer alento, para além do jurídico, para as vidas das pessoas.

Dizendo em outras palavras, por mais importante seja a *res judicata* para o jurídico, e por mais aparentemente válida seja a proposição de que é inocente aquele/a nunca submetido a um julgamento, independentemente do resultado desse julgamento, não se torna mais aceitável a conexão entre “autorreferência ao Direito” e “inocência pessoal”, posto que inocência também é vista “fora” do Direito, seja na esfera da Moral, seja na esfera da Política, seja na esfera da Religião, e tal autorreferencialidade do Direito, insistimos, só pode ser, no máximo, a nível formal, nunca ao nível formal-material. Somente como abstração, nunca como materialidade.

Eis então, ao nosso ver, o que mais errôneo aparece na estrutura argumentativa de *HS III*, e, embora não macule, em tudo, a contribuição importante do autor na seara da ética pós-Auschwitz, mostra, outrossim, de como o autor continua arraigado na dogmática jurídica de sua formação, deixando de lado debates importantes e mudanças candentes no sistema jurídico.

E isso impactará no resultado de nossa análise do seu discurso, no ponto preciso de, mais uma vez, mostrar como sua incompreensão da complexidade atual do fenômeno jurídico no mundo ocidental, por mais agudas e ferozes sejam suas críticas à práxis jurídico-política de nosso tempo, limita o escopo da pragmaticidade de seus intentos políticos e são, para qualquer seguidor/a presente ou futuro de suas ideias, equívocos a serem corrigidos, caso se queira manter-se fiel na viabilidade delas em um mundo futuro.

Superando a primeira das dificuldades interpretativas do texto de *HS III*, Agamben invoca os *Sonderkommandos*¹⁶⁰ como a situação limite¹⁶¹, ou situação extrema que, para Primo

¹⁵⁹ E o próprio Direito reconhece isso, tanto criando mecanismos extrajudiciais para a solução de conflitos (como a mediação, a conciliação e arbitragem), como absorvendo outras práticas, para dar um ar ampliado de legitimidade a essas práticas e ao próprio sistema jurídico, como podemos mencionar tanto a justiça restaurativa, focada em reestabelecer laços extrajudiciais, não apenas punitivos e até decoloniais (Terra *et al.*, 2023), sem olvidar os limites das práticas descaracterizadoras brasileiras incluindo a justiça restaurativa (Carvalho; Achutti, 2021), como o caso de adoção de mecanismos de justiça comunitária. Nesse último, há um clássico trabalho de Boaventura de Sousa Santos a esse respeito, o chamado Direito de Pasárgada, submetido à crítica inicial em Konzen (2008) e está contido numa crítica mais ampla em Oliveira (2003). Sem falar que essa justiça comunitária pode ser identificada, da mesma maneira, nas comunidades tradicionais, como os povos originários da América Latina, e, em especial, podemos relatar o caso de autodeterminação do povo Purépecha de Cherán, no México, conforme estudado, brevemente, por Melo (2017, p. 253–270).

¹⁶⁰ Do alemão “Esquadrão Especial”, eram detidos dos campos de concentração, isto é, os deportados, para os quais se designavam a missão de administrar as câmaras de gás e os fornos crematórios, restringindo-os a agir sob os comandos alemães, verdadeiros executores da Solução Final, sendo seus Esquadrões Especiais agentes sob suas ordens.

¹⁶¹ Não adiantará insistir que a zona cinzenta extrema na qual o Direito, a Ética e os demais estão aquém do bem e do mal, em que “[...] os metais da ética tradicional alcançam seu ponto de fusão” (Agamben, 2013e, p. 30), isto é, a criação e manutenção dos *Sonderkommandos*, é o momento histórico “refratário a qualquer identificação de responsabilidade” (*Ibidem*, p. 30) como o local parecido de um novo elemento ético, pois mesmo nas situações extremas nas quais a responsabilidade parece jamais chegar lá, lá mesmo pode-se chegar uma responsabilidade

Levi, evidencia o momento no qual a irresponsabilidade jurídica chega ao seu ápice e talvez surja, nesse momento para Levi, um novo campo da ética. O mais relevante, contudo, é o retorno agambeniano ao estado de exceção, ao usar essa situação limite como momento expositor do estado de exceção, mormente como Auschwitz era o local em que não se valiam mais as regras do Direito e, ao mesmo tempo, valiam outras regras jurídicas inescapáveis aos que lá estavam.

O extraordinário e excepcional vira hábito e costume em Auschwitz, quando os detidos passam, paulatinamente, para sobreviver, a se acostumar com o execrável. Dito isso, Agamben discorre, talvez de maneira mais expressa possível agora, a situação do campo de concentração do título do livro torna-se uma lição em que, diluída a distinção entre normal e excepcional, seja “[...] antes de mais a da imanência absoluta, a de ser “tudo em tudo”. (Agamben, 2013e, p. 57).

Já vimos como tal imanência, da qual o autor avança ao afirmar que a filosofia “[...] pode[r] ser definida como o mundo visto em situação extrema que se tornou a regra (segundo alguns filósofos, o nome da situação extrema é Deus)” (*Ibidem*, p. 58).

Se Agamben ainda possa ter uma leitura de Marx, sem os marxismos, queira criar um materialismo imanente, para além das interpretações erradas de Marx evidenciadas por Vladimir Safatle (2006), a tentativa de coincidir forma e conteúdo, exceção e normalidade, como sendo a visão do mundo a partir da filosofia, nos mostra essa tentativa, generosa, porém complicada, de identificar, pela indiscernibilidade, “tudo em tudo”, e com isso, qualquer construção de uma forma-de-vida e de uma “política que vem” perde bases fáticas para qualquer debate coletivo.

Outro viés jurídico do *HS III* é a íntima relação entre a dignidade e a indignidade humana, tipicamente jurídica. O paradigma do extermínio é ressignificado no campo de concentração, para ser o muçulmano como paradigma, nos dizeres de Agamben (2013e, p. 60). A dignidade, para Agamben, sempre é derivada de um instituto jurídico romano¹⁶². Para ele,

parcial, injusta, imerecida, de que o Direito a muito conhece, como o estado de necessidade em seu limite, que, apesar de ser um excludente de responsabilidade, tal situação extrema ainda pode guardar o momento em que não se fica demonstrada, dentro de um processo, ter sido o agente totalmente coberto por tal excludente. Assim, hipoteticamente falando aqui (mas talvez seja possível também falar em um processo específico de um sobrevivente do extermínio nazista), se quase todas as ações e omissões do *Sonderkommandos* podem ser irresponsáveis diante do jurídico, e, de quebra, diante do ético, ao investigar mais profundamente, talvez uma ou outra ação/omissão possa ser punível e, assim, tal situação extrema se desmorona.

¹⁶² Novamente, uma contradição, no mínimo, aparente: se era um instituto jurídico romano, como era possível falar da dignidade do cadáver, na famosa disputa entre Antígona e Creonte, citados pelo autor (Agamben, 2013e, p. 85), referindo-se apenas ao campo mágico-religioso? A invocação do “Direito de Júpiter” por Antígona não seria exatamente a uma evidência relevante de certo grau de indistinção entre Direito e Religião? Não seria a dignidade do enterro dos mortos também jurídica, mas, originariamente, mais religiosa do que jurídica? Por outro lado, mas com o mesmo objetivo: as outras civilizações fora do eixo do mundo ocidental não tinham suas próprias ideias de

uma dignidade da vida humana anterior ao sistema romano, mais ética, religiosa do que jurídica, é impensável mesmo que pudéssemos pensar numa dignidade para os gregos ou numa dignidade para os hindus, não exclusiva ou predominantemente jurídica.

O que fica claro com toda a reconstrução feita por Agamben é, para além de uma afirmação um tanto complicada sobre a manutenção da própria dignidade do comandante de Auschwitz¹⁶³, ou de localizar a repugnância e a vergonha de um ex-pedinte diante da proximidade de seus colegas de vida miserável como um prenúncio da indignidade suprema de Auschwitz (Agamben, 2013e, p. 67–70), notamos que a dignidade, em seu aspecto jurídico é uma dignidade estreitamente próxima de uma ideia moderna de cumprimento de papéis sociais correlatos aos status sociais respectivos.

Então, a dignidade do rei, a dignidade dos cargos imperiais bizantinos estava conectada à classe e à autoridade do investido nesses cargos deveria exercer, sua função e o exercício público dessa função. Sem sombra de dúvidas, essa vertente semântica do termo dignidade até hoje é aplicável, sendo criticável aquele/a¹⁶⁴ que, em uma posição submetida à exigência da dignidade pública, age em desconformidade com o que se espera.

No entanto, pouco podemos aplicar das suas pesquisas sobre dignidade para o espectro da dignidade na ética kantiana, e, por extensão, na ética dos Direitos Humanos. Não pelos questionamentos extremos na ética pós-Auschwitz, em si perfeitamente válidos, afinal, como falar de “dignidade da pessoa humana” diante da brutal e incessante indignidade dos

dignidade da pessoa humana e possam ter influenciado, no caso hodierno, uma mais fácil aceitação do discurso padrão de Direitos Humanos, sob o manto do sistema ONU? Reconhecendo a possibilidade de injustiça teórica do peso das palavras seguintes, porém, parece-nos que o livro nada em mares bravios de incompletudes, contradições e imprecisões, das quais o próprio autor mal faz esforço para se livrar, comprometendo alguma viabilidade de suas propostas.

¹⁶³ Referimo-nos à citação de Bettelheim, sobre como o comandante de Auschwitz é, em sua visão, um cadáver ambulante, que só não tinha se maometanizado porque mantinha o mínimo de dignidade humana, porque se vestia e se portava bem. Sequer considera Agamben algo dito mais adiante pelo próprio italiano: mas como é possível concordar que os membros da SS se consideravam indignos em sua função de extermínio? Afinal, as SS, por não poderem testemunhar, não era apenas por serem cadáveres ambulantes, era porque eles mesmos se consideravam como “homens honestos endurecidos”, suportaram tudo que podia suportar, devendo ter seus nomes inscritos gloriosamente na história e não como espertamente Eichmann falará, lutando por achar uma justificação moral e jurídica, de ter uma “obediência de cadáver” (Agamben, 2013e, p. 87). Por isso, nesse ponto, a impossibilidade de testemunho das SS mora exatamente no *habitat* da dignidade, ainda que terrivelmente maléfica contra a vida humana. Considerando-se dignos, os SS eram, então indignos de falar da indignidade do campo. Só os indignos de viver eram testemunhas potenciais de sua própria sobrevivência.

¹⁶⁴ A título de ilustração, veja como foi muito criticado algumas posturas de Jair Messias Bolsonaro, presidente da República Federativa do Brasil entre os anos de 2019 e 2022, em vários momentos, diante das indignidades perante o exercício do cargo, seja na situação de colocar em xeque a credibilidade das urnas, ao usar-se de estrutura governamental para propagar tais inverdades (Miazzo, 2021) ou quando criticou a OAB atacando a figura do pai do então presidente da Ordem, Felipe Santa Cruz, desaparecido pela repressão da ditadura civil-militar de 1964 (ConJur, 2019), entre tantos outros episódios, aos quais prescindimos maiores detalhes.

deportados, dos não-judeus, dos não-humanos sob o não menos brutal império do totalitarismo nazista?

Mas, sobremaneira, porque há uma confusão entre dignidade da pessoa humana em suas múltiplas visões, com uma imanência absoluta. Ainda que pudéssemos defender tal imanência absoluta sob situações extremas (e o ponto extremo aqui é o maometano), confusão essa que acaba por deixar um tanto quanto superficial as relações entre dignidade de vida e dignidade de morte por ele abordadas.

Se os testemunhos de Primo Levi mostram essa incrível vergonha e ressentimento ao testemunhar pelos afogados (os mulçumanos), não nos deixamos de ver que a rápida arqueologização da dignidade, feita pelo teórico italiano, só mostra que seu estatuto não é meramente formal, como possa parecer ao reler a complexa estrutura burocrática bizantina ou os tratados canonistas dos sacerdotes, mas formal e material, por mais que sejam separáveis, mas sua insistência de que os tratados da moral “[...] reproduzem fielmente – a fim de interiorizá-los – o modelo da teoria jurídica” (*Ibidem*, p. 74), retornam a aposta de uma imanência absoluta, novamente pondo em suspenso, suas conclusões.

Melhor expliquemos. Uma reprodução integral de um conceito de um campo da vida (a Moral, a Religião, a Ética, a Política), para outro (o Direito) ou do Direito para os demais campos da vida só poderia ser imaginado se todas essas esferas de saber, do agir, do ser e do usar fossem plenamente intercambiáveis, sem mediações, sem limites, sem fronteiras. E isso pressupõe imaginar que tais divisões são meramente acadêmicas, teóricas, e, na vida, está “tudo em todos”, redundando, mais uma vez, para uma leitura vulgar de Marx.

Por isso, por mais que a crítica à ética seja profundamente válida sob outros aspectos, e, por esses outros aspectos atinja o ideário de Direitos Humanos, como a responsabilização, a culpa, a vergonha e indignação diante da ignomínia do regime totalitário alemão, diante da violentíssima violação da dignidade, o autor só acena para vínculos, de maneira desconexa, e, por consequência, fica difícil trazer a lume algo como contribuição inédita do autor para uma ética pós-Auschwitz que se use, de alguma maneira, de algum discurso sobre Direitos Humanos.

Portanto, sem perder de vista os objetivos da investigação, as contribuições do livro são mais fragmentárias do que os escritos precedentes do *P.HS* e, naqueles fragmentos, só podemos tirar uma única conclusão: pretender seguir as balizas éticas pós-Auschwitz por inércia ética, filiando-nos aos primados éticos pré-Auschwitz é errôneo e inválido. Todavia, todo o esforço de não-repetição de Auschwitz, norte da proposta padrão dos Direitos Humanos, nutre-se exatamente de uma tentativa de fundar uma nova ética universal, problematicamente ainda engessada ao universalismo, acentuamos. Ao mesmo tempo, o discurso padrão dos DHs

tateia, às cegas, uma confluência de valores entre o Ocidente e Oriente, sem descurar que tal proposta de confluência existe muito mais em um nível teórico do que em realidade, afinal, veja, por todos, os conflitos imperialistas entre potências ocidentais e orientais.

Um marco ético nessa nova terra ética, apontada por Primo Levi e inicialmente demarcada por Agamben, é a tese de que o muçulmano é o limiar absoluto da biopolítica, o sujeito histórico, despido de toda a sua história de vida, em que, no motor biopolítico por excelência, a política nazista até a Solução Final, fielmente representada pelo termo “espaço deserto de pessoas” (*volkloser Raum*, em alemão) move as engrenagens dos campos de concentração e extermínio, desdiferenciando política de vida e política de morte, terra e espaço de vida e terra e espaço de morte (Agamben, 2013e, p. 91).

E isso será brilhantemente sustentado e resumido por Agamben, ao passar em revista toda a problemática da vergonha e de como o sujeito se porta diante da vergonha de si, quando, retomando a distinção entre a testemunha parcial (o sobrevivente) e a testemunha integral (o muçulmano), abordada nos dois primeiros capítulos. Tal distinção aparece na aporia e a dificuldade de superar tal aporia do testemunho do sobrevivente, por testemunhar por alguém que jamais poderia testemunhar, posto que esse alguém, o muçulmano, está para além da língua. Para isso, ele tenta superar duas posições claras da ética moderna, a do humanista, com o “todos os homens podem ser humanos” e sua antípoda, a anti-humanista, a de que “só alguns homens são humanos”¹⁶⁵ e tenta superar tal aporia, tal “paradoxo de Levi”, com a seguinte afirmação:

O que o testemunho declara é algo totalmente diferente, e que se poderia formular com a seguinte tese: ‘Os homens são homens enquanto não são humanos’; ou, mais precisamente: ‘Os homens são homens enquanto dão testemunho do não-homem’.
(Agamben, 2013e, p. 125).

Aqui está a maior contribuição, de todo o livro, ao campo da Ética em/para além dos Direitos Humanos: uma ética pós-Direitos Humanos passa em precisamente validar que somente através do reconhecimento de um paradigma do muçulmano como ponto limítrofe da biopolítica moderna, como esgotamento de qualquer ética universalista de Direitos Humanos e de qualquer relativismo acrítico, vulgar, pueril de tal ética universalista. Tal reconhecer torna premente um testemunho por todos os intestemunháveis, e que tal determinação da pessoa capaz de testemunhar permite, de uma vez por todas, mostrar a humanidade restante nos

¹⁶⁵ Facilmente localizável tal ética, respectivamente, com a ética universalista dos Direitos Humanos e a oposição de senso comum aos Direitos Humanos, por muitas vezes resumida na frase “Direitos Humanos para humanos direitos”.

sobreviventes, sem que eles somente caíam numa culpa e numa vergonha, numa auto idolatria ou mesmo numa teodicéia justificadora de sua própria sobrevivência.

Ainda que a limitação linguística de Agamben¹⁶⁶, nesse momento do projeto *HS*, prejudique suas análises, a contribuição a uma ética pós-Auschwitz é algo claramente identificável para o discurso sobre Direitos Humanos em Agamben e ele expandirá tal ideia, ao final do capítulo, indicando que “o homem é aquele que pode sobreviver ao homem” (Agamben, 2013e, p. 135), seja no sentido da inumana capacidade de sobreviver ao homem (o muçulmano) ou no sentido da capacidade humana de sobreviver ao inumano, ao não-homem, sendo, o primeiro lado a perspectiva de Bettelheim e a segunda, a de Des Press, abordados antes em outra parte da obra (*Ibidem*, p. 97-98). Isso direciona sua peroração para, após querer coincidir as duas posições em um homem verdadeiramente humano quando totalmente destruída a sua humanidade, dizer que se o homem e o não-homem nunca podem coincidir, o que resta é a testemunha.

E, finalmente, toda a potência do livro se demonstra: afinal, o resto de Auschwitz é o resto da testemunha, nunca a testemunha integral, mas a testemunha *superstes*, a dos sobreviventes, a de Primo Levi e de tantos outros/as sobreviventes à execução da Solução Final. Para Agamben (2013e, p. 137), a fratura primordial é a fratura do ser que fala e o ser que vive, do humano e do não-humano, do *logos* tornando-se vivo e da vida tornando-se *logos*, tensão dialética perpétua da existência e a sutil distinção desses dois momentos é o resto, é a testemunha.

Pontuar o local do testemunho na relação da língua e de seu dizer (*langue-parole*) torna-se o objetivo da parte inicial do último capítulo de *HS III*, com o fim declarado de indicar o local do arquivo nessa relação e a conexão, porventura existente, entre testemunha e arquivo. Para tanto, retoma Foucault e a noção de enunciados por ele desenvolvida.

Os enunciados, para Foucault, pela leitura de Agamben, são o objeto de sua arqueologia do saber, e estão exatamente nesse ponto intermédio entre uma “pura língua” e um

¹⁶⁶ O uso estratégico de uma noção dos primórdios da linguística moderna, defendida por Saussure e Benveniste, para falar de um infalável, de um mutismo da língua, da distância entre a glossolalia evangélica e dos processos de dessubjetivação radical de tal experiência mostra a sua limitação linguística “no mais simples ato de palavra” (Agamben, 2013e, p. 119). A ideia é de que “[...] a língua e o discurso em ato são duas realidades absolutamente cindidas, entre as quais não há nem transição nem comunicação.” (*Ibidem*, p. 119) se parecia razoável para os primeiros estudiosos da linguística moderna, é, ao nosso ver, completamente descartável como princípio para a Nova Retórica, o Neopragmatismo e a Análise Crítica de Discurso (ACD). Comentando sobre a teoria de Karl-Otto Appel, alicerçada sobre uma necessidade humana inata de se comunicar, retrata a crítica a ele em uma ácida metáfora da inutilidade do envio do pensador alemão a Auschwitz, via máquina do tempo, para provar a transcendência da comunicação, haja vista a radicalidade da exclusão do muçulmano de se considerar ser humano, Agamben (2013e, p. 71–73), contraditoriamente, meio que continua preso às metafísicas que sua crítica a Appel tenta extirpar.

“puro dizer”. Eles são o local em que deixa de importar o sujeito como alguém falante, com desejos, intenções, com subjetividades e como tais subjetividades se dão em um discurso, da relação autor-discurso, e passa-se apenas a se importar como será o agir de qualquer sujeito em um conjunto de enunciados, esse conjunto do qual Foucault, também segundo Agamben, chama do “arquivo” da língua, ou melhor, o “[...] sistema geral da formação e da transformação de enunciados” (Foucault, 2008, p. 148).

Esse agir, claramente é um agir ético e político, apesar de Agamben denunciar que tal preocupação só foi vista muito tardiamente em Foucault, ao custo de se esquecer do esforço do pensador francês de não se submeter a ideia de sujeito, em perceber como um indivíduo encontra-se nessa concha oca do lugar do “sujeito” e percebe-se como o sujeito ser apenas uma troca de máscaras, a história como distinção de tempos e a razão como diferença dos discursos (Foucault, 2008, p. 149).

Para Agamben (2013e, p. 148), deve-se deslocar a pesquisa para um ponto ainda anterior ao arquivo da língua, para algum ponto entre o arquivo, a fornalha construtiva e destrutiva dos enunciados, e a língua em si. E nessa zona, essa tentativa de dizer o sujeito do testemunho, posicionado entre a possibilidade de dizer e a impossibilidade de dizer, momento anterior a essa fornalha do arquivo, é que possibilita voltar a falar de um sujeito subjetivável ou dessubjetivável. E tal processo de subjetivação ou dessubjetivação perpassa pelas categorias modais da existência, a saber, possibilidade, contingência, impossibilidade e necessidade, previamente abordadas pelo autor em *Bartebly, ou Da Contingência*¹⁶⁷. A mais importante afirmação do autor é, a nosso ver, a mais contraditória com o que se verá mais adiante em *HS IV*, 2. Eis o que escreve Agamben:

As categorias modais — como operadores do ser — nunca estão, porém, frente ao sujeito como algo que ele poderia escolher ou recusar, nem como tarefa que ele poderia decidir - ou não — assumir em um momento privilegiado. O sujeito é, sobretudo, o campo de forças sempre já atravessado pelas correntes incandescentes e historicamente determinadas da potência e da impotência, do poder não ser e do não poder não ser.” (Agamben, 2013e, p. 149–150).

Como, então, propor uma potência destituínte, uma potência de não, se as categorias modais nos atravessam historicamente? Como sair dessa articulação ontológica modal se isso é o que constituiu o ser? Conquanto linhas acima o autor fale de que o sujeito não é fundamentado pelas categorias de modalidade, nem dele são derivadas, sendo, de fato, o sujeito “[...] o que se põe em jogo nos processos em que elas interagem [...] Elas cindem e separam o

¹⁶⁷ Para recordar, recomendamos voltar ao momento de nossa tese, ao qual abordamos tal texto, na nota 80.

sujeito o que ele pode e não pode [...] e, desse modo, decidem sobre ele” (Agamben, 2013e, p. 148). Deixemos apenas registradas essas perguntas fundantes de uma crítica ao final do seu projeto e, podendo lá, em *HS IV*, 2, serem elaboradas possíveis respostas, sigamos adiante.

Após um “*en passant*” sobre as origens jurídicas do termo autor (do latim *auctor*, de onde também deriva a *auctoritas*), para falar de como o autor é uma terceira modalidade de testemunho, e ainda repetindo o erro de considerar a testemunha (*testis*) como terceiro numa disputa judicial, ou o sobrevivente (*superstes*), ambos explorados previamente, o autor adiciona o autor (*auctor*) como um tipo de testemunha que convalida a existência de algo ou a fala de alguém (ou a inexistência de qualquer deles), ratificando a sua existência.

A explicação para esse terceiro tipo (ou quarto tipo, se adotarmos a ideia do *arbiter*¹⁵⁸) é uma forma de integrar o testemunho do sobrevivente de Auschwitz para dar validade ao intestemunhável do muçulmano, e por isso, convalida e ratifica o impronunciável dos afogados, dos maometanos. Com isso, o paradoxo de Levi ganha novo sentido ao mostrar exatamente como a testemunha-sobrevivente (*superstes*) é, na verdade, identicamente, uma testemunha-autor (*auctor*) (*Ibidem*, p. 149-151), rompendo tanto com a contradição da postura lógica do paradoxo de que o “muçulmano possa ser uma testemunha integral”, quanto a outra postura lógica de que o “muçulmano é aquele não-homem, que não pode testemunhar”.

E, mais uma vez, chega-se a um ponto fulcral para uma ideologia crítica pós-Auschwitz e, também, aos Direitos Humanos, na correção agambeniana da transição dos dois modelos foucaultianos de governo dos homens, a lembrar, do poder soberano do velho estado territorial e do biopoder moderno, nem mais “fazer morrer e deixar viver”, nem “fazer viver e deixar morrer”, mas agora, corrige Agamben (*Ibidem*, p. 155), o biopoder no limiar do século XXI é o de “fazer sobreviver e deixar morrer”. A dessubjetivação promovida pelo regime nazista, de cidadãos para arianos e não-arianos, de não-arianos para judeus e não-judeus, de judeus para deportados/as e não-deportados/as, de deportados/as para muçulmanos/as e não-muçulmanos/as, provoca, a criação de uma vida nua não-atribuível e não-testemunhável.

Tais deslocamentos promovidos pela dessubjetivação, deslocando sempre os limites da vida considerada digna e albergada pelo Direito (e pelos Direitos Humanos, obviamente) eram possíveis pela perpétua mobilidade de tal limite, do que se considera como vida nua, haja vista a evolução das técnicas de reanimação, do estado ultracomatoso e da prolongação da vida em seu aspecto meramente biológico.

E só sob essa perspectiva da maximização diabólica do biopoder de nossos tempos é que se deve abandonar qualquer possibilidade de encontrar, na vida humana, em seu aspecto mais biológico, qualquer *telos*, seja sagrado ou profano, qualquer fim último de ser humano.

Eis mais um ponto de crítica do discurso padrão sobre Direitos Humanos. Assim, o autor elucida tal crítica:

[...] Isso não significa que, sendo privados de um fim, venham a ser condenados à insensatez ou à vaidade de um desencanto e de um andar à deriva infinitos. **Eles não têm um fim, mas um resto; não há, dentro deles ou debaixo deles, um fundamento, mas, entre eles, em seu meio, há uma separação irreduzível, na qual cada termo pode pôr-se em posição de resto, pode testemunhar.** Realmente histórico é aquilo que cumpre o tempo não na direção do futuro, nem simplesmente na direção do passado, mas no ato de exceder um meio. O Reino messiânico não é nem futuro (o milênio), nem passado (a idade de ouro): é um *tempo restante*. [grifos em itálico do autor, em negrito nossos] (Agamben, 2013e, p. 158).

O que é esse resto? Como ver esse resto? Ele é algo tangível, praticável ou uma imanência absoluta? Os direitos humanos podem sobreviver (sem ironias) a esse resto¹⁶⁸? A única resposta mais completa é se ausentar, mais uma vez, do *Homo Sacer*, para ir, em outra obra, buscar resposta a esse tempo messiânico e a esse resto. Conforme foi substanciado por um comentador crítico e competente do nosso marco teórico, o resto é o legado de Paulo para os tempos modernos (Castro, 2013, p. 110–111).

O resto é superar a divisão binária em uma bipolaridade, é tentar promover uma divisão que não seja exaustiva, mas sim deixe sempre algo que não se encaixa em nenhuma das opções dicotômicas, representando-se tal visão por um duplo recorte, primeiro separando judeus e não-judeus e o segundo, o de judeus segundo a carne e judeus segundo o espírito, e com essa divisão da divisão¹⁶⁹, sobra sempre uma parte não reduzível ao todo e um todo não reduzível a parte. Agamben dirá, inclusive, que o povo, seja povo ou Povo, seja qualquer outra divisão da divisão aí implementada, é um povo que não se resulta definido e subjetivado pela parte ou reduzido a

¹⁶⁸ Mesmo que o autor, já nas últimas páginas de *HS III* aborde sobre o conceito de resto, para além de ser muito rápido tal abordagem, há, também, um erro de citação bíblica. Na versão brasileira, menciona-se Rm 9, 24, sendo que a citação está corretamente escrita tanto na *Omnibus* (Agamben, 2017g, p. 875) quanto na *Integrale* (Agamben, 2021b, p. 870), como localizável em Rm 9, 25-26. O foco aqui é apontar os limites de sua postura perante o sistema jurídico em uma obra em que ele tem mais capacidade de desenvolver suas teses. Nesse momento, o que resta de Auschwitz, justificando finalmente o título do livro, é esse resto entre as várias divisões existentes, entre o sobrevivente, o afogado, os mortos e as testemunhas, que podem ser o resto de todos esses. (Agamben, 2013e, p. 162).

¹⁶⁹ Agamben chama isso de Corte de Apeles, aludindo a um antigo pintor grego e seu primeiro encontro com um concorrente seu, Protógenes, em que, desafiando-se mutuamente, cada um adicionava num quadro uma linha mais fina e sutil do que a outra, até que Apeles vence o desafio, ao deixar Protógenes sem possibilidade alguma de fazer uma linha melhor. Esse corte é, para o autor, derivado da correção da leitura crítica a um texto de Benjamin, quando, erroneamente, é escrito Corte de Apolo, quando deveria ser Corte de Apeles. Para mais detalhes, consulte Agamben (2016b, p. 52). Apesar de Agamben se usar dessa metáfora, em uma tradução nacional da obra de Plínio, o Velho (2022, p. 326), local original de relato dessa história, não se fala em linha que corta a outra, mas que as linhas são feitas sobre as outras, sendo a última linha, entre as duas primeiras. Talvez essa leitura agambeniana dessa lenda seja influenciada pela descrição dela em um livro compilatório de lições para aulas de geometria, de autoria do italiano Tommaso Minardi (2022, p. 182–185), no qual consta a história tal e qual Agamben retrata em *O tempo que resta*, sem, contudo, fazer a devida referência/citação ao geômetra ou a outra fonte.

um todo amorfo, mas é “[...] esse resto é a figura ou a consistência que o povo adquire na instância decisiva, e por isso é o único sujeito político real (Agamben, 2016b, p. 58–59).

Um tempo restante é, nessa maneira, um tempo até a chegada da *parusia*, comprimindo o tempo profano no segmento linear marcado pelo tempo messiânico, tempo esse desde a ressurreição de Cristo até o Segundo Advento, não reduzido ao mero esperar pela *parusia*, mas como a presença messiânica permanente que acompanha esse tempo restante. É um tempo não preso nem no passado, nem no futuro, é um tempo do agora, um tempo em que, por uma pequena porta, o Messias pode entrar (Agamben, 2016b, p. 71–72; Castro, 2013, p. 110).

Porém, esse resto poderoso por si só, como discurso, deixa extremamente vago como será a relação do Direito (e dos Direitos Humanos), remetendo, apenas, a uma inoperosidade, a uma desativação do Direito, ao “como se não” paulino. Por caminho diverso, então, Agamben chega à mesma conclusão apontada ao final de *HS II*, 5. E, novamente, não achamos um porto seguro para essa crítica ao Direito e aos Direitos Humanos.

Então, mesmo buscando resposta em *HS III*, as dificuldades de validade do jurídico permanecem as mesmas. Com elas, acompanham, *pari passu* as dificuldades de superação de uma ética de Direitos Humanos. Para elaborar uma síntese argumentativa do *HS III*, organizamos, aqui, dois argumentos do discurso ampliado, para os quais a nossa análise discursiva pode empreender esforço:

(DA)-P9 – A ética moderna, de base kantiana, vê seu ocaso e seu limite com Auschwitz e com o muçulmano, testemunha intestemunhável do horror nazista, como o paradigma do limite dessa ética. (Agamben, 2013e, p. 60). O Direito mostrou, com o campo de extermínio nazista, seus limites de responsabilização, de proteção, de definição de culpa e inocência (Agamben, 2013e, p. 27–33), encontra o muçulmano como limiar absoluto da biopolítica, já que se torna despido de sua vida, ao mesmo tempo que tem sua vida regada pelo Estado no campo de concentração, vivendo no limite da indistinção entre política de vida e política de morte, entre terra (como espaço de vida) e terra (como espaço de morte). (Agamben, 2013e, p. 91). “O biopoder pós-Auschwitz é, corrigindo Foucault, é para fazer sobreviver e deixar morrer”. (Agamben, 2013e, p. 155).

(DA)-A4 – A dignidade da pessoa humana, fundamento da ética kantiana, não só se submete à dupla lógica da ontologia da operatividade e do comando, como sendo ela mesmo fundamento dos Direitos Humanos, encontra seu fim naquele espaço de maior exclusão possível dos DHs: o campo de Auschwitz. Lá e após ele, o Direito e os Direitos Humanos encontram seu limite, exatamente por não conseguirem dar conta da complexidade da vida humana

submetida aos horrores do extermínio nazista (Agamben, 2013e, p. 29), ou melhor, testemunham o ser humano sendo não-homem (Agamben, 2013e, p. 125).

Talvez, na última parte da obra de Agamben, aquela dedicada tanto a situação de uso pobre (*usus pauper*), quanto da ideia de uma síntese conclusiva da coletânea *Homo Sacer*, na sequência, *HS IV, 1* e *HS IV, 2*, possam indicar pistas, levar considerações, traçar rotas para as quais, durante todo o seu percurso intelectual, não ficaram claras. É a essa última parte que seguimos no subtópico seguinte.

3.3.2 Altíssima pobreza para desativar o Direito: o *usus pauper* e os Direitos Humanos

Indicamos, previamente, que alguns desafios aparentes em toda a obra, acerca dos assuntos direta e indiretamente ligados ao discurso sobre Direitos Humanos, tinham suas dificuldades e que poderiam ser resolvidas nos dois últimos livros da série *Homo Sacer*. Para tanto, continuamos, nesse subtópico, a investigar em que estado a propositura teórica agambeniana pode elucidar algumas das questões delineadas anteriormente e, principalmente, no qual o *HS IV, 1, Altíssima Pobreza: regras monásticas e forma de vida*, pode contribuir para uma compreensão mais completa e complexa sobre Direitos Humanos. É o que veremos a seguir.

A premissa central do livro passa por visualizar, na postura de oposição surgida no franciscanismo à estrutura eclesial formal de Avinhão¹⁷⁰, a oposição dentro e fora do Direito, entre o *usus pauper* e o abusos, entre uma vida imersa e profundamente submetida a um sistema jurídico e uma vida abdicatória de tal sistema, expelida do mundo e vivendo como se deveria viver nas Sagradas Escrituras.

O franciscanismo é um dos principais movimentos monásticos dos séculos XII e XIII, que, ao ver as crises e os problemas da Igreja no mundo, buscou retornar às origens, a fim de viver uma vida de maneira mais plena, uma forma de vida não restrita a uma forma jurídica, nem uma vida sem quaisquer tipos de regras, mas uma forma-de-vida, conciliatória entre a forma, mas abdicando de seu aspecto jurídico (as regras monacais como meras boas

¹⁷⁰ Em vez de Roma, falamos de Avinhão (*Avignon*, no francês), porque, na época da oposição entre ICAR e movimentos monásticos, notadamente os Frades Menores (ou menoritas, ou franciscanos), a Santa Sé estava em um período exilada de Roma, por múltiplos motivos, residindo a estrutura papal e toda a alta administração católica apostólica romana no Palácio dos Papas, na cidade francesa de Avinhão. Durante esse período turbulento para a Santa Madre Igreja, com a eleição de um ou dois Antipapas, contestatórios da legitimidade do Papa em Avinhão ou, eventualmente, do Santo Padre em Roma (a depender dos detalhes históricos) e da profunda influência e submissão espiritual às práticas políticas temporais, no episódio conhecido como Grande Cisma do Ocidente, ou Grande Cisma. Isso tudo foi resolvido, com a renúncia dos Papa e dos Antipapas beligerantes e eleição de Martinho V, no Concílio de Constança em 1417 (Lucas, 2022).

recomendações), e a vida, mas abdicando de vivê-la sem quaisquer considerações sobre o que seria certo de se viver (produzindo uma ética cristã e católica vivificada).

O método empregado nos textos até o momento, deve sofrer uma revisão adequada e, até em certo ponto, lógica ao que ocorreu no final do tópico antecedente: não é possível aplicar a terceira precaução metódica – verificação, na edição estadunidense, das menções ao Direito e aos Direitos Humanos –, haja vista a primeira parte do quarto volume da obra ser, toda ela, dotada para analisar como o Direito se mostra no seio da ICAR e de como os movimentos contestatórios ao seu império se tornam cada vez mais dependentes da própria lógica jurídica.

Portanto, numa obra com três limiares, o que nos importará discutir é seguir o que ficou de pendente no tópico anterior: em que ponto a teologia (o resto, talvez, mas a teologia de maneira ampla), seja a oficial da Igreja, seja a derivada das Regras monásticas pode nos ensinar acerca de uma inoperosidade, de uma desativação do Direito, em frontal combate e anulação daquela ontologia operativa tão candente e tão importante para os sacramentos, e para o ofício divino clerical? Em uma pergunta ainda mais sintética: afinal, o que fazer para poder se afastar do Direito (e dos Direitos Humanos, seguindo o destrutivo destino do Direito, ralo abaixo), sem que caíamos numa situação ainda mais degradante do que a que vivemos?

Novamente, percebemos algumas limitações sérias ao texto agambeniano. Mencionando-as brevemente, podemos ver uma leitura superficial de Villey, quando o historiador do Direito francês aborda sobre como Guilherme de Ockham possibilitou a fundamentação do Direito Positivo na Modernidade no primado do direito subjetivo e não na absolutização do direito subjetivo, como discorre Agamben.

O erro é até compreensível, mas não facilmente justificável. É que o texto de Villey é uma condensação feita por um “discípulo” dele (seguidor crítico de suas ideias, inovador quando possível), das anotações e registros de aula dos cursos dados pelo mestre francês na década de 60 do século passado, parcialmente revisados pelo próprio Villey antes de sua morte, em 1988.

Dessa maneira, para se manter fiel ao que o autor escreveu, o condensador não faz alterações passíveis de poder desvirtuar o texto, arriscando, contudo, de manter trechos aparentemente contraditórios (Rials, 2005, p. LXXI–LXIII). Mas, além disso está expresso na Apresentação da obra (certamente presente na edição francesa à qual o nosso marco teórico tem acesso), os esclarecimentos feitos por Villey (2005, p. 288–291), em seguida, desautorizariam tal conclusão.

Outra situação aparece, o pouco espaço¹⁷¹ dedicado a tratar da questão mais preocupante do texto, a relação entre o Direito e a propriedade diante da ambiguidade franciscana de se livrar do direito à propriedade e esquecer-se que a posse da coisa, mesmo apenas para um uso simples e fático, tem impactos jurídicos há muito conhecidos, por exemplo, no Direito Romano, como bem lembra Agamben (2014a, p. 118 e ss.) e como fará questão de lembrar um dos papas, o João XXII¹⁷².

Não se trata de dizer que o Direito é pouco tratado por Agamben, mas de colocar como a estratégia franciscana, vitoriosa a princípio, com bulas papais a lhe legitimar foi cada vez mais e mais submetendo ao jurídico e viu-se derrotada como uma prática, isto é, uma forma-de-vida diferente para os cristãos.

Identicamente, há outro limite ao *HS IV, I*, mas talvez seja mais uma impropriedade metafórica ou metafórico-geométrica do que mesmo um erro, quando fala em dupla tangência para abordar sobre a complexa relação entre regra franciscana, vida de Cristo, bens terrenos e o estado de necessidade. No livro agambeniano (2014a, p. 120–122), citando Olivi, é usada a metáfora da esfera, da qual o seu centro é Cristo e as bordas são a regra franciscana, sendo o caso do seu uso simples e necessário, uso esse supostamente não jurídico o ponto único de contato, tangencial, portanto, da regra franciscana com os bens terrenos.

Então, ligando Olivi a Ockham, afirma haver um segundo ponto de contato, uma segunda tangência, para a qual o Direito e sua conexão com a regra franciscana seriam representados pelo estado extremo de necessidade, do qual se poderia invocar um Direito

¹⁷¹ Em específico, a discussão franciscana-eclesiástica e a possibilidade do retorno na vida contemporânea à proposta franciscana acontece no tópico 3.6 do último capítulo (Agamben, 2014a, p. 138), sendo que o livro acabará em menos de 10 páginas. Apesar de todo o capítulo discutir inicialmente a questão jurídica, e totalizar 20 páginas ao todo, aquela discussão mais importante para os conceitos de uso e inoperosidade, derivada dos comentários à regra menorita de João Pedro de Olivi, fica restrita a um trecho final do livro.

¹⁷² Inclusive, o teórico italiano acaba deixando quase toda a responsabilidade da derrota franciscana para terem se esgrimido, dentro do campo jurídico, com a bula papal, em virtude da qual a questão da legitimidade de um uso simples é afastada. A argumentação trazida na bula tem certa coerência: o uso simples e necessário dos bens fungíveis (isto é, da comida, a bebida, etc.) se submete a um uso determinado por algum nível de direito de propriedade, pois, uma vez usando tais bens e eles sendo destruídos, e aquele usuário supostamente sem ter a propriedade, seria considerado um abuso (*ab-usus*, uma revogação de qualquer uso posterior) de direito, atraindo a propriedade para eles. É conclusão do nosso marco teórico que “Ao opor radicalmente uso e consumo, João XXII, com **uma inconsciente profecia, oferece o paradigma de uma impossibilidade de usar que encontraria sua realização completa muitos séculos depois na sociedade de consumo**. Um uso que nunca é possível ter e um abuso que sempre implica um direito de propriedade e é, portanto, sempre próprio, definem o cânone do consumo de massa. Contudo, dessa maneira, talvez sem se dar conta disso, o pontífice também revela a verdadeira natureza da propriedade, que se afirma com a máxima intensidade no momento em que coincide com o consumo da coisa” [grifo nosso] (Agamben, 2014a, p. 135). Seria, então, um reconhecimento agambeniano da imensa dificuldade de se viver fora do Direito? Mesmo admitindo de que o Direito é mero acessório, mera qualificação da existência de uma substância, não sendo sua essência, e, portanto, mera operatividade, submetido seja a vontade humana, seja a vontade divina (*Ibidem*, p. 139-140), viver uma forma de vida “liberta das marcas do direito [sic] e do ofício” (*Ibidem*, p. 140) ainda é um desafio hercúleo.

Natural, para excepcionar-se à regra monástica. Seria uma postura jurídica e anti-regra, mas é um ponto de contato do Direito com a regra franciscana. Fica confuso como podem existir dois pontos de tangência sobre a mesma coisa (bens terrenos e Direito), sem que não vire uma reta secante ou se isole, em duas retas, o Direito dos bens, tocando, em pontos distintos do círculo da regra, coisas que estão em si relacionadas.

O principal argumento de Agamben para desvincular Direito e bens da vida passa por distinguir a relação entre regras do cenóbio e a vida, de como um e outro são distintos no nosso senso comum, porém, para os monges, indistintos. A indistinção transparece na unificação dos bens da vida ao exercício de uma forma de vida ilustrada pelas regras monásticas, sendo a regra franciscana como a mais duradoura, até hoje, de uma *forma vitae* (forma de vida) especificamente pobre, uma altíssima pobreza.

Tal indiferença total é fruto tanto da forma como tais regras são elaboradas, muitas vezes confundindo oralidade e escrita, conselhos e prescrição, quanto no modo em que as regras passam a ser expandidas para todos aderentes a ela, atingindo o exercício da vida no mosteiro, lidas em repetição contínua sempre em momentos chave de sua labuta diária (Agamben, 2014a, p. 13–59). Chegará ao ponto de identificar a fuga do mundo ocasionada pelo movimento monástico como uma forma de repactuação em certo ponto semelhante ao Direito Constitucional moderno, isto é, um pacto geral e obrigatório entre seres humanos e seus senhores.

A semelhança, contudo, não se traduz como prática jurídica constitucional nos eremitérios, haja vista sua internalização não como regra jurídica, mas como um “viver de acordo com a promessa feita”, em vez de “prometer seguir a regra” (Agamben, 2014a, p. 64–65), o que se manifesta não como um contrato com obrigações recíprocas, nem como um pacto à nível constitucional, mas um hábito de vida, um viver segundo uma regra que não se vive apenas por ser ela uma regra, apenas pelo temor da sanção de sua infração, mas vive-se por saber-se que ela é a melhor vida possível, a vida evangélica, a vida de comunhão perfeita do cristianismo em sua fonte primária, os ensinamentos de Cristo.

Por isso, Agamben dirá que não se trata de uma regra que impõe uma conduta de vida, mas uma vida, surgida do eremitério que performa uma regra e dela os demais ali presentes se apropriam como se nada dela fosse obrigatório por ser externo, mas é correto por que se é interno da lógica de vida cristã (*Ibidem*, p. 68). Nem sequer deixa de escapar aos olhos do italiano essa proximidade da vida monástica, respectivamente, com o poder constituinte e as regras com a Constituição de um país, constituindo a forma-de-vida monástica uma tensão

perpétua entre tais extremos, sendo o claustro o ambiente da tentativa de se repensar a práxis humana, tanto ao nível ético, mas sobremaneira, ao nível político.

Nesse ponto, como em vários outros momentos, Agamben joga com a indistinção das relações polares entre regra e vida, entre forma e matéria, apenas para poder tentar surgir uma terceira forma, da qual as tensões chegam a seu máximo grau de forças contrárias (máxima força dialética), sem que possa separar, com precisão, quando há o predomínio de uma ou de outra. E, no segundo limiar da obra, afirma o seguinte:

A ideia jurídica tradicional da observância de um preceito vem aqui invertida: o *minorita* não só não obedece à regra, mas “vive” a obediência e, com uma inversão ainda mais extrema, é a **vida que deve ser aplicada à norma, e não a norma à vida**. Portanto, nas regras monásticas, está em questão uma transformação que parece investir o próprio modo em que se concebe a ação humana, a qual, do plano da prática e do agir, se desloca para o da forma de vida e do viver. Esse “des-locamento” da ética e da política da esfera da ação para aquela da forma de vida constitui a herança mais árdua do monasticismo, que a modernidade [sic] não conseguiu resolver. (Agamben, 2014a, p. 70) [grifos nossos].

Sem sombra de dúvidas, deslocar a ética e a política do agir e da prática para a esfera do viver parece expor as dificuldades claras aos limites de nossa ética e política pragmática, utilitarista, afinal ela quer indagar exatamente se é possível colocar em prática algo que só se pode falar como prática se se viver e com isso trataremos em momento oportuno. Apesar disso, na citação tem algo de problemático a ser aprofundado.

Isso se encontra no destaque feito na citação. Trazemos algo que parece tão revolucionário à primeira vista, porém outro autor, no caso, um autor brasileiro, esforçou-se para entender a complexa relação entre norma e vida, na relação entre fato-valor-norma de uma forma em certo ponto assemelhada à forma agambeniana. Miguel Reale¹⁷³, com a Teoria Tridimensional do Direito, propõe a superação de uma aplicação automática, subsuntiva, identicamente muito criticada por Agamben, da norma às questões do cotidiano, ao mesmo tempo, critica a ideia linear, clássica, da qual também o italiano deve conhecer, de que todo fato, é valorado e dessa valoração gerada uma norma, mais tarde aplicada a um fato semelhante.

¹⁷³ Para aqueles/as poucos/as que não conhecem esse famoso autor da jusfilosofia nacional, remetemos ao verbete biográfico da Enciclopédia da PUC-SP para conhecimento (Cicco, 2017). Destacamos, todavia, algo importante: Reale é uma figura que, na sua juventude, envolveu-se em conflito armado contra a política do café-com-leite. Após os eventos belicosos, apoiou, por curto período, o movimento integralista, de extrema-direita brasileiro, apesar de mesclar em sua trajetória de vida posturas inicialmente progressistas e progressivamente tornando-as conservadoras, com maior presença dessa última. Tornou-se notório apoiador da ditadura militar de 1 de abril de 1964, usando seu conhecimento para tentar justificar juridicamente a dita “Revolução de 1964”, mesmo que, anos mais tarde, possa ter sugerido mudanças constitucionais para a distensão da ditadura militar (Cunha, 2019). Realçamos que Reale não passa em nada ileso às críticas, porque, além da sua teorização autoritária, sua leitura de Marx é bastante limitada, restringida a uma visão simplista, exotérica, como pode se ver em Ferreira (2008).

O tridimensionalismo realiano (Gonzaga; Roque, 2017), vê a relação norma-fato-valor, em sua íntima conexão com a dignidade da pessoa humana, no aspecto vital, de maneira dialética, em que cada qual dos valores, fatos ou normas, em posições polares, demandam ajustes e mudanças, diante das necessidades de cada sociedade, em perpétua rearranjo e reforma. Não nos custa lembrar que Reale não está claramente comprometido com a superação do jurídico, pelo contrário, considera-o essencial à existência humana e disso se distancia de Agamben.

Para além de outras distâncias percebíveis de pronto¹⁷⁴, o que queremos evidenciar é que o distanciamento de Agamben da atualidade do debate jurídico o deixou com menos ferramentas jurídicas para crítica do jurídico. E não soa contraditório usar tais ferramentas intrasistêmicas, para não cometer os mesmos erros dos minoritas, pois elas mostram os limites do próprio fenômeno estudado por dentro do Direito, sem necessariamente se comprometer a usar apenas tais críticas.

O que sabemos é que sua proposta de superação do jurídico perpassar-se-ia, para ser ainda mais crítica e mais aplicável, por se atualizar desses debates e apontar as contradições que deles derivam. Adiantamo-nos a eventuais críticas, para esclarecer não ser uma exigência o conhecimento de todos/as os/as mais renomados/as autores/as dos locais para os quais sua teoria foi mais recebida, sendo Reale apenas um exemplo (usando essa palavra não nos termos do léxico agambeniano) de outras formas de ver o jurídico não tão distantes da jusfilosófica visão do italiano.

Dessa maneira, como essa forma-de-vida encontra-se com a rejeição total de punição em Agamben? Como uma proposta de regras de vida pode ensinar algo ao Direito, ou melhor, a todos/as aqueles/as que operam nos marcos de uma Ética em Direitos Humanos, para tal ação ser a mais próxima possível do respeito e da emancipação da vida humana?

Um indicativo de uma forma-de-vida absolutamente rejeitadora de qualquer punição, postura previamente exposta por Agamben quando de palestra sobre *HS III*¹⁷⁵, está na reação de São Francisco à cobrança por outro cenobita da responsabilização dos frades deturpadores da ordem de vida monástica, dizendo não querer submeter tais infratores as punições desse mundo,

¹⁷⁴ São elas, sumariamente: a) Agamben defende a inexistência de qualquer grau de punibilidade, Reale assume como necessário para o convívio social; b) A bipolaridade agambeniana sustenta-se num grau máximo de tensão entre dois opostos, em que se surge um terceiro não idêntico a um dos lados, porém indiscernível e parte de uma dialética com fins imanentes. Em Reale, a dialética pressupõe uma superação, momentânea, do conflito, reexplorado diante de novas demandas, ainda que muito se assemelhe a essa polaridade dialética agambeniana, pois também admite a complementariedade dos opostos polares e; c) Não menos importante, Agamben é um teórico progressista, enquanto Reale foi um conservador convicto.

¹⁷⁵ Cf. na p. 251.

para não se tornar um carrasco. É pelo exemplo e pela pregação que deveriam superar-se os vícios, e se eles não fossem suficientes, pelo que aparece, o fundador da Ordem Franciscana nada faria a respeito (Agamben, 2014a, p. 107–108).

Se a resistência de liturgizar as regras nos termos da operatividade eclesiástica, submetida à ICAR, significava submeter as regras de convivência a um sistema jurídico lastreado em normas e sanções, mundano (ou eclésiático) por excelência, Francisco a isso responde mantendo-se distante dos poderes mundanos e eclesiásticos, intentando construir uma vida fora do Direito, não inteiramente solta de quaisquer regras, mas regras soberanamente não-sancionadoras. Não é invenção de Francisco viver pelo exemplo¹⁷⁶, como salienta Agamben (2014a, p. 99–103) nas primeiras páginas do referido capítulo, mas é com os franciscanos que tal fórmula chega em sua máxima capacidade, de tentar-se viver, diuturnamente, conforme os Evangelhos, numa vida apostólica.

Parece-nos algo bastante curioso tal forma de vida e responde, parcialmente, à nossa pergunta de como viver em sua sociedade sem se submeter a princípios de responsabilização: transformando-a em *soft power* e desativando o *hard power*, nos termos expostos no nosso capítulo de pressupostos¹⁷⁷. Por conseguinte, sem existir um sistema coercitivo, não há o que se falar em responsabilização e, com isso, tornam-se inoperosos o Direito e a lógica punitivista anexa à universalização dos Direitos Humanos, na qual as Cortes e Comissões Internacionais do Sistema Regional e Global de Direitos Humanos tentam, obstinadamente, mudar seus atos normativos e jurisdicionais em *hard law*, mormente ao incidir como sentenças vinculantes e executáveis em cada um dos países violadores dos tratados e convenções.

Destarte, assumir que o que Agamben fala pode ser traduzido como um *soft power*, um poder brando, dútil, corre, pelo menos, dois riscos. O primeiro é ver nas situações dos Sistemas Regionais e Global de DHs como um *soft power*, pelo qual se deriva um *soft law*, comparável ao *soft power* agambeniano, o que é claramente um erro, porquanto a proposta do autor se refere a desativação de qualquer Direito e qualquer responsabilização jurídica.

E o segundo risco é consequência do primeiro, de cair nos mesmos erros que os franciscanos, como ordem, travaram com a hierarquia católica, verticalizada nas bulas papais, entre a possibilidade ou impossibilidade de se viver sem direito de propriedade, em inúmeras

¹⁷⁶ Exemplo (ou paradigma) é, para o nosso marco teórico, um termo técnico, sendo o campo máximo de tensão entre as polaridades das leis gerais e os casos particulares, o universal e o específico. O autor aborda isso, na coletânea, tanto em *HS I*, ao opor exemplo e exceção, quanto desenvolverá seu método tardiamente em *Signatura Rerum*, além de aparecer ali e aqui, em outras publicações dele. Quando do quinto capítulo, falaremos desses termos metodológicos agambenianos para iluminar os últimos traços restantes de uma hermenêutica crítica a Agamben.

¹⁷⁷ Para facilitar, caso deseje recordar, basta voltar para a p. 44.

querelas dogmáticas e jurídicas sobre minúcias terminológicas das quais somente o ficar em *epokhé* seria a melhor solução para o que abordaremos aqui.

Então, para aqueles/as que desejam verificar todas as filigranas jurídico-teológicas¹⁷⁸ do debate dessas forças antagônicas, remetemos à leitura da última parte do *HS IV, 1*. Delas extrairemos algumas conclusões para confrontarmos com nossa pergunta motriz.

A primeira delas se anunciava nas páginas antecedentes do livro: somente entendendo o uso pobre franciscano como *habitus* é que há alguma salvação para a proposta abdicatória dos frades menores (Agamben, 2014a, p. 143). Por outro lado, não podemos descurar de que se seguirmos à risca o trajeto percorrido por Olivi, e é o que se sugere Agamben (2014a, p. 138–143) no último limiar e nas páginas do capítulo imediatamente antecedente, de ser a forma de vida franciscana a extrema forma de vida do Ocidente cristão, a última forma de vida antes do cumprimento e do fim da lei (lei paulina, segundo a multicitada passagem da Carta aos Romanos), tem que passar por assumir que Francisco é o arauto equivalente que João Batista era para a pessoa de Cristo, agora no aspecto não de pessoa, mas de uma forma de vida nova, a vida de Cristo.

Do mesmo jeito como feito antes, esboçamos um pressuposto para dar de conta do debate feito pelo autor com as referências bibliográficas trazidas, a fim de ordenar de um jeito mais lógico a análise discursiva a ser feita no último capítulo, ficando conforme abaixo apresentado:

(DA)-P10 – A desativação do Direito passa, por exemplo, em reconhecer a experiência dos frades franciscanos que, no uso pobre (*usus pauper*) das coisas em sua posse, renunciavam a qualquer direito de propriedade, vendo nesse uso pobre uma abdicação do Direito (*abdicatio iuris*) (Agamben, 2014a, p. 115–126). Com isso, levavam ao extremo possível viver conforme Cristo, vivendo no mundo em uma forma-de-vida em que se indistinguia regra dos frades (bulada ou não) e vida, em forma-de-vida, em que um remetia ao outro (Agamben, 2014a, p. 69–70). A altíssima pobreza franciscana, levada as máximas consequências jurídicas no combate com a Cúria (Agamben, 2014a, p. 127–139), se resgatada, pode fornecer o paradigma para o exercício dessa forma-de-vida que desativa o Direito, torna-o inoperosos, e que não se

¹⁷⁸ E para aqueles/as que desejem verificar também, seguem as localizações dos múltiplos erros da edição nacional: de formatação (p. 78, 88, 90, 91, 108); de tradução, traduzindo “*rinuncia alla proprietà*” (Agamben, 2021b, p. 990) como “renúncia à pobreza” (Agamben, 2014a, p. 132), reproduzindo um erro de tradução da edição dos EUA (Agamben, 2017g, p. 989); erros de citação bíblica (Agamben, 2014a, p. 87) ou quando traduz “*renderlo inoperoso attraverso l'uso*” (Agamben, 2021b, p. 996) por “tornar inoperoso pelo do uso” (Agamben, 2014a, p. 140) em vez de “torná-lo inoperoso através/pelo uso”, uma opção melhor, numa tradução livre baseada na edição em inglês (Agamben, 2021b, p. 995). No caso bíblico, está correto na *Omnibus* (Agamben, 2017g, p. 952) e errado na *Integrale* (Agamben, 2021b, p. 954).

prendendo a uma forma de vida pode fazer uso do Direito (Agamben, 2014a, p. 144–147), apenas no sentido do como se não (*hos me*) paulino (Agamben, 2014a, p. 142–144).

Retomando, a promessa para responder tais perguntas acima expostas é direcionada para a última obra da série, o *Uso dos Corpos* (*HS IV, 2*) aquela que, ao que tudo indica e prometeu, será a que dará a resposta definitiva sobre como viver numa sociedade na qual o Direito foi desativado, em que o Direito há, mas é “como se não”¹⁷⁹ houvesse, da qual o *homo sacer*, o *iustitium*, o mulçumano, o *horkos*, a *opus operans/opus operatum*, a *stasis*, são paradigmas apenas dignos de estudo, tal qual o Direito será às portas da Justiça.

3.3.3 Destituindo as categorias filosóficas: O uso dos corpos e os Direitos Humanos

O projeto agambeniano não foi um projeto fácil, como pode ser visto em todas as partes desse capítulo e do capítulo precedente. Da mesma maneira, os desafios para a sua interpretação e críticas são quase proporcionais ao desafio de seu projeto, sempre tendo em mente que, no máximo, nosso esforço é de ratificar ou retificar alguma interpretação complicada demais para passar adiante sem um diagnóstico de suas notórias insuficiências.

O que temos em mente, não é por demais repetir, é localizar, na coletânea, elementos adicionais àqueles previamente indicados no *HS I* como os mais comuns de se associar a uma temática discursiva sobre Direitos Humanos nessa obra. Nessa última etapa da obra, isso irá ocorrer novamente e, como *HS IV, 2, O uso dos corpos* tem como objetivo ser o fechamento de sua pesquisa. Aqui concluiremos a investigação sobre a presença do discurso de DHs na *magna opus* agambeniana.

¹⁷⁹ Pontuamos que o “como se não” bíblico varia de acordo com as traduções consultadas. Estabelecemos uma metódica as conferências das citações bíblicas, agindo, via de regra, em verificar em quatro traduções bíblicas, diante da impossibilidade de se ter acesso à leitura da Septuaginta diretamente na língua original (e ciência do grego *koiné*), ou mesmo das versões em latim da Vulgata e da Nova Vulgata. Elegemos as versões da Bíblia Almeida Corrigida Fiel, Bíblia Sociedade Bíblica Britânica (ambas disponíveis gratuitamente no site Bíblia Online (www.bibliaonline.com.br), Bíblia Edição Pastoral e Bíblia Ave Maria, a primeira por ser uma bíblia tradicional evangélica, mais fiel ao texto original, a segunda por representar uma sociedade bíblica cristã não denominacional (abarcando as variações entre as diversas vertentes dos reformados) com impacto no movimento reformado em todo o mundo. As versões católicas foram escolhidas, principalmente, por serem, até onde sabemos, as mais utilizadas no Brasil e por terem posturas diferentes de tradução, dando o devido contraste na análise das traduções, ora mais próxima de uma tendência paulina, ora mais distante dela. Na versão da Almeida Corrigida Fiel, a passagem citada (1Cor 7, 20-31) por Agamben (2014a, p. 142), consta bem próximo da tradução agambeniana, enquanto na Bíblia da Sociedade Bíblica Britânica, a passagem consta assim: “os que usam desse mundo, como se dele não usassem em absoluto” (Fentanes Júnior, 1998). Na Pastoral (Bíblia sagrada [...], 2017) e na Ave Maria (2012), o trecho citado consta, respectivamente, “[...] os que tiram partido desse mundo, como se não desfrutassem” e “[...] os que usam esse mundo, como se dele não usassem”, o que demonstra que, de acordo com a tendência católica, no caso, os paulinos da Pia Sociedade de São Paulo e os claretianos da Congregação dos Missionários dos Imaculados Filhos de Maria, as traduções variam, todas editadas com o devido *imprimatur*, seja local, seja internacional.

Com isso, a premissa central do livro não é de apresentar nada novo, nem mesmo uma conclusão (Agamben, 2017d, p. 9), mas sintetizar e indicar caminhos para o objetivo central de toda a obra, de requestionar as categorias filosóficas e políticas da Modernidade para revelar suas origens, seus núcleos mal escondidos, tendo em vista a proposta de superar as dificuldades por elas apresentadas (Agamben, 2017d, p. 295).

Portanto, não há o que se esperar de Agamben a resolução de todas as pendências deixadas antes, pelo menos não aquelas em que ele não assumiu como perguntas centrais da pesquisa. Dessa feita, *HS IV*, 2¹⁸⁰, mostra um esforço, em três partes, de concatenar a *archè* da política e do Direito, a exceção, seus paradigmas reveladores, e formas de se opor ao legado aristotélico-cristão do qual somos tributários. Repensar sobre o lugar da obra, da ação e do ser, para substituí-los pela inoperosidade, o uso e a forma-de-vida com vistas a construir o campo teórico e prático de uma “política que vem” diferente do que a atual.

Por isso, para o nosso objetivo de pesquisa, repassar por todos os capítulos e subtemas se torna contraproducente e mantemos a mesma estratégia metodológica adotada em momentos anteriores. Se em *HS III* e *HS IV*, 1 essa estratégia tinha seus limites, aqui ela se mostra, mais uma vez, limitada e mais uma vez deve ser adaptada ao caso concreto. A limitação se dá, no

¹⁸⁰ Infelizmente a edição nacional sofre com alguns erros. Eles passam desde ausência de chamadas de citações, referências erradas e erros de grafia. Para a primeira situação (Agamben, 2017d, p. 28), a justificativa dada pelo tradutor é a ausência da citação pelo próprio autor, mas isso não impediu que as edições integrais (Agamben, 2017g, p. 1035, 2021b, p. 1027) resolvessem esse problema, que volta a ocorrer já no final da obra, quando Agamben cita Spinoza, mas não consta na versão brasileira (Agamben, 2017d, p. 310), nem na edição completa em italiano (Agamben, 2021b, p. 1279), apenas na versão em inglês (Agamben, 2017g, p. 1278). No caso das referências erradas, há a confusão, por primeiro, entre as obras citadas pelo autor em um trecho do livro, indicando erroneamente que tal trecho está em *O aberto, o homem e o animal* e em *HS II*, 4 (Agamben, 2017d, p. 117), sendo, que, na verdade, está em *HS II*, 4; *O aberto* ..., passim e; *Nudez*, só estando plenamente correto na *Integrale* (Agamben, 2021b, p. 1104), e parcialmente correto na *Omibus*, por causa da omissão a referência ao *O aberto* ... (Agamben, 2017g, p. 1112). O livro *O aberto* ... vai ser referenciado em outros dois pontos da obra, um deles claramente errado na tradução brasileira, posto que o italiano menciona, linhas acima, o primeiro livro da coletânea *HS* (Agamben, 2017g, p. 299). Ainda acerca de referências erradas, em outros dois momentos se manifestam esse erro. Em primeiro, numa citação a obra de Wittgenstein, por força do hábito, o responsável acaba indicando como equivalente à edição estrangeira a tradução nacional do *Tractatus logico-philosophicus*, porém deveria indicar a edição do *Investigações filosóficas*, no qual sequer consta na edição nacional do *Tractatus* (Agamben, 2017d, p. 269) e, antes disso (Agamben, 2017d, p. 126), a edição nacional aponta a um dos textos de Foucault em *Ditos e Escritos* para uma citação específica, quando, na verdade, o autor navega entre vários textos da edição francesa, e nem mesmo aquela citação indica o texto correto na versão nacional. No caso das referências nacionais em Foucault, não há total correspondência dos capítulos na organização das duas edições (francesa e nacional) da obra foucaultiana, pois são critérios editoriais diferentes. E, por fim, Agamben cita um canto da *Ilíada*, o XXII Canto, ao falar da cena de Hécuba e Heitor e a edição local escreve Canto II (Agamben, 2017d, p. 267), divergindo das edições integrais (Agamben, 2017g, p. 1243, 2021b, p. 1243). Há erros pontuais de redação ou coerência (Agamben, 2017d, p. 84, 116, 125, 246), restando, o mais grave, o da não-tradução do termo técnico *signatura* (Agamben, 2017g, p. 224, 225, 232) previamente elucidado em *HS II*, 4, por exemplo, vertido como assinatura pelo mesmo tradutor (Agamben, 2011b, p. 34). Fugindo da enumeração de erros, uma informação: na edição nacional (Agamben, 2017d, p. 310) está ausente um trecho presente nas duas edições integrais (Agamben, 2017g, p. 1278–1279, 2021b, p. 1279), talvez o único, em toda a obra, para o qual o autor tenta extrair de sua teoria alguma direção/sugestão como aplicação direta à realidade, sem subterfúgios e sem obscuridades. Voltaremos a ele mais adiante nesse mesmo tópico.

caso, não tanto em si nas estratégias, plenamente aplicáveis, mas no imenso material a elas submetido que, mesmo sob filtro, restou.

Desse jeito, o enfoque então, se direciona a encontrar, nessa etapa final da obra agambeniana, alguma melhor forma de visualizar o projeto político agambeniano, com vistas a responder a algumas perguntas elaboradas nos tópicos anteriores e, conseqüentemente, com elas, poder melhor construir o discurso agambeniano sobre Direitos Humanos e tecer as críticas ora pertinentes.

Mesmo não sendo detectado pelo índice remissivo expressamente, há dois momentos em que o autor retoma sua crítica acerca dos Direitos Humanos e nela completa um pouco o dito previamente nas outras partes do *HS*. O primeiro deles vem à lume quando comenta sobre a relação homem e natureza e homem-homem e de como a mediação da relação homem-natureza é, ao passar pela relação homem-homem, transformada em exploração e reificação. Tal análise se inscreve, no caso em específico, em uma leitura adaptada da explicação da escravidão.

O discurso sobre Direitos Humanos só se mostra a partir do momento seguinte, quando, citando Benjamin, fala de uma distinção entre dois tipos de relações, uma, do “domínio do homem sobre a natureza”, que, para Agamben, ao tentar dominá-la só mostra as contradições (quais contradições? Isso não fica claro) que a ecologia hoje se encontra. E, por outro lado, o verdadeiro enfoque de Benjamin e de Agamben aparece na justa relação por eles buscada, no “domínio da relação entre o homem e a natureza”.

Segundo o teórico italiano, qualquer relação do homem com a natureza é relação mediata, não imediata, perpassando, por primeiro, pela relação entre os homens e, quando tal mediação apropria-se do domínio da mediação pelo outro, converte-se em exploração, por sair da esfera do uso (aqui, no sentido dado por Agamben).

Tal exploração não pode se submeter a uma ulterior dominação, um segundo momento de dominação, visto que, desde o início, tal exploração antecedente é marca de uma dominação dessa relação mediata. Portanto, essa tentativa de instaurar uma segunda dominação, um controle sobre o controle da relação mediata com a natureza, através dos homens, objetivando torná-la mais humana, mais sustentável, é fadada ao fracasso. A expressão usada pelo nosso teórico é “[...] desenvolvimento sustentável em um capitalismo ‘humanizado’ [...]”. (Agamben, 2017d, p. 33).

Em nenhum momento na sua escrita, conforme se viu acima e se verá em outro momento, o autor sequer chega perto de mencionar as palavras “Direitos Humanos”. Porém, estando no estudo do discurso padrão sobre Direitos Humanos, as expressões “capitalismo

‘humanizado’” e desenvolvimento sustentável são uma das múltiplas portas¹⁸¹ de entrada ao discurso padrão sobre DHs, como também é até mesmo alvo da tática política dos agentes e militantes dessa área na tentativa (vã, segundo Agamben), de tornar as relações sociais menos degradantes, menos vis. E essa tática política é, como vimos, um dos principais motivos para a defesa de um sistema protetivo e promotivo dos DHs.

Destarte, o que Agamben aqui inova não é a crítica de uma impossibilidade de um capitalismo humanizado ou de um desenvolvimento sustentável, nada nova, aliás, mas de perceber que, através da apropriação do “uso dos corpos” constituiu-se o capitalismo como fenômeno humano e qualquer “uso dos corpos” tendente a ser anticapitalista não poderá se resumir a apenas propor sua reforma, mas sim uma integral superação¹⁸², pela desativação das máquinas antropológicas integrantes desse sistema (Agamben, 2017d, p. 32–33).

Sem sombra de dúvidas, tal crítica é pertinente. No entanto, no espaço a ela destinado, apenas deixar a crítica, sem mostrar, de uma maneira prática, de como superar esse uso capitalista do corpo do outro é, reiteramos, vazio de aplicação. A primeira parte do livro, é, ao nosso ver, um longo percurso arqueológico tendo por meta esse esclarecimento de que uso se poderia valer a humanidade para superar os problemas práticos das categorias político-jurídico-éticas da Modernidade. Antes, contudo, de adentrar nessa explicação do uso, há o segundo momento em que o italiano fala sobre Direitos Humanos, agora de maneira um pouco mais explícita.

¹⁸¹ Cada um dos direitos do rol internacional de DHs, considerados de maneira individual – o direito à saúde, o direito à liberdade religiosa, o direito ao desenvolvimento sustentável – são, por si só, portas de entrada na conjuntura prático-discursiva dos DHs, devendo estar na abrangência da visão de quaisquer críticos/as a esse discurso e essa prática, caso queiram, verdadeiramente, mostrar os limites da práxis e da teoria sobre DH. Apenas para registro epistêmico, o direito ao desenvolvimento sustentável e a um capitalismo “humanizado” (ou melhor, um capitalismo ambiental) é, no Brasil, mencionado de maneira inequívoca em um texto do prof. Tiago Fensterseifer e prof. Ingo Sarlet (2023, local. 293–294). E o direito ao desenvolvimento sustentável, abordado por nós na crítica a noção de crescimento em outro momento (Luna; Fontes, 2022, p. 130–132), encontra-se positivado, ao nível internacional, no PIDESC, para a ideia de desenvolvimento social, econômico e cultural, em geral, reconhecido de maneira clara por meio da Declaração para o Direito ao Desenvolvimento, aprovado por resolução da Assembleia Geral, a A/RES/41/128 (ONU, 1986) e, progressivamente, ingressa nas preocupações da ONU, até desembocar numa Resolução da Assembleia Geral, a A/RES/70/1 (ONU, 2015), criadora dos conhecidos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS) e a Agenda ODS 2030.

¹⁸² Em prefácio à obra *Profanações*, o prof. Selvino José Assmann resume o projeto agambeniano em três abandonos: a) da visão otimista da história humana; b) abandonar a aposta no sucesso da humanidade através do cumprimento da norma e, por fim; c) abandonar a aposta de um Estado de Direito. Para ele, “Agamben radicaliza a denúncia que ficamos de mãos vazias, de que caímos definitivamente no niilismo e nada resta a fazer.” (Assmann, 2010, p. 13) Apesar disso, o próprio autor questiona o que fazer então. E dá uma resposta esperta, porém inconclusiva: “Para além de todas as profanações já efetuadas por Agamben, e de todos os anúncios já insinuados por ele, talvez nos caiba, como leitores, usufruir da companhia instigante e privilegiada deste autor, e tentar aceitar o convite para que nós ousemos ‘viver com *Genius*’. Tentando pensar, pensando, também nós nos colocamos em jogo, e podemos, quem sabe, contribuir para que a ‘política que vem’ e o ‘ser humano que vem’ estejam um pouco mais perto como potência de vida, potência de ser e de não-ser” (Assmann, 2010, p. 13–14).

O contexto dessa segunda menção merece ser delineado para a melhor compreensão da passagem citada. O capítulo, com o sugestivo título “Uma vida inseparável da sua forma” tem a missão de colocar, em termos mais claros, do que se trata essa forma-de-vida para a qual toda a terceira parte da obra é dedicada. Sem entrar no mérito do seu sucesso, pelo menos no momento, o autor articula, nesse curto espaço – trata-se de um capítulo de 6 páginas apenas – suas categorizações sobre a antropogênese, o estado de exceção (no conceito agambeniano, mais amplo do que o da Oitava Tese), a vida nua e a vida biológica (aqui brevemente diferenciadas), potência e ato, a potência do pensamento e a ideia de uma língua e de um falar não mais separáveis, mas essencialmente indistintos e neutralizadores das máquinas antropológicas tão destruidoras dos potenciais humanos.

Fica claro que sua concepção de uma forma-de-vida é sempre a de uma vida aberta às suas infinitas possibilidades, jamais redutíveis ao entrar em um ato, a viver uma *ergon* acabado ou acabável, mas sempre disposta a superar qualquer teleologia supostamente dita ou destinada à raça humana. Tal forma-de-vida é infensa às categorizações quaisquer e, mesmo quando, na prática, a elas se submete (quando se é classificado como soropositivo, como mulher, pai, etc.), só se submete com o único objetivo de desativá-las.

Para isso, o constituir-se do humano nunca está completo, não houve um momento de antropogênese que, ao constituir a língua e seu falante, distinguiu-os, fraturou-os e com isso estamos sempre submetidos à *zoé* da *bíos*. Mas, na sua forma-de-vida, tal antropogênese não se encerrou e jamais deverá se encerrar, resistindo tenazmente a se submeter ao mistério metafísico do surgimento e do devir do ser humano, e, pelo contrário, submetidos a sempre olhar a essa separação, como o verdadeiro mistério¹⁸³ do humano, o mistério prático e político de tal viver (Agamben, 2017d, p. 234).

Sempre se opor a tal separação, sempre ao superar, sempre fazer com que tal separação seja desativada, um polo pelo outro, sempre rearticular, usando-se do pensamento, das artes e da política como uma das múltiplas práticas humanas notavelmente interessantes, posto que fazem um certo desativar das máquinas antropológicas, rodando-as no vazio, impedindo que o processo de antropogênese possa ser considerado conclusivo, e só nesse espaço, só sob esse agir, pode-se falar em política.

A política em que vivemos atualmente é a política que quer porque quer insistir e sempre manter separados vida nua e vida qualificada, ser humano e cidadania. Um pensamento contrário a isso só pode ser um pensamento insistentemente contrário a essa divisão dessas duas

¹⁸³ Essa mesma oposição dos dois mistérios retornará no epílogo (Agamben, 2017d, p. 304).

formas de vida, reconhecendo ele próprio nessa divisão uma atualização da cisão marxista de homem e cidadão (Marx, 2010).

E a atualização feita, por Foucault, da política atual como biopolítica se mostra pela expansão, sem limites, da apropriação da vida nua e da inserção delas nos cálculos estatais, ao reconhecermos que o conceito de vida é, historicamente, vazio de sentido, vazio de sentido ontológico, estático. A vida, como aspecto sacralizado, não é invenção dos Antigos, mas fruto da leitura do mundo dos Modernos, e é essa leitura, quando seculariza a vida nua em vida biológica, é invadida pelas técnicas médicas, com uso de ciência, mas também com pseudociência para servir ao poder soberano em capturar tal vida nua de maneiras nunca imaginadas.

Essa captura põe essa vida (e a imaginação própria do viver humano) sob os designios de uma medicalização sem precedentes, vida essa submetida a uma pseudociência que cada vez esfumaça as definições de corpo, saúde, vida e doença, para servir ao poder. Os mecanismos de dominação, distanciam essa vida biológica de uma forma de vida e passam a tratá-la como forma de sobrevivência, ao passo em que, a qualquer momento, sob o desejo da biopolítica, submetem a vida biológica ao complexo de ameaças da violência, da estranheza, da doença e do incidente¹⁸⁴.

A oposição a essa cisão surge através do pensar. O pensamento é, nesse momento, aquela potência habilitatória da vida política verdadeiramente feliz, uma forma-de-vida, superadora da cisão da vida nua e da vida qualificada, uma vida não submetida à forma estatal, uma vida de potência (Agamben, 2017d, p. 233–236).

Para o exercício dessa vida de potência, não-estatal, portanto, o pensamento é uma via de acesso, pela constelação conceitual de um filósofo, da potência de pensamento comum a

¹⁸⁴ Uma indagação sincera: será se, nesse momento de sua vida, após ter dito, em outro espaço, se considerar um sobrevivente desse mundo pós-classes sociais, constituído por uma pequena burguesia oscilatória entre a vergonha e arrogância, entre a conformidade e a marginalidade (Agamben, 2017a, p. 60), sem povo a ser convocado, sem convocação possível, ser um sobrevivente por ser “um poeta sem povo, um escrevente sem destinatário” (Agamben, 2017a, p. 102), o nosso marco teórico encontra-se numa situação em que sua sanidade está sendo ameaçada por esse dispositivo médico científico/pseudocientífico? Estão querendo lhe diagnosticar com alguma “doença da moda” como depressão, ansiedade, demência, TDAH ou o que seja, e por isso, tão virulentamente opõe-se a essa sobrevivência mortalmente ameaçada? É também isso, mas uma certa capacidade preditiva para a qual nossa estreita visão mal se dá conta? Ou, ainda fala, de maneira geral, contra tais “doenças da moda” como falsas doenças, geradas por pseudociência a partir igualmente de sua experiência médica, mas sem nelas ter sido encaixado por nenhum médico escrupuloso/ingênuo? Não temos elementos para concluir em nenhuma das possíveis respostas às perguntas. Para encerrar essa longa nota de rodapé, duas informações: não esqueçamos que, em *HS III*, a sobrevivência é um dos motes centrais do testemunho e da ética pós-Auschwitz. A segunda, uma informação bibliográfica: o trecho final, da segunda citação do *A Comunidade que vem* só aparece na segunda edição da obra, de 2001, pela *Bollati Boringhieri Editore*, e o trecho citado do meio do livro, sobre a pequena burguesia, está já na edição de 1990, da *Giulio Einaudi Editore*, ao passo em que *HS III* é editado, na Itália, em 1998 e *HS IV*, 2 em 2014, com Agamben já com 72 anos.

toda a humanidade, a *multitudo*, a multidão nos termos arrevoístas, isto é, da multidão como o sujeito genérico da potência de pensar. Sendo acessível por via singular, da mesma forma deve existir um uso singular da potência do pensamento, potência do pensamento comum, contingenciada pela sua acessibilidade singular.

A *multitudo* e a potência do pensamento são dois momentos do mesmo fenômeno: para a multidão, o seu pensar coletivo serve-se das inúmeras possibilidades do viver humano para constituir suas múltiplas formas de vida humanas, enquanto a potência do pensamento é o espaço em que tais formas de vida são acessíveis ao intelecto contingencial singular, somente para reconhecer essa unicidade, essa inseparabilidade da vida e de sua forma, manter tais formas e tais vidas unidas apesar da força e da soberania estatal insistir em separá-las para fazer uma *exceptio*, uma exclusão inclusiva.

Todo o contexto acima prepara a citação de Agamben ao cidadão e ao sujeito de direitos. Avançando na temática do pensamento e da forma-de-vida, explica:

O diferencial entre a simples maciça inscrição do saber social nos processos produtivos, que caracteriza a fase atual do capitalismo, e o pensamento como potência antagonista e forma-de-vida passa pela experiência dessa coesão e dessa inseparabilidade. O pensamento é forma-de-vida, vida inseparável de sua forma, e onde quer que se mostre a intimidade dessa vida inseparável, na materialidade dos processos corpóreos e dos modos de vida habituais não menos do que na teoria, ali — e somente ali — há pensamento. E é esse pensamento, essa forma-de-vida que, abandonando a vida nua ao “homem” e ao “cidadão”, que a vestem provisoriamente e a representam com seus “direitos”, deve tornar-se o conceito-guia e o centro unitário da política que vem. (Agamben, 2017d, p. 239).

Notamos, com isso, o retorno à crítica aos DHs abordada em outros momentos internos e externos ao *HS*, adicionando um pouco mais de elementos a tal crítica. Se os direitos do homem viram meras roupagens para o teatro da vida estatal, a potência do pensamento e a *multitudo* dela praticante, a forma-de-vida surgida dessa interação simbiótica por praticamente plena identidade, entre forma, vida, *multitudo* e potência de pensamento, prescinde de qualquer idealização de conjunto de direitos universais para indivíduos singulares, e, com isso, se não havia alguma chance conciliatória entre uma postura de Direitos Humanos e a radical crítica agambeniana, conforme anteriormente apontado por outro comentador (Giacioia Junior, 2008) partindo apenas do material de *HS I* e *HS II, I*, agora, ao final do projeto *HS*, mostra-se plenamente incompatível agora.

Reiteramos, outrossim, que Agamben não é um sobrevivente desatento do que os DHs promoveram de benéfico para a humanidade. A urgência de sua crítica não está nisso. Está em outro elemento ainda mais profundo, a saber, de que se manter preso a esses benefícios só nos

tornam submetidos a biopolítica ancestral da sociedade Ocidental e, com ela, todas as aporias e paradoxos insolúveis, para os quais continuar por reformar tal ideário nada trará de diferente no projeto de forma-de-vida mais feliz da humanidade.

O alerta se estende em outra direção: não é, para o nosso marco teórico, substituir DHs por alguma outra forma mais avançada, ao nosso ver, porque mantêm o substituinte submisso à lógica do substituído, nem mesmo encontrar um novo ideal, um novo *telos* para o qual todos os esforços de nossa existência no Planeta Terra devam ser redirecionados, porquanto tal intento sujeita-se, novamente, a encontrar um *ergon* do humano, um fim último da História ou da espécie humana.

O ser humano é sem *ergon*, e deve permanecer sem *ergon* para, só assim, assumir sua intensa potencialidade de agir, de pensar, de não-fazer e não-agir. Somente mantendo inoperoso, pode desativar o que já existe e se abrir ao novo, mas sem, com o velho, se relacionar. É sobre a manutenção de uma relação com o ambiente do seu campo de batalha para se expurgar da ética e da política da sociedade. Por isso, um relato mais cuidadoso de como esses elementos merecem desativação passa por reconhecer o que são tais categorias do uso, da inoperosidade, da desativação e da potência destituínte, aqui denominadas de categorias finais do seu projeto.

No livro, a desativação da relação ganha forma como um caminho para não mais cair nas diversas dualidades comuns de nossa teoria: vida nua/vida política, essência/existência, potência/ação, entre outras. Diante disso, o autor caminha por vários teóricos, posições e filosofias para tentar atingir esse objetivo. Toda a primeira parte do livro, por exemplo, é destinada a abordar a relação e a definição do uso, seja em relação aos corpos, seja em relação ao mundo, seja em relação consigo mesmo, o uso como hábito (um uso habitual), até o momento-chave que é o inapropriável. Fica claro, para quem lê toda essa sequência de majoritariamente curtos, porém impactantes capítulos, algumas conclusões.

A primeira delas é que o uso, na lógica agambeniana, é o momento em que a existência humana na Terra pode se recolocar para se opor à ação e ao ser. E isso pode ser retirado de vários pontos, tais como o uso ter sido um verbo adaptável ao contexto em que se encontra, a partir das múltiplas expressões do uso (*chresis*) na Grécia (Agamben, 2017d, p. 43–49); seja porque o uso do corpo do escravo era, para os filósofos antigos, um uso de uma mobília, de um instrumento ou, complementarmente, o uso do corpo do escravo é uso do corpo do senhor e vice-versa, ou, ser o escravo um ser humano, submetido a um *exceptio* (em si semelhante à da

vida nua do *homo sacer*¹⁸⁵), para que outro ser humano poder usar e se livrar do trabalho, posto ser o escravo um ser sem obra (Agamben, 2017d, p. 21–42);

A propositura de um uso como categoria fundante de uma nova ética, de uma nova política e de um novo (quem sabe?) Direito, também perpassa por expandir os limites do “cuidado de si” e da experiência sadomasoquista como desativadora paródica do Direito (e do poder), presentes no último Foucault e sua íntima relação com o uso de si (Agamben, 2017d, p. 51–59).

Em outro sentido, dependente ao previamente explorado sobre o uso, Agamben passa a explorar o uso do mundo, essa luta existencial entre o ente (no nosso caso, o ser humano) com sua historicidade, sua intimidade, sua familiaridade, percebível através do seu ser-aí (*Dasein*), sempre tentando partir de um falso início para depois abandoná-lo, quando poderia, desde sempre, reconhecer-se uma nova ontologia, exibida na pergunta provocativa “*E se o uso até implicasse uma ontologia irreduzível à dualidade aristotélica de potência e ato, que ainda governa, por meio de suas históricas traduções, a cultura ocidental?*” [grifo no original] (Agamben, 2017d, p. 69).

Para continuar na senda dessa pergunta, o autor perpassa por outras questões, nas quais derivam outros arremates, como o retorno à famosa Carta aos Coríntios (o como não, o *hos me*, da passagem de 1 Cor 7, 29-32) se torna necessário, porquanto é através do uso de si, de seu próprio corpo, que o ser se autoconstitui, e se usando e tendo contato com o uso de si do outro, amplia e inova sua própria autousabilidade. O uso de si, como familiaridade de si (*oikeiosis*), é precedente a uma ideia de ser algo, sendo, assim, um uso de si sem um fim determinado, apenas pelo gracioso uso do que se tem como composição de si (usar a mão para gesticular, usar as pernas para andar).

E nesse instante, o como não paulino retorna com a força messiânica, de ser esse uso de si desativador de uma finalidade, de um viver prévio e determinado ontologicamente. Para Agamben, Paulo determina àquele/à que se vive como escravo aproveitar, então, o momento messiânico, para viver como se não (*hos me*) fosse escravo. Mantêm, mas desativa tua condição. Se for casado, vive como se não fosse, se choras, como se não chorasse (Agamben, 2017d, p.

¹⁸⁵ Para registro, além de outros pontos, para os quais abordaremos no transcorrer das páginas seguintes, há uma menção expressa ao Direito que fornece um contexto melhor à segunda menção indireta aos Direitos Humanos em Agamben, na seguinte passagem: “E justamente enquanto o uso do corpo se situa no limiar indecível entre *zoè* e *bios*, entre a casa e a cidade, entre a *physis* e o *nomos*, que é possível que o escravo represente a captura, no direito [sic], de uma figura do agir humano que ainda nos resta provar.” (Agamben, 2017d, p. 41). Essa figura, parece-nos, ser representada pela vida nua que o *homo sacer* é paradigma. E esse uso nasce, desde já contaminado, segundo a Metafísica, com a sempre possibilidade de se falar em um fim, nesse caso, o próprio uso é um fim das coisas usadas. (Agamben, 2017d, p. 31).

71–79). No entanto, é exatamente esse “pulo do gato”, esse momento do “como não” que toda a práxis agambeniana torna-se extremamente complicada de se viver, ou melhor, de se usar de si sem usar do seu eu prévio, e nem dele totalmente abandoná-lo, para constituir um novo eu.

Uma nova tentativa de responder isso é retomada por Agamben, quando fala de outra faceta do uso, do uso como hábito, o uso habitual. E formula exatamente assim sua pergunta: “[...] Mas o que é o uso habitual, como se usa um hábito sem o fazer passar para o ato, sem o pôr em obra?” (Agamben, 2017d, p. 85). Eis a “pergunta de milhões”, eis a grande dificuldade, e, após dizer que na obra reside sempre a potência e o hábito, para o qual nunca a obra está acabada, indica, a partir de Espinosa, ser a contemplação o paradigma do uso, ser o uso habitual a contemplação, ser a contemplação uma forma-de-vida.

Essa forma-de-vida se mostra, para ao autor, na contemplação sem conhecimento, um uso pela afetibilidade, um viver sem o próprio (*vivere sine proprio*), isto é, renunciar a toda a atribuição de autoria e toda a atribuição de propriedade. Após desenvolver essas proposições, transparece o núcleo do livro, dito quase de passagem, num ponto nem tão destacado, segundo o hábito de escrita do italiano e que só aqui há algum *ethos* do uso passível de análise.

O usuário, claramente o usuário de si e seu próprio pensar, do seu próprio agir, do seu próprio não-agir, de seu contemplar, sem ser autor no sentido como conhecemos, mas no sentido principalmente de ser uma testemunha (*auctor*) conforme abordado em *HS III*¹⁸⁶, é essa testemunha de uma obra submetida a uma contemplação que a remete ao uso e a revoga. A virtude desse uso, não é a virtude como conhecemos, como hábito operativo, como hábito atuante, mas como virtude intrínseca ao uso, no meio entre ser e agir, entre potência e ato, entre substância e ação.

Os dois últimos capítulos da primeira parte, acrescentam um pouco acerca da discussão das possibilidades de uma vida sem um próprio. Se, de um lado, o escravo é, para os Antigos, o que as máquinas são para os Modernos, zonas de indistinção entre o instrumento, o humano e o animal, guardando semelhanças entre eles, posto em evidência numa breve arqueologia dessas conexões, apontando até uma indicação de pesquisa para que outros/as façam uma arqueologia da escravidão e da técnica para melhor compreender as imbricações de um em outro (Agamben, 2017d, p. 89–102), por outro, os resultados de *HS IV, I* voltam à cena, para abordar a desativação e a abdicação do Direito sob outro viés, o de se tornar inapropriável.

Para Agamben, inapropriável pode ser visto tanto no corpo (em sua intimidade, no seu nível mais seu, como nas necessidades fisiológicas, mas na vergonha e na náusea também), na

¹⁸⁶ Cf. o exposto na p. 248.

língua (na sua absorção do exercício comum da língua pela criança, na rememoração disso entre os poetas e na construção de um estilo de linguagem) e na paisagem (à diferença do animal, o ser humano, para Heidegger, não submete à prisão da relação imediata dos sentidos), todos como exemplos do inapropriável.

Só que o inapropriável é, para Agamben, uma forma de vencer a derrota franciscana perante a Cúria Romana, da proposta do *usus pauer*, da *abdicatio iuris*, em não se portar como renunciando ao Direito, mas em um uso não apropriável porque deriva da natureza mesma das coisas¹⁸⁷. E é passando em revista tais três inapropriáveis citados acima que seu projeto tenta avançar para um uso inapropriável, ou melhor, a intimidade como esse momento do uso de si como o inapropriável.

Se a Modernidade transformou a intimidade em privacidade¹⁸⁸ (e dela fez surgir direitos, como o direito à privacidade), estabelecendo regras para isso, com a força de uma posse jurídica, para o italiano, caberá reconhecer que tudo que é comum é inapropriável, “[...] *Comum nunca é uma propriedade, somente um inapropriável*” [grifo do autor] (Agamben, 2017d, p. 117) e retorna-se a inoperosidade, assunto de publicações prévias, como forma desse uso inapropriável, esse uso desativador do dispositivo aristotélico potência/ato, para deixar sempre a obra em potência (por isso, obra abandonada), sendo a inoperosidade aquilo que ele chama de poesia da poesia, práxis da práxis, abrindo o corpo do humano para as possibilidades do existir.

E, nesse ponto, uma singela contribuição comparativa faz transparecer alguma leve indicação de estratégia de suas teorias: ao comparar o uso (e a forma-de-vida a ele ligada), faz sistema com as formas de produção da teoria marxista. Afinal, se as formas de produção determinam as relações sociais, a incompletude de Marx foi em não ter visto aí, identicamente, formas de inoperosidade daquele (ou de qualquer outro) estágio do capitalismo.

¹⁸⁷ Há um risco mesmo de se falar da “natureza mesma das coisas” e, mais uma vez, Agamben se vê nas portas (ou no penhasco) de sair de sua imanência e entrar/cair numa transcendência. Não só isso aparece aqui, como irá aparecer mais adiante, quando tratar da linguagem e igualar Foucault, Nietzsche e Benveniste.

¹⁸⁸ Um direito à privacidade e um direito à propriedade privada de sua própria privacidade são, da mesma forma, outras portas de entrada ao discurso padrão dos Direitos Humanos. Como o que importa para a crítica agambeniana não é comprovar tais direitos, mas se opor a eles, e também como é de forte consenso de que a propriedade privada está muito presente e é vital para a lógica dos DHs, dispensaremos aqui de tecer maiores considerações sobre textos que os abordem. E a privacidade é, na mesma medida, internalizada ao Direito também pela ótica da propriedade privada, e, por isso, se submete as mesmas origens do direito à propriedade, apenas com o adendo de se levar ao ambiente virtual da rede mundial de computadores, tal direito à privacidade, com todos os impactos possíveis de serem medidos. Acerca desses comentários ao direito à propriedade e ao direito à privacidade, como compõe uma ampliação do discurso agambeniano sobre os DHs, tais considerandos serão adicionados à nossa análise, no quinto capítulo.

E que a aporia do pensamento marxista da projetada e desejada sociedade sem classes mora no *locus* da falta de uma fenomenologia das formas de vida e da inoperosidade *pari passu* das formas de produção, pois, afinal, há formas de inoperosidade no sistema capitalista, há sociedades sem classes no atual regime econômico, tal qual há estilhaços do tempo messiânico no tempo de nossas vidas, citando, novamente, Benjamin.

Se, a primeira leitura, tal forma de inoperosidade nos parece um tanto semelhante aquilo ao qual remetemos a Marx sobre em cada estrutura social ter os germes de sua própria superação¹⁸⁹, princípio básico da dialética marxista, tal impressão se dissipa quando percebemos o autor não aventar isso, mas sim uma espécie de incontáveis possibilidades de formas-de-vida inoperosas, desativantes do Direito, da Ética e da Política enquanto o capitalismo se mutaciona e se reinventa.

É isso que Agamben tenta, por todas as forças, extrair dos limites de Foucault, no primeiro Limiar, logo após procurar uma equivalência entre poder constituído e poder constituinte na cesura entre sujeito constituinte e sujeito constituído. Se Foucault sempre admitiu o sujeito ser algo que se autoconstituiu e continua se autoconstituindo, para Agamben, o limite de Foucault foi não ter ido um passo além dessa ontologia da imanência, dessa relação íntima entre sujeito constituinte e sujeito constituído, para dela tirar algo mais poderoso ainda.

O projeto foucaultiano ainda estava preso às relações de poder, mesmo fluidificadas, mesmos parodizadas, no caso do sadomasoquismo, ainda refém de um regime de governamentalidade do qual a relação de si consigo mesmo não poderia constituir um sujeito constituído, para o qual o sujeito constituinte estava ligado, portanto, alguém da proposta agambeniana¹⁹⁰ e nesse espaço mostra seu limite (Agamben, 2017d, p. 128–132). Para usar as palavras exatas do nosso marco teórico:

[...] possibilidade de uma relação consigo e de uma forma de vida que nunca assumem a figura de um sujeito livre; e isso se as relações de poder remetem necessariamente a um sujeito, de uma zona da ética totalmente subtraída às relações estratégicas, de um Ingovernável que se situa além tanto dos estados de dominação quanto das relações de poder. (Agamben, 2017d, p. 133).

Eis a grande questão: Será que, ao final do projeto, *H.S.* Agamben conseguirá colocar um sujeito não governável, um Ingovernável para uma zona da ética subtraída de quaisquer

¹⁸⁹ Cf. na p. 94.

¹⁹⁰ Essa é uma boa explicação do porquê de Agamben não usar outras partes da entrevista de Foucault, na qual ele menciona sobre as lutas pelos Direitos Humanos e pelos direitos, como limite próprio de Foucault, tentando se desvencilhar dessa limitação. No entanto, poderia ter citado e dela ter desenvolvido a crítica ou, até mesmo, citado essa posição foucaultiana como inspiração para sua própria contribuição à melhoria das ideias do pensador francês.

relações estratégicas? Antes de chegar na sua possível resposta, a conjunção uso-forma-de-vida-inoperosidade-potência-destituínte, Agamben passa, ademais, por retomar suas críticas à filosofia primeira, para dela tentar extrair outra ontologia, com o fito de dar de conta dessa missão difícilíssima autoimposta.

Toda a segunda e curtíssima parte do livro é dedicada a essa arqueologia da ontologia e de um retorno à filosofia primeira. Não descuramos que, para o nosso objeto, a visão ontológica, no sentido como se conhece na tradição filosófica é um beco sem saída e, provavelmente, é o nó mais frágil de toda argumentação agambeniana, porquanto, partindo da viragem retórica e da pragmática, é inútil pensar em algo como uma posição do ser, uma ontologia, se o interesse é entender a retoricidade de todo o discurso e aplicabilidade, para diminuir o sofrimento humano, desse mesmo discurso. Todavia, o esforço agambeniano é louvável, por trazer ao centro do debate vários problemas para os quais os dispositivos ontológicos e as hipóstases, tão comuns para a prática religiosa e política atual, são comuns ao nosso próprio senso comum do mundo.

Assim, malgrado o reducionismo agambeniano da comparação, em quase mesmo peso, das propostas foucaultiana, nietzscheana e benvenistiana¹⁹¹ sobre a linguagem, insta destacar o que pode ser importante para o deslinde de nossa dificuldade central da pesquisa, isto é, o discurso sobre Direitos Humanos em Giorgio Agamben.

Para a segunda parte da obra, todo o esforço da escrita do *HS IV*, 2 desloca-se para rever a ontologia ocidental do ponto de vista tanto da existência de um sujeito (ou do par categorial essência-existência), seja pela ideia da separação da linguagem e do ser, seja pela ideia das hipóstases, seja pela ideia de uma ontologia modal¹⁹².

Apesar de ontologia ser sempre direcionada a uma postura metafísica (e em Marx, por exemplo, tornar-se-á uma ontologia do ser social), Agamben percorre os intensos debates da metafísica ocidental para neles extrair aquilo que importa a sua pesquisa: a constância daquela insistente separação entre ser e linguagem, essência e existência, substância e acidente, para o qual um dispositivo onto-lógico se formou e molda a política e o pensamento na Modernidade.

¹⁹¹ Os três são apontados por ele como aqueles que deslocaram a pesquisa da filosofia primeira para a linguagem e prepararam o terreno para a linguística substituir o ser, sem resíduos (Agamben, 2017d, p. 138). Ora, se para Agamben, Benveniste ainda se compromete com a transcendência, Nietzsche e, principalmente, Foucault, lutam, ao nosso ver, contra tal transcendência (sem ontologizar a linguagem) com todas as suas forças e isso fica bem claro em *A Ordem dos Discursos* (Foucault, 2013b, p. 43–48), seu discurso-projeto-de-pesquisa, no ingresso no *Collège de France*, conforme pode se ver nas páginas citadas.

¹⁹² Ontologia modal aparece em outro livro de Agamben (2017a, p. 25–27), em *A Comunidade que vem*, discorrendo sobre o *Principium Individuationis*, chegando a conclusões parecidas e passando por teóricos presentes em *HS IV*, 2, prenunciando as mesmas conclusões. Aliás, nesse livro, publicado originalmente cinco anos antes de *HS I*, contém fragmentos do que será o seu principal objeto de pesquisa, atingindo a maturidade na coletânea *HS*, em boa parte de suas ideias lá presentes.

A onto-logia, assim escrita intencionalmente, permite evidenciar o legado aristotélico (e, em certa medida, platônico), da imagem do irrelato da linguagem está submetido a um ser pressuposto.

Se, para a Nova Retórica e o Neopragmatismo um debate sobre quem viria primeiro, se o ser ou a língua, ou qual seria mais importante, se a essência ou a existência, e todas as derivações argumentativas a partir da preferência nessa ou naquela direção acaba se tornando um debate estéril e sem sentido, não podemos deixar de observar que, para o senso comum, para a política ordinária, para a ética dominante, isso ainda é muito importante.

Dito isso, o que nos resta é apenas evidenciar a profundidade da arqueologia desenvolvida por Agamben nos dois primeiros capítulos, a saber, sobre o dispositivo ontológico e a teoria das hipóstases, e deles apenas indicar um caminho platônico (posteriormente plotiniano) para o qual, segundo o autor, torna-se o trabalho do filósofo. Discorre Agamben:

O poder da linguagem é o de transformar o princípio (*archè*) em pressuposto (“hipótese”, ou seja, o que a palavra pressupõe como seu referente). É o que fazemos em todo discurso não-filosófico, em que consideramos óbvio que o nome se refere a algo não-linguístico que tratamos, por isso mesmo, como dado, como princípio no qual podemos nos basear para alcançar o conhecimento. **O filósofo é, por sua, vez, aquele que, consciente do poder pressupponente da linguagem, não trata as hipóteses como princípios, mas justamente como pressupostos, que devem ser usados apenas como degraus para alcançar o princípio não pressuposto** [grifos em negrito nosso, itálico, do autor] (Agamben, 2017d, p. 154).

Só é possível ler o trecho destacado acima, se lermos no sentido moderno de hipótese, isto é, no sentido científico, de uma boa resposta prévia ao conhecimento prévio do problema, como estrutura básica para se verificar ou não sua provável veracidade. Apenas quando consideramos esse princípio não pressuposto como algo ainda não conhecido, mas conhecível e não como algo a ser revelado, ou algo que já existe, mas que deve ser posto a luz, é que se pode ler tal passagem sem considerar essa postura do nosso marco teórico como pura e simplesmente uma metafísica mal-disfarçada.

Não podemos deixar de lado que sua crítica à concepção das hipóstases em Platão, deve continuar sob análise. Na leitura agambeniana corretiva de Platão possibilita procurar, na teoria das hipóstases, a superação do problema da distinção entre essência e existência, entre ser e ente, vencendo, com isso, as dificuldades e aporias da metafísica, a partir de seus estudos.

Partindo da sugestão heideggeriana (e depois levinasiana) de uma ontologia hipostática do abandono do ser no ente, do impessoal do há para o início da existência singular (Agamben, 2017d, p. 168–169), é que o autor vê uma possibilidade de uma ontologia modal, passando por cima da ontologia aristotélica e seu dispositivo potência-ação, ser e existir. E isso

ocupará todo o último capítulo da segunda parte da obra. Dele, valerá destacar que tal ontologia, superando tal limite, passa por reconhecer que entre a distinção categorial de essência e a existência, a diferença de sua postura para o dispositivo aristotélico está no modo em que a essência se apresenta para a existência.

Ou como essa existência modifica a essência ao lhe acrescentar algo, mas com vistas a transformar essa coisa não em algo diferente, apenas determinando seu estágio último da existência (Agamben, 2017d, p. 181), e é com Espinosa e sua causa imanente que consegue dar a melhor forma para essa ontologia modal, delineada pelo próprio Espinosa. Para isso, a causa imanente supera, em Agamben, as aporias, convertendo-as em *euporia*¹⁹³, e para que se torne imanente, torna-se exigente que o ser (a essência) venha existir (para a existência).

O caminho tradicional para o cumprimento de tal existência é, para Agamben, a ambiguidade presente no dispositivo onto-lógico, a conexão entre o ser e a linguagem, aqui representada pelo hífen (Agamben, 2017d, p. 194–196) e para superar tal ambiguidade, sem voltar a cair no dispositivo aristotélico, é definir a exigência como essa dizibilidade do ser enquanto processo de vir a ser a linguagem e vice-versa. A exigência do ser, portanto, será a exigência de ser sempre dizível pela linguagem e eleva a dizibilidade para ocupar o espaço antes tão premente ao ser, deixando claro que “[...] a palavra e a coisa são só duas frações dela”. (*Ibidem*, p. 196).

Em sede de fechamento de sua ontologia modal, ao admitir a variação do ser pelos modos¹⁹⁴, pela exigência de tornar-se algo, Agamben (*Ibidem*, p. 197) articula ainda mais duas outras categorias, a do *conatus*, uma categoria espinoseana, compreendendo a definição original em Espinosa, ou seja, o esforço pelo qual cada coisa se esforça para preservar seu ser, na forma de uma exigência, de uma perseverança exigente, de uma resiliência em vim a ser e vindo a ser, continuar vindo e sendo, apesar de todas as modificações possíveis de existir.

E para melhor compreender o *conatus*, o *ductus* (a tensão, de empréstimo da grafologia, que sai da mão para uma escrita particular, tendo como origem um escrever geral) é apropriado por Agamben como essa incessante corrente de força levando a substância aos

¹⁹³ Agamben não traduz essa palavra, nem os editores da edição nacional, nem nas duas integrais. Não achamos, com essa escrita, nenhuma definição. O mais próximo foi *euphoria*, de onde deriva a palavra euforia.

¹⁹⁴ Isso fica muito claro, mais adiante, já na terceira parte, quando Agamben, opondo-se novamente à ontologia aristotélica, diz: “Mais uma vez, o paradigma modal (substância/modos) põe em questão a ontologia aristotélica fundamentada nas oposições existência/essência, potência/ato: a substância não ‘tem’, mas ‘é’ seus modos.” (Agamben, 2017d, p. 250). E a oposição *zoè/bíos* (somente aqui ele fala em vida e viver, como sinônimos de vida nua/vida qualificada) aparece anulada pela zona de indeterminação de suas contrações, ao caírem juntos: “Em todo caso, na ideia de uma ‘forma-de-vida’, assim como existência e essência, também *zoè* e *bíos*, viver e vida, se contraem um sobre o outro e caem juntos, fazendo que apareça um terceiro, cujo significado e cujas implicações ainda nos falta examinar.” (*Ibidem*, p. 250).

seus infinitos modos possíveis, atravessando as coisas e as palavras representantes de tais coisas, nesse incessante “como”, em vez do “o que” da distinção clássica ser e ente, essência e existência, essa incessante comum moda, essa comodidade, do fluir e do ritmo entre as modalidades do ser.

O autor, para encerrar todo esse longo e extenuante trajeto pelas várias contribuições metafísicas apropriáveis para a sua ontologia, diz, comentando Avicena:

[...] Se mantivermos a imagem do fluxo, então a forma mais adequada de pensar o modo será a de concebê-lo como uma voragem no fluxo do ser. Ele não tem outra substância senão aquela do único ser, mas, com respeito ao mesmo, tem uma figura, uma maneira e um movimento que lhe pertencem como próprios. Os modos são redemoinhos no interminável campo da substância, que, submergindo e turbilhonando em si mesma, se dissemina e expressa nas singularidades. (Agamben, 2017d, p. 200–201).

O objetivo final, de localizar uma ontologia modal que dê conta do desafio de se viver sem próprio, de um uso inoperante, de uma forma-de-vida não reduzida à obra, nem a ela acabada, toma expressão nesse trecho final do capítulo, nesse hercúleo esforço de historicização e antropogênese do ser e da linguagem (para o qual, quiçá, Agamben falha) sem retornar aos meandros do dispositivo aristotélico.

A demonstração da falha do objetivo agambeniano com todo esse percurso na metafísica se exhibe ao inserir o modo exatamente naquele espaço previamente anunciado, de ser o hífen, a zona de indiferença entre ontologia e ética. Se o *ethos* da ética é o caráter irreduzível de um indivíduo, na ontologia, o modo é o como, a comum moda, o elo entre passado e futuro, entre essência e existência, para qual ambos se indeterminam e ambos se anulam. E, ciente da precariedade do seu esforço antitranscendental (antimetafísico, por igualdade), age em duas frentes para mitigar as críticas à sua ontologia modal.

A primeira frente é indicar que tanto Espinosa, quanto Heidegger, cada um ao seu modo, tinham se visto próximos de tal ontologia, mas não haviam conseguido a ela chegar, quer, em Heidegger, por evitar o confronto com a filosofia espinoseana, quer em Espinosa e em Heidegger, por ainda se prenderem ao próprio dispositivo aristotélico, não conseguiram dar o passo adiante para dele se livrar.

Agamben, sem falsa modéstia, consegue assim o fazer, ou pelo menos é o que vividamente acredita, a superação do dispositivo aristotélico: deixa para que o modo seja o “[...] Ser-aí [é o modo] de um ser que coincide [esse Ser-aí] integralmente no ser.” (*Ibidem*, p. 202). E sua segunda força argumentativa mostra-se exatamente no seu maior ponto de fraqueza, pois, como argumenta, se a ontologia modal se dissolve na ética, deixando de ser ontologia, no

sentido oposto, a ética dos modos deixa de ser uma ética, e passa a ser uma ontologia (*Ibidem*, p. 201), a superação da ontologia submetida a uma metafísica volta a aparecer, de maneira indireta.

Com isso, duas perguntas críticas ficam evidentes nesse instante: se o problema do surgimento de uma ontologia modal foi seu aparecer sempre parcial e inconcluso na mente de tantos e tantos filósofos dos quais sua pesquisa arqueológica gravitou e aqueles que mais chegaram perto de concluir não o fizeram porque estavam presos ao dispositivo aristotélico ou recearam-se entrar em confronto com uma teoria alheia para a qual sua própria teoria deitava-se inerte, o que garante que Agamben não esteja, ainda, submetido a esse mesmo dispositivo aristotélico, contra a sua vontade, já que o dispositivo aristotélico lhe constituiu como sujeito pensante dentro de todo seu caminhar intelectual?

Ou, em sentido diverso, mas idêntico: se a ontologia e a ética são indistintas no modo, e uma interpenetra e se confunde com a outra, como saber se foi realmente expurgado de sua ontologia (e, por lógica, de sua ética), qualquer resquício contaminante do dispositivo aristotélico, resquício esse com a potência de pôr tudo a perder nessa purificação desativante da ontologia?

Talvez haja respostas a essas perguntas, nas quais o nosso conhecimento no momento não alcança e talvez sejam até mesmo perguntas impertinentes, imprecisas ou errôneas, mas são perguntas possíveis diante do imenso desafio¹⁹⁵ de sua proposta antidispositiva (e antiontológica) aristotélica. E o proposto no segundo limiar é um indicativo de nossa potencialidade de erro (falar sobre a forma-de-vida, ao final do limiar), haja vista o jogo de polaridades entre o *Dasein* heideggeriano, em especial com o *Dawesen* de Oskar Becker, confrontado pelas críticas e paródias hiper e hipoexistenciais do *Dasein*, respectivamente, em Levinás e Becker.

Sua polaridade fundante, ao final do limiar, após dissecar sua crítica a ontologia heideggeriana, está em distinguir dois extremos polares, isto é, do ser-lançado (próximo ao *Dasein*) ao ser-levado (próximo ao *Dawesen*), em que a vida do artista, para Becker, é essa vida despreocupada, desangustiada com a culpa e a morte, como forma por excelência da existência do *Dawesen*.

¹⁹⁵ O imenso desafio é, ironicamente, reconhecido por Agamben, mas no ponto de vista da falha heideggeriana com sua ontologia. Citamos o trecho, adaptando-o para se aplicar ao contexto do final do último capítulo da segunda parte de *HS IV*, 2: “Nesse ponto, não causa surpresa que o parágrafo se conclua com uma frase na qual as formas de estilo cheias de arestas liquidem e deixem o problema totalmente sem solução”. (Agamben, 2017d, p. 206).

Ele acabará o limiar apontando ser o *Dawesen*, o ser-levado, apresentado como o ser amoroso, mas de um exemplo específico, o da jornalista de moda Helen Grund Hessel. A leveza do seu ser-levado transparece não só em sua vida íntima (retratada em duas obras homônimas, o filme *Jules e Jim*, do cineasta francês François Truffaut o livro de seu amante), expandida a partir dos relatos contidos nos diários publicados postumamente, como toda a intimidade exposta em detalhes de seus relacionamentos com o marido e com o amante (amigo do marido, inclusive), bem como das pessoas em sua volta, seus filhos, irmã, outros amigos.

A vida da jornalista não é dissolvível em uma biografia, nem pode ser isolada dos acontecimentos, nem das visões dela, para as quais os diários expõem, mas tudo, com o amor por cola e pano de fundo, mostram uma pessoa apaixonada pelo viver, sem se prender as formas de vida esperadas pela sociedade, em uma zona de indistinção entre a vida vivida por ela e a vida para qual ela vive, em tudo semelhante à forma-de-vida agambeniana.

O que podemos concluir dessas afirmações? Mais uma vez, é um traço dessa forma-de-vida que se mostra e, ao mesmo tempo, deixa certa vagueza. E essa vagueza se mostra como constituinte, em si e para si, dessa mesma forma-de-vida. Uma vida sem *ergon*, usando o existir sempre tendo em vista que qualquer obra feita será uma obra inacabada, abandonada e, potencialmente inoperosa exatamente pelo seu abandono, negando e rejeitando tanto a posse de uma autoria, como a propriedade dela derivada. Uma vida sem o próprio, uma vida política por essência, mas não reduzida a ser apenas essência ou existência, em ser ou não-ser, desativando a essência e existência constantemente. E, não por acaso, uma vida em tudo semelhante à vida do autor.

Como é possível chegar a essa afirmação, de que se assemelha à vida do autor, mesmo que isso nunca seja dito com todas essas letras? Entretanto, uma resposta mais elaborada se vê na leitura sistemática de sua obra, por todas as pistas anteriormente trazidas, transparecendo tanto na leitura atenta de sua heterobiografia (Agamben, 2017b), especialmente quando aborda viver em casas emprestadas, seus múltiplos endereços, múltiplos projetos, o abandono da carreira acadêmica.

Não menos importante, isso emerge num ponto de vista externo a suas obras, num comentário “carinhoso” de Jean-Luc Nancy, em resposta ao texto negacionista da pandemia, no contexto da polêmica pandêmica. Nancy, após mostrar o radicalismo antimédico agambeniano, contrário a um transplante de coração que manteria Nancy vivo por pelo menos 30 anos, escreve: “[...] Podemos nos enganar. Giorgio continua sendo um espírito de uma fineza

e de uma delicadeza que podem ser definidas – sem nenhuma ironia – excepcionais¹⁹⁶.” (Nancy, 2020a).

Somente considerando que esse velho amigo, na classificação de Agamben por Nancy, apesar de divergirem, elogia-o exatamente pela excepcionalidade de seu agir (e de seu viver), ao ver essa vida radicalmente antissistêmica em sua não facilmente afastável forma-de-vida, nos fornece maior clareza de como podemos viver uma vida inseparável de sua forma.

Tendo isso em vista, esse autor-criador de uma forma-de-vida para a qual ele mesmo tenta viver transforma a terceira e última parte do *HS IV*, 2 no debulhar de demonstrações e teorizações últimas dessa forma-de-vida, para, no epílogo, tentar, mais uma vez, expor à mesa o que se concluiu. São, dessa feita, os últimos esforços para demonstrar a validade empírica de sua forma-de-vida e de seu viver.

Múltiplas são as indicações dos atributos da forma-de-vida no mundo em que vivemos. Desde os romances de Henry James, aonde se insinua um momento decisivo da vida poderá acontecer a qualquer instante; passando pela dúplice definição de dieta como atividade político-jurídica e como modo de equilibrar alimentação, exercícios e trabalho; pelas situações daqueles que rompem a vida sem forma e a forma sem vida através dos relatos de pessoas indignas e desrespeitáveis, como os pervertidos sexuais ou os homens infames que Foucault pesquisa¹⁹⁷; ou mesmo os modelos de vida baseados nos teóricos franciscanos, para os quais a vida vegetativa e a vida sensitiva estão inseridas na vida intelectual, não como funções menores, mas considerando a vida intelectual como aperfeiçoamento da vida sensitiva e vegetativa, sendo que tal vida intelectual preexiste no embrião, numa forma de corporeidade inseparável da vida nua.

Ou, por acaso, das não formas-de-vida ou de suas tentativas de mostrar tais formas-de-vida, nas situações dos classificados de um jornal francês, no setor destinado a anúncios de pessoas procurando relacionamentos amorosos. Ou das tentativas de Plutarco de demonstrar, por meio de um evento exemplar, como a vida dos biografados se resume em um paradigma, além de outras tentativas (Agamben, 2017d, p. 251–259), sendo, uma delas, a tentativa de Guy Debord de capturar tal forma-de-vida nos seus filmes e obras (Agamben, 2017d, p. 11–16).

¹⁹⁶ Essa é uma tradução de Davi Pessoa da publicação em italiano do texto. Aparece, no original: “*Ci si può sbagliare. Giorgio resta uno spirito di una finezza e una gentilezza che si possono definire – senza alcuna ironia – eccezionali.*” (Nancy, 2020b).

¹⁹⁷ Não é a primeira vez que Agamben mostra especial interesse nessas formas de vida, verdadeiramente formas-de-vida. Em *A Comunidade que vem* isso vem à tona, exatamente ao se falar sobre os exemplos (os paradigmas, no léxico agambeniano), citando, como integrantes da “comunidade que vem”: “*Tricksters* ou vagabundos, ajudantes ou personagens de *cartoons* [...]” (Agamben, 2017a, p. 19), afinal, segundo Agamben, são a “[...] aplicação do princípio benjaminiano, segundo o qual os elementos do estado final se escondem no presente não nas tendências que parecem progressivas, mas naquelas mais insignificantes e desprezíveis.” (Agamben, 2017d, p. 254).

Tudo isso para poder indicar a construção necessária de uma ontologia do estilo, isto é, uma ontologia que desse azo à resposta da seguinte pergunta: ““O que significa que os múltiplos modos modificam ou expressam a única substância?” ”. (Agamben, 2017d, p. 260), indicando, novamente, Averróis, como o local primeiro da filosofia ocidental em que tal problema se expõe, ao passar à imaginação desnuda dos fantasmas da materialidade, para se unir ao intelecto único, deixando intencionalmente sem resposta a possibilidade de saber “quem contempla o quê?” e “O que é o contemplado?” já que, nesse espaço de profunda indeterminação e profundo entrecruzamento e influência, “[...] nomeia o modo como uma singularidade dá testemunho de si no ser, e o ser expressa a si em cada corpo de si”. (Agamben, 2017d, p. 261).

Mas o que é essa *imago* absoluta, mencionada linhas antes da citação, pelo autor, essa perfeita união? Como fazer que a imaginação se livre desses fantasmas da materialidade e se use para ingressar no intelecto único? Eis, novamente, mais um momento de profunda indeterminação, que, ao contrário do que parece, traz mais confusão do que auxilia os/as intérpretes, após ter passado por tantos exemplos e formas-de-vida (e não-formas-de-vida) delineados nesse capítulo.

Terminando por nebulosas palavras, no final do capítulo seguinte parece-nos desanuviar tal situação, indicando que, indo além da intimidade como conhecia Heidegger, ao se chegar na zona de indeterminação, aquela em que reside um terceiro entre as duas extremidades polares, a máquina onto-lógica, sempre tendo em mente aquele centro vazio falado inúmeras vezes, pode ser o local de repouso desse novo “ser humano que vem”, para, não podendo essa máquina operar sem ter o vazio original, possa anular a máquina, possa fazer os opostos caírem juntos, numa desativação (Agamben, 2017d, p. 268).

O filósofo continua no tremendo esforço de mobilizar argumentos favoráveis à sua forma-de-vida. Uma das poucas vezes que lê o Wittgenstein das *Investigações filosóficas*, o faz de maneira muito estratégica: identifica os jogos de linguagem e a linguagem como manifestações da forma de vida, como locais em que tal forma de vida se expressa, invocando, para isso, o uso da expressão “forma de vida” (sem hífen) na obra wittgensteiniana.

Para justificar sua interpretação da proximidade entre os jogos de linguagem e as formas de vida, usa-se da distinção wittgensteiniana, sobre regras constitutivas e regras pragmáticas, para o italiano, nada mais é do que ver o mesmo fenômeno seja olhando para a *langue* (as regras constitutivas), seja olhando para a *parole* (as regras pragmáticas). A forma de vida vai ganhar, também para Wittgenstein, apenas um “como”, um “façamos assim” e não um “Onde?” ou um “O quê?”, posto serem os jogos e a linguagem fenômenos originários para os

quais é inútil tentar ir adiante, afinal, suas justificativas só mostram como vivem e como pensam as pessoas que estão sob o escrutínio do filósofo.

Para o autor, essa indeterminação originária é idêntica à regra de vida franciscana, aquela da regra e da vida indistintas, abordado previamente nesse volume e no *HS IV, 1*. E o uso, presente no limiar de indeterminação dos jogos de linguagem e da língua, posto serem fenômenos originários, só podem ser reportados aos atos básicos humanos, como narrar, caminhar, falar, beber, jogar, e os que são deles imediatamente derivados, seja por ser um costume ou por um fato de história natural. Aqui, costume não é o costume jurídico, aparentemente, mas, sim, o hábito de cada pessoa. E conclui, deixando claro aquilo que para nós restava deveras evidente: “[...] A opacidade das formas de vida é de natureza prática e, em última análise, política.” (Agamben, 2017d, p. 269–274).

Se é opaca, como viver então? Apenas fazendo assim? Apenas vivendo? Apenas “como”, sem nunca refletir sobre “o quê”? Ou melhor, jogando os jogos de linguagem sempre na perspectiva de que esses jogos sejam, além dos mais básicos possíveis, integrados o suficiente para deles não constituir uma regra, somente o mero existir político?

E isso se confirma, no último capítulo, após Agamben, resgatando o último Foucault, concluir que a forma-de-vida põe em jogo não “[...] é a vida nem a obra, mas a felicidade”. (Agamben, 2017d, p. 277), ao informar exatamente a impossibilidade de se reconhecer uma forma-de-vida e com isso a relaciona ao Direito:

A forma-de-vida não pode reconhecer-se nem ser reconhecida, porque o contato entre vida e forma e a felicidade que nela está em questão se situam além de todo possível reconhecimento e de toda possível obra. **A forma-de-vida é, nesse sentido, antes de tudo, a articulação de uma zona de irresponsabilidade, em que as identidades e as imputações do [sic] direito estão suspensas.** [grifos nossos] (Agamben, 2017d, p. 278).

Então, fica claro o limite de sua proposta: só uma sociedade na qual a responsabilidade inexistente, em que o Direito é suspenso, as identidades se dissolveram, não em coletividades, mas em ser qualquer¹⁹⁸, a forma-de-vida, mesmo nesse espaço, lutando diuturnamente pela felicidade, ainda assim será irreconhecível. Aquela dúvida pragmática volta a aparecer, sob novas palavras: pode isso ser transformado em alguma prática emancipatória congruente *in*

¹⁹⁸ O “qualquer” do ser qualquer (em italiano *qualunque*), pode ser encontrado na tradução brasileira da obra *A Comunidade que vem* (Agamben, 2017a, p. 9). Remetemos os/as leitores/as para ela para maiores aprofundamentos, inclusive, para a nota de rodapé do tradutor, detalhando as escolhas terminológicas de seu processo de tradução.

totum com o pensamento de Agamben sem que, com isso, tenha que dar a ela algum grau de reconhecimento? Algum grau de teoria?

Os últimos espaços para pensar numa resposta plausível para tais perguntas vão se mostrando no livro. Destarte, o capítulo que aborda o “Mito de Er”, da narrativa socrática presente no livro *A República*, para além da imprecisa¹⁹⁹ leitura agambeniana do mito, encontra, no *mesos bios* (a vida média), daquela alma sábia o suficiente para escolher os exemplos de vida do além para sua próxima vida e vivendo tais exemplos de maneira honesta, escolhidos com prudência, coragem, inteligência, viveria uma vida apetecível.

E a forma-de-vida por ele defendia é essa vida média, uma vida entre a *zoè* e a *bios*, ou melhor, um *bios* indissociável a *zoè*, como o local platônico da alma, praticando ambos na forma de uma indeterminação, isto é, um meio, um modo de se viver a vida, desse contato entre os extremos polares, testemunhando os dois polos e fazendo cair juntos (Agamben, 2017d, p. 279–293).

O epílogo, *Por uma teoria da potência destituínte*, apesar de ter o título homônimo ao de uma palestra dada em 2013, no Instituto Nico Poulantzas, em organização conjunta com a juventude do Syriza, um partido grego de esquerda radical (ou era²⁰⁰, à época), tem profundas diferenças entre o que aqui se encontra e o que foi falado no evento, sendo assim, seguiremos integralmente o epílogo, não a transcrição a palestra. Para tratar aquilo de que nos ocupamos,

¹⁹⁹ A leitura ocorre, em, pelo menos, dois pontos: a) Agamben indica que os modelos de vida (os *paradeigmata*), os exemplos de vida, dispostos para as almas após o trajeto delas pelos mundos inferior e superior, eram jogados diante dos pés delas, quando o texto do mito fala em “Seguidamente, [o profeta] dispôs no solo, diante deles, os modos de vida, em número muito mais elevado do que o dos presentes” (Agamben, 2017d, p. 282), como se ao atirar aos pés delas tais exemplos de vida, a Necessidade e seu arauto, determinasse, injustamente, as próximas formas de vida, indo em contradição com as próprias palavras do profeta na narrativa mitológica: “Mesmo para quem vier em último lugar, se escolher com inteligência e viver honestamente, espera-o uma vida apetecível, e não uma desgraçada. Nem o primeiro deixe de escolher com prudência, nem o último com coragem”. (*Ibidem*, p. 282). Seria contraditório defender a possibilidade de escolha se cada alma só pudesse pegar aquela tábua com o *paradeigmata* exatamente a sua frente e não pudesse livremente escolher (mesmo que influenciada pelos hábitos da vida anterior); b) Por isso, a escolha das almas não conduz a uma “[...] pseudoliberalidade [...] que acreditam escolher, mas que assim nada mais fazem do que submeter-se a um destino que foi decidido em outro lugar.” (*Ibidem*, p. 287), para qual qualquer virtude é inútil, por estarem presas às vidas anteriores, mesmo considerando que os gregos consideravam o seu destino traçado pelos deuses. A escolha das almas, novamente, só determinava o início de suas vidas e o molde geral de suas próximas existências, mas nunca tudo que passariam, nem para qual nada, sob nenhuma hipótese, podiam fazer a respeito. E isso é coerente com a eleição, pelo profeta, da inteligência, da honestidade, da prudência e da coragem antes e depois de vivos como formas de achar um caminho intermédio da *paradeigmata* escolhida.

²⁰⁰ Falamos em “era” pois, em 2015, o Syriza sob o comando de Alexis Tsipras, defensor do não pagamento da dívida grega, aumento de salário mínimo, estatização bancária, entre outros (o Programa de Salônica, em resumo), é eleito e após as eleições, mesmo sendo eleito sob uma pauta antiausteridade fiscal, acorda, em vários momentos, com essa medidas e, aos poucos, vai perdendo a adesão dos/as gregos que viam nele uma saída política aos desmandos das elites locais, a pobreza crescente na Grécia e outros problemas (Dericquebourg, 2016). Em 2023, o Syriza perde o comando da política institucional grega e a Nova Democracia (ND), partido tradicional de direita, faz maioria, dando continuidade às políticas neoliberais. Enquanto isso, o Syriza tenta se reinventar e se dirige, aparentemente, ao centro (Stevens, 2023).

no epílogo, nada tem de muito novo do falado previamente, apenas um verdadeiro resumo, integrativo e explicativo, de suas propostas. As questões trazidas ao longo da obra, como os paradigmas, as assinaturas, o método arqueológico, entre outras, são aqui dissecadas de maneira didática.

Retoma *HS I*, *HS II, 1* e *HS II, 4* somente nos aspectos centrais, de ver neles a *arché* da *exceptio*, em que, cada qual a seu modo, permitiram uma explicação de um aspecto da sociabilidade ocidental. O *homo sacer*, como ser abandonado pela sua exclusão inclusiva (pela *ex-capere*), paradigma da figura jurídico-religiosa de morte impune e não religiosa em qualquer lugar diante de qualquer potencial soberano schmittiano, nos campos.

Continuando a retomada, o estado de exceção transfigurado em “razões de segurança” e estados de emergência gestores do caos e não, como se esperaria o senso comum, de estabelecadores da ordem, tantas vezes denunciado por Agamben, dentro e fora²⁰¹ da coletânea, submetidos a dualidade da anomia e da anarquia capturadas numa “máquina jurídico-política do Ocidente” poderosamente gestora dos fundamentos diretos, normativos da ordem (*potestas*), e indiretos, extrajurídicos do poder (*auctoritas*).

A dualidade da relação reino e glória do livro homônimo, em que se articulam, de lado a lado, inoperosidade e glória, a princípio, para explicar o governo divino dos homens e, mais tarde, adotando a tese schmittiana de que os conceitos políticos são conceitos teológicos secularizados, o governo dos homens em liturgias e aclamações mal distintas daquelas destinadas ao Deus cristão.

Não menos importante, a mesma articulação maquinária, entre o que faz o ser humano ser o ser humano e o que o distingue do animal, presente em *O aberto, o homem e o animal*, dividindo e separando a vida em uma vida nua e vida política, em vida meramente animal e a vida humana, como outras formas idênticas de se ver tal projeto poderoso de dominação biopolítica que se impõe desde muito antes do momento de diagnóstico de Foucault (Agamben, 2017d, p. 295–298).

A tudo isso, em cada passo de sua jornada até o abandono de sua obra (ou melhor, do ingresso em uma inoperosidade), o projeto é combater a relação dual inscrita na *arché* de toda a experiência onto-lógico-biopolítica do Ocidente, para o qual o par categorial entre poder constituinte e poder constituído, entre ser e linguagem, devem ser repensados da base. Para o primeiro par (poder constituinte/poder constituído), Benjamin rememora com a proposição de

²⁰¹ Relembramos que essa temática já está em *Meios sem fim* (Agamben, 2015a), como está num texto *Como a obsessão por segurança muda a democracia* (Agamben, 2014b) e é retomado, sem a brevidade devida, na palestra na Grécia, entre tantos e tantos outros momentos da obra do italiano.

uma violência pura, como meio puro, desconectado de um fim, e a única indicação prática está na greve geral proletária de Georges Sorel.

Do lado da linguagem, somente compreendendo que distinguir ser e linguagem evoca novamente a *archè* da *exceptio*, tanto pelo lado de imaginar algo anterior ao ente (um ser), ou a linguagem (uma não-linguagem), reinserida desde sempre no discurso da metafísica e da política, como eventos da antropogênese, eleva, em muito mais, a dificuldade de se pensar em categorias ou qualquer tipo de definição que não caia numa relação.

Para fugir do equivalente aristotélico dessa *archè*, ou seja, a distinção potência e ato, somente um uso desvinculado dessa distinção pode apontar um caminho. E outro “exemplo”²⁰² para desativar a lei (nesse caso, por idêntico, o Direito) está na desativação operada pelo Messias, quando do tempo messiânico e o viver “como não” (*hos me*) paulino (Agamben, 2017d, p. 305–306), tal qual aparece para os franciscanos na Regra bulada, na regra como forma-de-vida. A forma-de-vida, então, é o local em que não poderão mais existir relações, já previamente destituídas de seu papel, exatamente por voltarem a cair no dispositivo aristotélico, afinal toda relação, segundo Agamben (2017d, p. 302), coloca dois elementos aparentemente distintos e pressupõe um deles, subordinado o outro, no mesmo movimento de exceção.

Somente numa vida inseparável da sua forma, uma forma-de-vida, poderia se falar de uma desativação da relação e viver sob um contato. Esse contato seria um vazio de representação, uma ruptura dessa *exceptio*, pois, como espécie de interstício metafísico, entre dois entes, o pensamento toca o inteligível, coabitando vida e forma de vida em um local sem deles pressupor uma existência separada, sem deles articular algo que os represente.

E obstinadamente, diante de qualquer não-representável, todo o Direito e a Política tentam capturar para assim representar (Agamben, 2017d, p. 266). Tal contato mostra, com a destituição da relação, a não-relação entre poder constituinte e poder constituído, entre vida nua e vida política, e o que tinha sido capturado, como a vida nua, a anomia, a potência anárquica, se abre para um uso novo.

E é nesse paradigma destituído que é possível pensar em uma cidadania, isto é, um cidadão que é como se não fosse cidadão. Olhemos mais de perto essa proposta: Como um cidadão age como se não fosse cidadão? Definindo-se cidadania como a participação político-jurídica em um Estado, através do voto ativo ou passivo, mas também passando pelo debate público, um cidadão *hos me* cidadão teria que, a todo momento, articular uma potência

²⁰² Exemplo entre aspas, pois não é meramente o termo técnico muitas vezes igualado ao paradigma nos textos do teórico, mas sim um exemplo de prática, de uma pragmática verdadeiramente desativante.

anárquica simplesmente em sua forma-de-vida, viver sem próprio, usar-se e viver a profunda intimidade de si diante dos outros, igualmente vivendo tal intimidade.

Teria que, se quisesse, na atual quadra histórica, está em *hos me*, contra toda sua trajetória de vida até o momento, contra tudo o que foi ensinado e como moldou seu pensamento, indistinguir potência e ato em todas as suas obras, sempre se posicionar como aquele nunca submetido a elas, renunciando a qualquer Direito, autoria, posse e propriedade, ao abandonar sua obra, inoperosa por si. Fica extremamente difícil pensar num cidadão *hos me* e isso, infelizmente, sequer é explicado na obra.

Para seguir para a conclusão de sua obra, sua crítica ataca, ferozmente, a anarquia, como esse esforço de chegar à potência destituínte. Os teóricos do anarquismo sempre falham, afinal sempre se esqueceram de mostrar como a “ordem burguesa é anárquica” (Benjamin) e como o “poder é anárquico” (Pier Pasolini), por não demonstrarem a anarquia interna do poder, a anarquia docilizada, incluída pela exclusão prévia ao poder.

Não sendo o bastante, de que a *archè*, é, para os gregos, comando e princípio, e ficar na luta de localizar um princípio/comando é sempre se vê as voltas de uma nova relação. A anarquia, dirá Agamben, “[...] nunca pode estar em posição de princípio: ela pode unicamente se libertar como um contato, lá onde tanto *archè* como origem quanto *archè* como comando estão expostos em sua não-relação e são neutralizadas.” (Agamben, 2017d, p. 308).

As duas últimas páginas do livro são, ao mesmo tempo, fantásticas e limitadas. Enquanto a penúltima página apresenta os verbos depoentes da gramática latina, aqueles que são, ao mesmo tempo, e em semelhança aos verbos médios (da qual a ontologia modal é tributária), ativos e passivos, tais como sento, suo, durmo, deito-me, estou com frio, tenho sede, etc. Agamben tira daí esse limiar da ativo-passibilidade, o *locus* da desativação e da inoperosidade. E isso, fantasticamente, dá alguma luz maior a alguma potencialidade pragmática de seu discurso.

Apesar disso, os limites logo se expõem: se o italiano distingue aqueles/as que se livraram de qualquer vocação social e biológica para ter uma forma-de-vida, diante dos muitos que terão forma de vida, transparece uma problemática em dois atos. Afinal, num primeiro ato, nesse gesto comparativo, o autor arrisca-se para reinserir a relação entre duas categorias tão por ele repudiadas (vida e forma, em separado) pela diferenciação entre os/as viventes em formas-de-vida e os/as viventes em forma de vida. Resgatar o resto paulino, o corte do corte, aqui é quase inútil, afinal é apenas um único corte (forma-de-vida/forma de vida) e não um corte de Apeles.

Em adição a isso, no segundo ato, logo adiante, invoca novamente a metafísica, aliás, os operadores metafísicos antropogenéticos, a saber, a contemplação e a inoperosidade, como libertadores de todo o destino biológico e social do ser humano, correndo um novo risco de deixar a alguma transcendência (mesmo chamando-a de imanente) determinar que contemplação e que inoperosidade se dará, ainda que, nesse caso, toda a sua extensa obra, principalmente pelo lado da inoperosidade, tenha se esforçado para não cair nessa armadilha.

Com isso, o que nos caberia aqui dizer é que muitas são as portas para as quais o pensamento agambeniano expõe suas inovações e propostas, mas, com os instrumentos até aqui expostos, não conseguimos ir mais além do que fomos. Possivelmente, com outros instrumentos, como o da análise retórico-crítica-neopragmática, podemos ir além de nossas limitações aqui e conseguir concatenar a teoria com a práxis política para a pragmática do corpo teórico agambeniano.

Ainda seguindo o escrito no segundo e terceiro capítulos, aqui deixamos evidentes alguns argumentos e pressupostos necessários para verificarmos, através da tripla análise proposta, a coerência e aplicabilidade do discurso agambeniano sobre Direitos Humanos. Eis, então, os argumentos:

(DA)-P11 – A desativação do Direito, a inoperosidade, a ontologia modal e a potência destituínte, representam, cada caso, formas de se tentar superar as dificuldades do sistema jurídico, político, ético, econômico e filosófico do Ocidente, baseado na *archè* que, para fundar todas as categorias do Ocidente, deve sempre excluir pra depois reincluir o excluído como fundamento do que restou da exclusão. Somente desativando as situações em que se gera a vida nua/vida sacra, pela exceção jurídica, um ser humano focado em produzir, operar (e todas as consequências de se pôr em obra e de operar onto-teo-lógicamente tratadas), da dicotomia das categorizações para uma ontologia da modalidade (possibilidade, impossibilidade, necessidade e contingência), consubstanciada numa analogia polar, um poder constituinte/constituído substituído por uma potência destituínte, nunca reduzível a uma forma jurídica ou de poder constituído, superar a distinção vida e forma e integrá-las numa vida que não se reduz a sua forma e uma forma que não se reduz à vida (uma forma-de-vida), tudo isso são caminhos agambenianos para superar a política e o maquinário biopolítico da Modernidade em direção à uma comunidade e a uma política que vem. (Agamben, 2017d, p. 295–310).

(DA)-A2 – Os Direitos Humanos, longe de ser elemento de agregação, são elementos de desagregação, de divisão. Apesar de se retratar Paulo como universalista (e dele sair contribuições ao universalismo dos DHs), o que ele realmente faz é dividir a divisão. Essa dupla divisão permite surgir categorias não encaixáveis em nenhuma das classificações. No caso

Paulino, a divisão entre judeus e gentios, judeus e não judeus, e entre judeus segundo o espírito, verdadeiros judeus, e judeus segundo a carne, judeus “falsos” promove um resto, já que é possível ser judeu segundo o espírito mesmo sendo gentio (gentio segundo a carne), o que permite surgir sujeitos “em resto” de todos os lados da divisão. Esse resto pode ser espaço de resistência, pode ser diferença. (Agamben, 2016b, p. 50–55, 2017h, p. 24–26, 2017d, p. 306).

(DA)-A6 – A forma-de-vida, em que a potência do pensamento lhe é inseparável e é via de acesso pelo indivíduo ao pensamento coletivo da *multitudo*, isto é, vida inseparável de sua forma, deve abandonar a vida nua para o “homem” e para o “cidadão”, que, vestindo-se com seus “direitos”, (os Direitos Humanos) pode se servir deles, mas sempre se submetendo a lógica da vida nua. (Agamben, 2017d, p. 236–239) A forma-de-vida, ao contrário, ela é o local onde a intimidade dessa indistinção entre vida e forma, na forma-de-vida-, seja na teoria, seja na prática, é o local em que ocorre o pensamento. Dito isso, a forma-de-vida é o conceito guia e o centro unitário dessa política que vem. (*Ibidem*, p. 239).

(DA)-A5 - Os Direitos Humanos são, aliás, formas de se ver um capitalismo humanizado, dependente de um desenvolvimento sustentável. No entanto, quando já há uma relação de dominação, não é possível domar a dominação previamente estabelecida. Por isso, os regramentos em DH não conseguem superar a dominação maior e mais profunda, a da relação do homem com o homem, relação imediata e anterior à relação homem e natureza, esta, mediada. (Agamben, 2017d, p. 32–33).

E, para tal intento analítico, convém conciliar as três posturas investigativas aqui elencadas como preferidas, entre tantas outras possíveis, por uma fina costura – da Nova Retórica, da ACD e do neopragmatismo. O objetivo da próxima etapa de nossa pesquisa é não deixar, se possível, as suas divergências teóricas serem impeditivas e maléficas aos seus potenciais benefícios analíticos, assunto esse do próximo capítulo.

4 DELIMITAÇÕES EPISTÊMICO-METODOLÓGICAS DO INSTRUMENTO ANALÍTICO CRÍTICO-NEORETÓRICO-NEOPRAGMÁTICO

Encontramo-nos em mais um ponto de encruzilhada, só que, dessa vez, trata-se de uma encruzilhada metodológico-epistêmica. Esse ponto de decisão, de suma importância para o que se deslindará no quinto e último capítulo, move-se para decidir, em linhas mais estreitas daquelas anteriormente expostas no primeiro capítulo, como se dará a confluência e as divergências entre as três teorias de base para a análise de discurso aqui empreendida.

Por isso, uma divisão, no mínimo, em dois tópicos se mostra evidente de *per si*. A união de teorias e filosofias tão próximas e tão distantes, como são a Nova Retórica, o Neopragmatismo rortyano e a Análise Crítica de Discurso (ACD), torna-se uma etapa lógica de um tópico a isso dedicado. Então, no primeiro tópico, as convergências entre as três teorias serão o mote do texto. A pretensão é superar como tais teorizações, a princípio tão distantes uma das outras, podem conversar entre si a partir dos seus pontos de contato.

Os pontos de divergência, de dissenso, serão motivadores de um segundo tópico desse capítulo. Para essa “costura fina”²⁰³ entre as teorias passa, inexoravelmente, por apresentar e desenvolver, com cuidado, as divergências entre as teorias aplicáveis, permitindo abrir o campo não apenas para o seu reconhecimento como próximas, mas compreendendo os limites de cada uma, como cada uma contribui para abordar um aspecto privilegiado da realidade e de como suas discrepâncias são, ao mesmo tempo, possíveis de serem cobertas pelas vantagens e destaques uma da outra.

Considerando uma hipótese razoável, a união sincrética dessas teorias, há de se tentar, talvez sem sucesso, afluir as teorias em direção a um campo comum. Portanto, as divergências e as convergências deverão ser aproximadas em dois momentos em um mesmo tópico, o terceiro e último do capítulo. Num primeiro movimento, os seus limites, quase claros pelo decurso da tese, ficarão expostos e deles poderemos delimitar, com o rigor necessário, até que ponto poderão as nossas conclusões pós-quinto capítulo ser reproduzíveis por outros autores. E o segundo movimento, que faz sistema com o primeiro, é delimitar, de maneira direta, como serão usados os instrumentos de análise de cada uma das abordagens, considerando suas proximidades e distâncias, bem como os limites delineados no momento anterior.

²⁰³ A expressão não é nossa. Foi cunhada a partir da crítica do prof. Castor Ruiz, em nossa banca de qualificação e dela nos apropriamos (com o devido crédito), tendo em vista condensar, em tão hábeis palavras, a novidade e o desafio da redação doutoral. Reiteramos o agradecimento por essa contribuição ao texto.

Com isso, aquilo que tem de mais inovador (e de mais arriscado) dessa tese mostra-se em sua inteireza e causa qualquer futura contestação do que for escrito aqui com o desafio adicional de mostrar que correção deve ser feita na integração metodológico-epistêmica aqui traçada ou se, ao contrário, sequer é passível de se reutilizar do que foi falado aqui para qualquer outra abordagem de qualquer outra temática.

4.1 CONVERGÊNCIAS DA NOVA RETÓRICA, DO NEOPRAGMATISMO RORTYANO E DA ACD

A proximidade de teorias diversas sempre é motivo de calorosos debates, principalmente entre aqueles/as mais puristas (ou ortodoxos) e aqueles/as mais fluídos (ou heterodoxos), diante da imensidade de possibilidades do pensamento humano. Portanto, qualquer comprometimento a uma escola, estilo ou postura teórica, como pressuposto de qualquer escrito ou posição teórico-prática, sempre surge diante da necessidade não só de fazer escolhas, como também de renunciar campos de estudo e propostas de pesquisa com ela incompatíveis.

Na história da ciência (e da filosofia, quando veste a roupagem científica), como lembra Foucault, a distinção de um discurso aceito ou rejeitado não é uma rejeição a partir de uma construção verdadeira sem quaisquer reparos, mas submete-se a lógica própria das relações de poder e de discurso, podendo reproduzir conhecimentos coerentes com os métodos de cada ramo científico, porém discrepantes com o que há de mais avançado na ciência, ou, em direção oposta, ser modificador desses mesmos métodos científicos, ao trazer, ao seu modo, uma revolução metodológica científica, causando estranhamento por suas teorizações tão distantes do consenso daquela área.

Aqui, o desafio está exatamente nesse espaço delimitado por Foucault (2013b, p. 31–33), nem se render a uma prática engessada pelo método comum e tradicional (e o risco corrido de estar “atrasado” no que se refere ao mais inventivo e criativo da ciência), chamado por ele de “erro disciplinado” e nem se privar de propor mudanças na abordagem (sob a ameaça de ser tão aberrante para os padrões ou consensos científicos postos), ou, em suma, “um monstro verdadeiro”, para compreensão melhor e mais acurada de um objeto de estudo.

Tendo apresentado esses princípios epistêmicos iniciais, o que nos importa nessa oportunidade atravessa conhecer as similitudes teórico-práticas (se houverem) entre as três

abordagens para uma análise sobre um discurso escolhidas, ou seja, a Nova Retórica, o Neopragmatismo rortyano e a Análise Crítica de Discurso.

O primeiro ponto a se reconhecer do ora aqui proposto é situar todas as três abordagens em um campo único: o campo da linguística moderna²⁰⁴ pós-Benveniste e Saussure. Cada um desses autores contribuiu, enormemente, para os estudos mais atuais acerca das propriedades da língua e de como tais propriedades afetam os discursos e as práticas a ele ligadas. Se em Benveniste o limite claramente se põe por ainda se submeter a uma linguística de cariz metafísico²⁰⁵, Saussure rende polêmica, até hoje, se está ou não vinculado a uma metafísica, uma ontologia da linguagem (Perius, 2013).

Não há dúvidas de que aquela vertente dura da teorização sobre a língua, isto é, a postura dos gramáticos, uma postura essencialmente normativista (Petter, 2010, p. 19–20), encontram, na viragem linguística, o momento de seu claro declínio, para a qual a contribuição benvenistiniana-saussuriana, considerando ou não alguma subordinação à metafísica, não foi ignorada e no que se abrange à metafísica, os passos dados pelos/as autores/as sucessivos conseguiram dessa parte se desvencilhar.

Em momento anterior, tratamos sobre como esse desvencilhar ocorreu. O que nos importa aqui delinear não é os detalhes de cada um desses campos (ou subcampos) do saber linguístico naquilo que são devedores dos primórdios da linguística moderna, e sim o que cada um deles propõe de diferente e em que estágio, nas chamadas três viragens (linguística, pragmática e retórica), eles se encontram.

Se a viragem linguística evidenciou, para os/as pesquisadores/as, curiosos/as, ativistas e militantes, a importância da compreensão do fenômeno linguístico nos seus próprios termos, a estruturação de uma filosofia da linguagem (e, ao seu modo e tempo, de uma ciência da língua, a linguística) deslocou problemas antes tradicionalmente destinados a setores da filosofia, como a metafísica, a ontologia ou a ética, para esse “novo” campo do saber, dedicado a abordar assuntos menos abstratos e um pouco mais concretos (Marcondes, 1992, p. 12).

A viragem não se deu sem custos, afinal, há quem ainda defenda se vincular a tal viragem (e até mesmo se denomine linguístico-pragmático), referenciando-se a uma linguística

²⁰⁴ Referimo-nos à linguística moderna, haja vista desde os primórdios da humanidade existirem estudos sobre a língua. Para tratar de maneira um pouco mais detalhada sobre isso, consulte Weedwood (2002, p. 17–124).

²⁰⁵ Essa interpretação de Benveniste é a mais comumente associada a ele, a de um pesquisador submetido a lógica metafísica. Está presente nas considerações agambenianas no *HS* (conforme retratamos nas notas de rodapé 166 e 191) e é propagandeada por Derrida. No entanto, não é indiscutível, porque partindo do mesmo texto benvenistiano analisado por Derrida e de outros autores a ele defensores da mesma tese, Flores, Gomes e Hoff (2022) contestam essa visão metafísica de Benveniste, indicando que o linguista francês não se enquadrava entre os relativistas ou os deterministas linguísticos, mas que olhava a relação pensamento-língua a partir do ponto de vista linguístico, sem se vincular a essas categorizações.

ontológica, ou uma pragmática universal, como é, ainda, Habermas (Nigro, 2009, p. 173–174) ou em incessante busca de uma construção gramatical gerativa, de caráter universalista, seguindo os passos, por exemplo, de Noam Chomsky (Orlandi, 2007, p. 40). Por isso, não é estranho a afirmação do enraizamento de uma vertente da metafísica no movimento da viragem linguística nas suas próprias pesquisas.

Um segundo momento de viragem, a viragem pragmática, tem relevância para o Direito, especialmente para o chamado pós-positivismo²⁰⁶. É que essa viragem tenta, obstinadamente, se livrar da postura metafísica, para dar de conta dos fenômenos linguísticos agora sob a ótica de seus efeitos práticos, de como o falar é fazer, em algum nível. Isso impacta a crítica ao positivismo exatamente porque ele continua preso a ética kantiana (da qual a pureza metodológica kelseniana muito deve) e de como uma formulação superadora dos problemas dessa escola jurídica perpassa igualmente por superar essa ética subjacente.

Se a superação dessa ética é trabalho de uma ação antimetafísica, a pragmática ingressa no campo de interesse dos linguistas pelas capacidades de ela trabalhar com a relação entre os componentes básicos da língua, os signos e os usuários de uma língua específica. Note que um estudo da pragmática não se contenta em saber se há uma gramática universal ou uma pragmática universal, apenas. Ele se alinha em saber se o falado corresponde a uma realização, futura ou imediata, a uma ação. E essa ação pode ser verdadeira ou falsa (ao conhecer o contexto fático do que foi falado), estando, destarte, diante de uma pragmática de viés lógico.

Há a possibilidade de se ver a interação linguística derivada da comunicação, na chamada vertente behaviorista, pelos impactos da prática, da convivência, no apreender da significação de um signo. Quando uma pessoa aprende que é habitual (quase necessário, diga-se de passagem) agradecer o convite e saudar o auditório logo ao iniciar uma palestra, independentemente do assunto, o tempo de duração ou a quantidade de pessoas ali presentes ou, por outro caminho, é deselegante chegar em uma festa, para o qual se indicou um traje “passeio completo” vestindo-se aquém disso, há um componente comportamental para a educação do sujeito não desprezível para o discernimento mais adequado da língua.

²⁰⁶ Excede o escopo do estudo alargar essa proximidade entre as viragens linguística e pragmática com o que se convencionou chamar de pós-positivismo. Contudo, não é imune à críticas, como pode ocorrer a qualquer nova teoria ou prática social. Para evidenciar a importância da linguística para o Direito contemporâneo, recomendamos a leitura do artigo de Nigro (2009). Em crítica ao pós-positivismo, o prof. Lênio Streck tem muito a acrescentar, especialmente na obra *Hermenêutica jurídica e(m) crise*, com a observação necessária que, em Streck, sua leitura da linguística está presa ainda a primeira viragem e tem traços da segunda viragem (Streck, 2014, p. 260), mas mal toca a terceira viragem (Streck, 2014, p. 235), sem falar sua posição declaradamente próxima a Heidegger e a Gadamer, através do escrito nas passagens acima citadas, pela quantidade de obras citadas dos autores ou de seguidores notórios, como Ernildo Stein (*Ibidem*, p. 444-445, 452-453) e pelos termos usados por ele em toda a obra citada, verificável em consulta ao conteúdo do sumário (*Ibidem*, p. 13-14).

E a que nos interessa aqui, e será fundamental para a verificação empregada num discurso específico, é a interação e os impactos de um locutor, num contexto conhecido, para a fluência de uma comunicação com outro interlocutor, no intento de uma prática, no que se convencionou chamar de pragmática conversacional. Por evidente, não há um diálogo direto entre o autor da tese, a bibliografia por ele esgrimida e o objeto de estudo, mas há uma interação entre todos esses elementos com vistas a atingir um objetivo específico. E esse objetivo específico só terá sentido se estiver dentro de um contexto conhecido, com uma língua compreensível, entre outros elementos (Orlandi, 2007, p. 55–58).

Ter ciência desse contexto dado fornece instrumentos para o estudioso para verificar não apenas se um determinado falar é verdadeiro ou falso, mas se ele convence ou não o outro de sua veracidade ou de sua falsidade. Por isso, a pragmática promove o elucidar desse aspecto tão importante da linguagem, a sua capacidade de argumentação. E levanta que, num diálogo, por mais autoritário ou unilateral que ele seja, há espaço de esperança para um grau de adesão, via argumentação, ao que se fala.

A adesão não significa submissão, nem assujeitamento, nem veracidade. Significa, apenas, que a outra parte do discurso aceitou, pelo menos por enquanto, aquilo dito como algo válido de se dizer, nas condições discursivas empregadas, mesmo que essa aceitação seja meramente dissimulada. Aderindo ao discurso pode, se desejar, agir ou não em direção (ou contra) algo ou alguém. Mas sem considerar algum grau de adesão, não há como se considerar outro aspecto fundamental do discurso, o grau de convencimento ou persuasão de um determinado falar.

Cada uma das vertentes da linguística tem, sem sombra de dúvidas, críticos e defensores, apaixonados ou não. O que essas linhas gerais pretenderam trazer é algo central para compreender a interação entre as três abordagens dadas: a língua não está presa a um indivíduo, não é determinada por ele, nem sequer está integralmente submetida a sua vontade. A língua é uma dinamicidade, um equilíbrio dinâmico, por onde passam relações de poder, de saber e de viver, para os quais os/as indivíduos/as, singular ou coletivamente, a ela aderem e dela se afastam, com alguma periodicidade.

Um alerta necessário deve ser exposto aqui, nesse momento, antes de encontrar as proximidades das três abordagens. Se, para a Linguística, o padrão formalista-logicista, ou aquele da gramática gerativa (ou gerativa-transformacional) ainda é o lugar-comum (Orlandi, 2007, p. 65–66), no Direito, por seu turno, esse padrão formalista-logicista encontra eco na permanência de um discurso ainda avesso a pragmática do discurso (Nigro, 2009, p. 173;

Streck²⁰⁷, 2014, p. 75–95) e, indo além, avesso às análises discursivas e retóricas por ora existentes.

Então, essa tese é mais um ponto de encontro de abordagens diversas para a solução de problemas contemporâneos a seara jurídica. Eis, aqui, um segundo ponto de convergência de todas as abordagens a serem tratadas nesse capítulo: o a fertilização de uma nova investigação metodológico-epistêmica do Direito. Não somos os primeiros, nem seremos os últimos, e por isso mesmo, não somos inovadores. Notoriamente há uma abordagem para a Análise Crítica do Discurso Jurídico (ACDJ), elaborada por Virgínia Colares²⁰⁸, e os estudos da retórica analítica e da pragmática tem inúmeros autores nacionais a ela dedicados, como João Maurício Adeodato, Pedro Parini, Tércio Sampaio Ferraz Júnior²⁰⁹, entre outros.

Com isso, fica claro a utilidade e a pertinência da aproximação entre as três abordagens para a análise do discurso jusfilosófico de Giorgio Agamben. Um segundo ponto passa por reconhecer como a convergência ocorre em cada uma das abordagens, considerando-as, para facilitar o entendimento, em pares e depois no seu conjunto. Passemos, então, a ver a proximidade entre a Análise Crítica do Direito (ACD) e o Neopragmatismo.

Não nos custa recordar que a análise de discurso se insere em uma postura crítica da linguagem desreificada, como dotada de sentido para uma população alvo, sentido esse inserido nas relações de poder daquele grupamento social (Gonçalves, 2016, p. 286). Não há o que se falar de qual técnica analítica de discurso possa ser melhor ou pior em revelar aspectos implícitos, ou escamoteados da expressividade linguística.

Afinal, cada uma das técnicas linguístico-analíticas, sejam análises de discurso, as análises de conteúdo, análise textual ou outras formas metodológicas de se trabalhar com o estudo da semiótica e/ou da pragmática, valorizando ou desvalorizando a sintaxe, tem em comum aquilo que se podemos denominar de aspectos práticos de sua análise. Elas não se

²⁰⁷ Streck (2014, p. 76) reconhece a importância dos avanços da Análise de Discurso para o estudo do Direito, especialmente para a hermenêutica jurídica, apesar de a AD (citando Eni Orlandi, entre outras) estar tão distante do Direito ainda.

²⁰⁸ Foi uma grata surpresa descobrir essa teorização em grau avançado de maturação. Porém, para além do limite de ser ela voltada principalmente para análise do discurso jurídico no seu sentido mais técnico, encontrado, principalmente, em documentos jurídicos (acórdãos, sentenças) ou na legislação, ou melhor, em “eventos autênticos do Judiciário” (Colares; Costa, 2018, p. 37), o uso dessa abordagem se mostrou limitada para os nossos propósitos, haja vista o discurso analisado é eminentemente jusfilosófico, muito distante do corriqueiro, imerso no típico juridiquês. Mas, como pode se ver na reprodução, no mesmo artigo citado, de uma tabela sobre a ideologia ínsita ao Direito e suas formas de naturalização e dissimulação (*Ibidem*, p. 38), a inspiração por ela aventada é e continua útil.

²⁰⁹ Essa é apenas uma lista exemplificativa, perceptível pelo *etcetera*, demonstrando os nossos limites temporais-epistêmicos. Uma expansão dessa lista pode ser localizada em Streck (2014, p. 228–237).

resumem em apenas analisar, querem, com a análise, mesmo descritiva, dar instrumentos de perpetuação do debate mais amplo e aberto possível sobre o uso da língua.

A perpetuação do debate tem fins claramente pragmáticos, posto que uma vez que se proponha um debate mais atento sobre um conteúdo textual, seja por achar o significado por trás dos significados aparentes, com todo o rigor científico desejável, na maior neutralidade praticável, postura tipicamente atribuída à análise de conteúdo (Rocha; Deusdará, 2005, p. 309-310), ou em direção oposta, seja porque revelou que o discurso A está associado a uma ideologia B de uma sociedade C, dotando os/as participantes do discurso mais ou menos ativos nessa submissão a essa ideologia, postura mais comum das análises de discurso francesa e anglo-saxã²¹⁰ cada uma desses caminhos, afora outros possíveis, coloca em jogo e para jogo (os jogos de linguagem, mas os jogos em seu sentido vulgar também) o produzido pelo ser humano para dele nos apropriar melhor. Essa apropriação torna-se uma prática, de pensar ou de pensar e agir, distinguível de outras possíveis práticas.

A Análise Crítica de Discurso (ACD) têm um perfil semelhante as outras analíticas de discurso, porém delas se distingue. Como lembra Van Dijk (2001, p. 352), não se trata de uma escola, uma direção, uma especialização próxima as várias outras abordagens dos estudos em discurso. Por isso, não há se se encontra na ACD uma teorização rígida, com métodos pré-definidos, estruturas hierarquizadas, porque ela é exatamente contra tal hierarquização, tal construção metódica supostamente neutra ou acrítica.

Sua posição de crítica é oriunda da crítica da Escola frankfurtiana, ao mesmo tempo em que parte de pressupostos claros – antineutralidade e criticidade – para muitos pesquisadores das ciências sociais. A ACD se coloca, na verdade, “como um ‘modo’ ou uma ‘perspectiva’ de que o analista assimila para teorizar, analisar e aplicar dentro de todo o campo” (*Ibidem*, p. 352). Assim, deixa de ser um feixe de técnicas para ser uma postura engajada do pesquisador, tendo consciência de seu papel social, e de como suas afirmações, suas argumentações, demonstram relações de poder, de dominação, podendo, sem que se deem conta, naturalizar e reforçar tais relações.

Para tanto, alguns dos seus fundadores relatam algumas premissas, alguns objetivos para o qual o pesquisador em ACD deve se vincular. Se se defende uma postura crítica, por

²¹⁰ Há uma diferenciação apontada entre a AD francesa e a AD anglo-saxã, conforme consta em Gonçalves (2016, p. 287). A AD francesa tem mais foco em um indivíduo mais passivo, mais assujeitado, atravessado pelos discursos sociais de seu contexto histórico, enquanto a AD anglo-saxã, mesmo que admita um sujeito ainda passivo, ele torna-se mais ativo, por se usar das palavras para fazer coisas, ter uma postura pragmática. Note que em Bardin (2011, p. 276) o enlace entre a AD e o pragmatismo transparece mais claramente, ao listar, ao lado da etnometodologia, da antropologia e da psicologia, a pragmática como constituinte dessa corrente teórica.

padrão, marginal às ciências, uma pesquisa em ACD deve cuidar de ter uma investigação mais cuidadosa, “melhor” elaborada do que as demais. Um segundo ponto de partida é não se preocupar com paradigmas ou modas teóricas, mas sim com problemas sociais e problemas e questões políticas.

Um terceiro ponto é assumir-se multi (Dijk, 2001, p. 353) e transdisciplinar (Fairclough, 2019, p. 34), superando a mera descrição das estruturas discursivas com vistas a explicar as interações sociais presentes nessa estrutura discursiva, porque nelas é possível perceber as relações de poder e dominação. Por isso, em uma terceira versão de sua própria construção teórica de ACD, Fairclough (2019, p. 37) procura recentralizar a relação dialética, agora muito mais focado na argumentação prática, do que mesmo numa análise textualmente orientada, mais comum de sua segunda versão da ACD.

Nessa etapa, a ação chega ao centro, enquanto a representação e a identidade (os discursos, seus estilos) passam a ser considerados aspectos das ações. Ao chamar de viragem argumentativa, na realidade, quer passar do comportamento reflexivo para um comportamento politicamente ativo, de como os discursos podem, construtivamente, atuar e, atuando, transformar a sociedade.

O neopragmatismo, apesar de toda a crítica que possa a ele ser feita, tem, similarmente, um viés de prática, não só porque assim consta em seu nome, como sua própria proposta teórica se quer desvencilhada de ser apenas mais um discurso entre tantos outros, sem quer se mostre sua efetividade no mundo real. Quando um dos neopragmatistas, Richard Rorty, combate uma visão teórica preocupada meramente a reproduzir conceitos, idealizações, visão essa concorde com uma justiça universal ou universalizante, nos termos kantianos, só poderia resultar em uma postura crítica a neutralidade e a universalidade. Usando o gancho de um de seus textos, uma teorização da justiça como “lealdade ampliada” (Rorty, 2005, p. 105–122), há um claro ponto de contato com a ACD.

Rorty não fica apenas nesse ponto de contato, expresso na concordância com a definição da lei moral hegel-marxista “[...] é, no melhor, uma abreviação cômoda para uma rede concreta de práticas sociais” (Rorty, 2005, p. 109). O mais visível de todos os pontos de contato está na postura progressista, de esquerda, encontrada em ambas as correntes teóricas. Para a ACD, está viva em sua prática não só a proposição de uma transformação social (para o qual a 11ª Tese sobre Feuerbach é um primado latente), mas de uma transformação social radical.

Para Rorty, o seu neopragmatismo, diante dos múltiplos pragmatismos, arriscando de ser antipragmatista, está em ver como a linguagem e o agir no mundo é uma tomada de posição

entre uma lealdade próxima e uma lealdade distante, mas, não só isso, de sua própria propositura de ser um ironista e um tipo específico de ironista, um ironista liberal. Para isso, em outra obra, define como ironista liberal aquele tipo de pessoa que,

[...] encara frontalmente a contingência das suas próprias crenças e dos seus próprios desejos mais centrais — alguém suficientemente historicista e nominalista para ter abandonado a ideia de que essas crenças e desejos centrais estão relacionados com algo situado para além do tempo e do acaso. **Os ironistas liberais²¹¹ são pessoas que incluem entre esses desejos infundáveis a sua esperança de que o sofrimento venha a diminuir e de que a humilhação causada a seres humanos por outros seres humanos possa terminar [grifo nosso]** (Rorty, 1994b, p. 17).

Conforme pode se depreender da ACD, como política de esquerda, o procedimento do raciocínio dialético, da última fase da teoria da ACD de Norman Fairclough, é o engajamento no debate político, pela disputa dos termos do debate, e nessa disputa, para a crítica e a mudança desses termos. Quando se ensina e aprende a pensar dialeticamente, numa consciência crítica da linguagem, promove-se uma educação para a democracia e as mudanças sociais radicais necessárias a serem feitas como opção de ação política.

Não é que os/as rortyanos ou os/as adeptos/as da ACD sempre se engajarão em disputas políticas várias, participarão de protestos ou estarão combatendo essa ou aquela política promotora do sofrimento humano. Eles/as podem sim fazer isso, em medidas iguais ou diferentes, daqueles/as que agem, no debate público, movidos por profundos e radicais questionamentos dos termos do debate. A ACD então, aproxima-se de uma leitura rortyana da teorização em geral, exatamente por não querer ser apenas mais uma teoria e envolver-se na política, sem deixar de recordar que a política pode ser o campo da ação, além do campo de debate.

A proximidade progressista entre as teorias propugna-se, por outro lado, do desenvolvimento da contingência da linguagem, representada no viés neopragmaticista pela ausência da construção de uma espécie de “teoria de tudo” unificadora tanto do ponto de vista privado quanto do público. Ou melhor, de uma teoria metavocabular, agrupadora de todos os vocabulários possíveis, de todas as “maneiras possíveis de julgar e sentir” (Rorty, 1994b, p. 19).

²¹¹ O liberalismo aqui de Rorty não é a adesão plena a um liberalismo econômico, comumente associada a uma expressão conservadora. Aqui, além de se aderir a um certo grau de liberalismo democrático (podemos dizer, quicá exagerando, uma democracia radical), está mais vinculado a um liberalismo definido pelo autor, linhas antes, por empréstimo de Judith Shklar, em que liberais “[...] são as pessoas que pensam que a crueldade é a pior coisa que podemos praticar.” (*Ibidem*, p.17). Voltaremos a falar sobre o liberalismo rortyano nas divergências entre as abordagens aqui usadas.

A contingência da linguagem identicamente transparece na ACD através, principalmente, do ponto de vista do poder e de suas manifestações. O poder se manifesta, para a ACD, como forma de controle social. Controle de ação, mas controle do convencimento e do discurso público de um grupo social mais ou menos amplo.

Se as explicações teológicas e metafísicas ainda são o senso comum, senso esse em disputa tanto para a proposta rortyana, quanto para a ACD, o são exatamente pela prevalência de como o poder constituiu-se por esses grupos sociais e como esses grupos sociais se constituíram usando-se de uma linguagem geral naturalizante²¹² das condições sociais presentes (Dijk, 2001, p. 358), e como naturalizar uma linguagem, tornando-a um vocabulário final, propondo a existência de uma única realidade, além das múltiplas aparências temporárias, é a postura do metafísico, combatida por Rorty (1994b, p. 105).

As coincidências das abordagens não estão somente aí. Quando Fairclough (2019, p. 35–37) anuncia ter três versões de sua ACD, passando desde uma versão focada na ideologia (e como a ideologia contamina o discurso e por trás do discurso, mobilizando os atores em lutas sociais, incluindo as de classe), após por uma ACD voltada à crítica do discurso, e de como o discurso, de cima a abaixo, pode alterar tanto os discursos, quantos os gêneros discursivos e os estilos (de ser, as identidades), ou, em um terceiro momento, num enfoque para a ação, na crítica ao debate político como espaço de deliberação e de lutas por estratégias no corpo-a-corpo da política, em cada uma dessas fases o autor se disse atento às mudanças sociais e como cada uma delas demandou ajustes em sua teoria.

Em nada dessas mudanças, podemos ver distância daquela definição de ironista liberal²¹³ para o qual Rorty parte como pressuposto de sua obra. E tanto isso fica claro na própria posição historicista e nominalista adotada, como o apego a redescrição, outra categoria rortyana, emerge como prática teórica coerente com o agir de um crítico radical da sociedade, presente na ACD. Por redescrição, para sermos fiéis à terminologia do autor, é essa postura de rever os próprios vocabulários, o próprio conjunto de ferramentas, sem se vincular a uma correta, sem ver o novo vocabulário como extirpador do primeiro, nem como o descobridor da essência das coisas e das pessoas. Apenas uma nova descrição, um novo projeto humano, um

²¹² Camuflar os pressupostos, tornando-os implícitos em um contexto comunicacional, usar de tópicos para expor uma situação, dando privilégio a uma narrativa inserida em um modelo mental do que a outra (o exemplo usado por Teun A. van Dijk é o da topicalização e estereotipização numa pesquisa sobre as notícias de crimes cometidos por minorias étnicas), ou, ao nível local, quando as pessoas se valem de modelos com crenças implícitas, dificultando sua oposição e questionamento. Tudo isso são formas teológicas ou metafísicas de se expor o mundo. E podem ser vistas, por exemplo, naquelas listadas como as retóricas da intransigência, no livro homônimo de Albert O Hirschmann.

²¹³ Reiteraremos o detalhamento do “liberal” do “ironista liberal” de Rorty, nas divergências.

novo conjunto de metáforas para as quais apenas a sua escolha é o critério de uso, mas não de validade, nem de certeza, apenas por ser, no momento, um pouco melhor do que a anterior, mas sem das outras ferramentas se desvencilhar por completo (Rorty, 1994b, p. 66).

Todo o projeto rortiano, no livro em análise, não se reduz a ser um comentador dos seus antecedentes (sem que com isso ignore-os) ou de propor mudanças necessárias e essenciais para a humanidade, como uma cartilha política imutável. Rorty propõe uma tomada de posição filosófico-pragmática-política para a qual suas preferências de quais seriam as melhores, o autor não faz nenhuma manobra para esconder, nenhum dissimular ideológico. Ao contrário, previamente diz, tanto no título (Contingência, ironia e **solidariedade**), como trata de esclarecer nas primeiras linhas o que é essa ironia e que contingência se fala, e do que se constrói tal solidariedade, que conjunto de valores sociais (o da esquerda, especialmente a esquerda pós-Queda do Muro de Berlim) está com eles comprometido.

A solidariedade de Rorty é, como vimos, irônica, posto que sempre põe entre aspas as próprias certezas e verdades, sempre se ri de suas próprias certezas, se filia a sua contingencialidade, porque rememora que o saber e o se sentir próximo ao outro não é algo dado, mas sempre submetido a contingencialidade de nossas existências, e é profundamente preocupado com uma visão progressista de mundo, para o qual o que mais importa não é defender a humanidade do diferente, do distante de nós, mas de alargar esse nós, com vistas a diminuir a dor e o sofrimento humano. A solidariedade é derivada de um ideal de progresso moral, no qual a mais relevante contribuição da intelectualidade na Modernidade foi seu esforço elaborativo de “[...] descrições pormenorizadas de variedades particulares de dor e humilhação (em romances ou obras de etnografia, por exemplo) não tratados filosóficos ou religiosos.” (Rorty, 1994b, p. 239).

E a solidariedade, apesar de não tão expressa, está presente no outro lado desse paralelismo teórico, quando Fairclough alerta não ter abandonado aquilo que de bom tinha nas suas primeiras formulações teóricas, cumulando crítica, explanação e ação na racionalidade dialética. Isso implica que,

A crise de 2007+ indica uma contínua necessidade de mudança radical. Como a enorme lacuna entre ricos e pobres continua a aumentar, mesmo durante a crise, parece que apenas a luta por mudanças sociais e políticas fundamentais pode reverter essa e outras tendências prejudiciais. Se a ACD quer contribuir, necessita de ser radical. (Fairclough, 2019, p. 35).

Por fim, mas não menos importante, a solidariedade, de ambos os lados do Atlântico, encontra aliados poderosos em bons argumentos e bons caminhos. No entanto, como não

podemos deixar de ser, aqui são apenas as posições de um simpático à ironia progressista rortyana e a ACD, principalmente faircloughiana. Sem que isso deixe de ser menos importante, insta-nos verificar as similitudes entre as posturas neopragmáticas e neoretóricas.

Acreditamos que, estando, pelo menos momentaneamente, esclarecido a importância do neopragmatismo rortyano para a construção de uma teoria crítica da realidade. No âmbito de uma eventual conexão de argumentos entre a neoretórica perelmaniana e o neopragmatismo de Rorty, o ponto de contato está mais claro naquilo em que elas explicitam em seus nomes. A contribuição revisionista do pragmatismo clássico e da retórica clássica demonstram o desapego de se fiar nos mestres do passado, ao mesmo tempo em que veem suas contribuições como boas contribuições, merecendo aperfeiçoamentos e correções de prumo.

Pelo lado da Nova Retórica, o projeto de Perelman se abona pelo resgate da indigna retórica dos porões teóricos, sobremaneira diante da falência da explicação metafísica e platônica do mundo. Depois de uma mudança importante de uma tendência formalista²¹⁴ do início de sua carreira Perelman se debruça, com a Lucie Olbrechts-Tyteca, para construir uma teoria da argumentação jurídica focada no outro aspecto da filosofia aristotélica, a dialética, o faz para sair da improdutiva e impossível perquirição de uma resposta verdadeira, convertendo seu caminhar intelectual para a elaboração de uma resposta provável, razoável, provisória. Por mais que isso seja, na essência, o que se pratica na ciência (notadamente a ciência humana, com o dever de reconhecer a intensa provisoriedade de seus argumentos), a prática judicial e a prática jurídica, até então, sempre quis achar a resposta certa e verdadeira ao que se demandava.

Sair da lógica formal como conhecíamos e investir na lógica dialética, ou melhor, no raciocínio dialético, nos termos de Aristóteles pode ser considerada uma “ruptura anticientífica”²¹⁵, porém é a mais pura aplicação dos princípios basilares da ciência, o seu sentido nuclear: somente a ciência que se reconhecer como provisória, revisável, ratificada ou retificada pelos seus pares, aberta ao novo, ao contraditório e a comunidade em geral, sem excluir qualquer divergência do totalmente confiável, isto é, graduando a confiança de suas

²¹⁴ Há, pelo menos, dois comentadores que sustentam essa posição. O primeiro deles, Fábio Ulhoa Coelho (2014, p. XV), no prefácio à edição brasileira, indica ser essa a preocupação perelmaniana no livro *Da Justiça*. Nesse livro, o pensador belga propõe uma conceituação de justiça formal, na qual a justiça se traduz numa velha fórmula conhecida dos juristas: dar tratamento iguais às situações que, em sua essência, são semelhantes. Se isso implica um juízo de valor, arrisca-se deixar ao alvedrio judicial, a completa irracionalidade, as decisões judiciais. Por isso Perelman abandona tal pesquisa. Em outro livro, agora um manual razoável de Teoria do Direito, Soares (2024, local. 86–88) expõe as várias concepções de justiça resgatadas por Perelman, e enfoca exatamente a situação de irracionalidade e arbitrariedade presente na insistência da racionalidade jurídica moderna e os ideais de justiça formal. Infelizmente, como dito, o manual só é razoável, porquanto não aborda a Nova Retórica pelo *Tratado da Argumentação*, citando, apenas, a *Lógica jurídica* e a *Ética e Direito*.

²¹⁵ Coelho (2014, p. XVI) define dessa maneira a contribuição perelmaniana para a ciência jurídica, no prefácio do *Tratado da Argumentação – A nova retórica*.

afirmações numa escala entre ruins e boas afirmações, pode ser considerada uma ciência fiel as suas origens.

O aspecto anticientífico é mais uma “saúde do que não se viveu”, ou, em palavras mais precisas, ainda a velha tentativa das ciências flexíveis de querer agir com os métodos e a “precisão” das ciências ditas duras, subvalorizando o seu saber e sobrevalorizando o saber das *hard sciences* como o único verdadeiro e a meta final de toda a Ciência. Dizendo de outro modo, se até mesmo as ciências biológicas e exatas estão se rendendo a imprevisibilidade, ao acaso e a probabilidade, deixando de ser, assim, tão rígidas, isso deveria ser o resultado da contribuição sincera das ciências do espírito (sociais e humanas), fazendo-as retornar aos seus princípios e assumirem-se permanentemente limitadas e não considerar o abandono da certeza nas ciências humanas como uma postura ou reação “anticientífica”, como faz Fábio Ulhoa Coelho.

Ao assumir a lógica do provável, do razoável, das opiniões, a reabilitação da retórica feita pelo jusfilósofo belga não só acena para uma visão nova da Retórica, distante da inútil querela entre lógica e retórica, entre retóricos e filósofos, como inova a jusfilosofia exatamente naquilo que ela mais precisava: praticar-se como falível, não só reconhecer como falha, atitude de muitos/as outros/as anteriores a ele, mas partir dessa falha para conceber a ciência jurídica no seu conjunto argumentativo, de convencimento e persuasão, da construção de acordos razoáveis sobre situações dadas.

O combate à racionalidade cartesiana e à filosofia platônica fica evidente pelas linhas acima traçadas. Se não fossem suficientes, a proposta neoretórica conflui em se aproximar da dialética aristotélica por aquilo que ela tinha de especial, de ser uma teorização sobre a arte de argumentar sobre as opiniões geralmente aceitas. Dito isso, sua novidade em relação à retórica antiga está em superar as limitações daquela forma retórica, muito preocupada com a arte de falar em público.

A Nova Retórica, guardando para si a adesão dos participantes de um discurso, foca mais na construção das técnicas argumentativas de um discurso escrito, contando também com a possibilidade de estudos sobre o discurso falado, em comparação à retórica antiga. A inserção perelmaniana na retórica antiga delineou-se pela noção de auditório, de orador e de discurso, concebendo discurso como o argumento utilizado, o auditório como os destinatários daquele discurso e o orador como aqueles/as elaboradores/as do discurso.

A demarcação de sua distância à retórica clássica aparece, novamente, ao se afastar, não se preocupando com uma estilística ou com prova extratécnicas, mas na análise da estrutura de argumentos do discurso, principalmente, aquele discurso supostamente qualificado, o

discurso filosófico²¹⁶, pelo seu alto grau de organização das suas pressuposições, e a baixa presença de fatores extraracionais do discurso, como a pressão, a ascendência ou o interesse, muito influenciadores da adesão dos auditórios aos argumentos e teses apresentadas num discurso do orador.

Isso não torna os belgas inocentes, assenhorando à razão ao convencimento. Muito pelo contrário, até adianta que “Estamos firmemente convencidos de que as crenças mais sólidas são as que não só são admitidas sem prova, mas também, muito amiúde, nem sequer são explicitadas” (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 8). E não bastante deixar claro a sua admissão da poderosíssima força de uma retórica arretórica, de uma retórica canibal (Fontes, 2022), evidenciada por essas atitudes de dissimulação e ocultamento de premissas, continua: “E, quando se trata de obter a adesão, nada mais seguro do que a experiência externa ou interna e o cálculo conforme a regras previamente aceitas.” (*Ibidem*, p. 8).

O seu pressuposto não é o inquestionável, ou tradicional, ou o dotado de “verdade”, mas o momento em que essas tradicionalidades, essa inquestionabilidade, essa verdade dada é posta em jogo e levantado seus limites, suas falsidades, seu discurso metafísico, em suma. Nesse momento a Nova Retórica, com seus instrumentos de análise, suas técnicas argumentativas, decorrido todo o passo-a-passo de assunção de suas principais definições, pode, enfim, atuar.

Deixando a estranheza de Meyer, no prefácio a obra, em que não conseguiu identificar o que é Novo na Nova Retórica (Meyer, 2014, p. X), sua teorização dedica-se, em vários momentos a se afastar da metafísica. Se a Retórica clássica podia ser tão aperfeiçoada para ser possível convencer até os Deuses, para Perelman e Olbrechts-Tyteca, a ideia de convencimento de um auditório universal só é, no máximo, uma boa tentativa de se justificar seus próprios interesses. Para ser mais preciso, Perelman e Olbrechts-Tyteca destacam, no momento em que falam sobre auditório universal: “*O acordo [acerca do que se argumentou] de um auditório universal não é, portanto, uma questão de fato, mas de direito.*” [grifos do autor] (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 35).

Notemos bem essa frase. Para uma leitura rápida, poder-se-ia desfilarmos aqui uma série de argumentos favoráveis a existência de tal auditório²¹⁷, ao custo de se desconsiderar tudo o

²¹⁶ Importa dizer algo: Perelman e Olbrechts-Tyteca, nesse momento, como em outros momentos do seu material, estão especialmente focados em entender o *logos* (a razão, os argumentos, o racional) na sua análise retórica. Para a retórica clássica, o *ethos* (o caráter do sujeito, sua “ética” e o *pathos* (as emoções, os sentimentos) invocados em um discurso também são relevantes. Isso não implica dizer que ele não saiba da importância do *pathos* ou do *ethos*, só que preferiu valorizar o *logos*. Em defesa da tese da proeminência do *logos* nos neoretóricos, veja Galinari (2014, p. 259, 263).

²¹⁷ Há uma intensa polêmica sobre se Perelman e Olbrechts-Tyteca defendem um auditório universal ahistórico ou não. Deixaremos para tratar disso no tópico seguinte.

que os autores falaram antes e depois. É que nesse tópico, toda vida que se refere a um auditório universal, sempre o fala como “[...] a pretensão da direção de escrita dos filósofos” (p.35), uma “unanimidade imaginada” (p.35); como “[...] local em que a retórica manipula apenas a prova lógica” (p. 36); ser uma “generalização ilegítima de uma intuição particular” ou a temeridade de identificar como “lógica a argumentação utilizada para uso” nesse auditório, e mesmo ser mais fácil, com maior razão, notar as características constituintes do orador pela “imagem por ele formada” do referido auditório “[...] que busca conquistar para suas opiniões” (p.37); ou quando diz, com todas as letras que “cada cultura, cada indivíduo tem sua própria concepção de auditório universal” (*Ibidem*, p. 37).

Os autores continuam em desenvolvimento do detalhamento do auditório universal, explicando que, aos que desafiam a noção do auditório universal tão inocentemente pregada por um dos seus representantes terrenos, basta-os taxar como desqualificados (*desqualificar o recalcitrante*, em termos neoretóricos). Mesmo que sejam muitos, ou até mesmo quase a humanidade inteira, posso até mesmo invocar um auditório superior (esse, sim, verdadeiramente universal), um auditório de elite, para manter válida ainda a minha noção de auditório universal.

Os/as recalcitrantes, são os “sem razão”, sem a “graça divina”, “sem bondade”, “sem conhecimento do oculto e do místico”, enquanto os/as aderentes a esse modelo bem particular de auditório universal são “nós”, os melhores, os iluminados por Deus/Deusa, Deuses/as. E esse auditório de elite pode querer ser um auditório universal real, factual, ao dizer a vanguarda da história, os iluminados do Absoluto, a “ponta de lança” da humanidade, os/as defensores/as da Verdade e da Justiça e consegue a adesão de um número não irrelevante de pessoas. Ainda sob o ponto de vista dos recalcitrantes, obviamente, a rejeição desse auditório de elite, só será mais um auditório particular, entre tantos outros.

O que podemos concluir, aliás, é que, conforme expõem o autor e a autora:

[...] são auditórios concretos particulares que podem impor uma concepção do auditório universal que lhes é própria; mas, em contrapartida, é o **auditório universal não definido que é invocado para julgar da concepção do auditório universal própria de determinado auditório concreto**, para examinar, a um só tempo, o modo como é composto, quais os indivíduos que, conforme o critério adotado, o integram e qual a legitimidade desse critério. Pode-se dizer que os auditórios julgam-se uns aos outros. (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 39).

Com o destaque na citação acima, há uma síntese conclusiva, naquilo que nos importa tratar aqui, da possibilidade de adesão, por Perelman e Olbrechts-Tyteca, da metafísica de um auditório universal fixo, imutável, transcendente. A indefinição do auditório universal, tantas

vezes retratada pelos belgas, demonstra a sua indefinibilidade e, quando invocável, sua consciente historicidade e contingencialidade. Dizendo de outras palavras, a propositura de um auditório universal só se torna um desejo do filósofo para ter, sob sua teoria, todas as pessoas razoáveis, agindo conforme teorizado e desejado pelo filósofo.

É a partir dessa posição marcadamente antimetafísica que o Tratado da Argumentação desenvolverá todas as suas definições, concepções, distinções e diferenciações e dedicará mais da metade do livro somente para abordar, em detalhes, todas as técnicas argumentativas possíveis em um discurso.

Por isso, o combate ao cartesianismo nas ciências humanas é a marca central do projeto neoretórico, através do afastamento da lógica e da demonstração dela derivada, com privilégio da retoricidade, da argumentação, na construção e na crítica dos discursos. Se os autores dedicam algumas poucas páginas para falar sobre o auditório universal não é pela adesão a ele, mas para associar, como foi feito, a defesa de um auditório universal a um cartesianismo latente nas ciências humanas, para o qual qualquer tentativa de se achar o constante no variável, o permanente no transitório, o metafísico no físico, resta fatalmente fracassada.

A postura antimetafísica é, novamente no outro lado do Atlântico, marca do neopragmatismo rortyano. Sua proposta de revisão do neopragmatismo não é pelo abandono dos anteriores, posto que sua formação passou por conhecer John Dewey tardiamente, um dos grandes autores do pragmatismo estadunidense. Sua inovação teórica está em abraçar exatamente os avanços da linguística, bem como os avanços de outras tantas áreas do saber, naquilo em que elas são: boas descrições para os problemas apresentados.

Seu antiplatonismo não é um repúdio às contribuições de relevância de Platão. Aliás, Rorty escreve a esse respeito, após falar da impossibilidade de uma filosofia totalmente inútil: “[...] Se não houvesse Platão, os cristãos teriam tido mais dificuldade em vender a idéia [sic] de que tudo o que Deus verdadeiramente queria de nós era o amor fraterno.” (Rorty, 2005, p. 50). Com isso, ele quer se afastar do “esnobismo intelectual” de sua motivação original de leitura dos filósofos (*Ibidem*, p. 51).

E sua proximidade com Dewey se vale daquilo que com ele aprendeu, o distanciamento de Sócrates e de Platão, da insistência no esgrimir intelectual para construir crenças que “[...] *todos* achariam intuitivamente plausíveis” [grifo do autor] (*Ibidem*, p. 45), seguindo uma direção na qual as lições histórico-antropológicas ensinaram a todos/as aqueles/as atentos aos seus ensinamentos, que “[...] não há pivôs fixos e que a busca por objetividade é uma questão de alcançar tantas concordâncias intersubjetivas quanto possível.” (Rorty, 2005, p. 45).

Seu neopragmatismo é uma atualização dos ideais deweyanos, uma das fontes de inspiração da criação de ironista liberal. Ser tal ironista é exatamente essa criatura que, criticado à direita e à esquerda, denuncia todos os males de uma crença de que uma objetividade possa surgir. A mesma maneira dos belgas, não acredita ser a razão senhora do convencimento, no que se mostra perceptível isso ao se posicionar na defesa de um específico projeto moral, até porque a “[...] Nossa perspectiva moral é, acredito firmemente, muito melhor do que qualquer perspectiva concorrente, ainda que existam muitas pessoas que nunca serão capazes de se converter a ela.” [grifos no original] (*Ibidem*, p. 44), com a diferença de não a esconder, não a dissimular, atitude denunciada pelos neoretóricos como um poderosíssimo elemento não-racional de convencimento.

Por isso, desiste de uma teoria unificada entre verdade e justiça, entre substância e acidentes, entre essência e existência. Ele tem um projeto moral confortável para defesa de suas teses, de sua forma de vida, em que valores democráticos, sociais e fiéis ao movimento socialista, sem ele aderir, são os elementos principais.

O novo pragmatismo tem, em comparação ao “velho” pragmatismo, a capacidade de o redescrever. Não é melhor ou mais fiel ao pragmatismo por ser renovado, mas redescreveu as abordagens e leu vários autores desconhecidos por Dewey e ficou localizado, no campo progressista, algum espaço para a defesa dessa atualização pragmática.

Outro ponto de contato passou quase despercebido nas linhas acima: a concordância intersubjetiva²¹⁸. Se, para convencer alguém a algo se faz necessário estabelecer uma “comunidade efetiva de espíritos” (Perelman e Olbrechts-Tyteca), isto é, está presente uma língua comum (e seus pressupostos os mais claros possíveis, acrescentamos), ter um desejo sincero de escutar o seu interlocutor, para que nessa escuta ele seja ouvido e sua participação argumentativa, seja considerada, e por fim, mas não menos importante, o conhecimento do seu auditório derivado da comunicação em si, na qual fazer parte do mesmo meio, um elo de

²¹⁸ Comentando sobre a polêmica desnecessária acerca do conceito de auditório universal dos neoretóricos, Crosswhite acaba por ser inequivocamente neopragmático. Ao admitir que geralmente se argumenta para atingir algum objetivo, algum bem melhor conseguido através da argumentação, ele afirma: “[...] a universalidade de um auditório universal é limitada pelo bem que se pode alcançar participando na argumentação em uma situação retórica particular.” (Crosswhite, 1989, p. 168) E, se adiantando aos/as críticos/as, continua: vejo pouco sentido em subestimar os bens que podem ser alcançados ao deixar solto em tais bens um impulso generalizador que eventualmente supera qualquer concepção do bem” (*Ibidem*, p. 168). Se há um certo traço metafísico aqui, há, no entanto, uma inequívoca pragmática de se conceber consensos intersubjetivos com vistas a alcançar um bem, seja qual bem culturalmente possa ser aceito por aquele auditório. No original: *Thus, the universality of a universal audience is limited by the good that one can achieve by way of participating in argumentation in a particular rhetorical situation. Agreement may be a part of such a good, but such a good is more often that for the sake of which the agreements sought. [...], just as I can see little sense in underestimating goods that can be achieved by turning loose on such goods a generalizing impulse that eventually overpowers any conception of good whatsoever.* [Grifos do autor].

convivência, a conversação de amenidades, contribuem para se conquistar a adesão a, pelo menos, participar de uma conversa (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 17–19), a concordância intersubjetiva manifesta-se de outra maneira entre os/as aderentes ao neopragmatismo rortyano.

Os neoretóricos chamam de modéstia essa capacidade de ouvir verdadeiramente o outro, considerar as ponderações do alheio, integrá-las a sua argumentação. Rorty, com outros termos, chama de humildade, e incute isso na sua definição de ironista liberal. Portanto, em cada lado das teorias postas em paralelo, pode-se perceber o que o novo de cada lado contribuiu para aprimorar os debates de suas inspirações teóricas. E fica claro, minimamente, como é possível construir pontes entre tais teorias.

No entanto, não é suficiente construir tais pontes apenas entre o Neopragmatismo e a ACD ou entre o Neoretórica e o Neopragmatismo²¹⁹. Cada uma dessas conexões entre as teorias produzem um estreitamento de laços. Contudo, ainda cabe analisar outro par teórico relevante, a consideração das possibilidades de interligação entre a Análise Crítica de Discurso e a Nova Retórica, como abordaremos a seguir.

Falamos sobre como a linguística se enriqueceu nos seus estudos na Modernidade, pelas contribuições das pesquisas de Saussure e de Benveniste. E que a sua expansão para outras áreas do saber, seja deslocando a metafísica como fundamento quintessencial da sociedade, seja por importar suas técnicas para dentro de disciplinas próximas das Ciências Humanas, a analítica do discurso, como proposição original derivada da viragem linguística das ciências, tem muitos adeptos e muitos críticos.

Suas variantes de análise identicamente foram previamente abordadas. Mas não se elucidou como a Análise Crítica de Discurso e a Nova Retórica podem ser consideradas próximas nesse aspecto. Para além da comum e manifesta examinação de argumentos e inferências, pode permanecer uma dúvida: A Nova Retórica tem instrumentos eficazes para a Análise de Discurso ou mesmo uma proposta analítica, definindo-se como uma análise retórica ou análise retórica de discurso?

Para responder essa pergunta, vejamos a situação da análise retórica em geral. Ao investigar de como a análise retórica tem entrado na ordem do dia das universidades estadunidenses, uma resposta pode ser localizada. A administração dessas universidades costuma criar alguns centros de escrita (*writings center*) com dicas valiosas para a melhor escrita acadêmica e, entre as dicas, elegem a análise retórica do discurso como uma técnica de

²¹⁹ Em complemento, um outro ponto de vista sobre o “casamento” entre retórica (e Nova Retórica) e pragmatismo está em Dascal e Gross (1999).

pesquisa adequada ao ambiente acadêmico. Não nos esqueçamos que cada faculdade tem seu próprio centro de escrita e elaboram os seus próprios métodos de análise retórica de um discurso, portanto, há variações.

O que é comum a todas elas são o grau elevado de criticidade esperado dos/as analistas, superando a sumarização ou recensão e dirigindo-se as estruturas argumentativas em, pelo menos, três pontos de vista. Delinear as credenciais dos/as autores/as, sua formação acadêmica, sua experiência, seu caráter e outros aspectos são resumidos na análise do *ethos*. Enquanto é destinado ao *logos* a distinção dos argumentos e sua lógica interna, como eles se encadeiam, como eles são expostos, quais são mais valorizados diante de outros, os dados, os fatos, os exemplos utilizados.

O nível emotivo não deve ser desprezado, até porque, a depender do auditório escolhido, os argumentos são expostos com maior ou menor formalidade, usando de linguagem direta ou indireta, com apelo às emoções e aos valores tradicionais, usando de empatia ou agressividade para defender pontos de vista. Um exemplo trazido por um dos textos explicativos de uma análise retórica aponta que “[...] Se um artigo sobre crimes violentos fornece detalhes humanos, pessoais, das vítimas do crime, o escritor provavelmente estará usando *páthos*.²²⁰” (Purdue University Fort Wayne Writing Center, 2021, p. 1).

Via de regra, essas orientações acadêmicas focam no tríptico da retórica clássica e adicionam, ao critério de cada universidade, alguma outra observação, como questionar sobre o tempo adequado, de melhor oportunidade para apresentar seus argumentos (*kairos*) ou de uma concordância entre os participantes de um debate com o tópico a se debater, mas não como agir a respeito (*stasis*), então, um impasse argumentativo-prático²²¹. Até se sugere reduzir a análise aos três artifícios retóricos percebidos no texto analisado para qual os/as analistas se sentem mais confortáveis em submeter a crítica (Osborn, 2018).

Nesse aspecto, não é estranho se analisar um discurso pelo ponto de vista da retórica. E, considerando que a neoretórica tem laços indelévels com a retórica clássica, a possibilidade de uma análise retórica sobre um discurso se comunica como positiva. No entanto, cabe salientar que a neoretórica é apenas uma das possibilidades de análise retórica.

²²⁰ No original: *If an article about violence crime provides personal, human details about victims of violent crime, the writer is likely using pathos.*

²²¹ Uma das universidades adotantes desse quinto sentido/método de abordagem retórica de um discurso exemplifica: retor A afirma que aborto é assassinato. Retor B afirma que aborto não é assassinato. Esse é um ponto de *stasis*. O argumento não pode parar aqui indefinidamente. Um dos retores deve levar a argumentação para além da questão do assassinato. (Howe Center for Writing Excellence, 2023). No original, em inglês: *(Ex. Rhetor A asserts that abortion is murder. Rhetor B asserts that abortion is not murder. This is the point of stasis. The argument cannot rest here indefinitely. One of these rhetors must get the argument beyond the issue of murder).*

Por isso, a grande distinção do padrão universitário estadunidense de análise retórica para o padrão neoretórico aparece nos “esquemas argumentativos”, em oposição aos manuais e materiais universitários estão muito ligados à retórica clássica, uma análise de argumentos²²² ou instrumentos localmente personalizados. Sobre esses esquemas, a análise dos neoretóricos oferecem uma clara vantagem em comparação ao sentido mais comum de análise retórica, porque permitem a reprodutibilidade da análise, feita por outros interessados, conhecendo os lugares mais comuns da retórica da sociedade Ocidental.

No entanto, não é um padrão dos mais usados. Barbara Warnick e Susan L. Kline (1992, p. 5), ao propor a análise neoretórica do discurso de participantes de um programa televisivo de uma rede pública dos EUA, para o qual confluíam diversos intelectuais e pessoas não ligadas necessariamente ao ambiente acadêmico para falar sobre seus pontos de vista sobre a ética prática em múltiplos assuntos, variando de aquisições corporativas, campanha políticas, cobertura da imprensa, etc. Os mais de dez participantes eram, segundo as autoras, instigados por um narrador a dizerem, com justificativas, como resolveriam situações hipotéticas a eles apresentados, não sendo obrigados a concordarem entre si.

As autoras iniciam o texto, partindo da declaração da falta de estudos utilizadores das categorias argumentativas desenvolvidas pelos neoretóricos, mesmo depois de tantos anos da publicação do Tratado da Argumentação (Warnick; Kline, 1992, p. 1). Sendo ou não precisa essa afirmação, torna-se evidente que a Nova Retórica, assim como a Análise Crítica de Discurso (ACD) são marginais em seus campos de atuação, seja por declaração de seus autores (ACD) ou seja, pela penetração da prática da análise retórica nas universidades dos EUA.

Afastando-se dessa outra proximidade entre as duas posturas, não podemos deixar de vista que cada uma delas tem algo incontornável em conexo: são instrumentos de análise de um discurso específico, com grau variado de organização e sistematização, com vistas a expor as indagações por eles propostas e dar maior explicação para o discurso estudado.

Por isso, esses dois instrumentos de análise têm sua importância de estarem aqui juntos. Não se deixará de perceber que há deficiências entre eles, mas, nesse momento, as suas principais semelhanças estão na marginalidade de seu uso e na qualidade de instrumento discursivo-analítico, acessível aos/às interessados/as por sua aplicação.

Reiteramos, assim, que cada uma das abordagens aqui descritas têm pontos em comum, de diálogo, para o qual se tornam úteis ao objeto de pesquisa. A saber, todas elas leem

²²² Análise de argumentos ou está mais associada as publicações de Stephen Toulmin, e mesmo em áreas mais povoadas pela lógica formal, podem ser aplicados, como pode ser visto em Nunes e Almouloud (2013, p. 496).

a língua de maneira crítica e, considerando suas próprias particularidades, podem contornar o problema da metafísica latente em todo o discurso filosófico.

Porém, como pode ter sido percebido pelos/as leitores/as mais atentos, não há apenas convergências entre tais perspectivas teóricas, e, como dever de honestidade científica e em vistas de uma melhor delimitação metodológico-epistêmica do instrumento de análise do discurso agambeniano sobre Direitos Humanos, há de se elucidar se as divergências existentes entre elas as tornam incompatíveis para a montagem desse instrumento, o que veremos a seguir.

4.2 DIVERGÊNCIAS DA NOVA RETÓRICA, DO NEOPRAGMATISMO RORTYANO E DA ACD

No tópico antecedente, passamos a apontar as características em cada teoria para as quais havia equivalente nos paralelismos teóricos traçados aqui. Em cada caso, esses paralelismos se tornaram mais ou menos evidentes à medida que se argumentava, mas, em todos os casos, sempre partindo do material publicado por essas teorias, havia pontos de proximidade entre elas que não podem ser olvidados.

Mas, devemos conhecer que, sendo teorias diferentes, haviam pressupostos diferentes nelas, e mesmo que cheguem em conclusões próximas, bem como pregar sua compatibilização sujeita qualquer análise delas, em conjunto, ao perigo de estabelecer um sincretismo metodológico-epistêmico perverso e inútil a uma análise nesse e em outros trabalhos do tipo.

Dito isso, o primeiro ponto de discordância, uma discordância geral, se apresenta: serem teorias diversas, com diversos pressupostos, mesmo próximos, que as tornam incompatíveis em sua totalidade. Quer dizer, não é possível transpor todas as categorias, noções, definições, classificações, argumentos de uma para a outra, na intenção de se encontrar uma teoria neopragmática-neoretórica-crítica do discurso. Até onde alcançam nossas leituras, isso é um empreendimento impossível e, em boa parte, desnecessário.

Impossível por se tratarem de teorias que demonstram o grau intelectual e a condensação de anos de pesquisa de seus autores, na leitura dos mais diversos autores/as, influenciadores de suas perspectivas teóricas. Assim, se na Nova Retórica, o ponto de partida se dá na reabilitação da retórica clássica, com adendos e mudanças, ainda que dela igualmente se aparente a pragmática e o neopragmatismo, não é possível considerar como igual a mesma trajetória intelectual de Richard Rorty e Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca. O mesmo pode ser aplicado, sem quaisquer perdas significativas para Norman Fairclough e Teun A. van

Dijk, por sua própria carreira acadêmica e política, em intensidades diferentes mesmo entre os teóricos da ACD, mais evidente entre Rorty, Perelman/Olbrechts-Tyteca e eles.

É, ao nosso limitado ponto de vista, desnecessário, haja vista que o uso de cada uma das teorias aqui elencadas não se coaduna a uma adesão total às suas teses. Se o objetivo da retórica, segundo os neoretóricos, é ampliar a adesão de um discurso a um auditório, a adaptação dos discursos na direção de um auditório (hiper)crítico como é o acadêmico passa por discernir exatamente o que tem de vantajoso e o que tem de desvantajoso em cada uma dessas teorias, como mecanismos de redescrição vocabular para diminuir o sofrimento humano.

E faz parte da lógica dessas próprias teorias, principalmente o Neopragmatismo rortyano e a Nova Retórica, não se fixar em verdades universais, ahistóricas, situação em que os/as analistas/as de discurso poderiam somente reproduzir a ideologia dominante em uma sociedade, reforçando as posições de poder e dominação, sem delas ir a fundo, exercer uma crítica radical, aos discursos dela impregnados, o que é coerente da mesma maneira com a ACD.

Considerando esses argumentos acima esposados, passemos a ver, comparativamente, as divergências entre as três abordagens teóricas aqui elencadas e como isso poderá ser superado (ou não), na construção de um instrumento de análise minimamente razoável e preciso. Seguimos, então, pelas distinções entre a ACD e a teoria rortyana.

Dizíamos, no tópico anterior, que ambas tinham em comum a sua postura crítica da sociedade. Se a crítica era mais acentuada em uma ou em outra, pode haver discordâncias. O que provavelmente será ponto comum é a distância ideológica separadora das duas abordagens. Conforme visto em Rorty, sua postura, no Contingência, ironia e solidariedade, é de ser um ironista liberal. E ele mesmo esclarece que tipo de liberal (ou liberalismo) se filia, aquele derivado tanto de uma atividade político-intelectual progressistas (ou de esquerda, para usar termos mais tradicionais), como o de um defensor do capitalismo, do Estado de Direito, da democracia e do modo de viver Ocidental.

A princípio, isso pode parecer pouco incompatível com os teóricos da ACD, afinal reforçamos suas ideias de uma democracia radical e de um combate às desigualdades, de maneira geral, principalmente após a crise de 2007-2008. Porém, essa distância é maior, tanto no sentido Rorty-ACD, quanto no sentido inverso.

A partir de Rorty, vemos como sua crítica ao marxismo e ao socialismo soviético (e todos nele inspirados) se manifesta por se afastar de qualquer vínculo político (e não intelectual), com o pensamento de esquerda marxista. Isso aparece, não só na obra supracitada, mas em outro espaço. Isso está claramente delimitado em um texto menor de sua obra, quando fala:

Concordo com Laclau²²³ e tenho a esperança de que os intelectuais venham a usar da morte do leninismo como uma ocasião para se livrarem da idéia [sic] de que eles sabem, ou deveriam saber, algo mais profundo, algo como forças subjacentes - forças que determinam os destinos das comunidades humanas. (Rorty, 2005, p. 53)

Com essa afirmação, o mote de todo esse texto, com sugestivo título *O fim do leninismo, Hevel e a esperança social*, compromete Rorty em uma posição liberal, condizente com o *Welfare state* e com a social-democracia. O autor até mesmo sugere superarmos o vocabulário padrão do marxismo (ideologia burguesa, luta anticapitalista, divisão da sociedade em classes) por outros a ele equivalentes na nova ordem mundial (cobiça e egoísmo, luta contra a miséria humana evitável, diferença de gastos por aluno em escolas e acesso diferencial à saúde, respectivamente) (Rorty, 2005, p. 54).

Em continuidade ao texto, propõe atacar problemas para os quais o leninismo mostrou-se insuficiente, como, em suma, se nossos interesses, como intelectuais de esquerda, eram de alívio e combate à miséria do mundo ou de fazer o mundo nosso espelho? Ou melhor, de sentirmos úteis, por viver no privilégio de “[...] ser excêntricos parasitas vivendo do valor excedente de uma sociedade para a qual não temos nada em particular com que contribuí?” (*Ibidem*, p. 57). Afinal, teríamos realmente esse desejo moral de guiar as massas para uma humanidade redimida ou apenas satisfazer nossos próprios desejos, ou fantasias privadas, de mostrar utilidade e de imposição de um projeto social? Uma poderosíssima pergunta para esse momento. Rorty tenta construir uma resposta e com isso se afasta, deliberadamente, do marxismo.

Mesmo elogiando Marx, páginas após, dizendo que ele foi mais historicista e pragmaticista do que Hegel, ao custo de ainda ser hegeliano na tentativa infrutífera, para Rorty, de salvar o projeto da História hegeliana na redenção da Liberdade plena do comunismo (Rorty, 2005, p. 61). A resposta à pergunta acima surge, primeiro, de procurarmos nos filiar a uma postura progressista, aquela que reconhece a injustiça do mundo, mas não usa mais o vocabulário tradicional da esquerda. Não porque esse vocabulário é intrinsecamente ruim, mas porque ele carrega, inevitavelmente, o problema metafísico residual em Marx (o fim da história como o necessário comunismo), e, ao mesmo tempo, nos afasta dos intelectuais da Europa Central, testemunhas vivas do leninismo, adversários desse vocabulário exatamente por viverem qualquer grau de aplicação deles em suas vidas e práticas.

²²³ O autor se refere a um texto de Laclau citado no parágrafo anterior. Laclau invoca uma poderosa metáfora (o cadáver do leninismo, desnudo de suas insignias de poder), como apenas mais um mero mortal, cheio de defeitos, de uma realidade patética e deplorável.

E, em segundo, manter a posição de crítica ao posicionamento intelectual ao admitir de não sabemos traçar, previamente, quais seriam essa nova metanarrativa ou desconfiar de todos os metaplanos históricos por aqui apresentados. Seja por nem se render a novos modos de substituir essa metanarrativa histórica (como a Linguagem, o Discurso ou a Diferença), seja por manter-se em desconfiança, o intelectual, para Rorty, aliás, um ironista liberal, admitiria saber, pragmaticamente, como melhorar essa ou aquela situação, invocando uma “[...] longa lista de leis, acordos internacionais, retificações de fronteiras, decisões judiciais, e o modo como tentaríamos ver tudo isso promulgado.” (Rorty, 2005, p. 69), como modos de tentar resolver os problemas de nosso tempo.

Então, agindo assim, contando apenas com a sincera capacidade de ser humilde e dizer que não sabe exatamente o que fará quando chegar ao poder, mas pensar que a história, em vez de ser uma lição e um diagnóstico com prognóstico necessário, apenas como uma sucessão de erros, convertidos em contos admonitórios, possam talvez ajudar uma ou outra comunidade humana a não cair no mesmo erro (e até mesmo melhorar sua sociedade), rompendo com a ideia de crises e fins dos admiradores de uma narrativa apocalíptica e menos propensos a uma escatologia²²⁴ (Rorty, 2005, p. 75). Usar os/as autores/as e teóricos/as até aqui conhecidos/as apenas como explanadores de nossos enganos no passado em vez de profetas do futuro.

A oposição de Rorty ao marxismo reforça-se ao assumir a rejeição a metaplanos e metanarrativas, entre elas a rejeição de um socialismo científico como “[...] prognóstico teoricamente fundado” (*Ibidem*, p. 66), em admitir nossa falibilidade de construir uma utopia e tratarmos nossas atitudes políticas em um espectro pragmático e do visível aos nossos olhos. Se adotar essa postura política era conceber ser taxado pejorativamente de “liberal” por se recusar a ser “radical”, como era Dewey, segundo os críticos de Rorty (*Ibidem*, p. 70), isso não deveria abalar os intelectuais de esquerda.

Apesar do texto acima, originalmente publicado em 1998, isso não é novidade em seu pensamento. Em *Contingência, ironia e solidariedade*, Rorty assim se posiciona, falando da inutilidade de se manter o debate sobre a moralidade e prudência (ou validade absoluta e validade relativa), afirmando que, seguindo uma lista de filósofos liberais, os marxistas e Marx haviam entendido, acertadamente, de que princípios morais (imperativo categórico, princípio utilitário) são meras abreviações de instituições sociais, só fazem referência tácita a essas instituições, “[...] práticas e vocabulários de deliberação moral e política. [...] São alusões, [...], e não justificações delas. Quando muito, são ajudas pedagógicas à aquisição de tais práticas.”

²²⁴ Não por acaso, é comum em Agamben uma propensão a uma pós-história ou um viés escatológico, messiânico, altamente criticáveis pelo olhar rortiano das ciências e da filosofia. Voltaremos a isso no quinto capítulo.

(Rorty, 1994b, p. 88). O problema do marxismo e de Marx não está nisso, e sim na distorção dessa distinção entre ideologia (dos outros) e o pensamento marxista, não ideológico.

Com isso, Rorty se afasta, cada vez mais, daqueles pensadores, que, como Marx, Nietzsche, Foucault e Derrida, são essencialmente ironistas, isto é, descrentes e desconfiados de quaisquer metanarrativas, porém não são liberais, porque acreditam (especialmente Foucault, Nietzsche e Marx) não se reformável a sociedade liberal, pelo profundo comprometimento de suas instituições e dispositivos, pela profunda dominação e docilização encampada pela sociedade liberal que impede de se seguir e de pensar em uma alternativa. A discordância de Rorty e Foucault, aqui não tratada, está centrada especialmente na necessidade de se criar um novo “nós” (Foucault) ou de se avaliar se o “nós” existente (Rorty) era suficientemente bom. (Rorty, 1994b, p. 94–95) ou se é possível (Rorty diz que sim), adaptar Foucault à sociedade liberal desejada por Rorty.

A discordância com a Análise Crítica de Discurso (ACD) ganha corpo e dificulta sua associabilidade num mesmo lado teórico, sem prejuízos. A ACD, conforme é possível perceber em textos nacionais, na ACDJ (Colares; Costa, 2018, p. 37–38), toma como principal a ideologia, a dominação e o poder como categorias fundantes de sua analítica. Se fomos diretamente à fonte, podemos perceber que isso é ainda mais pronunciado.

Por exemplo, John B Thompson, após tratar das variantes da definição de ideologia, de Napoleão a Marx, de Lênin a Mannheim, propõe, além do quadro esquemático trazido pelas autoras acima, uma resposta a uma possível objeção, ainda que com Marx ele não tenha total adesão. A objeção a que ele se defende é que a sua concepção de ideologia seja algo mais relacionado a manutenção das relações de poder do que a crítica as relações de poder, e, em defesa de sua concepção, ele não quer abandonar a assimetria marxista, a mesma apontada por Rorty, de que são ideológicos os mecanismos de sustentação do poder, não a crítica a eles.

Apesar de ser interessante manter-se atento à crítica ao poder, suas formas de resistência e revolta, isso interessa a ele pelo aspecto revelador de como o poder e a dominação são exercidos. A atuação de pessoas contestando, ridicularizando, se opondo a uma forma de dominação, para o autor, se caracteriza mais como uma forma incipiente de crítica à ideologia, mas que só será realmente crítica se se adequar a uma metodologia interpretativa-compreensiva. Não que, uma vez no poder, tais formas incipientes não possam ser ideológicas, podem, mas, para sua visão, não são interessantes como conceituação metodológico-epistêmica (Thompson, 2000, p. 90–91).

Tal concepção faz parte do contexto teórico de Fairclough, tanto na dependência de que ideologia revela relações de dominação, e da ideia althusseriana de aparelhos ideológicos

do Estado (AIEs), como dessa posição se afasta, rejeitando a passividade dos sujeitos no sistema ideológico propostos por Althusser e concebe a ideologia como presente, em sociedades “[...] caracterizadas por relações de dominação com base na classe, no gênero social, no grupo cultural, e assim por diante e, à medida que os seres humanos são capazes de transcender tais sociedades, são capazes de transcender a ideologia” (Fairclough, 2001, p. 121). E completa não só não aderir à posição de Althusser de ser a “ideologia em geral” como forma de cimento social, complementando o dito, linhas acima, sobre todo discurso ser ideologizável, em maior ou menor grau, dissolvendo a distinção entre ciência/teoria e ideologia.

Se essas concepções de ideologia não fossem suficientes para ver seus estreitos laços com o marxismo, a assunção da hegemonia nos termos gramscianos, adotando a hegemonia como liderança e como dominação, como concessões estratégicas para obter a adesão dos dominados, por meio de alianças e integração, sendo a luta hegemônica esse constante negociar e renegociar dos grupos por concessões, vitórias, e um equilíbrio dinâmico, claramente desigual, presente em todas as esferas da sociedade. O discurso é analisado, com os aportes da hegemonia gramsciana, tanto para descrever as relações de poder existentes nas práticas discursivas, na manutenção, reestruturação ou modificação dessas práticas, como um modelo de análise das práticas discursivas. (Fairclough, 2001, p. 122–126).

O reconhecimento da influência da Escola Frankfurtiana em Dijk (2001, p. 352, 2015, p. 466) transforma a percepção de uma propositura de uma análise de discurso crítica como algo socialmente orientado para a ação, objetivando uma sociedade idealizada melhor, inegavelmente inspirada no marxismo. E como salientamos, está na base da ACDJ no Brasil a presença de Foucault e sua ordem do discurso (Abreu, 2021, p. 192; Calado, 2020, p. 58), tal qual está também em Fairclough (2001, p. 82 e ss.), então o aspecto irenistas está presente na perspectiva crítica da ACD, porém não há concordância quanto ao projeto liberal rortiano.

Se a utopia liberal de Rorty pode ser por ele considerada a melhor forma, exatamente por não conhecer nenhuma outra capaz de a substituir, a ACD propõe ser uma crítica mordaz a essa melhor forma, e, considerado a ACD em seu aspecto mais amplo, pode ser aplicada não só a vertente marxista, mas a quaisquer estudos pós-marxistas. Afinal, o que se tem em comum na ACD não é uma ideologia, poder e dominação totalmente marxistas, ou delas inseparáveis, mas a inspiração transformadora do marxismo na sociedade.

Por isso, o neopragmatismo e a ACD tem pontos de contato inegáveis, como a ideia de serem ironistas, porém tem pontos inconciliáveis, pelo menos se se seguir, fielmente, a proposição clássica de Fairclough, por conflito dos dois projetos, o de liberalismo rortiano e pós-liberalismo dos analistas críticos do discurso. Isso se mostra um desafio para a nossa

composição entre as duas teorizações, e como será resolvido tal discordância ficará mais claro no momento oportuno, quando da construção do instrumento de análise discursiva.

Dando seguimento aos pontos de divergências, veremos como a Nova Retórica e o Novo Pragmatismo aqui confrontados podem ter pontos de divergência merecedores de tratamento adequado. Salientamos, previamente, que a Nova Retórica resgata aspectos da retórica clássica e os ressignifica. E que o neopragmatismo rortiano faz o mesmo esforço com a proposta de Dewey, mas dele se distancia. As distâncias abertas pelas teorias renovadas em comparação com as suas inspirações nos direcionam a verificar, similarmente, as distâncias entre elas duas.

Possivelmente, o ponto de maior distância entre as duas vertentes neoteóricas esteja exatamente no núcleo de suas propostas. A Nova Retórica surge de uma inquietação do jusfilósofo belga Chaïm Perelman, após investidas na pesquisa em justiça formal, e se propõe, com sua parceira, a Lucie Olbrechts-Tyteca, elaborar uma teoria da dialética (aqui no seu sentido mais retórico, em oposição a uma teoria lógica), no afã de se conseguir estabelecer um modelo (*framework*) de análise de discurso retórico, potente o suficiente para explicitar as estratégias e técnicas argumentativas traçadas pelo oradores/as, diante de um auditório, levadas a cabo para adquirir adesão necessária para as teses esposadas no seu discurso²²⁵.

A construção de um modelo sempre implica a possibilidade de engessamento teórico. Esse engessamento, coerentemente, submete-se a ser apenas um modelo, entre tantos outros, como um modelo formal de análise sobre um discurso dado. Um indício dessa formalização de uma analítica é apontado, ao final da introdução, após explanar de que não se limitaria a um discurso oral, mas atingiria da mesma maneira discursos escritos, deliberações com um único membro do auditório ou até consigo mesmo, sem se limitar a um discurso estruturalmente unitário, nem de um tamanho determinado. Dessa maneira, os neoretóricos dissertam, com bastante evidência, uma necessidade para abordar numerosos tipos de estudo:

²²⁵ Maingueneau, abordando sobre a Análise de Discurso (no caso, a AD francesa) e sua relação com a pragmática alemã, tenta distanciar a retórica da AD francesa exatamente nesses termos. Indica ser “retórico”, o seguinte: “[...] aquela que coloca dois indivíduos face a face e lhes propõe um repertório de “atitudes”, de “estratégias” destinadas a atingir esta ou aquela finalidade consciente.”, afirmando que a AD não “[...] não é possível definir nenhuma exterioridade entre os sujeitos e seus discursos.”. Não nos parece, em nenhum momento, que a Nova Retórica considere o discurso exterior aos indivíduos, ou suas atitudes ou estratégias, como se fosse um cardápio a ser utilizado a seu bel-prazer. Porém, concordamos que isso seja o lugar-comum da retórica clássica, ou, até mesmo, uma visão rápida da Nova Retórica. Mais adiante, o autor (Maingueneau, 1997, p. 45–46) volta a falar sobre a relação AD e retórica, indicando a integração entre o *ethos* retórico e analítica francesa de discurso, mas com dois deslocamentos: superando a distinção retórica entre oralidade e escrita, ao transversalizar essas duas noções, indissociáveis, e superar qualquer postura voluntarista ou psicologizante do orador, que, diante de um público, escolhe que papel exercerá. Para a AD, ao contrário, a formação discursiva é que se impõe, tornando inseparável o “quem diz” com o “tom” do que é dito.

[...] [Para os quais] dependem, em nossa opinião, de uma **teoria geral da argumentação**, compreende-se que a idéia [sic] que temos do objeto de nosso estudo excede largamente o da retórica clássica [grifo nosso] (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 7).

O que o trecho destacado quer expor se conecta com a nossa preocupação de manter a retórica e o pragmatismo vinculados, sem que com esse vínculo sejam construídas teorizações rígidas e imutáveis, apaixonadas por elas mesmas o suficiente para esquecer de que são teorias, não evidências, verdades absolutas. Não queremos dizer que, nesse caso, uma construção de uma teoria geral da argumentação cairá, inevitavelmente nisso, até porque os próprios autores, reconhecendo a aridez da pesquisa argumentativa retórica ao longo dos séculos de distância entre a obra aristotélica inspiradora de suas investigações e o tempo da escrita do *Tratado da Argumentação*, dispõem, com sincera humildade, as limitações de seu estudo, diante dos resultados encontrados, “[...] incentivem outros pesquisadores a completá-los e a aperfeiçoá-los” (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 11).

Esse grau de formalismo, contudo, não é terrível ao ponto de abandonar as duas teorias. Se é um esforço de um teórico uma construção explicativa da realidade, formalizar sua teoria não é errado, como é verdadeiramente esperado que se faça. Outras pistas dessa formalização de sua teoria (e de eventual excesso dela) estão em dois outros trechos da introdução. O primeiro deles está na rejeição de uma teoria acabada, defeito de todos os filósofos e teóricos sujeitos a uma lógica demonstrativa por partirem dos métodos das ciências dedutivas e experimentais, porém admitem que a própria Nova Retórica, é inspirada pelos “[...] lógicos, mas para imitar os métodos que lhes têm propiciado tão bons resultados de um século para cá” (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 10).

Uma inspiração do “bom método dos lógicos” passa, exatamente, por construir uma teoria com certo nível de generalidade e abstratividade, portanto, formal. Outro trecho, agora mostrando um dos limites dessa formalização, está em usar-se da distinção entre verdade da lógica formal e probabilidade da retórica, como momento distintos da teorização, não porque são momentos distintos do pensamento, mas para que não se confunda aquilo que se põe em jogo para se debater, e aquilo que se quer apenas demonstrar. Mas, pouco antes, preparando-se para concluir em direção a um projeto de uma teoria da argumentação de alcance filosófico, escreve, acerca da interação lógica-retórica (ou lógica-dialética) “[...] e sim estudá-los separadamente, nem que seja para preocupar-se posteriormente com sua interferência ou com sua correspondência eventuais.” (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 4).

Reforçamos que o que os dois autores estão dizendo não é que sua teoria da argumentação vive isolada da lógica, nem que a lógica é inútil para a argumentação. O seu projeto é conectar lógica e retórica²²⁶, para os lógicos superarem os limites de sua lógica formal, completem a sua teoria da demonstração com uma teoria da argumentação (*Ibidem*, p. 11). Sua proposição é de construir uma teoria geral da argumentação usada como meio de prova nas ciências humanas, argumentação essa direcionada para aumentar a adesão ao discurso pelo interlocutor, ao se dirigir a um determinado auditório.

Observemos bem as consequências desse projeto. A primeira delas é um novo olhar sobre a argumentação das ciências flexíveis, o nosso campo de estudo. Com isso, realmente, qualquer pretensão de validade universal dos argumentos esgrimidos, ao longo dos séculos e das páginas gastas, na missão de resolverem definitivamente todo o plexo de problemas sociais apresentados aos intelectuais em geral seja posto sob profunda suspeita. Não podemos deixar de concordar, o que é um ponto importantíssimo de interconexão entre os neoretóricos e o neopragmatismo de Rorty.

Mas o passo seguinte é aonde reside a limitação dessa conexão. A segunda consequência é ainda perfilar a distinção entre ciências duras, lógicas por natureza, das ciências flexíveis, retóricas em essência. Por mais que qualquer raciocínio demonstrativo possa ser lido sob as lentes das técnicas argumentativas elaboradas pelos belgas, incluindo, sem sombra de dúvidas, as ideias ditas demonstrativas, esse não é um projeto para o qual o *Tratado da Argumentação* se dispôs a avançar.

Não quer dizer que ninguém mais poderá usar tais técnicas argumentativas fora do campo das ciências flexíveis ou, quando usados nas ciências duras, façam por sua conta e risco. É possível, aliás, é desejável que se faça, afinal apostar em retóricas arretóricas é a canibalização da retórica. O que salientamos é que não está no escopo do projeto do resgate da Retórica dos belgas, nos termos aqui apresentados e, por isso, uma fidelidade total a tais termos só pode contradizer²²⁷ com os limites aqui reiteradamente esposados.

Isto é, manter-se integralmente filiado aos neoretóricos choca, frontalmente, com todo o esforço antimetafísico da tese e, por consequência, da teorização neopragmática. Esse choque

²²⁶ Esse liame entre as duas abordagens gnosiológicas é identicamente apontado por Warnick e Kline (1992, p. 3). Logo em seguida ela considera os argumentos como “produtos produzidos por atores sociais ingênuos” (*Ibidem*, p. 3), o que contrasta com a posição da ACD e reitera a divergência entre Nova Retórica e ACD. Em reforço ao que já tratamos previamente, as autoras desse artigo tratam a teoria neoretórica como uma “visão retórica da racionalidade/raciocínio prática/o”.

²²⁷ Possivelmente essa contradição se dissiparia admitindo a comunhão entre filósofos e cientistas, entre teoria e ação, sempre no sentido de sua melhora, modificação e correções outras, conforme deixa quase explícito no *Tratado* (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 581) e melhor desenvolve no *A busca do racional* (Perelman, 1997, p. 255–264).

não se dá pelo aspecto retórico presente nas ciências humanas, mas, no limite, tanto na inviabilidade de se levar para as *hard sciences* a argumentação neoretórica sem reparos e, no nosso campo, pelos limites mesmos de uma teorização geral²²⁸ e abstrata do rol argumentativo possível para as ciências do espírito, conforme apresentado.

Esse rol, mesmo revisável, se subsume à lógica presente na teorização weberiana²²⁹, a dos tipos ideais, de ser um constructo mental, com imperfeições e não totalmente acoplado à realidade, para compreender melhor a sociedade. Por isso, chega-se a um limite de sua argumentação, posto que se situam nesse meio-termo entre os aderentes a uma lógica formal absoluta e aqueles totalmente cépticos a tal lógica. Ou, para usar os termos trazidos na conclusão do *Tratado da Argumentação* (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 578–579), entre aqueles que defendem uma diferenciação entre juízos de realidade e juízos de valor, ou de provas objetiva e universalmente válidas e aquelas submetidas aos caprichos e irracionalidades da pura subjetividade. Perelman rejeita os dois extremos, mais de uma vez, chamando ambos de metafísicos²³⁰, de filosofia primeira ou filosofia regressiva, se usarmos a nomenclatura de um texto posterior (Perelman, 1997, p. 132–133).

E coloca a sua própria filosofia como filosofia regressiva, uma filosofia sempre pondo em xeque os pressupostos²³¹ mais e mais primitivos, até aqueles mais arraigados e os pontos de

²²⁸ A principal objeção a uma teorização geral e abstrata está na sua provincialidade: são pesquisadores europeus, falando sobre a retórica ocidental, usando textos do Ocidente como exemplos e validadores do seu instrumento de análise. Não podemos considerar usável, sem adaptações, o seu *framework* para analisar retoricamente o discurso indígena, asiático, árabe ou de qualquer outra forma de discurso não-Ocidental. Como tal teste de estresse de seu modelo analítico em muito excede o planejado aqui, não abordaremos as consequências dessa afirmação, apesar de termos grau elevado de convicção de que não seria aplicável sem modificações.

²²⁹ A influência weberiana em Perelman pode ser rastreável, por exemplo, a um artigo dedicado a sociologia do conhecimento, a partir das figuras de Mannheim e Sorokin, ambos influenciados, diretamente, pelo trabalho de Weber, publicado em português na coletânea de escritos neoretóricos *Retóricas* (Perelman, 1997, p. 293–301), sob o título *Sociologia do conhecimento e filosofia do conhecimento*. Nesse material, de 1950, Perelman traz, *en passant*, os elementos desenvolvidos com mais vigor no *Tratado* e nas obras posteriores, como a sugestão de um auditório universal como idealização de um auditório particular histórico, e, para o que nos interessa, expõe claramente que uma objetividade absoluta é impossível. Mas um esforço objetivista, no afastamento das objeções políticas e sociais de sua época (mas com elas inexoravelmente ligadas) deve ser o objetivo de uma teorização qualquer. Até relembra a oposição à teoria newtoniana, aparentemente válida universalmente, porém questionada e revisada, como mais um esforço de ter descrições melhores e menos contaminadas da realidade histórica dada.

²³⁰ Por interessante, devemos ressaltar, opondo Perelman a Perelman: o alerta do autor para a desqualificação de uma teoria/filosofia como metafísica se justifica pela suposição de queremos construir nossa própria metafísica, substituindo a metafísica crítica por ser falsa por uma melhor, verdadeira. (Perelman, 1997, p. 131). Para não cair em evidente contradição, em outra publicação, nomeia sua teoria, caso se insista pelo uso do termo metafísica, de metafísica situada. No primeiro texto, *Filosofias primeiras e filosofias regressivas*, de 1949, curiosamente, considera o pragmatismo (o do século XIX, ao menos), como mais uma das filosofias primeiras. (*Ibidem*, p. 132) Será se Rorty estaria listado, se vivo fosse Perelman, como um aderente à filosofia primeira? Parece-nos que não.

²³¹ Perelman (1997, p. 140–143) elege quatro princípios da dialética de Gonthier, como princípios metodológicos úteis para a filosofia regressiva. O primeiro deles, o princípio da integralidade, a tentativa de abarcar a totalidade dos fenômenos numa filosofia regressiva, apenas com a meta de construção de um sistema interpretativo. Em sequência, o princípio da dualidade, informando a permanente incompletude, da dualidade do que o sistema explica

partida de qualquer teorização, incluindo a própria teoria, exatamente para demonstrar que eles são, também, outro mero conjunto de escolhas do filósofo, que, por quaisquer motivos justificáveis (convicções, limites cognitivos, contexto sócio-histórico, etc.), elegidos por esse filósofo para resolver os problemas por ele elegidos.

Um corte arbitrário (porém não totalmente irracional), não poderia, por seu turno, provocar um reconhecimento de princípios universais e imutáveis, ahistóricos. Por isso, sendo as palavras, os argumentos, e toda a “base” metafísica de uma filosofia qualquer, ambíguos e vazios de historicidade são, por si, aplicáveis a tantos casos possíveis que a sua utilidade, para explicar fenômenos diversos e ainda assim manter-se coerente com as consequências tiradas pelo sistema filosófico torna-se uma tarefa ingrata, ou melhor, impossível.

A solução perelmaniana para manutenção da metafísica é inseri-la como os princípios de partida de um filósofo (meramente pontos de partida por deliberação consigo mesmo, plenamente questionáveis e revisáveis), para, em um contexto histórico dado, sob uma análise problematológica selecionada, tentar propor soluções e apontar caminhos teóricos e de ação. E se ainda quiser chamar isso de metafísica, mas sempre mantendo em mente que ela é totalmente histórica e de base inicialmente arbitrária, portanto totalmente questionável e remetendo sempre a esse contexto de seu surgimento, ele informa que, então, sua metafísica é uma metafísica situada. (Perelman, 1997, p. 278).

Assim, consolidamos o grau de formalismo²³² da teoria perelmaniana. Mas o que prejudica realmente sua postura teórica em comparação ao neopragmatismo é pela despreocupação dos aspectos da realidade, as consequências dos argumentos, uma análise consequencialista, muito presente no neopragmatismo, motivado esse último, por mais das vezes, na diminuição da crueldade e do sofrimento humano.

Quando ele e ela construíram uma analítica do argumento, se propuseram a apenas se restringir, no mais das vezes, a uma construção teorizante, mas não teórico-prática. Dito em

e do que ele não explica. A revisabilidade, para o qual todas as concepções da filosofia, todas, sem qualquer exceção, podem ser modificadas se surgirem fatos novos posto a rigoroso crivo revisionista do filósofo como terceiro princípio. E o princípio da responsabilização, demandador da inescapável justificativa qualificada do filósofo regressivo das escolhas feitas nos reparos e nos princípios primeiros de sua filosofia, seja para manter, seja para renová-los, seja para abandoná-los. O próprio autor reconhece que todos esses princípios só podem ser válidos se forem formais, isto é, como marcos iniciais de suas próprias posições, passíveis eles mesmos de revisão futura, não com conteúdo fixo, devendo serem preenchidos em cada época histórica pelo conteúdo adequado a eles. (*Ibidem*, p. 146-147) Eis, aqui, uma prova da formalidade da teoria perelmaniana, ainda que seja uma formalidade menor do que a costumeira nos sistemas filosóficos. Idêntica vinculação está esboçada no *Tratado*, pelo menos em relação ao princípio da revisibilidade (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 241).

²³² Em discordância, Warnick e Kline (1992, p. 4) apontam que forma e conteúdo (e contexto) estão fundidos na Nova Retórica. De fato, o contexto é sempre inseparável para a compreensão dos esquemas neoretóricos (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 161). Porém, aqui, a formalidade destacada é a da distância de uma interpretação científica para a conversão dessa interpretação em uma ação política.

outras palavras, enquanto em Rorty seu engajamento político dinamiza sua teoria e a oxigena com novas práticas sociais, enquanto seu aspecto irônico e liberal se compromete com uma visão específica do melhor mundo possível/desejável, com todos os limites passíveis dessas atitudes, a construção neoretórica, por mais que não deixe de observar o argumento pragmático²³³, está notadamente direcionada à teoria, a valorização da teoria em cotejo crítico ao neopragmatismo, muito mais interessado em uma teorização prática.

Em rápida passagem, podemos ver, em Perelman, um potencial e curioso conflito com Rorty. Perelman rejeita a ideia de um conhecimento perfeito, mas meramente perfectível, um conhecimento progressivo, mas sem metas futuras ou projeto final a ser atingido, isto é, sem utopias. (Perelman, 1997, p. 149) E Rorty, em seu livro, sob vários momentos, fala de uma utopia liberal, aquela na qual as aspirações privadas da pessoa e seus compromissos públicos, ambos contingentes, seriam desenvolvidos em sua sociedade para o qual a solidariedade deixa de ser um valor universal ahistórico e ganha concretude. Para expandir essa solidariedade, urge superar uma classificação entre “nós” e “eles”, para ser, após constantes redescrições, vindas de vários campos do saber, notadamente aqueles mais poéticos do que acadêmicos, o reconhecimento do que constitui o “eles” para colocá-lo como “um de nós”.

Porém, ao invocar o projeto político-teórico de uma utopia liberal, inicialmente contraditória com a posição antiutópica neoretórica, na verdade, revela-se uma aparente contradição, afinal as narrativas construídas após a libertação dos vínculos puramente teóricos, de um metavocabulário, explicariam uma visão historicista antimetafísica, pela conexão entre os aprendizados do passado e a vivência do presente, na forma de assumir múltiplos projetos utópicos do futuro (Rorty, 1994b, p. 18–19).

Em maiores detalhes, o momento de suma importância para o qual a contradição se desfaz, é, “[...] a realização de utopias e a concepção de outras utopias como um processo infundável — uma realização infundável e prolifera da Liberdade, e não uma convergência para uma Verdade já existente.” (Rorty, 1994b, p. 19). Se se pode questionar o porquê da

²³³ Era de se esperar, e isso se confirmou, que em uma obra tão extensa quanto o *Tratado*, Perelman e Olbrechts-Tyteca (2014, p. 302–311) dedicassem um espaço para o argumento pragmático. Nele evidenciaram aquilo que, como tal, demonstra ser mais um argumento entre outros, na valorização das consequências para solidificar as escolhas do agir diante de uma causa, transformação das consequências em um fim ligado a um meio, ou a tentativa de elaboração de um cálculo matemático para dirimir dilemas éticos, políticos e sociais, como faz Bentham, em seu utilitarismo, são estratégias argumentativas pragmáticas com forte papel de apelo à razão e à rejeição de uma abstração vazia. A crítica ao argumento pragmático opera-se na percepção de que não há como fazer acordos fixos sobre valores universais e o combate ao argumento pragmático, após sua revelação, está em exatamente desfazer quaisquer acordos “universais” ou particulares sobre os valores pressupostos do argumento. Em um texto fora do *Tratado*, publicado no mesmo ano desse, Perelman (1997, p. 15), cita, rapidamente Dewey como um dos pragmaticistas interessados em um “visão instrumental da verdade” (*instrumental view of truth*, como citado pelo autor) e de como tal “verdade” não passa de mais uma escolha entre tantas outras.

Liberdade²³⁴ parecer um valor superior do que aos demais, isso está mais ligado a própria escolha de “melhor organização social” para um liberalismo do que mesmo de uma idealização dessa Liberdade, como a única forma de viver adequada para toda a humanidade.

Com isso, as contradições entre Perelman e Rorty se apresentam e mostram que, apesar de eles não serem totalmente conciliáveis, são muito mais próximos do que poderia parecer à primeira vista. Ambos têm o suporte de uma visão racional da ciência, sem ser cartesiano, e sem dela se aferrar a princípios universais e ahistóricos. E mesmo quando possa aparecer certa metafísica, ela é, no máximo, uma “metafísica” (princípios da filosofia regressiva/utopia liberal), um vocabulário redescrito, muito esvaziado do seu sentido original, mais parecido com a humildade e a modéstia dos procedimentos científicos elaborados para a sua explicação do mundo, porém ainda assim, comprometido com um conjunto ideológico²³⁵ específico.

Em se tratando desse conjunto ideológico conhecido, a ACD e o Neopragmatismo são, lado a lado, fiéis e honestos com os seus seguidores/as e leitores/as. Cada uma dessas teorias assumem uma postura ideológica franca e aberta, da qual suas conclusões estão comprometidas e delas agem em um sentido ou outro. No caso da Nova Retórica, essa posição ideológica fica menos evidente, mas é possível perceber como se levantou nas linhas acima, sua intensa convergência ideológica com o Neopragmatismo.

Por causa, principalmente, dessa convergência ideológica, ainda resta uma última composição dos conflitos teóricos porventura existentes entre as abordagens aqui retratadas. Há dois arsenais teóricos analíticos em jogo e deles não se torna possível perfeita compatibilidade, haja vista as questões ideológicas como conflituosas, mas sobremaneira, de como a Nova Retórica age a ser uma teoria mais formal, mais científica e menos ativista, enquanto a ACD,

²³⁴ Perelman, no trecho sobre o conhecimento progressivo, elabora o cenário em que tal conhecimento seria progressivamente ampliado, para “[...] solucionar as dificuldades que se apresentam por meio de uma arbitragem constante, efetuada por uma sociedade de mentes livres, em interação umas com as outras, das vantagens e dos inconvenientes de qualquer tomada de posição ante o conjunto dos elementos da experiência.” (Perelman, 1997, p. 149). Destarte, seu comprometimento com uma sociedade democrático-liberal transparece.

²³⁵ Esse conjunto ideológico específico, como o de qualquer teoria, aliás, aparece em Rorty nas suas manifestações em geral, como quando indicou que “[...] o pensamento social e político ocidental poderá ter tido a última revolução conceptual de que necessitava”, sendo esse pensamento resumido como “[...] os governos se dedicam a otimizar o equilíbrio entre deixar em paz as vidas privadas das pessoas e evitar o sofrimento parece-me ser a última palavra” (Rorty, 1994b, p. 94), ainda que o “parece” e o “poderá” mitiguem um pouco, não parece que ele mudaria sua opinião a respeito sem um grande esforço intelectual. Outra alusão ao ideário liberal, dessa vez, infeliz, é a que está em um texto publicado em 1999. Comentando sobre o futuro da utopia, o autor, após tecer considerações bastante razoáveis sobre a profunda desigualdade do mundo em relação à saúde ou à educação, trata a riqueza e o estágio civilizatório dos países de “Primeiro Mundo” de uma maneira quase ingênua. Diz: “Os únicos cenários socioeconômicos otimistas existentes no mercado são aqueles que se limitam a levar em conta as partes mais confortáveis do mundo, aquelas que já se **beneficiam de mais sorte.**” [grifo nosso] (Rorty, 1999). Usar a palavra sorte para falar dos confortos de uma pequena parte do mundo (majoritariamente, Europa, EUA e Canadá), reduzindo ou privilegiando o acaso, por mais bem-intencionado que seja, como critério explicativo de todo o contexto sócio-histórico de surgimento, consolidação e poderio dessas nações é, no mínimo, complicado.

quando submetidas às regras acadêmicas, sugere-se mais ativista e de um tipo específico de crítica da qual a Nova Retórica não se compromete²³⁶, até, pelo contrário, se afasta²³⁷.

Importa dizer que a Nova Retórica é crítica, mas não da crítica derivada dos frankfurtianos, mas da crítica retórica da insistência a logificação das ciências humanas e do senhorio absoluto da razão pura, expurgada de qualquer outro elemento não racional. Desse modo, escolher que nível de crítica (ou se é possível compatibilizar tais críticas), mostra-se como um segundo ponto de oposição entre estas formulações teóricas.

Em forma de solução desses conflitos entre as críticas, a crítica retórica e a crítica marxista, a adoção de ambas pela tese, em níveis diferentes da análise, não se mostra incongruente. Afinal, se é possível desvelar o caráter metafísico de discursos filosóficos, situando toda postura teórica, seja ela declaradamente crítica ou não, como apenas mais um conjunto argumentativo, pode alimentar um segundo nível de análise, dissecando o seu aspecto ideológico e de seu comprometimento com uma mudança social factível e real como um reforço argumentativo à contingencialidade de toda argumentação elaborada pelo retor, para uma audiência estimável.

²³⁶ Ainda que não nos pareçam serem filiados a ACD, Chantal Mouffe e Ernesto Laclau (e sua democracia radical) são aproximados em Perelman (e seu pluralismo democrático, em muito semelhante ao de Rorty), por compreender que a concepção de auditório particular e universal não são estanques e a disputa pela hegemonia de construir uma idealização de um auditório universal em uma determinada sociedade, no afã de se ampliar e diversificar o público universal “[...] como destinatário privilegiado do discurso hegemônico para que o que conta como ‘verdadeiro’ e ‘autoevidente’ seja menos propenso a continuar a subordinação de grupos tradicionalmente excluídos, ao mesmo tempo, estende o que chamam de ‘imaginário democrático radical’ a cada vez mais setores da vida social” [tradução automatizada] (De Velasco, 2005, p. 53). No original: “*To link Perelman’s embrace of democratic pluralism directly to Laclau and Mouffe’s would therefore mean working politically to extend and diversify the universal audience as the privileged addressee of hegemonic discourse tasks so that what counts as “true” and “self-evident” is less prone to continue the Subordination of traditionally excluded groups, while at the same extending what they call the “radical democratic imaginary” to more and more sectors of social life.*”. Esse é um dos movimentos para dar potência de crítica retórica e política ao conceito de auditório universal, principalmente sob o olhar da teoria crítica, no artigo de De Velasco. Em outro ponto, movendo-se ainda na concepção alargada de auditório universal, compara a visão de Roland Barthes à Perelman, pelo paralelo de ser a retórica um desvelador das ideologias (e os mitos da ideologia burguesa em Barthes) e, ao mesmo tempo, destronar as verdades eternas (e o mito da filosofia cartesiana). Por outras noções, como a interpelação ideológica (Louis Althusser), a experiência dóxica ou da *doxa* (Pierre Bourdieu) o autor justifica o uso político e crítico do auditório universal. (*Ibidem*, p. 55).

²³⁷ Por inspiração do texto de De Velasco, consultamos o artigo Retórica e Política, publicado postumamente ao Perelman. Nele, o belga é expresso em dizer que o positivismo e o marxismo, pregando ceticismo e cinismo, contribuíram para o declínio da Europa. E questiona os marxistas (ou melhor, os revolucionários em geral), sendo menos numerosos e fracos, crenças da ideologia como armadilha para tolos, como poderiam defender sua própria ideologia pela imposição da força e, ao mesmo tempo, não acreditar que isso seja igualmente armadilha para tolos? Em outras palavras, como devotar sua vida a uma causa que é ilusória? (Perelman, 1984, p. 133). Em outro texto, Perelman considera a anarquia como oposição não apenas a um governo, mas como sinônimo de caos. (Perelman, 1996, p. 335). Como se vê, o jusfilósofo, nesses e em outros textos, está fortemente comprometido à democracia liberal, reiterada, ao final do artigo póstumo, como uma utopia derivada da universalização das ideias do filósofo no auditório universal, como ideal pluralista (Perelman, 1984, p. 134). A nosso ver, as concepções de anarquia e marxismo perelmanianas pecam em compreender os limites próprios de uma formação com fundo metafísico (marxismo), ou da concepção de senso comum de anarquia = caos. Por isso, mais uma vez, se justifica a ACD para fornecer o contraponto necessário ao pensamento perelmaniano-rortiano.

Se, como previamente dissertou-se, a ACD não é um método fechado, mas uma postura mais ativista dos/as pesquisadores, seus princípios mínimos epistêmicos, são, identicamente aos da Nova Retórica, de nível formal e precisam ser preenchidos pelo contexto teórico. Entretanto, para resolver o primeiro dos conflitos – a diversidade de arsenais analíticos de discurso – cumpre eleger qual deles se usará e qual deles pode servir para outros fins.

Portanto, diante desse conflito, mesmo sob os considerando acima esposados, o conjunto analítico-discursivo principal a ser utilizado pela tese, por mais adequado, é o da Nova Retórica, no nível de crítica retórica ao discurso agambeniano sobre Direitos Humanos. Mostra-se mais adequado principalmente pela robusteza de sua estruturação de técnicas argumentativas, mormente considerando sua aplicação em discursos filosóficos e jusfilosóficos²³⁸. A ACD atua em um espectro mais abrangente, desde discursos filosóficos, mas principalmente em discursos de massa, políticos e outros.

A falta de uma modelo esquemático de caminhos argumentativos mais comumente adotados, por mais que seja mesmo da lógica da ACD não o tê-los, dificulta a apreciação de um discurso específico sobre Direitos Humanos, sem falar que a analítica de discurso apresentada se conflui para aspectos linguísticos com propriedades analíticas superiores ao campo linguístico do que ao discurso jusfilosófico, notadamente, um discurso neopragmático-neoretórico.

Superando, então, as dificuldades aqui apresentadas, o instrumento de análise e os próprios limites desse instrumento de análise devem ser explicitados, para, em conjunto com a reconstrução sistêmica do discurso sobre Direitos Humanos no projeto HS, chegar ao objetivo central dessa tese. Para isso, explicaremos o instrumento de análise e, em seguida, demonstrar seus limites, no tópico iniciado a seguir.

4.3 A CONSTRUÇÃO E OS LIMITES DE UM INSTRUMENTO CONSOLIDADO DE ANÁLISE SOBRE UM DISCURSO ESPECÍFICO

Conforme delineado nas páginas anteriores, as convergências e divergências das abordagens teóricas escolhidas mostram paralelos e tangências para os quais quaisquer análises

²³⁸ Não quer dizer que não possa se usar no Direito, porquanto temos visto a ACDJ utilizando. Porém, como Fairclough (2001, p. 81–88, 211 e ss.) expõe, seu método de análise é textualmente orientado e se compromete a fazer uma análise sintática, lexical do *corpus*, fugindo, em muito, o espaço e os conhecimentos aqui expostos. Nesse ponto, uma formação ou uma pesquisa com linguistas treinados pode muito bem refazer a análise discursiva do discurso agambeniano de Direitos Humanos e, pela adoção parcial da ACD, teria algum grau de comparação com nossos resultados.

crítico-retórico-neopragmática do discurso agambeniano sobre Direitos Humanos tem o dever de trazer a lume e com elas tratar previamente à construção de um instrumento específico de diagnóstico discursivo.

Tal instrumento, aliás, mostra-se como um modelo analítico próprio para a tese, sem a qual poderia se limitar a uma ou duas das abordagens. E como esse instrumento não foi elaborado por outros/as, nem por eles/as testado, convêm, identicamente, expor as próprias insuficiências desse método analítico. Para tanto, no primeiro subtópico, exporemos como se dará as escolhas metodológicas, isto é, o que contribuirá cada teoria para o método escolhido, tentando deixar o mais claro possíveis as preferências e as suas justificativas, com vistas a sua avaliação por outrem, como sua própria reprodutibilidade em outros cenários discursivos.

Em seguida, se juntarão as fronteiras metodológicas traçadas no primeiro subtópico um detalhamento das justificativas dessas escolhas e de como tais justificativas demonstram certo limite a sua aplicação em outros cenários, limites esses no rigor científico, incluindo da mesma maneira o respeito a tradição de cada um dos campos de estudo e dos debates aprofundados possíveis de serem traçados por outros/as especialistas dessas abordagens.

4.3.1 O instrumento em si

Para construir o instrumento em si, propomos sintetizar nesse espaço o que cada teoria pode contribuir para o planejado para esse material científico. Se a ACD, a Neoretórica e o neopragmatismo tem convergências e entre eles divergem, uma teoria agregadora desses conhecimentos só pode passar por saber compatibilizar as escolhas feitas e esclarecer as suas limitações.

Para o arsenal teórico da analítica de discurso, consideramos firmar três níveis de análise sobre o discurso dado ao primeiro nível, relaciona-se a Nova Retórica, com sua crítica retórica. Seu modelo das estratégias argumentativas pode fornecer ao nosso objeto de estudo um ponto de partida mais facilmente verificável, haja vista seu uso em outros cenários semelhantes. Para tanto, o *Tratado da Argumentação* e outros materiais esparsos, com as contribuições de outra pesquisadora do assunto, Barbara Warnick, são pontos de partidas interessantes para precisar os liames epistêmicos.

Antes, contudo, de abordar a contribuição de Warnick para a Nova Retórica, convêm destacar que o conjunto categorial elencado pelos neoretóricos, na sua obra principal, sofre com detalhamentos e obscuridades reconhecidas pela Warnick e Kline e outros por ela citados (Warnick; Kline, 1992, p. 4). Concordando com a crítica de outrem, as autoras tentam mitigar

tal imprecisão se valendo do esquema reorganizado no *Império Retórico* (1999), obra tardia de Perelman, em que tais esquemas são melhor explicados e resumidos. Seguindo essa valiosa sugestão, iremos nos alicerçar nas explicações mútuas do *Tratado* e do *Império* para assimilar melhor as categorizações.

Contudo, com fito de melhor organizar as classificações, tratamos de seguir aquelas seis mais importantes, derivadas do trabalho de Barbara Warnick e de Edward S. Inch²³⁹, para os quais nossa tese pode contribuir de maneira mais relevante. Elas são, na ordem, argumentos quase lógicos, causais, coexistenciais, generalizações e exemplos, analógico e metafóricos e dissociativos (Inch; Tudor, 2015, p. 180), agregados pela Nova Retórica em 4 grandes categorias, como argumentos quase-lógicos, argumentos que se baseiam na estrutura do real (causais e coexistenciais), argumentos que fundam a estrutura do real (generalizações, analogias e metáforas) e dissociações. Urge, então, defini-los de maneira breve.

Ao abordar o esquema argumentativo na categorização de argumentos quase lógicos, não implica que eles estejam em grau menor do que a lógica formal, sejam impuros perante a lógica formal. Se consideramos a lógica formal dotada de certeza, por sua linguagem extremamente circular e formalizada, os argumentos quase lógicos têm essa pretensão de serem tão similares aos da lógica formal quanto possível, mas sem se comprometer com as regras lógicas clássicas, as de seus três elementos de base, a saber, identidade, não contradição e terceiro excluído. Esses argumentos tomam, por empréstimo, força dessa simulação de equivalência à lógica formal, tornando-se mais persuasivos, quase como se fosse argumentos lógicos.

Um exemplo clássico da lógica formal, aquele da “mortalidade de Sócrates”²⁴⁰, podendo ser transposto na cadeia argumentativa quase-lógica em outro exemplo argumentativo: alguém defende que se um time A de qualquer esporte coletivo, venceu um time B, esse venceu

²³⁹ A sétima edição da obra *Critical Thinking and Communication: The Use of Reason in Argument*, apesar de ser da autoria do prof. Edward S. Inch e da prof.^a Kristen H. Tudor, foi originalmente escrita com a Barbara Warnick e o Edward Inch (Inch; Tudor, 2015, p. 13), e o autor reconhece a notória contribuição da Warnick, indicando ser forte a presença de suas ideias e voz através do livro, elogiando a co-autora por suas habilidades de teorização e de foco, moldando a evolução do livro pelos anos e edições. Em 2015, ano da sétima edição, seu nome não constava mais como co-autora, mantendo os devidos créditos às suas contribuições para uma teorização de uma razão prática, no prefácio e no capítulo específico, portanto, permanecendo sua teorização sem reparos. As complicações da demência em uma pessoa jovem, levando à morte em 2020, com 74 anos, podem explicar os motivos para a saída da posição de coautoria.

²⁴⁰ Para mera lembrança: São três sequências de frases, três premissas, que juntas, formam um argumento silogístico. A primeira premissa, a maior, diz: “Todos os homens são mortais.”. A segunda, menor e, por vezes, meramente implícita (provocando um raciocínio entimemático) é “Sócrates é homem.”. A conclusão, na lógica formal é, “Logo, Sócrates é mortal.”. A veracidade da conclusão depende, necessariamente, de que as duas premissas do silogismo lógico sejam verdadeiras. Se seguirmos para a matemática, no chamado raciocínio lógico, haverá avaliações extensas baseadas na relação de verdade ou de falsidade de cada uma das premissas e da conclusão.

o time C, e o time C venceu o time D, é claro que o time A, uma vez que enfrente o time D, o vencerá²⁴¹.

A quase logicidade desse argumento demonstra-se pela tentativa de elevação, ao campo da certeza, aquilo que é meramente provável, por altamente provável que seja. Nada fornece certeza de repetição da vitória do time A sobre o B, B com o seguinte, até chegar no D, afinal, podem os vencedores anteriores manterem suas vitórias sobre os derrotados ou não, por várias circunstâncias. Nem mesmo o melhor time do campeonato tem vitória garantida contra um time prestes a ser rebaixado para uma divisão inferior, só porque venceu todos os outros times melhor classificados.

Entre os argumentos quase lógicos, Perelman e Olbrechts-Tyteca (2014, p. 220–221) lista alguns, como o da transitividade, o da incompatibilidade e o da reciprocidade. Também lista mais outros argumentos, como os tautológicos, os de regra de justiça e os de inclusão da parte no todo e da divisão do todo em partes. Focaremos mais nos de transitividade, de reciprocidade, de incompatibilidade e definições, por serem os mais comuns²⁴² (Inch; Tudor, 2015, p. 180).

Um argumento é incompatível quase tanto quanto uma proposição lógica pode ser contraditória. Se, para defender um ponto de vista, deve aceitar, ao mesmo tempo e sem quaisquer mediações, o ponto de vista oposto, numa linguagem formalizada, como é da matemática, estaremos diante de uma contradição. Um clássico exemplo é o da situação lógica: “ $2 + 2$ é e não é 4”. Nesse caso, a lógica formal rapidamente consegue dissolver tal contradição, admitindo uma das premissas como falsa.

No entanto, na argumentação em geral, derivada de uma língua natural, normalmente não é assim e há incompatibilidades, que se assemelham pela contradição ao aceitar duas premissas opostas como verdadeiras, só que na incompatibilidade, é possível resolver tal

²⁴¹ Exemplo adaptado de Edward Inch e Kristen Tudor (2015, p. 180).

²⁴² Warnick e Kline (1992, p. 12–13) apontaram ser mais comuns em sua pesquisa os seguintes argumentos: a) Argumentos quase lógicos (37,2%), sendo definições (9%), reciprocidade (11%), esquemas de transitividade e divisão (12%), com poucas contradições e incompatibilidades (3%) ou esquemas quantitativos (2%); b) Argumentos que se baseiam na estrutura da realidade (41,9%), podem ser encontrados ligações de sucessão e esquemas causais (22%), coexistência (12%), com uso de ligações simbólicas e hierarquias duplas em menor quantidade (8%); c) Esquemas que estabeleceram a estrutura da realidade (16%), exemplos, ilustrações ou modelos/antimodelos (10%) e metáforas e argumentos analógicos (6%) estiveram menos presentes e; d) Dissociações (4%), em último lugar. Aqui, vamos seguir o sugerido por Inch e Tudor (2015, p. 180–198), com os acréscimos de Warnick e Kline. Isso significa dizer que, além dos argumentos de incompatibilidades e contradições, transitividade e reciprocidade (incluindo-se a regra de justiça, se aplicável), colocaremos as definições juntos. No que tange às demais categorias neoretóricas, falaremos delas adiante. A vantagem de se usar o esquema organizado por Warnick e Kline, se justifica pela submissão a uma classificação analítica quantitativamente rigorosa, respeitosa às categorias neoretóricas e aplicada, com sucesso, a um amplo uso em múltiplos discursos, como os médicos, empresariais, políticos e jurídicos, demonstrando robustez empírica em sua pesquisa.

distinção seja por uma definição prévia, seja por delimitar temporal ou espacialmente²⁴³ cada parte controversa do argumento incompatível, seja por se usar de algum subterfúgio para escapar dessa incompatibilidade.

As soluções das incompatibilidades podem ser de ordem lógica, como quando faz um cientista, explicando em detalhes todas as implicações de suas definições e seus possíveis questionamentos, tentando antever todos os cenários e caminhos possíveis de oposição às ideias apresentadas. Pode-se se despreocupar com soluções previamente formatadas, e deixar para serem resolvidas as incompatibilidades somente quando elas surgirem, e isso é, para Perelman e Olbrechts-Tyteca (2014, p. 225), o agir de um homem prático ao ser detido quando se defronta com uma incompatibilidade.

Ou pode-se usar de diplomacia para evitar ter que decidir sobre qual das duas afirmações é admissível entre dois argumentos ou posturas incompatíveis. Dessa diplomacia (em específico, a doença diplomática), pode se derivar tanto a criação de uma ficção (a pessoa jurídica é uma ficção no Direito), ou a mentira, para o qual se foge da solução da incompatibilidade, por exemplo, negando a presença no local do assassinato ou, ainda, o silêncio, para o qual não relatar uma crítica contra outros/as potencialmente evita uma incompatibilidade desses/as outros/as em ter que decidir se mantêm leal ou não aos/às críticos/as.

A doença diplomática pode se basear em mentiras, ficções ou silêncios para superar uma indecisão comprometedora, ao mesmo tempo em que se decide. Se se quer evitar ir a uma recepção, ilustram os belgas (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 227), pode-se simplesmente dizer que está doente, evitando a indisposição de ter que ir a um local que não se quer ir (a incompatibilidade), e, simultaneamente, decide a incompatibilidade, ao não ir. Se há hipocrisia ou não, ela só se manifestará se denunciada e contra-argumentada por quem percebeu essa “saída à francesa” argumentativa. Acontecendo isso, a incompatibilidade volta-se a manifestar e o orador terá que achar outra forma de solucioná-la.

²⁴³ Há uma incompatibilidade em quem defende que “Todos os seres humanos são iguais, perante a lei” e que “Há seres humanos, perante a lei, mais iguais do que outros”. A não ser pela delimitação da definição de que ser humano está em cada uma das sentenças, imaginado ou real (delimitação de definição), ou diga que se trata de um ser humano de uma época histórica (comparando sociedades gradualmente mais igualitárias e menos igualitárias) ou de um local determinado (opondo-se Noruega a Somalilândia), a incompatibilidade permanece. Senão for suficiente, poder-se-ia superar a incompatibilidade alegando irrelevância de uma das afirmações (argumentação da irrelevância). Aliás, o sentido vulgar de coerência política muitas vezes pode ser remetido a incompatibilidades, com fundo ético-histórico inquestionável, no qual não é possível considerar, sem reparos, a aceitabilidade política de um partido A como radicalmente contra a corrupção e todos/as os membros/as do mesmo partido A serem condenados, em definitivo, por corrupção.

Outro tipo quase-lógico, os argumentos transitivos, por se aparentarem aos silogismos, só que agora por transferência de um termo mais geral para um termo específico. Quando dizemos que “Como é um negro, Afonso é um ladrão”, partimos da afirmação geral de que “Todos os negros são ladrões” e, “Afonso é um negro”, portanto, a conclusão (quase) lógica é que ele é um ladrão. Se aplicássemos esse exemplo na realidade, em uma conversa cotidiana, poderia ter uma adesão maior ou menor do nosso auditório particular²⁴⁴, principalmente pela simplicidade e clareza argumentativa. Apesar disso, não temos nenhum elemento que possa nos dar absoluta certeza que a primeira afirmativa é verdadeira, sem que, necessariamente, eu tenha que provar, quando indagados, que a totalidade de negros sempre roubam.

O argumento de reciprocidade é muitas vezes usado em relações internacionais. O costume de Direito Internacional, positivado em alguns tratados, de conceder ou proibir idênticos direitos e deveres a um cidadão estrangeiro por concessão equivalente desses direitos e deveres ao nacional no país estrangeiro é um clássico exemplo de reciprocidade.

Sua potência, na sociedade ocidental, está presente na ideia de equidade e equivalência de tratamento de iguais igualmente²⁴⁵. Mas sua fraqueza reside em considerar, como equivalentes, as duas situações, situações essa do tipo “Se (...), então (...)”, quando não necessariamente são iguais. Usando o cenário do Direito Internacional, podemos considerar que conceder livre trânsito no país *Beta* aos/às numerosos/as estrangeiros/as do país *Alfa* seja muito mais benéfico para eles/as, do que os poucos/as *betenses* visitantes do país *Alfa*. Ou, economicamente falando, é mais vantajoso receber muitos turistas em seu país, consumindo e circulando bens e serviços, pagos em moeda estrangeira, do que a movimentação econômica dos poucos nacionais fazendo turismo em outro país, restando afastada a reciprocidade no caso.

²⁴⁴ Reiteramos, todo auditório é sempre auditório particular, nunca auditório universal. A idealização de um auditório universal só serve como exercício argumentativo-crítico, tendente a construir um poderosíssimo convencimento (ou melhor, uma persuasão, em termos neoretóricos) da adesão manifesta e acrítica do discurso. Na realidade, todo auditório dito “universal” nada mais é que uma universalização de um auditório particular, histórica e contingencialmente formado. Para retomar esse debate, por favor, recomendamos a leitura da p. 304 e ss.

²⁴⁵ Não se deixe de perceber que “tratar os iguais igualmente” é uma máxima de justiça formal. E como se trata de justiça formal, pode ser uma invocação de uma regra de justiça, outro tipo argumentativo. Os neoretóricos distinguem, sem muitos detalhes, entre os argumentos de regras de justiça e os argumentos de reciprocidade (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 248–257). Podemos aqui abordar a reciprocidade sempre que houver uma tentativa de reduzir ao idêntico aquilo que é diferente, ocultando ou menosprezando as diferenças por sua irrelevância, de maneira indireta, por simetria entre as situações. Os argumentos de regras de justiça podem ser considerados um tipo especial de reciprocidade, por amarra a um ideal de justiça, posto que são comumente aplicáveis diante de precedentes judiciais, em que cada parte irá tentar provar que a atual situação se amolda à situação análoga e justa anteriormente decidida e a parte contrária tentará evidenciar as profundas distinções entre a atual situação e a situação análoga, correspondendo a uma injustiça a aplicação do precedente judicial ao novo caso.

As definições, com as identidades, formam um certo núcleo central de quase todos os argumentos possíveis de serem usados, na seara científica e filosófica. Afinal, é lugar-comum afirmar que os cientistas e filósofos sempre que apresentam um material novo, capaz de impactar as suas audiências, e para o qual querem fornecer sua própria contribuição, expõem suas definições mais básicas, aproveitando esse mesmo espaço para se distinguir dos autores/as criticáveis²⁴⁶. E mesmo quando não se importa realmente inovar, por não se emergir um gênio revolucionário naquele campo do saber, ainda assim passam-se páginas importantes do discurso para se definir os seus termos mais básicos.

Isso se dá, conforme exposto antes, porque a ciência em geral e a filosofia em particular, não consegue trabalhar ao nível de linguagem natural sem viver com ambiguidades e incertezas, típicas de uma linguagem não formalizada. Se as matemáticas reduziram isso aos seus esquemas linguísticos próprios, qualquer proposta de argumentação exterior a um campo altamente formalizado como são os das ciências “exatas”, precisa suprir as deficiências e os plurissignificados presentes nos vocábulos utilizados.

Os jusfilósofos belgas (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 238–243) seguem uma classificação de definições interessante. Dividem-nas em definições normativas, aquelas que estabelecem uma regra de interpretação de uma palavra, a forma em que se dará o uso daquela palavra; definições descritivas, relatando como tal palavra deve ser entendida num meio e momento precisados; definições de condensação, para os quais as definições descritivas podem ser reduzidas aos seus aspectos essenciais e; definições complexas, quando misturam mais de uma dessas formas.

Exceto as descritivas, costumeiramente reduzidas a serem consideradas fatos, ante a sua não contestação, as demais têm formas claras de se contestar. Uma definição normativa, quando obriga um sentido único para uma palavra, pode ser invalidada argumentativamente exatamente por sua pretensão de obrigatoriedade. A condensativa, por outro lado, pode mostrar sua limitação quando se opõe aspectos essenciais ou não essenciais não abrangidos pela definição.

Não deixemos de ter em vista que as definições contêm um certo grau de arbitrariedade, mas como não surgem do nada, mesmo quando recorrem a símbolos novos (signos), devem remeter a outras definições da língua. Por isso, deixando de lado os sistemas formais, isolados e perfeitos, qualquer outra definição pode passar por uma redescrição exatamente por ter seus fundamentos postos em dúvida. O formalismo, se é vantajoso para

²⁴⁶ Em autoanálise retórica, foi exatamente o que fizemos, principalmente no primeiro capítulo.

preservar as definições de alterações indesejadas, é claramente desvantajoso pela contingência das mutações e pluralidades da realidade, violando sua estabilidade e perfeição cada vez que se tenta levar a práticas as conclusões derivadas de definições formais.

Os/as retores/as podem sequer definir bem seus termos, precavendo-se de questionamentos futuros, reduzindo intencionalmente a exposição da definição dos termos aos seus aspectos suficientes e não os suficientes e necessários, sem que, também, deixe de ser uma definição argumentativa. E há várias formas de se iniciar uma definição, sempre sabendo que, exceto se for num sistema formalizado, toda definição usa uma conexão da definição com o objeto/pessoa/situação/uso definido, permeada de fatores culturais. Se se usa o caminho etimológico, se se inverte definição por consequências ou definição por causas, se amplia ou restringe um termo do argumento, a proposta é sempre influenciar o encaixe de uma noção prévia, agora redefinida, com o seu sistema de pensamento. Portanto, há sempre um grau de identidade, submetido sempre a uma argumentação quase-lógica, haja vista a necessidade de se escolher quais são os limites de uma definição, sua abrangência e sua dependência em relação a outras com ela passíveis de associação.

Ao se afastar dos argumentos quase-lógicos, convém abordar, agora, aqueles argumentos que se baseiam na estrutura do real. Se os quase lógicos tinham um grau elevado de convencimento pela sedutora ideia de simplicidade e clareza da lógica formal, os argumentos baseados na estrutura do real mostram sua força exatamente no vínculo de ligação ou de relações entre o que se propõe a falar com a realidade existente, com os lugares comuns de uma plateia.

Uma argumentação causal tem, então, três caminhos possíveis de se fazer compreender. Ou liga duas situações sucessivas dando-lhes um elo causal, ou se tenta, a partir das consequências e dos efeitos, localizar as causas determinantes, ou, ainda, em acontecendo algo, evidenciar os efeitos futuros desse acontecimento. Se o primeiro mais parece uma argumentação pelo exemplo, conforme apontam os neoretóricos (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 300), os dois últimos estão mais próximos do senso comum de argumentação causal. Não basta existir uma causa e uma consequência, mas que haja concordância dessa relação entre os/as retores/as e aqueles/as que a escuta como uma relação possível, uma causa altamente provável de ocasionar um determinado efeito.

Ao valorizar os efeitos de uma causa, indicando a correção de uma ação atual consoante os aspectos positivos ou negativos do resultado futuro (fazer o bem/fazer o mal) podemos dizer que se trata de um argumento pragmático, tendo por base um senso comum que a melhor ação é aquela que maximiza os benefícios e diminui os riscos. Por outro lado, analisar

meios e fins mostra também uma ligação de sucessão causal²⁴⁷, e o combate ao estabelecimento dessa relação está exatamente em desfazer a aparente conexão entre meio e fim, entre fato e consequência, para o qual o retor original terá que se esforçar em se lustrar em outros exemplos e valores possíveis.

Quando indico ser devido à alta criminalidade que as pessoas comprem e andam com armas de fogo, estabeleço uma relação causa-efeito clara. Uns/umas opositores/as a esse discurso, poderia contra-argumentar que as pessoas até podem comprar mais armas de fogo por esse motivo, mas essa relação é só meramente aparente, afinal elas também podem comprar mais armas por que foram influenciadas por uma intensa propaganda pró-armamentista, ou desejam-se expor um poder e intimidação a outras pessoas, sejam criminosas ou não criminosas, ou mesmo da irreabilidade da sensação de segurança que uma pessoa armada, por não conseguir impedir, de fato, o cometimento de crimes contra ela. Se, a princípio, existia uma relação causa-efeito, na contra-argumentação posso invocar, nessa última réplica, um argumento pragmático para superar tal causa-efeito.

Warnick e Kline (1992, p. 8) apontam os argumentos de ligações de coexistências como compreendidos naqueles que se baseiam na estrutura do real. Por coexistência, entendemos a conexão entre termos pertencentes a níveis desiguais de realidade, para igualá-los argumentativamente. Essa ligação por coexistência não se deve diretamente a sucessão temporal, como nos argumentos por sucessão, mas sobre uma ser mais fundamental e a outra menos.

²⁴⁷ Inch e Tudor (2015, p. 191–193) apontam três formas de testar um argumento causal. A primeira é um teste de qualidade, para verificar se a causa é condição necessária e suficiente ou apenas necessária para o efeito, sendo mais frágil quando a suposta condição necessária não fazer surgir o efeito, ao contrário de uma condição suficiente, ao poder haver outras condições suficientes passíveis de manifestar o efeito a partir da causa defendida. Já no teste de quantidade, aponta-se é possível associar a condição suficiente como causadora do efeito pretendido. Se, num exemplo dos autores, o aumento do financiamento da educação pública não elevar, mensuravelmente, a qualidade do ensino, prova-se que o mero aumento de verbas não produz, por si só, melhoria no ensino público, pois esse aumento pode ter sido convertido no aumento da burocracia estatal e não da melhoria e expansão da oferta de serviços de qualidade. Há ainda a possibilidade de avaliar o argumento causal na ótica de oposição, afirmando a possibilidade da conquista do mesmo efeito com outra causa, ou de múltiplas causas em união, ou uma causa opositora diminuindo a influência da causa sobre os efeitos. Se não basta apenas aumentar o financiamento é plausível melhorar o ensino por múltiplos caminhos, dando maior poder decisório aos conselhos escolares, reorganizando a rede educacional, diminuindo a quantidade de alunos por sala, ocupando vagas ociosas em outras escolas. Não obstante, todas elas podem ainda não surgir efeito, caso não se considere outros fatores destrutivos das boas influências de um financiamento mais adequado, como, por exemplo, a falta de participação dos pais na gestão da escola, a presença de drogas, racismo e abuso infantil, desagregação familiar e doenças psiquiátricas não tratadas, a ausência de atividades culturais disponíveis em acesso facilitado, a falta de cobertura de transporte público das áreas mais densamente povoadas para aonde se concentram a maioria das vagas, etc. A aposta em uma única causa ser a única responsável por um único efeito muitas vezes é arriscada, porquanto socialmente, costuma-se ter múltiplas causas atuando em múltiplos efeitos, por vezes numa relação de influência, mas não de determinação, como em uma situação de correlação.

Uma relação entre a essência oculta e a existência visível, comum aos tratados metafísicos, é uma ligação por coexistência. E o protótipo dessa ligação, segundo os belgas, é a relação ato/pessoa (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 333–334), isto é, um raciocínio classificatório de uma pessoa pelos seus atos, quando poderíamos ter mudado os sentimentos sobre uma pessoa, e da respeitabilidade de seus atos, após saber de uma mentira prévia (Warnick; Kline, 1992, p. 8). Em todos os casos, a relação ato/pessoa adquire força argumentativa da idealização mais valorizada dada ao empírico e observável, em comparação ao abstrato e oculto. Daí derivaria a tendência do auditório em organizar classificações, exageros ou simplificações, intensificando a relação ato/pessoa.

Enquanto ligações de coexistência a organização esse ímpeto classificatório pode transparecer por outros caminhos, nas ligações simbólicas e hierarquias duplas, ao hierarquiza e classifica argumentos. Usar de símbolos para apresentar a coexistência de coisa e pessoas a ideias coloca o simbolizável como uma participação do símbolo. Ao levantar o símbolo de uma cruz ou de uma coroa, provavelmente logo remeteremos o discurso apresentado ao cristianismo ou à monarquia, evidenciando o pertencimento do possuidor daquele símbolo a todo o plexo valorativo desses símbolos.

E as hierarquias duplas se servem de hierarquias de valores conhecidas para submeter outro conjunto de valores, por associação, à mesma lógica. Quando se diz que um cidadão mau é aquele inimigo do Estado, há uma hierarquização de qualidade (bom e mau) de uma pessoa a outra de qualidade de uma coisa (amizade ou inimizade ao Estado). Uma hierarquia bem assentada, como a de bondade e de maldade, numa sociedade específica, ajuda a valorizar se devemos favorecer o Estado ou se devemos renegá-lo.

Outro exemplo é o *loci* do preferível, quando elegemos uma determinada ação diante da hierarquização de dois conjuntos de valores. Aqueles que defendem um cessar-fogo agora em vez de um acordo de paz mais adiante, argumentam ser preferível poupar vidas (mais vidas salvas agora do que perdidas no futuro) do que esperar por um acordo futuro (um acordo ruim agora é preferível a nenhum acordo futuro).

Em todos os casos, há sempre como se opor a esses argumentos. No mesmo exemplo sobre a guerra, Warnick e Kline (1992, p. 9) diz que os defensores de um acordo de paz futuro elegeram, como preferíveis, atingir logo uma vitória decisiva (e por isso, permanente em prevalência ao temporário), do que se contentar com uma vitória temporária, dispensando um cessar-fogo no momento, em detrimento a hierarquia de salvar ou condenar mais vidas à morte.

Ou, quando se replica argumentos lastreados em ligações simbólicas, podemos reiterar o poder argumentativo da invocação de uma coroa numa assembleia de monarquistas e seu

impacto será negativo diante de um público anarquista. E mesmo a cruz, símbolo principal do cristianismo, pode ser vista negativamente se invocada por supremacistas brancos diante de seus acusadores.

Como se vê, uma argumentação em que se baseia na estrutura do real, para além de se respeitar o seu aspecto local, provincial, deve compreender sua igual questionabilidade, opondo a suposta superioridade da realidade a uma realidade ainda mais realista, mais aceita pelo auditório. Agora, quando se importa modificar a realidade como estratégia argumentativa para aumentar a adesão a uma argumentação, pode-se fazer uso, na maioria das vezes, dos argumentos que estabelecem a estrutura do real.

Eles vão ainda mais fundo do que os quase lógicos e os que se baseiam na estrutura do real, ao tentarem, por meio de múltiplas estratégias, partir de instâncias concretas, apenas pressupostas ao público, para conceber novas abstrações. Ou, usando os termos de Perelman e Olbrechts-Tyteca (2014, p. 399), “[...] as ligações que fundamentam o real pelo recurso ao caso particular”. Dito assim, pode parecer que o argumento fará surgir uma situação nova *ex nihilo*, mas o esforço dos/as retores/as é no sentido de utilizar-se de um caso particular para, mediante generalizações, analogias, exemplos, ilustrações e modelos (ou antimodelos) proporcionar o particular como uma boa imagem do geral.

As autoras estadunidenses, seguindo de perto o *Tratado da Argumentação*, explanam, de maneira muito breve, cada um dos tipos de argumentos baseados na estrutura do real. Se o exemplo é muito corriqueiro nas explicações didáticas, ao evidenciar um novo princípio a partir de um relato de uma situação anterior, o seu potencial de relato de um aspecto negligenciado da realidade, mas marcante e fatural, ajuda ao ouvinte a compreender o grau de generalização apresentada ao nível discursivo. E, muito próximo a ele, a ilustração amplia a adesão à generalização, convencendo o auditório de que todas aquelas situações exemplificadas em sequência confirmam a materialidade do exemplificado e do generalizado por causa do primeiro exemplo usado.

Usando um exemplo derivado da pesquisa delas, quando levado a se posicionar sobre a qualidade de aquisições e a formação de conglomerados corporativos, um empreendedor disse: “[...] criaram engenhocas multi-industriais extraordinárias que iam desde a fabricação de meias até a fabricação de motores eletrônicos e a fabricação aeroespacial do que desejar. Esses conglomerados não funcionaram” (Warnick; Kline, 1992, p. 9).

Uma generalização desse nível, a partir da experiência desse empreendedor, poderia ser reduzida a uma expressão do tipo “Grandes conglomerados multi-industriais são disfuncionais pelo agigantamento sincrético de sua estrutura, tornando-a ineficientes e

inevitavelmente vindo a falir.” E seria ainda mais aderente se, em vez de exemplos de setores industriais díspares sob única administração, o entrevistado tivesse adicionado um ou dois conglomerados falidos reais da história dos EUA para ilustrar, reforçando a historicidade (isto é, ilustrações marcantes e fatuais) de suas inferências.

Em outro sentido, o apelo a modelos ou antimodelos pode provocar a adesão de setores da plateia ainda distantes da concordância, mostrando a vantagem ou a desvantagem de se imitar ou repelir um modelo (ou antimodelo) de uma pessoa, de uma coisa ou de uma organização. Ao elogiar uma pessoa como modelo de trabalhador numa empresa *Gama Empreendimentos*, o Alencarino Alfeu, por ser pontual, respeitador, pró-ativo e outras tantas características suas, há um modelo eleito para servir de inspiração a outrem.

Testes de qualidade, de quantidade e de oposição podem ser aqui aplicados, ao opor os poucos exemplos usados como insuficientes para uma generalização (Inch; Tudor, 2015, p. 188–190). A qualidade dos exemplos, dos modelos ou antimodelos pode ser restrita quando, criticando o modelo de funcionário ideal da *Gama Empreendimentos*, foi desconsiderado sua aposentadoria ou a mudança de administração da companhia.

E pode-se se opor de maneira geral aos exemplos ou modelos como formas de generalização pela indicação que o funcionário não se submete as mesmas cargas estressantes de trabalho dos demais, ou, resgatando o exemplo da pesquisa empírica estadunidense, que as companhias citadas chegaram à falência apesar de serem engenhocas extraordinárias, vítimas de uma crise econômica generalizada.

Outros tipos de argumentos estruturantes do real são as metáforas e as analogias. Sua utilização unem um elemento conhecido (*phoros*) a outro menos conhecido (temas). Um raciocínio analógico poderia assumir, seja pela literalidade, seja figurativamente²⁴⁸, que as semelhanças e as diferenças entre as duas situações podem ser equiparadas, com a distinção de que, na reciprocidade, argumento semelhante à analogia, as duas situações são idênticas e por isso devem ser tratadas de maneira igual. Na analogia, supõe-se que as características

²⁴⁸ Distinguindo analogia figurada e analogia literal, Inch e Tudor (2015, p. 184–186) assim exemplificam: para convencer a administração universitária da adoção de regras antifumo nos *campi*, estudantes de uma universidade dos EUA alegaram o sucesso de regras proibitivas de fumar no espaço universitário aplicadas em outras universidades, e entre elas, uma que guarda semelhança com a deles, afinal são similares na diversidade de estudantes, na quantidade de fumantes e no tamanho do sistema universitário público. Se, na universidade pioneira, a aplicação dessas medidas foi feita de maneira suave, com poucas objeções, aqui, na universidade deles, por analogia, deverá ocorrer assim. Já numa analogia figurada, os autores relembram que, para defender sua Iniciativa Estratégica de Defesa (SDI, na sigla em inglês), Ronald Reagan, como chefe do executivo nacional, assemelhava essa estratégia como um escudo, o que fez muitos compatriotas imaginarem ser um sistema estratégico meramente passivo.

desconhecidas são iguais, porque todas as outras características semelhantes entre duas situações são iguais.

Exemplificando com um discurso de um dos entrevistados, Warnick e Kline (1992, p. 10) veem analogia no seguinte “[não se deve] misturar a diferença entre fazer negócios e fazer o bem. A abelha não faz mel porque está fazendo o bem; ele não tem a alma buscando: ‘Será que estou fazendo o bem quando faço mel?’”. A analogia presente trouxe à tona a relação meio/fim entre a fabricação de algo e o que será feito com esse algo. Se, para as abelhas, não se fabrica mel visando um bem, então, para os humanos, essa situação análoga faz sentido, afinal ambos produzem algo, sem se preocupar com o bem que pode ser aduzido por esse produto.

As metáforas, como um dos últimos argumentos que estruturam o real, propõem agir diferente das analogias, porquanto as últimas são conexões entre esferas diferentes da realidade em uma relação tensiva, e as primeiras estão em máxima comunhão possível entre o *phoros* e o tema, uma fusão, “uma analogia condensada”, para se remeter à definição neoretórica (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 453). Podemos visualizar metáforas quando dizemos que uma empresa A está tão imersa em problemas e inevitavelmente irá falir, comparando-a a um fóssil ou a um cadáver. Ou dizer sobre a “noite da vida”, para abordar a terceira idade.

Independentemente das metáforas, seu grau de fusão e os termos unidos (e escamoteados), o seu uso tende a ser mais presente ou mais distante, quando mais livre das amarras técnicas esteja quem a exprime. Costumeiramente, são mais afeitos às metáforas os filósofos e os poetas, exatamente por trabalharem com a fluidez da língua e das analogias, transcendendo as classificações tradicionais de cada termo, por estreitamento e fusão de um tema com seu foro. Obviamente, o desconhecimento de uma metáfora causará problemas ao comunicador que as usa. Se um/a estudante desatento/a teimar em responder, numa avaliação, que a Guerra Fria era assim chamada por acontecer no inverno gélido dos países do Norte ou, citando uma anedota exposta pelos neoretóricos (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 458), uma senhora quisesse comprar “essas cortinas de ferro que tanto se fala”, o ridículo e a comicidade se assentará.

As metáforas podem adormecer, ou, em outras palavras, estarem tão consagradas no uso comum, esquecendo-se e naturalizando as analogias fundantes dessas metáforas, passando despercebidas pelo apelo às tradições e ao contexto cultural criado. A reativação (ou o despertar, para sermos metafóricos) de uma metáfora pode surgir tanto da reexplicação de sua analogia, como a associação de uma chama de um fogo com a vida, pode ser reexplicada

integrando elementos superadores da analogia, ao dizer que, assim como a chama, a vida também tem calor, consome energia, diminui com o tempo, etc.

Ou pode simplesmente ressurgir, entre as múltiplas formas de ressurgimento, ao usar uma metáfora adormecida junto a outra. Um exemplo trazido por Perelman e Olbrechts-Tyteca é aquele da reinvenção de uma metáfora, ao usar uma expressão com sentido metafórico pela inserção de outra metáfora. Cita, nesse caso, Gaston Bachelard (1999, p. 30): “[...] Em vez de ser um dilema²⁴⁹, como declara a Psicologia antiga, a abstração é uma encruzilhada de avenidas”. Outro exemplo pode ser localizado nas composições nacionais: “[...] Mas pegar fogo nunca foi atração de circo/ Mas de qualquer maneira/ Pode ser um caloroso espetáculo, então” (Jardins [...], 1978).

As metáforas podem ser desmontadas, tais quais as analogias, pelos seus valores retóricos ou pelos métodos próprios da analogia. Se tentarmos criticar uma metáfora, uma opção seria verificar se ela causou maior aderência dos/as ouvintes para as inferências propostas pelos/as oradores/as (Inch; Tudor, 2015, p. 186). Ou pode se falar do quão obscura é uma metáfora, restringindo sua aplicação, e até mesmo dissolver a analogia indicando não haver analogia, mas relação de sinonímia ou de proximidade real (e não figurada) entre os termos, entre tantas outras formas possíveis de repulsa argumentativa de uma analogia e da metáfora. (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 447–453).

A fragilidade da analogia e da metáfora reside exatamente no risco do reconhecimento dos pressupostos de quem ouve, usar desses pressupostos a favor de uma construção aproximativa de dois campos distintos, e a verificação, a *posteriori*, da pertinência dessa aproximação. Essas etapas podem apresentar falhas e isso comprometer a qualidade do raciocínio analógico e metafórico.

Todos os argumentos acima são considerados pelos neretóricos (Inch; Tudor, 2015, p. 180; Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 215), de maneira geral, como argumentos de ligação, porque tentam conectar partes distintas de uma argumentação para fornecer nova significação e atuação, permitindo uma valorização positiva ou negativa, ou uma nova estrutura de raciocínios. No entanto, não somente de associações se organiza o esquema argumentativo neoretórico, devendo ser incluso as dissociações.

²⁴⁹ Na tradução feita no *Tratado*, consta “beco sem saída” no lugar de dilema (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 461), o que dá mais sentido à metáfora. Como o autor e a autora salientam, na página seguinte (*Ibidem*, p. 462), a variação das línguas e suas expressões não têm plena correspondência uma na outra, as expressões metafóricas de uma língua podem estar adormecidas em graus distintos do que na língua original, e o processo de tradução, provoca, por si só, muitas vezes o reviver das metáforas.

O propósito dissociativo reside na separação de termos ou expressões anteriormente unidas em um único termo, evidenciando a incompatibilidade da manutenção dessa união, seja porque se analisam variáveis independentes, seja porque a aparência de união não se traduz em observações dessa união na concretude. Isso provoca, muitas vezes, a preferência a uma das dissociações em comparação a outra.

Não se deve confundir dissociação com a ruptura de uma ligação. Na ruptura de uma ligação, os termos já eram distintos, mas, por outros movimentos, foram ligados. Na crítica dos argumentos associativos das três grandes categorizações neoretóricas abordadas acima – argumentos quase lógicos, argumentos que se baseiam na estrutura do real, argumentos que fundam a estrutura do real –, é mais notável ver rupturas de ligações, nos momentos contra argumentativos, ao abordar a incompatibilidade entre duas premissas, de uma causa não ser condição necessária e suficiente de um efeito ou de não ser possível raciocinar por analogia para aquela situação. Na dissociação, há uma modificação mais ou menos profunda do entendimento da realidade, indo em sentido contrário ao da ruptura das ligações, desunindo o aparentemente unido, e não ligando o que aparentemente está desconectado.

Na filosofia, como nas ciências, as dissociações marcam uma reanálise dos dados previamente expostos para uma nova colocação discursiva da realidade. Se usarmos um dos pares dissociativos mais comuns da tradição filosófica, o par aparência/realidade, o Termo I (aparência) muitas vezes é considerado inferior, ilusório, incompleto, dissimulador, em oposição inconciliável à realidade (Termo II). Sem se restringir a esse par conceitual, outros tantos podem ser elencados, com maior ou menor destaque a depender do sistema filosófico analisado, como essência/existência, opinião/conhecimento, concreto/abstrato, ato/pessoa, acidente/substância, múltiplo/uno, teoria/prática, pensamento/ação, etc.

Na ciência isso ocorre sob outros pares conceituais. Quando a biologia, durante um tempo, discutiu sobre se um vírus poderia ser considerado vida ou não, havia uma oposição inconciliável entre vivo/não-vivo, por demais essencial à ciência biológica para ser dela dispensada, afinal, uma ciência da vida não teria o porquê de se preocupar com algo inanimado. Somente quando se solucionou a controvérsia, considerando vírus uma não-vida, como parasita intracelular obrigatório, e alargando seu campo de atuação para abranger os estudos virológicos, é que a dissociação pode ser superada.

Se o pensamento contemporâneo tem se esforçado para suprimir essas distinções tão rígidas (por exemplo, entre essência/existência, ou entre conhecimento/opinião), isso pode se lastrear em outras dissociações, como falso/verdadeiro, completo/incompleto, real/imaginário. Nesse caso, uma redução ou superação de dissociações provoca a remissão a outras dissociações

tão importantes quanto as iniciais (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 484). Essa remissão pode ressignificar essas dissociações, numa tentativa de se superar o lastro linguístico delas derivado pela tradição do pensamento.

As mudanças de hierarquização entre as dissociações não alteram seu caráter dissociativo. Se, para outro filósofo é mais importante destacar a insuficiência da existência perante a essência, a inversão do Termo II como Termo I pode ser feita, a custo de se elaborar toda uma nova argumentação para justificá-lo. Por serem generalizações sociais, as dissociações carregam em si valores positivos ou negativos daqueles pares comumente associados. E são muitas as formas de mostrar uma hierarquização de valores. Pode-se distinguir uma argumentação criticada como quase-realidade, enquanto a desejada é a realidade ou dizer que o discurso de seu oponente é melhor do que o seu, porque não sabe como argumentar.

A invocação da retórica, em sua acepção vulgar, também pode esconder uma hierarquização de valores, consequentemente, uma dissociação de noções. Qualificar um discurso como retórica, faz normalmente o discurso cair em descrédito quase instantaneamente. Uma oposição isso seria redefinir a palavra retórica, não como uma arte da enganação, mas como um procedimento para avaliar os argumentos dirigidos a um discurso. Nesse caso, a retórica deixa de ser submetida ao Termo I do par aparência/realidade e passa a se submeter ao Termo II do par subjetivo/objetivo.

O contexto cultural de uma dissociação de noções sempre dará o critério avaliativo ao caso. Não há como saber, primariamente, qual par dissociativo será usado, sem conhecer sua aplicação real. Um filósofo metafísico sempre irá denunciar a teoria rival, metafísica, como aparente ou imperfeita (Termo I), submissa à realidade ou à perfeição (Termo II) de sua própria teoria. Se as dissociações abrem espaço para distinções profundas da realidade, argumentar para afastar tais distinções é um caminho possível para fazer sucumbir as dissociações.

Outro possível é inverter os termos do debate. Diante de uma acusação de uma pessoa pacífica de um crime atroz e vil, o seu defensor pode dizer que é improvável ser ela a autora exatamente porque é pacífica, um argumento de probabilidade reversa (ou *córax*, na acepção clássica). E, nesse caso, o acusador pode retorquir dizendo que, por saber, de antemão, da improbabilidade de ser acusada, a pessoa pacífica agiu intencionalmente para cometer o violento crime, confiando-se na aparência do seu caráter pacífico. Nesse último caso, o argumento pode ser retorquido *ad infinitum*, sem apresentar solução alguma, sendo necessário se ver de outras estratégias argumentativas para superar o impasse (Inch; Tudor, 2015, p. 197–198; Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 467–511; Warnick; Kline, 1992, p. 10–11).

Após passar pela definição dos tipos argumentativos a serem localizados no discurso agambeniano, reforçamos que a estratégia de análise retórica a ser utilizada é uma combinação das leituras neoretóricas, com pano de fundo em Perelman e Olbrechts-Tyteca. Passando pelos quatros grandes categorizações do argumento neoretórico, sua classificação conforme Warnick e Kline e as explicações fornecidas por Inch e Tudor, fornecem material mais que suficiente para empreendermos a jornada de crítica retórica.

Em outras palavras, a descrição das grandes categorias argumentativas, bem como o detalhamento das suas posturas mais comuns são de suma importância, afinal delimitam quais tipos de estratégias serão utilizadas do arsenal neoretórico e de como será possível conceber a investigação para mostrar quais delas foram utilizadas no discurso a ser estudado.

Porém, como previamente apontamos, não basta apenas dizer quais são as estratégias argumentativas, sob o olhar da Nova retórica, do *corpus* agambeniano sobre Direitos Humanos no *Homo Sacer*. O passo seguinte, a segunda fase da crítica, seria verificar qual ideologia ele representa, qual o comprometimento da concepção de mundo está associado ao seu conjunto argumentativo. Não olvidemos que qualquer posição argumentativa, por mais neutra e imparcial que tente se apresentar, está indelevelmente presa a um substrato social e histórico e, portanto, ideologicamente orientada. Se os/as retores/as são transparentes e informam sua ideologia (submetendo-se ao perigo de verem suas estratégias retóricas falharem ou atingirem graus mais elevados de adesão) ou se camuflam seu viés ideológico (com as vantagens e desvantagens dessa ação), em ambos a ideologia estará presente, sorrateira ou explicitamente.

Por isso, a crítica da ACD transparece sua contribuição, para se apropriando dos seus conceitos de poder, dominação, ideologia e de sua crítica ao triunfo do liberalismo como única via acessível para a humanidade, posicionar os argumentos do filósofo italiano e seu nível de comprometimento a ideologia dominante. Com isso, dispensamos da ACD a análise textualmente orientada e reconhecemos o caráter igualmente contingencial de sua própria postura. Mesmo relativizando, pelo menos aparentemente, o marxismo de sua crítica, nas publicações mais recentes, Fairclough ainda é tributário de seus ideais progressistas.

O viés pragmático da ACD, mais ativista em distância do que o Neopragmatismo, é fator central da nossa crítica. Afinal, com a construção de uma análise discursiva, pretendemos verificar a aplicabilidade de uma “política que vem” e de um mundo pós-Direito e pós-Direitos Humanos, não podendo se reduzir a ser mais um acúmulo de frases escolhidas e digitadas em uma folha em branco num processador de textos. Deve ter como inspiração a 11ª Tese contra Feuerbach, de superar a mera teorização hermenêutica da realidade e dirigir-se a uma transformação do mundo.

A relativização e a contingência, comuns às três teorias, em graus distintos, são elementos em comum conectivos para a introdução dos arsenais nocionais do Neopragmatismo, em especial a contingência, a solidariedade, a ironia e redescritção de vocábulos, previamente explicitadas. Com a restrição ao seu louvor do liberalismo como único projeto viável para a humanidade²⁵⁰, contrariando sua própria posição de expandir o diálogo para construção de utopias, o conceito na íntegra de um ironista liberal será adaptado para o de um ironista progressista.

Dessa maneira, não descartamos o lado positivo do liberalismo, como a expansão tecnológica, os avanços na ciência, da saúde, da educação e da cultura, a interconexão do mundo, etc. (como ignora Foucault, na denúncia de Rorty), nem nos submetemos a uma posição fundacionista, de filosofia primeira, na leitura rortyana do marxismo em geral, ou da teoria harbemarsiana. Nem deixamos de sugerir a superação para um mundo pós-capitalista, comprometendo-se com apenas o lado positivo do liberalismo, escondendo ou minimizando seus deméritos, tais como o acréscimo da desigualdade social, o trânsito irresponsavelmente livre de bens, mercadorias, pessoas e serviços e o imperialismo com as sociedades não-Ocidentais, como fez Rorty, em pelo menos um momento²³⁵.

Do neopragmatismo, o seu ativismo continua presente na nossa análise, e, por isso, é um pragmatismo progressista, não reduzido a um cálculo meramente utilitário, pretensamente objetivo. Compreender os limites de seu próprio sistema social, aceitando ou não uma mudança radical ou progressista dele, expondo-se ao debate público e a sujeição política de sua teoria conduz a um elemento ratificador das intenções dessa tese. E o terceiro momento de crítica, a crítica neopragmática, respeitando as incompatibilidades entre a ideologia rortyana e a agambeniana, conforma-se a ser um tópico destacado do quinto capítulo.

Ao submeter o discurso agambeniano sobre Direitos Humanos a essa tripla crítica, neoretórica, ideológica do discurso e neopragmática, pode ter a potência de elucidar os limites, os desafios e as dificuldades de uma “política que vem” que tem a potência de vir. Eventuais imprecisões terminológicas, incongruências, incompatibilidades, contradições e outros problemas internos à própria teoria agambeniana podem ser percorridos no espaço de cada uma dessas críticas e, se não suficiente, em outros momentos da redação do quinto capítulo.

Sendo assim, esperamos ter esclarecidos de que forma cada teoria pode integrar-se nessa composição teórico e metodologicamente delineada. No entanto, cumpre reforçar quais

²⁵⁰ Uma micro análise retórica do discurso neopragmático identificaria aqui, sem sombra de dúvidas, um argumento pelo desperdício e um argumento por direção, ambos argumentos quase-lógicos, em sua ótica progressista (porém comprometida a uma única direção, a do liberalismo e do capitalismo humanizados).

são os limites dessa propositura, para além do que possa ter sido deduzido da exposição das concordâncias e discordâncias entre elas, assunto a ser apresentado no subtópico seguinte.

4.3.2 Os limites hermenêuticos do instrumento

Em um subtópico dedicado a traçar as últimas limitações da proposição metodológico-epistêmica ora apresentada nesse capítulo, resta-nos descrever aquelas eventualmente não abrangidas pelas limitações ínsitas a cada uma das teorias. Se a conjunção entre Nova Retórica, Neopragmatismo e ACD possivelmente soa menos absurda após as explicações fornecidas nos tópicos antecedentes, os critérios utilizados para sua integração podem, nesse ínterim, mostrar seus limites internos e externos ao considerado viável para uma pesquisa.

Ao nosso ver, conseguimos antever, no mínimo, quatro limites às integrações propostas, para os quais a reprodução, revisão ou superação dos achados condensados ao final do esforço monográfico podem se deparar. Listando-os, podemos assim manifestar: a) arbitrariedade das escolhas teórico-práticas; b) limite epistêmico geral; c) desafio do ineditismo; d) contradições internas entre as teorias.

Naquilo que concerne o primeiro limite, observamos mais uma precaução geral do que mesmo um limite intrínseco ao trabalho monográfico. Isso implica que, como qualquer tomada de decisão a respeito dos conteúdos a serem estudados, os recortes metodológicos feitos, a amostragem de dados coletada, as formas de análise desses dados, a redação e a revisão final são marcadas, indelevelmente, pela arbitrariedade.

Nesse contexto, a arbitrariedade não significa caos ou antireprodutibilidade, mas a inegabilidade dos pontos de partida²⁵¹. Agir dessa maneira permite aos/às leitores/as críticos/as (ou hipercríticos/as, se usarmos a linguagem neoretórica), assumir as quase infinitas possibilidades de se encarregar por outros pontos de partidas igualmente (ou melhores) possíveis e, com isso, alinhar-se a outros momentos distintos da pesquisa.

A arbitrariedade, para ser mais específico, torna-se aplicação daquela abordagem neoretórico-neopragmática, da qual não se pode negar os aspectos culturais, as experiências

²⁵¹ Há uma expressão de Peirce da qual concordamos: “Não vamos agora duvidar em filosofia daquilo que não duvidamos em nossos corações” (Peirce; Frege, 1974, p. 77), crítica pragmática ao racionalismo cartesiano. Porém, não nos vinculamos àquilo que Marcondes Filho chama de sinequismo finalista de Peirce (Marcondes Filho, 2012, p. 24), denunciado sua ainda presente metafísica, apesar da inserção da pragmática na conjunção dos sentidos dos vocábulos. A denúncia da limitação semântica se expande para analisar sobre a chamada *web 3.0*, início de um processo de construção inferencial dos mecanismos de busca e das bases de dados informatizadas, com os perigos dela decorrente, na segunda parte da pesquisa (Marcondes Filho, 2013). Podemos dizer, com certo grau de certeza, o prenúncio, pelo crítico de Peirce, da situação desinformativa e antidemocrática das tecnologias de informação e da comunicação de massas através da Internet, motivadoras de debates tão acalorados como atuais.

prévias e as pré-persuasões²⁵² para os quais qualquer autor de qualquer material tendente a ser científico está rendido. Dito isso, a arbitrariedade nesse caso é arbitrariedade controlada, medida, refletida, contida, todavia não menos arbitrária do que a pré-persuasão de outro pesquisador em outra parte do mundo e/ou em outra época histórica.

O que nos garante que nossa arbitrariedade, em termos tão restritos como os ditos acima é melhor ou pior do que a de outrem? Por irônico ou paradoxal que seja, absolutamente nada. E, assim mesmo, será suficiente, para mantermos o diálogo aberto, o diálogo sem fim aberto. Então, esclarecido, nesse passo, o “grau” da arbitrariedade dessa pesquisa e desse pesquisador, podemos analisar e expor, nas minúcias, os limites seguintes.

Por consequência (quase) lógica do primeiro limite, cumpre informar os limites epistêmicos gerais à tese. Ao se submeter a iniciar, desenvolver e concluir uma pesquisa numa área interdisciplinar a partir do Direito, conjugando Direito, Filosofia, Linguística e Ciência Política, invariavelmente a pergunta: “Mas há como saber de tudo isso com a profundidade necessária para a redação de um texto científico com maturidade?” pode e espera-se o surgimento. Para tanto, não se importará apenas em listar as realizações acadêmicas, o nível de estudos prévios e decorrentes da redação desse material ou a confiança depositada pelos revisores (níveis do *ethos*, em essência).

A importância da exposição desse limite reside no cenário claro de amadurecimento intelectual de reconhecer os limites internos ao sujeito condutor de uma pesquisa e, deles, apropriar-se para poder confluír o aprendido, comentado, criticado e dispensado. Assim, a nossa maior aproximação bibliográfica, como pode se ver a partir da listagem de referências está em dois pontos: na obra de Giorgio Agamben, com enfoque na coletânea *Homo Sacer* e, ao lado dela, mas não menos importante, na Filosofia do Direito e na Teoria do Direito, nas subtemáticas relacionadas à crítica da metafísica imersa no sistema jurídico ocidental, das subdivisões científicas acerca dos Direitos Humanos e, naquilo que cabe, no chamado Direito Positivo brasileiro, ou melhor, no Direito da prática judiciária nacional.

Tendo tal campo de conhecimento como centro de análises, irradiam-se para outras áreas do saber os interesses, as leituras e os empréstimos feitos. A Ciência Política e a Teoria

²⁵² Como Fontes reitera, as persuasões das quais usamos aqui e alhures, no mundo exterior e no nosso mundo interno da psiquê (sem essa distinção cair em dissociações, só meras imagens mentais), a retoricidade permeia a existência. Ser e agir, real e imaginário, acidente e substância, entre outras categorias tão caras e tão batalhadas por sua propriedade imemorial e perpétua, na verdade, são só maneiras de tentar dizer algo diferente do que se disse antes. São apenas belas palavras persuasivas para camuflar nossas crenças em nossa visão de mundo particular como universal, admitindo-se como verdadeiro nelas apenas aquilo a que se agrada (*wishful thinking*), nos pré-persuadindo de nossa percepção. Para um debate intenso e profundamente retórico (e por isso, inegavelmente arbitrário, revisável, expandível, etc.), veja Fontes (2021), no qual aderimos, até o ponto em que dele discordamos, para manter o diálogo sem fim, realmente sem fim.

Geral do Estado, importantes para a compreensão de algumas terminologias dessa tese, aderem a elas, no quadro íntimo de conceitos, noções e definições, naquilo em que se maneja por essencial. E, de maneira mais distante, as contribuições da Filosofia Geral e da Filosofia da Linguagem, sob o filtro do sistema jurídico e da leitura jusfilosófica, penetram as leituras e agregam suas contribuições aos citados e referenciados dessa tese.

Por isso, a arbitrariedade das escolhas da tese se mostra consequentemente ligada a essas escolhas. Arrogando-nos limitados pelas tendenciosas leituras, dirigimo-nos ao ponto mais nodal dessa tese: a que se trata de um pesquisador na área do Direito tentando aproveitar-se das contribuições da Linguística contemporânea, sem dela se filiar, no afã de conseguir obedecer a seus cânones para possibilitar uma adesão satisfatória ao analisado aqui.

Portanto, em outras palavras, a pesquisa jusfilosófica aqui empreendida só se compromete com aquilo que com a parcialidade se comprometeu, conhecendo a profusão de ricos debates extrajurídicos com potencial para modificar, em maior ou menor presença, aquilo tentado para ser submetido ao objeto de pesquisa. Com tal pensamento em vista, inserindo-nos dentro do campo jurídico, dele estamos vinculados e dele partimos em busca de outros conceitos, debates e teorias provavelmente enriquecedoras de uma análise mais complexa do que a análise exclusivamente jurídica.

Porquanto há um encontro de teorias, há um encontro de metodologias diferentes para investigações em um mesmo objeto de pesquisa. O processo de escolha dessas teorias, reafirmamos, arbitrário, e dessa arbitrariedade acima explicada, contempla o grau de conhecimento de cada área para a melhor absorção dos aportes teórico-práticos delas, motivo de explanação do segundo limite. Para adentrar no terceiro limite, um passo lógico seguinte seria reiterar que o esforço de sistematização aqui empreendido tem o dever de dizer inovador.

A inovação não é apenas um fator positivo: se, na ciência, todos/as aqueles/as pioneiros estão e podem ser agraciados, no futuro, com a aprovação de suas inovações, em quase ou mesmo grau de força em sentido oposto, podem ser considerados extravagantes ou excêntricos, por proporem novas formas de abordar os problemas científicos sem real contribuição para respostas novas aos problemas investigados. Em poucas palavras, no que tange à inovação, seu aspecto positivo, de renovação da área, segue paralelo à ameaça de sua inutilidade ou desperdício.

Não tendo localizado um instrumento de análise suficiente, dentro dos dois limites elucidados, a criação de um arcabouço diagnóstico sofre o risco de ser provado, cedo ou tarde, dotado de um esforço ou argumentos frágeis, insuficientes, incompatíveis, severamente restritos ou outro tipo de classificação negativa apta a rejeitar sua reaplicação em outro momento.

Portanto, esse terceiro limite, o risco do ineditismo, para o qual colocamos “inédito” exatamente por não localizarmos um instrumento ao nosso ver apropriado para o estudo empreendido, nessa interseção de teorias e práticas, mostra-se aqui seu limite e é por nós organizado, a fim de que, quaisquer leitores/as hiper-críticos, tomando ciência dessa limitação, o vejam com o olhar mais aguçado possível.

E, como salientamos em outro momento²⁰⁸, a elaboração de um arsenal diagnóstico para o objeto de estudo da tese não é totalmente estranha a seara jurídica, afinal a Análise Crítica do Discurso Jurídico (ACDJ) tem alguns elementos importantes de contato e nos coloca numa situação um pouco menos desconfortável para defender a utilidade de nossa proposta investigativa, (re)conhecendo uma análise em certos aspectos semelhantes à nossa.

Arbitrário, epistemicamente circunscrito, “inovador”, à primeira vista, são argumentos aparentemente estratégicos, no sentido retórico, para tentar implementar uma retórica da modéstia²⁵³, entretanto, todos esses esclarecimentos podem fornecer o cenário completo (ou completo até o instante) para atingir o cerne dos limites do instrumento ora proposto: os limites específicos de cada uma das teorizações e das práticas a elas afins, o quarto limite. Por essa razão, descreveremos abaixo aqueles limites das interações em cada técnica analítica usada nesse trabalho, permitindo repisar ou não as complexidades das interações entre as abordagens teóricas.

Frisamos em momento oportuno a clara divergência entre a ideologia marxista impregnada na ACD e o pós-marxismo rortiano. A princípio, isso incompatibilizaria fortemente sua proximidade, partindo do pressuposto de admitir apenas uma dessas teorias, na íntegra, como válida para os propósitos dessa tese, enquanto a outra estaria, talvez no máximo, somente relegada a ser apresentada como uma crítica aceita dos limites da ACD.

Contudo, como se viu no subtópico antecedente, a acomodação do instrumento analítico engendrado não é pela adoção acrítica dessas teorias ao mesmo tempo. Então, isso poderia suavizar as suas incompatibilidades. Mas a suavização poderia somente adiar a incompatibilidade para outro espaço ou outro conjunto categorial típico de cada uma dessas teorias.

²⁵³ Falando sobre a contribuição da erística à retórica e a retórica jurídica, Adeodato (2018) fala da falsa modéstia e cita Schopenhauer, para o qual a diferença entre modéstia e a falsa modéstia está em conhecer seus limites e os admitir (modéstia), por ser uma pessoa limitada ou fingir-se ser limitado, apesar de ser claramente talentoso (falsa modéstia). Retirando a nossa discordância com uma retórica analítica eticamente neutra, presente nessa exata referência adeodateana, nosso esforço aqui é de ser verdadeiramente honesto e modesto e não de tentar praticar uma erística através de uma falsa retórica da modéstia. De toda forma, apenas os/as leitores/as poderão dizer algo a mais da sinceridade (ou insinceridade) das palavras. Para as relações entre Retórica e Direito, veja Adeodato (2018).

Destarte, a adoção parcial delas supera um pouco a incompatibilidade, mas resta a pergunta: Como coincidir Análise Crítica do Discurso com Neopragmatismo rortyano, se ambas estão comprometidas com valores ideológicos distintos? A aceitação do viés marxista (ou, alargando, viés progressista, respeitando as últimas publicações) da ACD, pode conviver com o neopragmatismo rortyano, na medida adaptativa, para o conjunto categorial neopragmático adotado, ao se abandonar o liberalismo rortyano, agregando-se ao seu profundo desejo de melhoria da humanidade (e de diminuição da dor e do sofrimento), com a proposta da democracia radical da ACD.

Portanto, nem a ACD, nem o Neopragmatismo são escolhas acríticas, e as suas incompatibilidades pela convivência em idêntico espaço teórico tem por assunção do intelectual ironista como aquele que, vivendo seus projetos no ambiente privado, deseja que as condições alicerçadoras de tais projetos (em outras palavras, os seus privilégios) e os seus resultados positivos possam servir de inspiração no debate público, sem impor uma utopia privada entre as utopias projetadas e elaboradas nesse debate público, por cada sociedade historicamente considerada.

Apropriar-se da terminologia marxista, o faz sob a têmpera de ingressar na ótica interseccional e decolonial, reveladoras de outros vocabulários melhores para redescrever a miséria humana viva até o presente. E o ideal de emancipação humana, forte projeto final do marxismo, resquício metafísico hegeliano, especialmente na crítica rortyana, só poderá ser entendido como uma progressiva e infindável emancipação humana dos seus erros históricos. O que pode ser resumido na redescrição do ironista liberal para ironista progressista e não meramente ironista liberal.

As incongruências passíveis entre a Nova Retórica e a ACD, a primeira por sua pretensa vontade descritiva e a segunda por sua intensa vontade prescritivista/normativista de atuação científica do social, confluem nas mesmas formas de resolução de incompatibilidades mostradas acima. Nem adotando totalmente a Nova Retórica, fazendo reparos a sua pretensão eticamente neutra, certificando-a em um conjunto ideológico previamente escolhido, como o do liberalismo mitigado²⁵⁴, nem adotando a ACD *in totum*, porquanto a obsessão de um fim último do Homem e da História só pode ser profundamente metafísica, frontalmente contrária ao antifundacionismo neoretórico.

²⁵⁴ Ver, por exemplo, Perelman (1996, p. 193; 224–226; 334 e ss.350; 400-408; 516, 542, 566, 570, 668), as várias passagens, em artigos e publicações diversas, condensadas na obra ética e direito, para os quais Perelman aborda o assunto democracia e o contexto dessa abordagem.

Adotando os métodos descritivos da Nova Retórica, sabemos, preliminarmente, ser uma teoria situada e culturalmente influenciada pelo complexo valorativo do Ocidente, presente identicamente no projeto da ACD. Se o caráter prescritivista da ACD se torna meramente uma prescrição pela manutenção de um diálogo sem fim, de uma melhoria humana sem término do projeto (portanto, sem fim da História, nem pós-história), pode conversar com o caráter descritivista da Nova Retórica, isso pode ocorrer exatamente pela mitigação do uso das duas teorias em um mesmo espaço. Movendo-se pelo aspecto prescritivista, a descrição torna-se uma etapa necessária anterior a qualquer propensão de se agir na sociedade.

Mas há um limite por demais evidente para ser ignorado: o limite de todas essas teorias serem teorias Ocidentais. Ora, talvez essa seja o limite dos limites: não podemos excluir nossa localização cultural, por inseridos na sociedade Ocidental e dela ousar prover interpretações melhores, por si só, para além de tal sociedade. No máximo, e com todos os maiores cuidados possíveis, podemos ver “cabeças de pontes” entre termos culturais diversos, lançando-se na abertura do diálogo com as demais culturas mundiais.

Mas não pretendemos sair de nossa cultura ocidental. Se uma das mais reconhecidas formas de estudar a cultura do Outro é a observação participante de Bronislaw Malinowski, seu método aqui não será aplicado, por razões óbvias, afinal não nos propomos a fazer um estudo antropológico, nem etnográfico e sim jusfilosófico. Por conseguinte, sempre restará esse ponto de limite entre a nossa teorização e o confronto com o projeto político ou social extra-acadêmico e não-Ocidental. Ao nosso ver, somente reconhecendo esse limite dos limites do instrumento analítico aplicável *a posteriori*, podemos considerar, de fato, como a nossa contribuição por essa pesquisa possa ser algo de útil aos que virão depois.

A construção de um mecanismo analítico para os objetivos de estudo, submetendo-se aos quatro limites acima esposados, chega, aqui a seu termo. Então, para darmos continuidade à pesquisa, cumpre, no próximo capítulo, aplicar o procedimento construído na investigação da pragmaticidade do discurso agambeniano sobre Direitos Humanos.

5 AS CRÍTICAS À SUA TEORIZAÇÃO, SOB O OLHAR DA ANÁLISE CRÍTICO-NEORETÓRICO-NEOPRAGMÁTICA

Inauguramos o último capítulo dessa tese seguindo os rastros deixados pelos capítulos antecedentes e, dessa maneira, permitindo chegar ao âmago do projeto de pesquisa. Como foi reiterado incontáveis vezes, o objetivo central dessa tese é tentar avaliar, sob o olhar da jusfilosofia e da Ciência do Direito, de maneira principal, a possibilidade de se aplicar, na vida cotidiana, o discurso agambeniano sobre Direitos Humanos, apontando, nesse ínterim, o porquê de sua aplicação ou não.

A iminência de se transformar palavras em ações, e essas como mudança do modo de vida da sociedade ocidental contemporânea, não se dá apenas para mero deleite acadêmico. Se um dos argumentos mais aceitos na sociedade é aquele visando sua utilidade, nas consequências de sua ação no mundo, portanto, um argumento pragmático, avaliar uma filosofia por esse argumento, sem deixar de admitir que esse é apenas mais uma das técnicas argumentativas válidas, compõe um importante cenário discursivo e político para aqueles/as atraídos/as para uma modificação das condições sociais.

No intento de se chegar nessa avaliação neopragmática do discurso, deveremos passar por alguns passos, a nosso ver (quase) lógicos. O primeiro deles é resolver alguma incompatibilidade existente entre o instrumento desenvolvido no capítulo antecedente com os pressupostos teóricos do discurso agambeniano sobre Direitos Humanos. Com isso, noções utilizando as mesmas palavras, como paradigmas e exemplos, podem ser esclarecidas em seu contexto próprio a cada autor e podem se distanciar. E, ainda, tem a vantagem de se delimitar o cinzel metodológico tardio utilizado pelo italiano na redação de toda a sua obra, compreendendo, por óbvio, o projeto *Homo Sacer*.

Ainda dentro do mesmo tópico desses esclarecimentos conceituais restantes e delimitação dessa metodologia agambeniana, será condensado o seu discurso sobre Direitos Humanos. Essa condensação apresenta os esforços, trazidos especialmente no segundo e terceiro capítulos, para localizar a máxima extensão possível de seu discurso, e situar o seu discurso de Direitos Humanos num contexto de sua filosofia. Dessa maneira, podemos falar, por enquanto, que há um discurso estrito de Direitos Humanos em Agamben (podemos chamar de discurso explícito, “parcial” ou direto) e um discurso lato sobre os Direitos Humanos, no projeto *HS*, compilado nos múltiplos momentos de manifestação dessa temática, nem que seja de maneira tímida. Uma nomenclatura para esse discurso seria o discurso implícito, “completo”

ou ampliado. Não se tratam de categorias estanques, de uma hierarquia, em que uma é melhor do que outro, somente formas de apresentar uma análise mais voltada a literalidade dos escritos dele ou mais atenta as “entrelinhas” e diálogos internos do primeiro livro do primeiro volume do *HS*, com as demais publicações da intra e extracoletânea.

Encerrados esse primeiro tópico do capítulo, seguimos para o segundo e último tópico, a análise neoretórica, crítica e neopragmática do discurso agambeniano sobre Direitos Humanos. Tal divisão interna, proporcionará à obediência a tripla crítica esboçada no quarto capítulo, a ser efetuada, em primeiro, pela análise neoretórica, estudando as técnicas argumentativas usadas e os limites a essas técnicas. Em segundo passo, a análise neopragmática poderá opor suas considerações acerca da redescrição e dos vocábulos, como interessantes, inovadores, limitados e/ou retrógrados, apenas exemplificando, em uma sociedade para o qual o sofrimento humano queria ser reduzido.

E, no terceiro ponto do segundo tópico, a análise crítica averiguará como, sob uma ótica de uma democracia mais radical, o discurso agambeniano poderá contribuir em um projeto político-social menos excludente, com menos dominação e ideologias (no seu sentido negativo), combatendo desigualdades sociais. Uma crítica final, sintetizando as três críticas em um só contexto (sempre respeitando as distâncias epistêmicas das teorias), podendo verificar ou não a hipótese norteadora do trabalho.

Então, feito os esclarecimentos iniciais, encaminhemos para o primeiro tópico.

5.1 O DISCURSO AGAMBENIANO E SUA METODOLOGIA TARDIA: UMA EXPOSIÇÃO PRELIMINAR

Conforme se avança na pesquisa, um pesquisador pode se deparar em instantes decisivos de sua escrita. Um deles é começar a análise de seu objeto de estudo, após afastar-se de outros/as teorizações e pesquisas, delinear bem qual conjunto de categorias irá usar e expor seus métodos e materiais usados. Esse não foi o caminho seguido por Agamben.

Como se pode ver logo a partir da data de publicação do livro *Signatura rerum: sobre o método*, em 2008, Agamben só se dedica a delinear sua metodologia de pesquisa depois das primeiras edições em italiano dos quatro primeiros livros, em ordem cronológica, do projeto *HS*: *HS I*; *HS III*; *HS II, I*; *HS II, 4* e no mesmo ano de *HS II, 3*. A princípio, isso poderia indicar falta de método em suas pesquisas, porém, como sempre se referiu a Foucault, seja no primeiro livro, seja nos livros seguintes, a presença de um método derivado do método de Foucault fica

muito nítida. A maturidade de sua reflexão filosófica ganha novo sentido, principalmente se considerarmos que, entre os livros mais extensamente submetidos a uma metódica arqueológica, olhando pela variedade de autores citados, estão entre aqueles posteriores à publicação do *Signatura rerum*²⁵⁵. O *HS II*, 4, revelando-se como o livro mais extenso da coletânea publicado até à época, é possível que o autor tenha visualizado a necessidade de organizar uma metodologia própria de seus estudos, bem como deixá-la às claras sejam justificativas para que se propusesse a escrever sobre.

Os quatro últimos livros, na sequência de editoração, *Opus dei. Arqueologia do ofício* (*HS II*, 5), *Altíssima pobreza: Regras monásticas e forma de vida* (*HS IV*, 1), *O uso dos corpos* (*HS IV*, 2) e *Stasis. A guerra civil como paradigma político* (*HS II*, 2) são, com a exceção de *Stasis*, profundamente preocupados em organizar passo a passo seu pensamento, se esgrimir com muitas referências e dela extrair o máximo possível para corroborar seus argumentos.

Duas menções podem confirmar as premissas acima. A primeira delas aparece na Introdução ao *Signatura*, quando afirma ser hábito dos pesquisadores em ciências humanas definirem seu método só em fase posterior da pesquisa. A segunda delas é o uso de princípios metodológicos implícitos, principalmente na apresentação da doutrina como interpretação (primeiro princípio) e na leitura aplicada, no desenvolvimento das ideias de um autor, a partir dos textos dele, lidos pelo italiano, sem separar com rigor o texto original e sua interpretação (segundo princípio). Para sermos mais precisos:

De acordo com outro princípio metodológico – igualmente não discutido no livro - do qual o autor faz uso frequente, o elemento genuinamente filosófico em cada obra, seja uma obra de arte, de ciência ou de pensamento, é sua capacidade de ser desenvolvida, que Feuerbach definia como *Entwicklungsfähigkeit*. Precisamente quando se segue tal princípio, a diferença entre o que é do autor da obra e o que deve ser atribuído a quem a interpreta e a desenvolve se torna tão essencial quanto difícil de se apreender. O autor, portanto, preferiu arriscar-se a atribuir a textos de outros o que ia elaborando a partir deles, em vez de correr o risco inverso e se apropriar de pensamentos ou itinerários de pesquisa que não lhe pertenciam. (Agamben, 2019c, p. 8).

Curiosamente, isso pode ser uma boa estratégia para escapar de críticas, ao mesmo tempo em que se elege uma interpretação agambeniana de Foucault, Duns Escoto, Averrois, Plotino, etc. palatável às suas inferências. Como veremos adiante, uma das limitações do seu método está justamente em ainda se submeter a um pensamento lógico formal, mesmo distantemente derivado do cartesianismo. Essas primeiras linhas são reveladoras de como se dará o tratamento categorial feito por ele no decorrer do livro.

²⁵⁵ Para evitar repetições desnecessárias, podemos nos referir à *Signatura Rerum* nas seguintes formas, como abreviatura, *SR*, ou por epítetos, como livro metodológico, escritos metodológicos, *Signatura*, etc.

Uma última observação deve ser feita antes de falar das três categorias metodológicas do autor (paradigma, assinatura e arqueologia filosófica), no sentido de que em outro momento o italiano publicou um material destinado a apontar seus princípios hermenêuticos, para o qual o diálogo com o livro metodológico se torna premente. Intitulado *Principia hermeneutica*, o ensaio, publicado em um periódico francês em 2017, retoma boa parte dos métodos ilustrados no *SR*, desenvolvendo os dois primeiros princípios metodológicos, diferentemente do que ocorre no livro.

Nessa publicação metodológica posterior ao livro metódico, ele determina seis princípios metodológicos, assim denominados: princípio de Benjamin-Ticônio; princípio de Feuerbach (ambos relatados em *SR*); princípio de Coleridge; primeiro e segundo princípios de Orígenes e; princípio de Overbeck-Foucault. Apenas para registro, explicitamos os princípios:

a) Princípio de Benjamin-Ticônio: “A doutrina só pode ser legitimamente exposta sob a forma da interpretação”, ou ainda: “As regras da interpretação são elas mesmas a doutrina”; [...] **b) Princípio de Feuerbach:** “Em um texto o elemento autenticamente filosófico é sua capacidade de desenvolvimento (*Entwicklungsfähigkeit*)”; [...] **c) Princípio de Coleridge:** “Until you understand a writer’s ignorance, presume yourself ignorant of his understanding” [“Até você entender a ignorância de um escritor, presuma a si mesmo como ignorante do entendimento dele”]; [...] **d) Primeiro e segundo princípios de Orígenes:** “As portas da Escritura estão fechadas e as chaves foram misturadas” e “O sentido espiritual não é um outro sentido literal”; [...] **e) Princípio de Overbeck-Foucault:** “Toda investigação histórica deve em um certo ponto se medir necessariamente com um estrato pré-histórico que constitui o seu *a priori* histórico. A busca que lida com esse *a priori* histórico assume a forma de uma arqueologia”. [adaptação e negritos nossos] (Agamben, 2019b).

Em todos os casos, há uma breve explicação, acompanhada de sua interpretação de excertos das obras dos autores citados, para justificar suas escolhas e concordâncias. A primeira distinção (ao menos aparente) em que se deve partir é que tanto Coleridge, quanto o primeiro e o segundo princípio de Orígenes²⁵⁶ não estão expressos no texto de 2008.

²⁵⁶ A única menção a Orígenes, em todo o texto da obra metódica ocorre na página 137, para falar do momento do *a priori* histórico foucaultiano, semelhante em várias filosofias, e, na posição agambeniana, seria esse momento de insurgência do fenômeno histórico a ser analisado, referente ao passado e ao presente ao mesmo tempo, a pré-história e a pós-história, uma história das fontes e uma tradição histórica, coincidentes, momentaneamente, nesse ponto de insurgência do *a priori* histórico, sendo contemporâneas e imanentes. Orígenes só é invocado nesse momento para falar de uma apocatástase, isto é, uma restituição na origem, que se realiza no fim dos tempos. Totalmente coerente com a hermenêutica agambeniana de Orígenes, presente no parágrafo final do quarto e quinto princípio de *Principia Hermeneutica*, em que defende “O princípio de Orígenes contém, assim, um ensinamento não apenas sobre a interpretação das Escrituras, mas sobre um sentido último da linguagem mesma. Permanecer na língua não significa ser o brinquedo de um discurso interminável e de uma exegese igualmente incessante: significa que o que está em questão na língua em última instância é a iminência do Reino, que a palavra não remeta sem fim a si mesma, mas é sempre já anúncio do Reino. O sentido espiritual é verdadeiramente o fim e o cumprimento do sentido literal.” (Agamben, 2019b). Esse sentido messiânico do evento linguístico, terminável no

Poderia ser uma mudança de posição do autor? No que tange Orígenes, isso pode ser afirmado, e tomando por base a própria forma de escrita do texto de 2017, é passível de crença que, passados tantos anos e após o final de *HS*, a adição do primeiro e do segundo princípios de Orígenes ganhem sentido com todo o influxo teórico da profundidade da analítica teológica, fazendo com que tais princípios aderissem, de maneira indelével, na postura messiânica agambeniana. Aliás, comparando com a eleição dos princípios de Benjamin-Ticônio e de Feuerbach na nota do autor em *Signatura* com o princípio de Coleridge de *Principia Hermeneutica* parece-nos que entre a edição de 2008 e o texto de 2017, levou Coleridge as últimas consequências, ao assumir uma interpretação dos textos em uma complexidade da quase inseparabilidade do autor, do comentário e do comentador, em incessante processo de entender os limites de sua compreensão e de sua ignorância.

Então, não existindo distinções notáveis entre os dois textos, podemos seguir um passo adiante em direção à pergunta central desse tópico. Se nos propomos a verificar, nas categorias e formas metódicas agambenianas, algum grau de possível confusão entre elas e as noções em uso da tradição da ciência e da filosofia, não importará recriar todas as etapas percorridas pelo nosso marco teórico para defender essas categorias. O importante será, uma vez que haja uma distinção ou similitude, expor qual distinção/semelhança se apresenta e como faremos para debelá-la, para não prejudicar a tripla crítica aqui desenhada.

Portanto, a primeira das categorias apresentadas por Agamben como chaves metodológicas de sua pesquisa é denominada paradigma. Em primeiro olhar, não há semelhanças visíveis com aquelas utilizadas pela Nova Retórica, o Neopragmatismo e a ACD, mas, como um dos sentidos possíveis de paradigma é exemplo, isso se torna claramente perigoso a confusões e imprecisões. Por isso, tratemos de distinguir o sentido de paradigma para as teses aqui utilizadas e o confronto eventual entre o paradigma no senso científico-filosófico e a apropriação agambeniana desse senso e sua redefinição.

Por paradigma, derivada do grego *paradeigma*, como modelo, padrão, exemplo, amostra, torna-se uma figura de muito interesse para Agamben. Não se trata de rediscutir suas origens ou de querer traçar novas significações. O que importa, nesse caso, é se distanciar do senso científico do conceito, construindo sua própria definição, bebendo tanto dos clássicos como dos modernos. A noção mais comum de paradigma, para a ciência, pode ser direcionada

Reino, é um traço de possível esoterismo/misticismo agambeniano, incompatível com uma possível postura agnóstica dele. Por outro lado, opomo-nos, frontalmente, a uma última “palavra anunciadora do Reino”, e sim a “dança sem fim” de Schiappas, Fontes e, em certa medida, dos neoretóricos e neopragmáticos, com a matização da ACD.

no contexto de demonstração das chamadas revoluções científicas, da obra de Thomas Kuhn. Acreditando ou não numa verdadeira e potente revolução científica, Kuhn usa esses termos, em dois grandes significados, tanto no sentido de matriz disciplinar genérica da ciência (Kuhn, 2000, local. 193), resumidamente disposto como regras e padrões de prática interdisciplinares (ou intratemático), ou ainda mais sinteticamente, de teoria científica, e num segundo sentido, o de crenças e valores intrínsecos à prática científica, e nesse caso pode ser transdisciplinar (Vasconcellos, 2013, p. 37), e, para Kuhn, deveria se chamar não de paradigmas, mas de exemplares.

O italiano considera o segundo sentido como o objeto de sua análise, denominado de exemplares na tradução nacional e traduzido por Agamben (2019c, p. 13) como exemplo. Uma vez adotando tal concepção, o autor traça um paralelo interessante entre a abordagem foucaultiana do problema epistemológico da ciência e a noção de paradigma (como exemplo) em Kuhn. Após tecer críticas ao Kuhn, Agamben conclui que o sentido de paradigma em Foucault se distingue do de Kuhn, pois não se trata de modelos, nem padrões, nem crenças e valores intrínsecos, ou, “o que possível saber em determinada época” (Agamben, 2019c, p. 19), mas outra ordem de fatores, o implícito atribuível a realização de um certo discurso e uma certa formação epistemológica.

Na teorização do *Arqueologia do Saber*, ainda segundo o italiano, o foco de Foucault está em ver como contextos e conjuntos podem aparecer na história, como figuras e séries. O panóptico, sendo uma dessas figuras, evidencia a estrutura de poder de uma época, sem ser necessário se valer das pesquisas tradicionais, invocando Direito, Soberania, Estado, etc. O panóptico fornece o duplo ponto de vista de ser um modelo de ação política e uma representação histórica, não cronológica, nas analógicas. Ao destacar-se de sua figura eminentemente histórica, o panóptico representa o exercício do poder tanto pelo viés de ser um modelo transportável para várias áreas de exercício de poder, o panoptismo, como uma estrutura física em que se realmente exerceu o poder, apesar de não ter sido continuado no sentido comum da história.

Então, Agamben traz uma das passagens mais claras de todo o texto, ao definir esse panóptico como um paradigma em seu sentido mais original, por assim dizer, seu sentido próprio: “[...] um objeto singular que, valendo para todos os outros da mesma classe, define a inteligibilidade do conjunto do qual faz parte e que, ao mesmo tempo, constitui” (Agamben, 2019c, p. 21). Somente nesse sentido de paradigma é que o método foucaultiano ganha sentido mais completo.

Após essa explicação, o autor passará algumas páginas fazendo relações entre *exemplar* e *exemplum*, para os latinos, ou de como o paradigma em Aristóteles é a leitura do particular pelo particular, sem querer ir nem ao todo através da parte, nem sair desse todo e chegar à parte. Para definir analogia, Agamben se usa de um texto de Enzo Melandri²⁵⁷, distanciando-se da postura dicotômica comum a modernidade (ou A ou B) para uma analógica, de polaridades (Nem A, nem B). Como um terceiro, nessa zona de indiscernibilidade comum a teorização agambeniana, a indecibilidade se mostra e pode revelar algo mais além.

O além que ele revela é o núcleo do método arqueológico, significando que uma arqueologia é, para Agamben, uma paradigmologia, isto é, a invocação de exemplos como formas de evidenciar o trajeto particular-particular, uma regra não normada (ou, como ele mesmo prefere, uma forma-de-vida, idêntica à cenobítica), uma exposição de evidências históricas inspiradoras de explicações do movimento histórico, sem que com isso se marque um momento nem sincronia e nem diacronia, nem passado e nem presente, mas a constelação exemplar deles.

No decorrer dos parágrafos, muitos elementos teóricos são levantados, e, em muito dos casos, aproximam-se com aquele aspecto da filosofia fundacionalista denunciado por Rorty. Platão aparece, por exemplo, para mostrar o trajeto no qual os paradigmas aparecem na dicotomia inteligível-sensível, movimento inegavelmente transcendente (Agamben, 2019c, p. 31–34). Ou em Heidegger para superar uma aporia do círculo hermenêutico, modificando-o para círculo paradigmático, indistinguindo um antes e um depois, uma pré-compreensão e uma interpretação. Para o italiano, inteligibilidade está ao lado (*pará*) do fenômeno, a inteligibilidade e o fenômenos são, ambos contemporâneos, ou, em outra direção, “O fenômeno,

²⁵⁷ Em *A linha e o círculo*, Melandri cita poucas vezes Perelman, e, numa delas, revela bem sua posição quanto a Nova Retórica. Após dizer que o erro de Aristóteles foi distinguir retórica e lógica, e que a retórica ficou com o entimema (o silogismo retórico) e o paradigma (indução retórica), critica Perelman: “Com todo o respeito a Perelman, este é um esclarecimento absolutamente ininteligível. Os argumentos não são divididos em lógicos e retóricos (ou argumentativos). **Os argumentos são apenas lógicos. Se as suas conclusões são convincentes ou não (se constituem prova ou não), isto - uma vez estabelecido que os argumentos são válidos - depende da maior ou menor verdade das premissas; isto é, por ter incluído neles todas as informações relevantes. Do qual é claro que nunca se pode ter certeza. Mas esta margem de incerteza mais ou menos grande não é razão suficiente para caracterizar uma nova forma de argumento.**” [grifos nossos] (Melandri, 2004, p. 319–320). E continua, em nota de rodapé, a indicar uma contradição fundamental no Tratado: a que se assume como complemento da lógica formal à retórica, não é possível contrastá-las num mesmo plano, coisa que o belga faz. Outras citações a Perelman vão no mesmo sentido dessa crítica, e, quando muito, complementam-na. Contudo, é exatamente porque não tem como adicionar “todas as informações relevantes” nas ciências humanas e sociais, encontramos o espaço de atuação da retórica como convencimento. Se, nos sistemas formalizados, há um grau maior de certeza, é exatamente pela abstração da realidade promovida por esses sistemas, demandando uma quantidade muito menor de “informações relevantes”, com o consequente risco de descolamento da realidade. Mesmo neles, cada vez mais e mais, há espaço para probabilidades e incertezas. Talvez, a aparente metafísica husserliana de Melandri não permitiu superar a limitação da inaplicabilidade do paradigma da lógica formal para as demais ciências.

exposto no meio de sua cognoscibilidade, mostra o conjunto do qual é paradigma” (Agamben, 2019c, p. 36).

Nesse meio tempo, o exemplo e a exceção aparecem, novamente, em relação bipolar. A exceção, aquela exclusão inclusiva, serve como inverso do exemplo, a inclusão exclusiva. Se a exceção exclui para depois reincluir o sujeito sob outros sentidos, o exemplo inclui o geral, ou melhor, a regra e a inteligibilidade da situação paradigmática ao excluir o caso particular invocado.

O marco final dessa metafísica agambeniana ocorre ao final do capítulo, após resumir suas teses. Escreve o teórico:

Se nos perguntamos, enfim, se a paradigmaticidade reside nas coisas ou na mente do pesquisador, minha resposta é que a pergunta não faz sentido. A inteligibilidade, que está em questão no paradigma, tem caráter ontológico, não se refere à relação cognitiva entre um sujeito e um objeto, mas ao ser. Há uma ontologia paradigmática (*Ibidem*, p. 42).

Arrematando a própria metafísica da imanência absoluta, exemplifica (isto é, paradigmatisa) a descrição ao citar um poema de Wallace Stevens²⁵⁸, sob o título “Descrição sem lugar” (no original, *Description without place*): “[...] É possível que parecer - seja ser/Como o sol é algo parecendo e é./ O sol é um exemplo. O que ele parece/ É e é como parecendo todas as coisas são.” (Agamben, 2019c, p. 43).

Em sede de conclusão da exposição rápida das ideias do autor sobre a noção de paradigma, além do comentário acerca da metafísica inerente às suas teses, seja pela derivação de Melandri, seja pela dupla associação entre Aristóteles e Platão, seja por sua visão ontológica do paradigma, seja por remeter-se a Heidegger e seu círculo hermenêutico (ainda que faça dele reparos), todos esses elementos nos mostram a dificuldade de se localizar um paradigma historicamente considerado e contingencialmente humano, sem que se recaia numa metafísica e uma transcendência difícil de analisar por sua aplicabilidade.

E, para demarcarmos, com precisão, a relação entre a noção de paradigma agambeniano e de equivalentes em Rorty, Perelman e Olbrechts-Tyteca e Fairclough, o autor sumariza suas conclusões acerca do paradigma e de sua influência em seu método:

1) O paradigma é uma forma de conhecimento que não é nem indutivo, nem dedutivo, mas analógico, que se move da singularidade para a singularidade.

²⁵⁸ Duas informações complementares. A primeira é o texto ser apresentado, na edição original, em inglês, sem tradução (Agamben, 2008, p. 34). Nas edições brasileira e espanhola, a tradução segue logo abaixo, verso a verso (Agamben, 2010c, p. 42, 2019c, p. 43). Sem podermos justificar o motivo, o autor não indica a fonte do poema, não constando em nenhuma das edições. Dessa maneira, respeitaremos a posição do autor de não informar a fonte.

- 2) Neutralizando a dicotomia entre o geral e o particular, ele substitui a lógica dicotômica por um modelo analógico bipolar.
- 3) O caso paradigmático se torna tal suspendendo e, ao mesmo tempo, expondo seu pertencimento ao conjunto, de forma que nunca é possível separar nele exemplaridade e singularidade.
- 4) O conjunto paradigmático nunca é pressuposto aos paradigmas. mas permanece imanente a eles.
- 5) Não há, no paradigma, uma origem ou uma *arché*: Cada fenômeno é a origem, cada imagem é arcaica.
- 6) A historicidade do paradigma não está nem na diacronia, nem na sincronia, mas num cruzamento entre elas. (Agamben, 2019c, p. 41).

Apesar de nossas afirmações acima, talvez seja possível ver contingencialidade e historicidades, no seu sentido mais comum, verdadeiramente históricas no paradigma *à la* Agamben. Podemos considerar, por exemplo (e sem ironia), que o evento ilustrado no paradigma, pode ser uma espécie de cume, um destaque, uma elevação, do tecido sócio-histórico-linguístico da humanidade, destacando aquela tonalidade, aquela matização do complexo social (no mais amplo sentido). No topo dessa elevação, o particular-particular do exemplo pode ter sido conseguido por meio de um raciocínio abdutivo (isto, é não puramente dedutivo, nem puramente indutivo), associado antes por um estudioso da lógica, a forma de investigação do famoso e ficcional detetive Sherlock Holmes²⁵⁹.

E que a falta de *arché* possa ser compreendida não com um eterno ou um essencial único diante da multiplicidade das existências, nem do novo irrelatável ao passado, mas de uma sensação de *déjà vu* ao se deparar com o fenômeno apresentado nesse cume/topo do tecido sócio-histórico-linguístico, como esse traço imemorial do passado manifestado no presente. Considerando historicamente situada toda essa redescritção fertilizada por metáforas, a sua sincronia e sua diacronia poderiam ser possíveis, nessa contemporaneidade²⁶⁰ remetida ao passado.

²⁵⁹ Por dever de precisão terminológica, Hintikka (1994, p. 84–85) afirma não ser o método de Holmes como método dedutivo, no sentido de regras definidoras, isto é, regras básicas (lógicas) de um jogo semântico, tais como as regras de xadrez permissoras ou excludentes de determinados movimentos com as peças do jogo. O raciocínio de Holmes é estrategicamente dedutivo, pois, seguindo regras estratégicas, seu método interrogativo vai, a princípio, por abdução, após por indução, elaborando hipóteses e testando cenários. A combinação abdução-intuição pode ser considerada como uma analogia (Nascimento; Silva, 2019, p. 131). Aqui, a aproximação com Agamben pode ser vista no sentido de que sua construção de paradigmas para explicitar determinados pontos da historiografia social serve para fins estratégicos, afinal mesmo que elas possam ser imprecisos, incompletos ou incoerentes, conseguem fornecer uma explicação razoável sobre aspectos negligenciados dos estudos e dos/as estudiosos/as, podendo fornecer explicações mais ricas do que as consagradas.

²⁶⁰ O contemporâneo, para Agamben, é essa escuridão luminosa do presente para a qual a pesquisa arqueológica de Foucault fez iluminar o passado. É, para o filósofo italiano, “[...] [contemporâneo] também aquele que, dividindo e interpolando o tempo, está à altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com os outros tempos, de nele ler de modo inédito a história, de ‘citá-la’ segundo uma necessidade que não provém de maneira nenhuma do seu arbítrio, mas de uma exigência à qual ele não pode responder. (Agamben, 2009a, p. 72). Mas também é contemporâneo, essa pessoa que se vê diante das trevas de seu tempo e dela se encarrega de investigar e o tempo-do-agora, do messianismo paulino. Volta e meia, Agamben retorna ao teológico para paradigmaticizar suas ideias.

Considerando ou não metafísico, podemos passar, agora, a verificar a similitude ao paradigma em Rorty, Perelman e Olbrechts-Tyteca. Uma primeira forma de fazer isso seria pesquisar pelo termo paradigma no texto dos teóricos supramencionados para compreender o contexto de sua invocação, se uma definição própria, uma definição por empréstimo, com ou sem alterações.

Começando pelos neoretóricos, e em pesquisa por suas obras por “paradigmas” e “Kunh”, localizamos algumas passagens interessantes. De início, ao desenvolver sobre a Nova Retórica e o Direito, em especial a Nova Retórica e os valores, Perelman cita Kunh exatamente se apropriando da dupla definição de paradigma, como modelo de análise do problema científico e como visão de mundo, sem, no entanto, usar a palavra paradigma. Sendo uma obra posterior ao *Tratado*, a *Lógica Jurídica*, de 1976, incorpora os debates para os quais o autor esteve envolvido ao longo do tempo.

E, numa obra ainda mais madura, o *Império Retórico*, de 1977, tratando de técnicas de argumentos, ainda no momento das primeiras definições sobre auditórios, orador e argumentação, rejeita a técnica de perguntas e respostas, tipicamente da dialética no sentido socrático, bastante útil pra conhecer as premissas e estabelecer os acordos necessários numa deliberação com uma única pessoa ou poucas pessoas, pois perde sentido para auditórios numerosos ou especializados, em virtude de que tais auditórios já contêm, um corpo de premissas bem estruturado, com crenças científicas sólidas, teses e métodos bem delineados sendo supérfluo um sistema de perguntas-e-respostas. Nesse contexto, a citação a Kunh aparece não só assumindo o seu conceito de paradigma²⁶¹, como poderá provocar uma revolução científica, quando se questiona essas crenças, teses e métodos estabelecidos caso se consiga pôr em dúvida tais premissas do auditório especializado. (Perelman, 1999, p. 34–36).

Todavia, o sentido usado por Agamben não está fora do radar de Perelman, comprovável em dois momentos. O primeiro deles é no *Tratado*, mencionando a palavra paradigma ao lado das parábolas, para dotar os paradigmas como formas de exemplificação e de ilustração de ideias, por transferência do foro ao tema, partindo da vida cotidiana e reutilizados em outros aspectos, para esclarecer a vida política, ética ou social. O autor salienta que a aproximação da analogia ao exemplo ou a ilustração, se usados, seja para mostrar uma

²⁶¹ Em outra obra, *Ética e Direito*, publicação póstuma em 1990, uma única menção a palavra paradigma reforça nossa interpretação, porquanto inserida num contexto de debate sobre as relações entre Direito, Moral e Religião, ao falar de paradigma do justo e do bem, no sentido de modelo de justiça e bondade, ao mencionar o deus judaico nesses termos. (Perelman, 1996, p. 313).

conexão com a realidade, seja para reforçar tal conexão, é, por si só, uma aproximação analógica.

Em complemento, ao tratar sobre argumento pelo exemplo, ao contrário de Agamben, que vê o exemplo como uma inclusão exclusiva, Perelman e Olbrechts-Tyteca (2014, p. 399) usam-no em seu sentido mais vulgar, isto é, de ser um elemento particular passível de generalização, mesmo reconhecendo de que é uma generalização mais frágil pela clara capacidade de ser dissociada por uns/mas oponentes/as. E, de maneira muito breve, citando até mesmo Simone Weil, os neoretóricos abordam essa técnica argumentativa (e metodológica) tipicamente agambeniana, a argumentação do particular ao particular.

Fazendo-lhe críticas, indicam, por primeiro, tratar-se de uma argumentação invocadora da inércia, afinal, se em três situações semelhantes, o resultado foi o mesmo, não agir para impedir a repetição de uma quarta situação, por inércia, seria desastroso. Por segundo, estipulam uma regra implícita pelas noções chamadas nos exemplos pela argumentação do particular ao particular. Por fim, a crítica desse modelo argumentativo se prende: “[...], que é característica dos diálogos socráticos, será centrada no material conceitual que torna possível a passagem de uma das situações analisadas à outra.” (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 402).

A argumentação pelo exemplo pode abarcar também a ilustração e o modelo, mas, cada uma dessas formas são devedores da lógica de um argumento por generalização, expressa ou implícita. Portanto, deverá ter ficado claro que há uma distinção entre o paradigma para os neoretóricos e para o nosso marco teórico. Por isso, ao usar essa palavra em algum contexto, daremos preferência em sempre especificar de qual definição se aborda, e, quando não especificado, deve-se remeter ao contexto da frase.

E quando a Rorty e Fairclough? Adotando o mesmo método de pesquisa nas obras mais comuns dos autores, vemos no neopragmatismo um uso de paradigma no seu sentido mais comum, no sentido kunhiano²⁶². Isso se deve tanto ao previamente estipulado em *Filosofia como espelho da natureza*²⁶³, como ser constante a menção ao paradigma como forma de moldar o

²⁶² Mas, não sem críticas a Thomas Kunh, que, para Rorty, continua preso em achar a resposta mais correta, em construir critérios mínimos para escolher um novo paradigma em comparação ao paradigma atual. Apesar de esse trecho da obra ser um pouco confuso na redação, a crítica parece-nos aparecer nesses termos (Rorty, 1994a, p. 318–328).

²⁶³ Nessa obra, Rorty se vê no difícil projeto de pensar uma filosofia sem espelhos, isto é, uma filosofia despreocupada com qualquer representação do “real”, apenas com manter as conversações acontecendo, buscando novas formas de explicar o mundo que nos rodeia, e que não são melhores do que as outras por estarem mais próximas da Realidade, do Objeto, do Uno, ou de qualquer outro conceito imóvel e imutável. Apenas são melhores porque podem explicar e superar problemas contemporâneos, com as ferramentas que possuímos, com o conhecimento acumulado que temos. Além, segundos ou séculos à frente, haverá outra filosofia para a qual a nossa é arcaica e frágil, mas, pelo menos, é a esperança de Rorty, seja pelo menos edificante em vez de se preocupar em

mundo como representação em oposição aos não-representacionistas (Rorty, 1994b, p. 23–24, 30, 49, 52, 104, 108, 166, 200); ou ressignificando o paradigma em Kunh como uma distinção entre uma linguagem literal e uma linguagem metafórica, sendo a primeira a atual linguagem e a segunda a nova apresentada (Rorty, 1994b, p. 53–54); redescrivendo Freud como aquele que superou a ideia de um modelo de humano, tendo por ponto de partida a visão kantiana ou nietzschiana, resgatando essa redescrição para falar sobre paradigmas diferentes da humanidade passíveis de serem considerados válidos por princípio, sendo a ampliação deles deixadas para as sociedades liberais (Rorty, 1994b, p. 79–80); ou adotando dialética como uma forma abreviada de se falar em inferência pela redescrição, adotando o termo de Hegel, apenas para falar de uma síntese provisória, nunca final ou acabada (*Ibidem*, p. 109); e, por fim seguindo-se a falar de modelos ironistas paradigmáticos (*Ibidem*, p. 129, 131, 135).

As menções a Kunh seguem pelas linhas traçadas acima: alternam para descrever Kunh como alguém que mudou o foco da análise sobre verdades para a análise das descrições vocabulares do mundo (*Ibidem*, p. 49) e os melhoramentos dessas redesccrições para o nosso próprio entendimento, por meio de metáforas revivificadas (*Ibidem*, p. 83-84, 97), ou a revolução científica kunhiana (*Ibidem*, p. 53, 218). Porém, Kunh mal e mal é tratado nesse livro, posto que está destinado a resolver outras questões, como ocorre igualmente em *Pragmatismo e política*²⁶⁴, agora acerca de paradigma e de Kunh. Tais assuntos aparecem, aliás, com mais premência, no *A filosofia e o espelho da natureza*²⁶⁵.

Enquanto em Fairclough, o termo paradigma pouco é usado, sem menções a Kunh nas obras consultadas. Isso não implica dizer que a ideia de modelo ou de padrão, sentidos mais comuns do termo paradigma, bem como exemplo, não estão presentes no texto. Só não são usados como termos técnicos, o que é o que nos basta aqui. As menções à paradigma são, normalmente, como um termo científico (mas não definido na primeira aparição, por exemplo),

ser sistemática. Isto é, atue para manter a conversação ocidental acontecendo do que “[...] insistir sobre um lugar para os problemas tradicionais da filosofia moderna dentro dessa conversação.” (Rorty, 1994a, p. 386). Para distinguir filosofia sistemática e filosofia edificante, veja Rorty (1994a, p. 359–366).

²⁶⁴ Sendo um livro compilatório de escritos previamente publicados em outros espaços, a diversidade de potenciais interlocutores/as justificam passar ao largo dessas noções, pois não há espaço, em textos mais curtos, de se debruçar sobre noções mais básicas, assumindo-se às do auditório potencialmente leitor. Isso se reflete nas menções à paradigma são para o modelo/exemplo (Rorty, 2005, p. 55, 132) e Kunh ingressa apenas para fazer referência ao dissertado no *A filosofia e o espelho da natureza* (*Ibidem*, p. 40).

²⁶⁵ Nele Rorty menciona paradigma em várias páginas, com usos diversos, por vezes, mais de um sentido por uso: a) como modelo (Rorty, 1994a, p. 37, 38, 74, 76, 93, 177, 302, 318, 324, 329, 339, 385); b) como exemplo: (p. 147, 172, 206, 318, 360); c) paradigma em Aristóteles (p. 76) e em Platão (p.78), mesmo assim, parece-nos um uso vulgar, não no uso específico do idealismo platônico ou aristotélico. A definição de paradigma só será melhor exposta na etapa final da obra, quando fala sobre Kunh (menções em p. 70, 134, 147, 164, 170, 214, 233, 263, 313, 316), admitindo-se o uso do paradigma no sentido kunhiano somente na p. 319, principalmente para mostrar a crítica à sua posição.

no sentido de escolha estruturada (Chouliaraki; Fairclough, 1999, p. 116,151) ou como modelo analítico próprio da ACD (*Ibidem*, p. 141).

Em Teun A. van Dijk, porém, o termo aparece mais vezes, seja substituível no contexto para paradigma (Dijk, 2001, p. 359, 2015, p. 467,477), em linha com Kunh, mas sem o mencionar; se desdobrando no segundo sentido kunhiano (Dijk, 2001, p. 359); ou mesmo em desprezo à paradigmas e modas (Dijk, 2001, p. 353). Em todos os casos, conforme pode se observar, não se usa paradigma além dos seus usos mais costumeiros.

Concluimos que a possibilidade de se usar o termo paradigma deve ser feita com cautela usual, isto é, determinado de que paradigma e qual definição de paradigma se fala. Se se usa para o senso científico comum, não se faz necessário maiores delimitações. Ao contrário será quando tal termo seja aplicado a um contexto passível de gerar confusão, por exemplo, ao se comentar sobre um novo paradigma, deveremos explicitar que esse paradigma pode ser no sentido muito específico dado por Giorgio Agamben, ou no sentido rotineiro fornecido pelos demais autores, lastreando-se ou não em Kunh.

Outro termo de notável importância metodológica e epistêmica no sistema de pensamento agambeniano é assinatura. Falamos previamente sobre nos capítulos anteriores, mas como o autor dedica uma parte considerável da sua obra metodológica para delinear precisamente esse termo, volta a importância de um momento melhor para a assinatura. Por isso, passaremos a essa conceituação e a devida comparação com um termo igual ou semelhante nos demais autores.

A assinatura é um termo foucaultiano, porém com retrospecto ligado à magia e a teologia. Indica, em um passado mais remoto, uma espécie de resíduo mágico daquele nomeante de um ente (por exemplo, o primeiro a denominar um nome de uma planta) e essa assinatura, por meio de discretos indícios presentes na coisa, revela o seu lado mais obscuro e poderoso. Se, em Paracelso, os assinadores são o arqueu, o homem e as estrelas, as assinaturas serão para outros autores, outros significados, mas todos se remetendo a dado ponto em comum: ser uma espécie de extralinguístico, um ponto médio entre a interpretação do que se diz (hermenêutica) e o próprio dizer (semântica). Paracelso encontra nessas assinaturas como marcas da criação das coisas, mas sobretudo, marcas do oculto e do poderoso em cada uma delas, derivando, dela suas propriedades místicas, milagrosas e/ou preditivas.

Não nos cabe aqui rever todas as passagens paracelsianas, ou os seus impactos na forma atual da ciência, e sim conectar todos os autores listados por Agamben para falar de um conceito síntese de assinatura. Percorrendo diversas matizes filosóficas e, de certa maneira, alternando entre perspectivas claramente metafísicas (Paracelso, Melandri, alguns importantes

teólogos católicos e a tradição cabalística) com outras distantes ou apartadas do transcendental (Foucault, Diderot, Benveniste e Saussure), a assinatura, na definição trazida pela famosa Enciclopédia iluminista revolucionária francesa, ao lado de outras concepções desse termo, pela referência ao ridículo da visão de Paracelso, totalmente contrária à ciência moderna.

Para Agamben, no entanto, a ciência e a filosofia contemporânea revivem o conjunto de noções originariamente vinculadas à assinatura em outros termos. Por isso, diante de um ensaio de Carlo Ginzburg, a ideia da assinatura reaparece aqui e acolá, “[...] vai da divinação mesopotâmica a Freud, das técnicas policiais de identificação à história da arte” (Agamben, 2019c, p. 96), e, continua, porque sua reconstituição assinatorial se lastreia numa nova epistemologia, diferenciada da epistemologia galilaica, por se fiar em um sistema indiciário (isto é, organizado sobre índices), que, de maneira qualitativa, seleciona (indica) casos, situações em que o particular, apenas como particular, pode atingir resultados recheados de possibilidades do acaso.

Aliás, a assinatura no sentido agambeniano quer fazer um papel em muito semelhante ao paradigma: localizar os indícios mais insignificantes, mais inúteis, as mais desprezíveis, marcas indeléveis do individual daquela situação. Se o paradigma propõe o uso do exemplo e do exemplar para evidenciar o feixe de relações, complexidades e contingências de um evento, dando nova luz sobre eventos passados, por serem integrados as suas conexões com o presente (e vice-versa), inteligíveis apenas nessa íntima relação de indistinção entre passado e presente, entre sincronia e diacronia, a assinatura é exatamente cada um desses elementos, separados por serem irrelevantes para os/as demais pesquisadores, porém vitalmente importantes para o método paradigmático agambeniano.

Conhecendo esse contexto de reconstrução do termo assinatura, sem aqui fazer maiores digressões sobre a precisão de sua pesquisa arqueológica ou genealógica, das hermenêuticas possíveis de um termo, situação, caso ou documento ao se considerar o seu contexto histórico e seu resgate no presente, a definição resumida de Agamben, para assinatura, pode ser vista nesse trecho, ao acercar-se sobre o extenso debate sobre secularização na disciplina histórico-política:

Ou seja, a secularização age no sistema conceitual da modernidade como uma assinatura, que a remete à teologia. Assim como, segundo o direito canônico, o sacerdote reduzido ao estado secular precisava trazer o signo da ordem à qual pertencera, também o conceito de “secularização” exhibe como uma assinatura seu pertencimento passado à esfera teológica. [...] é uma assinatura que, num signo ou num conceito, o marca e o ultrapassa para remetê-lo a determinada interpretação ou a determinado âmbito, sem [sic] contudo [sic] sair dele para constituir um novo conceito ou um novo significado. (Agamben, 2019c, p. 109–110).

Observemos com cuidado essa definição madura de assinatura. Primeiramente, ela difere da proposta Melandri para o termo enunciado em Foucault, termos esses, segundo Agamben, apenas uma espécie de epíteto para assinatura. Melandri aponta ser a assinatura uma espécie de índice que, numa dada semiologia, indica a passagem para uma univocidade interpretativa daquele signo. Ora, é possível ter uma univocidade? É possível falar de uma assinatura que, mesmo contextualizada, mesmo histórica e contingencialmente localizada, possa ser unívoca? Ademais, não seria uma forma de justificar uma resposta certa (não uma boa resposta, ou a melhor resposta possível), às dúvidas apresentadas a um intérprete? Nesse ponto de vista, como se mostra mais adiante, a definição de assinatura nos parece marcada pela metafísica e dela o nosso marco teórico tentará se afastar.

E tal marca não está fora do radar agambeniano, afinal ele afirma ser “[...] de especial relevância a teoria das assinaturas para a ontologia” (Agamben, 2019c, p. 93), pois “[...] as assinaturas (assim como os enunciados em relação a língua) são, então, o que marca as coisas no âmbito de sua pura existência.”. A ontologia se converte, na matriz kantiana, como a “arqueologia de todo o saber”, posto que a investigação das assinaturas “[...] que cabem aos entes pelo próprio fato de existir e os dispõem, desse modo, para a interpretação dos saberes particulares.” (Agamben, 2019c, p. 93–94).

Essa transcendência²⁶⁶ se insinua em várias partes do texto, passando pelo estudo da cabala e da teologia cristã, cada qual ocupada pela discussão eterna sobre os atributos do Ser perfeito (ou de Deus). Esses atributos, se são internos ao Ser ou externos a ele (e a dificuldade de manter a unidade e a perfeição, nos dois cenários), deixam de ser atributos, e, para resolver essa aporia de séculos, Agamben afirma: “[...] são as assinaturas que, apenas incidindo na condição absoluta e na simplicidade do ser que é somente o seu existir, o dispõem à revelação e à cognoscibilidade.” (Agamben, 2019c, p. 96).

Ou reaparece esses misticismos assinatorial, quando se usa o “lampejo” de visão da “semelhança e das correspondências não sensíveis”, imateriais, do “tríplice interrelação entre o entendido, o proferido e o escrito”, presentes na língua, como complemento semiótico irreduzível da língua em sua passagem ao discurso. É “[...] precisamente a inteligência desse elemento mágico-mimético da língua que permite, afinal, a superação da magia” (Agamben,

²⁶⁶ Mais adiante, Agamben, após comentar que o dever de toda pesquisa em ciências humanas (e, principalmente, filosofia) é saber não apenas identificar o problema e os conceitos manejáveis para aquele problema, como diferenciar o que é conceito e o que é assinatura, conclui: “Vimos, nesse sentido, que na filosofia primeira os transcendentais não eram conceitos, mas, antes, assinaturas e ‘paixões’ do conceito de ‘ser’.” (*Ibidem*, p. 109).

2019c, p. 101–102) para Benjamin. E mesmo inserido a mimética (e a semelhança) na história, com as assinaturas, ao ver índices e imagens ambas dialéticas, o passado, permeado desses índices, tornam-se índices históricos das imagens, imagens constituídas por uma constelação entre passado e presente, momentaneamente aberto (hora a hora) à cognoscibilidade própria, e, por isso, pode ser remetido à redenção.

Não queremos dizer que a leitura materialista histórica de Benjamin está fadada a uma idealização do momento messiânico, mas reaparece, aqui e ali, traços desse messiânico, em parte similares com a idealização marxista do último estágio da evolução social (o comunismo), porém esse messianismo continua como um resquício metafísico inerente a Benjamin e a Agamben, por consequência de sua profunda vinculação às teses benjaminianas.

Todavia, interpretar a mimética benjaminiana apenas como metafísica é um erro, porquanto ela tem o potencial de explicar a imitação (ou melhor, a produção e reprodução do semelhante e da semelhança no humano), ínsita ao processo de aprendizagem e, sendo assim, presente na violência mimética de nossas frágeis democracias latino-americanas, para os quais a justiça transicional pode não eliminar essa violência e se manifestar como justiça anamnética²⁶⁷.

Mas há um aspecto do conceito agambeniano de assinaturas que não pode passar batido: a eficácia. Para associar as formações enunciativas de Foucault às assinaturas, ele vê a eficácia como um ponto em comum. Então, resgatando desde a doutrina dos sacramentos e dos signos sacramentais, da validade dele com a aposição de uma “assinatura” divina e chegando às formas performáticas do “dizer o direito²⁶⁸”, na sua etimologia com os índices, a assinatura adquire também o significado de ser, como no Direito, *vim dicere* (dizer a palavra eficaz), *indicere* (proclamar, declarar solenemente) e *ius dicere* (dizer o que é conforme ao direito) (Agamben, 2019c, p. 108), de ser a eficácia prevalente ao seu significado.

²⁶⁷ Um profundo debate sobre as potencialidades de uma justiça transicional verdadeiramente rompedora do passado com vistas a inaugurar uma relação social sem se remeter à violência mantida (a violência mimética), valendo-se da potência e justiça anamnética para resistir e extirpar a violência mimética, está em Ruiz (2014b). Nesse artigo, o autor propõe-se a ver como as várias formas de se exercer violência mimética, não só reproduzem as relações de poder existentes, como também resistem às transições políticas, quando feitas “por cima”, manuseando o esquecimento e a anistia, todos níveis formais de superação do violento passado. O perdão, a memória, a reconstituição da verdade, o afastamento de justificações (como mal/sacrifício necessário, bode expiatório, teoria dos dois demônios, etc.) são todos mecanismos vitais para realizar uma justiça anamnética e uma profunda reconciliação com o passado, numa transição “por baixo”, pela perspectiva dos oprimidos, dos injustiçados, dos vivos do “estado de exceção que é regra geral”.

²⁶⁸ Aqui, mantém-se a informação de alhures: Agamben se recusa a falar de Direito com D maiúsculo. Como nosso hábito acadêmico é de escrever diferente, fazemos remissão a essa distinção nada desimportante no léxico agambeniano.

Essa pragmaticidade da teoria da assinatura e a assinatura como uma absolutização do fazer filosófico do século XX e, volta e meia, voltava a falar de um grau zero de significação ou de uma assinatura sempre sem significado. No entanto, e esse é o traço final da assinatura, adiantado em outro momento do livro²⁶⁹, o seu excesso em relação ao significante, importante para todas as posições filosóficas acerca da assinatura não é útil para o italiano. Seguindo o que a arqueologia foucaultiana propõe e distinguindo-a da desconstrução de Derrida, o autor afirma a inexistência de uma procura pela origem das assinaturas, ou por um signo ou uma assinatura pura ou, ainda uma assinatura que é um suplemento da linguagem. Resume Agamben que,

Manter os eventos na dispersão que lhes é própria, deter-se nos ínfimos desvios e nos erros que acompanham e determinam seu sentido. Significa, numa palavra, procurar em cada evento a assinatura que o qualifica e especifica e em cada assinatura o evento e o signo que a portam e condicionam. (Agamben, 2019c, p. 114).

E conclui dizendo aquilo que Austin já falava, agora em Foucault: Falar é fazer. Se essas duas estratégias acima (arqueologia filosófica e desconstrucionismo derrideano) são trilhas possíveis para se atingir a arqueologia, Agamben teoriza uma prática de investigação assinatorial calçada numa realização histórica dessas assinaturas, mas não se detém mais nisso e não promete se deter em outro momento, deixando para outros o fazerem.

Percebemos que a assinatura é esse elemento de uma espécie de “cola” ou “ponte” linguística, ainda que se afaste o signo de sua hermenêutica, permanece ali, não solto, mas sempre ligado, conectado aos signos e interpretações distanciadas, capaz de evocar aquela relação anterior, mais antiga, entre a semiótica e a hermenêutica. Significa ver nas miudezas, nas pequenas e desprezíveis coisas, os sinais, as marcas, aliás, as assinaturas determinantes dessa ligação ancestral. E ancestral não por ser *a priori* de tudo e de todos/as, mas apenas por ser um dos primeiros usos da língua (isto é, signo e hermenêutica) num contexto dado.

Podemos visualizar um termo nomeado dessa forma em Rorty, Perelman e Olbrechts-Tyteca e Fairclough? Ou, pelo menos, um uso próximo ao que Agamben se dispôs a aplicar, o que poderia provocar confusão e incerteza terminológica? Seguindo a mesma estratégia de

²⁶⁹ Esse foi o momento: “Em suma, a teoria das assinaturas (dos enunciados) intervêm para retificar a ideia abstrata e falaciosa de que existem signos, por assim dizer, puros e não marcados, de que o *signans* significa o *signatum* de forma neutra, univocamente e de uma vez por todas. O signo significa porque faz uma assinatura, mas esta predetermina necessariamente sua interpretação e distribui seu uso e eficácia segundo regras, práticas e preceitos que devem ser reconhecidos. A arqueologia é, nesse sentido, a ciência das assinaturas”. (Agamben, 2019c, p. 91). Ao nosso ver, somente compreendendo a historicidade e contingencialidade das regras, práticas e preceitos, isto é, a sincronia diacrônica e a diacrônica sincrônica das assinaturas de um preciso momento e local histórico, é que uma teoria das assinaturas (e seu uso na arqueologia) pode conseguir escapar da metafísica, apesar de ter o perigo de se tornar, quiçá, vaga e ambígua demais.

procurar esse termo nas obras desses autores, tanto em Rorty quanto em Perelman são citadas uma única vez. Rorty usa-a num sentido o mais vulgar possível, o de ser um compromisso contratual de pagamento recorrente para acessar uma publicação, a “assinatura” como “assinatura de revista” (Rorty, 2005, p. 47). O termo aparece em Perelman de maneira igual e não filosoficamente técnica, no contexto de validade de um ato jurídico como fonte de prova de ocorrência de uma situação, tipicamente pela validação, por aposição de uma assinatura, do seu nome ou de outra marca distintiva de identidade de uma pessoa num documento. (Perelman, 2000, p. 37).

Em cada um desses autores, outros termos podem fazer, às vezes, de partes do conceito de assinatura. Por exemplo, os belgas (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 303) listam o argumento pragmático como uma técnica argumentativa baseando-se na estrutura do real para convencer o auditório, pelo apelo a adesão aos benéficos efeitos (ou da fuga dos maléficos efeitos) de uma causa e de sua utilidade, diante de uma mera teorização. Uma extensão um pouco mais arriscada seria considerar como assinaturas todas as técnicas argumentativas traçadas pelos neoretóricos, partindo-se da premissa de que seriam aquelas “regras, práticas e preceitos” por demais importantes para serem respeitados e, para os quais, o uso e a eficácia são de grande valia. Mas, como são termos diferentes, uma comprovação dessa hipótese interpretativa foge do que nos propomos aqui.

Em Rorty, talvez, haja idênticos traços desse termo técnico, sob outra roupagem. Se, em Foucault assinatura aparece como enunciado, em Rorty, as assinaturas podem ser compreendidas no seu vocabulário provisório, como o seu neopragmatismo, indo pela mesma trilha aberta do argumento pragmático dos neoretóricos, guardando a equivalência que, nesse caso, não é apenas uma forma de interpretação ou de compreensão do mundo, mas de prática política. Aqui, a assinatura seria essa visão ironista do mundo, com a restrição de ver o ironismo muito mais como prática do que como mera teorização.

Dito de outra forma, o ironista liberal, para Rorty é um intelectual engajado e ativamente participante dos debates políticos e sociais de sua época, e a assinatura entra, nesse contexto, como uma forma desse intelectual mostrar as conexões, regras, práticas e preceitos antigos na eficácia dos usos linguísticos. Mas não há, pelo menos até as nossas pesquisas, a ocorrência de um termo expressamente identificável à assinatura agambeniana.

Outra forma de ver tais assinaturas, esses deslocamentos de um termo como remissão ao seu pertencimento ao passado, como ocorre no conceito (na verdade, assinatura) da secularização, seria a proximidade com a noção de redescrição. A redescrição, em Rorty, pode fazer com que surjam termos carregados de assinaturas de outros termos, fazendo um conceito,

em si sendo verdadeiramente uma assinatura, residir no novo conceito (agora, de fato, um conceito), como uma assinatura. Vamos a uma ilustração para aclarar essa formulação.

Em *Pragmatismo e política*, Rorty, cansado do trotskismo, sendo ele mesmo ensinado por trotskistas, afirma:

A maioria de nós que fomos educados no trotskismo agora se sente forçada a admitir que Lenin e Trotsky causaram mais danos do que benefícios, e que Kerensky foi injustiçado pela visão propagada a seu respeito nesses últimos setenta anos. Mas nós nos consideramos ainda fiéis a tudo o que foi bom no movimento socialista. (Rorty, 2005, p. 48).

Nessa passagem, Rorty desloca o sentido de progressista de sua vertente marxista (em franco declínio naquela época), pelas injustiças atribuídas a Kerensky e os malefícios das práticas de Lênin e Trotsk. Para além de saber até que ponto essa crítica é a melhor a ser feita, não podemos abandonar que há uma assinatura acompanhando o termo progressista, remetendo a experiência fracassada do socialismo real na antiga URSS, como um deslocamento semântico, apesar de ser um termo carregado de outros significados, regras e práticas.

E esse não é o único momento em que uma assinatura se manifesta em outro conceito, como irá se manifestar na abdicação da epistemologia pela hermenêutica como melhor prática científico-intelectual diante da indeterminação de verdade, objetividade, certeza do mundo, preservando aquele ideal de desejo de contribuição para a melhoria do mundo, subjacente à prática e as regras das epistemologias até então, na tentativa infrutífera de garantir um conhecimento final para uma solução final dos problemas do mundo (Rorty, 1994a, p. 311–314). Esse mesmo ideal, essa apreensão da realidade em uma teoria unificada com a justiça permaneceu na mente do neopragmatista e dela se distanciou, não porque não importa mais apreender a realidade ou a justiça, mas ironizando tais noções, as põe em um projeto potencialmente redescrito, quando necessário, na intenção de diminuir o sofrimento do mundo (Rorty, 1994b, p. 17–19, 233, 2005, p. 49–51).

Provavelmente deve ter transparecido que redescrição, neopragmatismo e assinatura, embora tenham similitudes, são termos diferentes e devem assim ser vistos, empregados adiante sem maiores preocupações epistêmicas. Dessa maneira, dispensá-lo-emos de remissão a uma noção em sentido agambeniano, neoretórica ou neopragmática, permitindo, assim, seguir com o fluxo da pesquisa.

E em Fairclough e na ACD, como fica a situação da assinatura? Bom, não é um termo técnico para as ACD, nem para Fairclough (ou Fairclough e Chouliaraki) e a única menção à assinatura aparece no título e uma referência de Jacques Derrida. Localizando a citação

correspondente, já se nota a primeira crítica a Derrida e Foucault. No trecho, ele rememora o conceito de iterabilidade em Derrida, definido por ele como “[...] a abertura da linguagem a novos contextos e, portanto, a novos significados” (Chouliaraki; Fairclough, 1999, p. 151), porém discorda da validade desse conceito, de que a iterabilidade é infinita, haja vista que a ordem do discurso constrange essa infinitude.

E não se trata da obviedade de reconhecer limites ao poder gerador da semiótica pela contenção dele por outros poderes geradores de outros momentos sociais, mas compreende a semiótica em um sistema duplamente estruturado, em que sistema linguístico e a ordem do discurso estão integrados. Esse sistema “[...] que emergiu através da internalização da lógica do social na semiótica em diferentes níveis, na estruturação social da linguagem, nos outros sistemas da semiótica e na estrutura da diversidade semiótica da língua”²⁷⁰ (Chouliaraki; Fairclough, 1999, p. 151).

Fairclough se distancia de Foucault quando apreende apenas parte de sua proposta de formações discursivas e busca dos enunciados, principalmente considerando uma das críticas mais comuns a Foucault, de que sua forma de analisar o poder (principalmente na segunda fase, a genealógica), deixam os/as indivíduos/as e os grupos sociais muito mais numa posição de passividade de que resistência, e, mesmo abordando o mecanismo de resistência ao poder, é uma espécie de resistência consentida, fraca, sem capacidade de operar mudanças sociais (Fairclough, 2001, p. 81–88).

O discurso é, para Fairclough não apenas tendo propriedades constitutivas, mas sendo atravessado por uma dialética, “na qual o impacto da prática discursiva depende de como ela interage com a realidade pré-constituída”. A distância de uma falta de prática analítica no material de Foucault, ou melhor, de uma analítica discursiva foucaultiana em múltiplos materiais, deixa sua proposta “esquemática e unilateral”, ainda segundo Fairclough.

Importante reforçar que as conclusões foucaultianas sobre os enunciados, as formações discursivas, tanto da fase arqueológica quanto da genealógica²⁷¹, são integradas na ACD, considerando principalmente as limitações apontadas pelo autor ao pensamento foucaultiano, mas são integradas a uma experiência de verdadeira resistência e de multiplicidade de graus de

²⁷⁰ No original, está assim: “[...] *[that the semiotic has a double structure (language system, order of discourse)] which has emerged through the internalisation of the logic of the social into the semiotic at different levels, in the social structuring of language and other systems of semiotics and in the social structuring of semiotic diversity.*

²⁷¹ São listadas pelo autor (Fairclough, 2001, p. 81–82) as seguintes, apresentadas aqui de maneira resumida. Na fase arqueológica, estão: a) a natureza constitutiva do discurso e; b) a primazia da interdiscursividade e da intertextualidade como importantes contribuições à ACD. E, na fase genealógica, a inclusão do poder no escopo teórico foucaultiano, adicionado o poder ao discurso (e o discurso ao poder) na verificação da: a) natureza discursiva do poder; b) a natureza política do discurso e; c) a natureza discursiva da mudança social.

adesão e da complexidade interdiscursiva de uma análise discursiva textualmente orientada. Não foram localizadas em Dijk menções à assinatura e nem a enunciados.

Novamente, o termo técnico assinatura, prenhe de sentidos específicos em *SR* e, em menor parte, no *HS*, passa quase incólume pela ACD, ao menos nos limites específicos da bibliografia analisada. E a explicação de uma adoção crítica das teses foucaultianas na ACD por Fairclough é suficiente para comprovar o distanciamento de um termo técnico como de especial relevância para o deslinde da análise crítica aqui efetuada. Ainda que se considere enunciação como um sinônimo para assinatura, mesmo nesse contexto, a aplicação na ACD se mostrou mais direcionado a não ser destinado a critério metodológico, mas um pressuposto epistêmico, ou, ainda, um componente hermenêutico da teoria, mediado e mitigado por outras contribuições de outras abordagens inseridas no escopo da ACD.

Assim, resta ainda um último aspecto metodológico em Giorgio Agamben: a sua concepção de arqueologia filosófica. Se todos os três termos aqui evidenciados são termos com forte carga foucaultiana, não são adesões acríticas do teórico italiano, e, por isso, podem ter pontos de contato ou, mais gravemente, de confusão entre Agamben e os demais autores. Mantendo essa indagação em mente, dessa interação ou interpenetração conceitual, vejamos como Agamben trabalha essa arqueologia filosófica e como isso pode ser visto (ou aportado) nas demais teorias.

O conceito de arqueologia filosófica de Agamben perpassa por se apropriar de conceitos, metáforas e proposições de variados autores e, com elas, esforça-se a dar forma de um sistema interpretativo do movimento histórico da humanidade. Essa interpretação não está, todavia, presa aquela velha noção de que há uma pré-história, uma história e uma pós-história. Não no seu sentido usual, de ser um momento indistinguível da existência humana (pré-história), a existência submetível a uma análise e um resgate arqueológico, ou melhor, ruinológico (histórico), e um terceiro momento, na formação do homem (antropogênese) em que não se precisará ou não se alcançará uma construção dos relatos dos viventes, aquele no qual a história deixará de existir exatamente porque chegou ao seu fim (pós-história).

Toda a terceira parte de *Signatura*, uma parte em tamanho médio em comparação as duas anteriores, pode provocar algumas impressões e sentimentos aos/às leitores/as. Um deles é confusão. Esse sentimento ou percepção pode se justificar pelo sincretismo de abordagens teóricas, filosóficas e teológicas para o delinear de sua concepção arqueológica. Se ele tem, sempre como base, Foucault, um pensador distante do exercício da metafísica, e de Nietzsche, outro crítico (ferrenho crítico, aliás) da metafísica, sua combinação de ideias tenta aproximá-los da tradição das três maiores religiões monoteístas, de um Benjamin repetidamente

interessado num messianismo redentor (Agamben, 2019c, p. 154–155) e de autores distantes de uma preocupação de ruptura com a metafísica, como Georges Dumézil, Enzo Melandri e, talvez, Overbeck.

Uma segunda percepção do texto metodológico é de espanto com a profundidade da crítica apresentada. Não basta para o autor se distanciar da prática historiográfica vulgar²⁷², da análise linguística formalizada²⁷³, ou da linearidade de uma reconstrução da história²⁷⁴. Sua proposição principal, de que a arqueologia filosófica, absorvendo o paradigma, as assinaturas e a arqueologia em si, contém todos os elementos necessários para uma compreensão inovadora da antropogênese e do devir humano fornece a agudeza da crítica historiográfica, filosófica e epistemológica.

Com isso, a definição de arqueologia filosófica pode ser exposta dessa maneira:

Na perspectiva da arqueologia filosófica que aqui se propõe, o problema da ancoragem ontológica deve ser integralmente revisto. A *arché* para a qual a arqueologia regride [...] [não é] de jeito nenhum como um dado a ser inserido numa cronologia [...] ela é, antes, uma força operante na história da mesma forma que as palavras indo-europeias exprimem um sistema de conexões entre as línguas historicamente acessíveis, a criança na psicanálise é uma força ativa na vida psíquica do adulto e o *big bang*, que se supõe ter dado origem ao universo, é algo que continua enviando para nós sua radiação fóssil. Porém, contrariamente ao *big bang*, que os astrofísicos pretendem, mesmo que em termos de milhões²⁷⁵ de anos, datar, a *arché* não é um dado ou uma substância, mas sim um campo de correntes históricas bipolares, estendidas entre a antropogênese e a história, entre o ponto de insurgência e o devir, entre um arquipassado e o presente. E, enquanto tal - ou seja, por ser, como a antropogênese, algo que se supõe necessariamente ocorrido, mas que não pode ser hipotasiado num evento na cronologia -, ele só tem condição de garantir a inteligibilidade dos fenômenos históricos, de "salvá-los" arqueologicamente, num futuro anterior, na compreensão não de uma origem - em todo caso, inverificável -,

²⁷² Nesse momento, há uma crítica intensa do autor à narrativa da história dos oprimidos. Reproduzimo-la: não se trata simplesmente, segundo a vulgata do modelo analítico [da psicanálise], de trazer à consciência o que foi recalcado e que volta a aflorar em forma de sintoma. Tampouco, segundo um difundido e enfadonho paradigma de história das classes subalternas, de escrever uma história dos excluídos e vencidos, perfeitamente homogênea à dos vencedores. (*Ibidem*, p. 141). Desconhecemos tal paradigma histórico, mas uma narrativa histórica dos oprimidos inteiramente una com a dos vencedores só pode ser totalmente acrítica e, por isso, nem pode ser considerada uma história mais fiel (mantendo-se no paradigma histórico padrão) dos oprimidos.

²⁷³ Há, novamente, a manifestação da insuficiência do autor sobre a linguística moderna, limitando-a a gramática comparada, incluindo a de Benveniste, para dizer que a crise desse modelo da primeira metade do século XX teve seu ocaso com a guinada da linguística para a versão formalizada de modelo chomskiano, chegando, no momento em que escreve, de uma gramática comparada (histórica) para uma gramática gerativa (de fundo biológico) (*Ibidem*, p. 156-159). Agamben ignora, e/ou considera irrelevante e/ou outro motivo do seu desprezo intelectual, ao que parece, por completo, tanto partes importantes da viragem linguística e pragmática e, da retórica, em sua totalidade.

²⁷⁴ Nesse caso, a sua leitura de história sempre é por evidenciar a falta de singularidade, de continuidade entre os eventos históricos, não só nessa parte do *Signatura*, mas em vários outros momentos dessa obra. Apreendê-los assim é se submeter à tradição e um/a filósofo/a adotante da arqueologia deve, continuamente, criticar a tradição e o acesso às fontes.

²⁷⁵ Apesar de fazer referência tanto na edição brasileira quanto na italiana (Agamben, 2008, p. 110), a “milhões de anos”, o consenso da astrofísica do momento do *Big Bang* é de 13,6 bilhões de anos, aproximadamente. Nesse caso, o mais correto seria falar em bilhões de anos e não milhões de anos.

mas de sua história, ao mesmo tempo acabada e não totalizável (Agamben, 2019c, p. 158–159).

Uma conceituação extensa merece alguns esclarecimentos, concentrados em alguns termos-chaves, tais como a ancoragem ontológica, o ponto de insurgência, a menção à criança na psicanálise, um futuro anterior e a ideia de uma “salvação” dos eventos históricos. Primeiramente, a sugestão de superação dessa “ancoragem ontológica” relaciona-se a essa perseguição da tradição filosófica por uma ontologia metafísica. Não se restringe apenas ao campo filosófico, mas, conforme indicamos anteriormente, pode ser encontrada na linguística de Dumézil ou na “pré-história” de Overbeck.

Se é passível de crítica a aparentemente frágil associação agambeniana entre a filosofia nietzscheana, com sua consciência do fenômeno histórico com origem historicamente dada, uma proveniência (*Herkunft*) e ponto de insurgência, de emergência de um fenômeno histórico (*Entstehung*), ambos os conceitos aparentados a uma pré-história em Overbeck, isto é, uma semelhança em vez de uma profunda diferença entre um antimetafísico radical e um metafísico da patrística, apenas pela justificativa de ser Overbeck um amigo íntimo de Nietzsche e defensor da escrupulosa edição dos seus textos (Agamben, 2019c, p. 121), não podemos passar sem perceber que essa emergência, esse ponto de insurgência tem sentido especial para a integral apreensão da arqueologia filosófica.

Ponto de insurgência é, para Agamben, uma forma de falar sobre uma origem sem se remeter a uma origem ontologicamente orientada, metafisicamente dada, até, em certo ponto, um sinônimo para arqueologia. Ou melhor, essa sinonímia dada a entender por Agamben (2019c, p. 137) numa parte do livro. Retomando, esse ponto de insurgência tem importância para falar sobre o momento mais antigo possível de um aspecto investigado da história, sem cair na velha distinção entre pré-história e história, e, com isso compreender os fenômenos históricos e a sua descontinuidade, seu emergir como um fenômeno histórico apreensível, permeados pelas forças conflituosas que o geraram. E, da mesma maneira da superação da distinção pré-história-história, se há uma dispensa do objetivo de origem metafísica (dessa ancoragem ontológica), prescinde-se de um sujeito, para lhe dar o contraponto da variedade das existências ao longo do trajeto histórico.

Esse ponto de insurgência pode ser visto na “[...] identificação, em toda pesquisa histórica, de uma franja ou de um estrato heterogêneo, que não se situa em posição de origem cronológica, mas como alteridade qualitativa”. (Agamben, 2019c, p. 121). O filósofo italiano tenta, com algum sucesso, usar-se dessa concepção de Overbeck para reler, tanto nele quanto

numa passagem de Heidegger, da operatividade dessa insurgência, como fazer aparecer essa dificuldade de ler, a contrapelo, a história.

Para isso, tal insurgência só se manifestará adotando um método profundamente crítico, no esforço do pesquisador, por quebrar e romper a tradição da historiografia e do acesso às fontes. Essa crítica às fontes e à concepção tradicional da narrativa histórica ocorrerá num processo de exibição das descontinuidades históricas, perpassando a desconstrução de paradigmas, das técnicas e das práticas transmissoras do acesso às fontes e criadoras de um sujeito cognoscente (Agamben, 2019c, p. 128).

Esse complexo conceitual serve, para Agamben, elaborar uma forma de ver sua própria postura como pesquisador. Se esse ponto de insurgência é uma zona de indeterminação da bipolaridade sujeito-objeto, e, desconsiderando qualquer metafísica numa concepção de *a priori* histórico da arqueologia foucaultiana, apesar da insistência de Agamben (2019c, p. 137) de tentar aproximá-la da “franja de ultra-história” de Dumézil e da “pré-história” overbeckiana, tal *a priori* histórico, além de ser manifestar, em Foucault, como *episteme*, para o qual as condições de possibilidade de saberes, teorias e conhecimentos se constituem, o que realmente importa ver nesse *a priori*, considerando, é claro, apenas no marco arqueológico foucaultiano, é a forma de se apreender esses fenômenos históricos.

Para isso, o autor se valerá de vários exemplos de ciências próximas, mas a mais elucidativa seja a menção ao papel dos eventos da infância (e da criança) na psicanálise. Se o recalque é a manifestação, via de regra, dos traumas inseridos no inconsciente, moldado por todas as experiências inaceitáveis à consciência ou traumáticas, a forma de se fixar no inconsciente, sua manifestação indesejada e incontrolável e seu resgate na psicanálise tem elementos importantes para o método arqueológico agambeniano.

Esses elementos se manifestam na complexidade da experiência traumática/inaceitável, pois uma vez que ocorrem, por exemplo, nas experiências traumatizantes da sexualidade na infância, tais memórias ficam em estado de latência, só parcialmente vivível porquanto parcialmente aceitável, remetendo toda uma parte daquele não-vivido da experiência traumatizante ou conscientemente inaceitável para o recalque, pronto para se manifestarem em outros momentos, como válvulas de escape, como liberações imprevistas dessa pressão psíquica do inconsciente no consciente. Os/as analista/s, ao retomarem as manifestações desse recalque (que o sonho é uma das mais comuns), e submetê-la à análise, promovem uma confluência do esquecido e do vivido, manifestas na separação que o recalque faz da experiência, para, percebendo as manifestações dele na consciência, possam trazer a consciência como explicações e justificações dos atos, decisões e omissões do indivíduo.

Para Agamben, seu método vai um pouco além do resultado do método psicanalítico, partindo do mesmo pressuposto da cisão entre todo evento da experiência, ou, em suas próprias palavras “Enquanto percebemos algo, o lembramos e o esquecemos ao mesmo tempo. Cada presente contém, nesse sentido, uma parte de não-vivido. [...] [O presente] é o que permanece não-vivido em qualquer vida” (Agamben, 2019c, p. 146). E ele finaliza sua premissa desconsiderando o fator de causa desse esquecimento, seja trauma, seja por ser a experiência do presente ser excessivamente próxima, porque esse presente “[...] permanece inexperenciado em qualquer experiência” (*Ibidem*, p. 146). O método arqueológico irá fazer então essa regressão ao presente do passado, do não-vivido no vivido, e, como tal, vai decompor, desconstruir, descolar, e, por fim, a contorná-lo, para remontar não a seus conteúdos, mas às modalidades, às circunstâncias e aos momentos da cisão, a qual, ao recalcar esses conteúdos, os constituiu como origem” (Agamben, 2019c, p. 148).

E como se dá essa regressão, como se pode falar de uma estrutura temporal dessa arqueologia? Apelando ao ponto de insurgência, que, ao ser desconstruído, descolar, contornado, enfim, decomposto e recomposto, pode, superando os limites da tradição encobridora e neutralizante, superando a cisão entre história e historiografia, entre consciente e inconsciente. O *arché* da arqueologia é o momento em que o ponto de insurgência se manifesta e sua manifestação ocorrerá na forma de um passado no futuro. Se o recalcado volta ao presente para mostrar o que não se lembra, mostrando os sintomas da psiquê, o método arqueológico volta a esse passado como um futuro anterior, ou, na língua portuguesa, no futuro do presente composto.

Esse futuro anterior (futuro do presente composto) trata-se de um evento da investigação arqueológica, que se realiza somente no futuro, antes ainda de outro evento. Isto é, ao interrogar o passado, o entendimento dele, após os passos de desconstrução da tradição, ocorrerá no futuro. Seu passado se manifesta no futuro, como etapa final da pesquisa. Ou, em futuro do presente composto: teremos concluído a pesquisa arqueológica, quando o que compõe o passado se manifestar no futuro.

Por fim, por que Agamben menciona “salvar” na definição de arqueologia? Essa é mais uma das derivações do messianismo benjaminiano, e de suas conexões com as religiões monoteístas. Para todos eles, a redenção foi criada antes da criação, assim como Cristo foi criado antes dos tempos. O método arqueológico, então, ao reler a história a contrapelo, quer resgatar a redenção, a salvação lá no fenômeno da criação. Como essa criação não é cronologicamente datada, nem datável, ela só se manifesta no evento final, na redenção. Ou, nas palavras do italiano: “[...] Ela [a redenção] não é um remédio para a queda das criaturas,

mas a única coisa que torna compreensível a criação, atribuindo-lhe seu sentido.” (Agamben, 2019c, p. 155). A obra da salvação é uma espécie de *a priori* imanente daquela obra da criação.

Se é problemático localizar uma redenção como uma categoria história, como faz Benjamin na leitura agambeniana, o movimento em arqueologia, a pesquisa com essa estratégia, consegue confluir as duas categorias previamente apresentadas no livro metodológico, para entender como cada uma comunica aquilo necessário para a investigação arqueológica.

Paremos, aqui para uma formulação, em síntese, da relação entre arqueologia, ponto de insurgência, das assinaturas e dos paradigmas, e a forma de sua manifestação naquele conceito final de arqueologia filosófica citado acima. Agamben eleva o gesto do arqueólogo como “o paradigma de qualquer verdadeira ação humana” (Agamben, 2019c, p. 156). Se a definição de paradigma é trazida para cá, do conhecimento analógico que se produz por eliminação da lógica dicotômica e da transformação dos pares categoriais em bipolaridades, coincidindo a sua exemplaridade e sua singularidade (isto é, o exemplo como inclusão exclusiva), sendo o paradigma o cruzamento da diacronia e da sincronia, a impossibilidade de se achar uma *arché* se manifesta aqui no futuro anterior, no “resultado” da pesquisa arqueológica.

Por isso Agamben pode falar que paradigma é o gesto de verdadeira ação humana, dessa antropogênese nunca conclusa e sempre acabada, desse ir e vir histórico, para o qual todo evento do passado tem sua projeção no futuro e vice-versa. E, indo mais além, a assinatura, outro conceito ligado ao da arqueologia, ganha sentido aqui como o ato demarcatório (e deslocador) da obra de vida de um autor ou de um homem, como forma de exposição de seu caráter verdadeiro, não apenas pela produção dessa obra de vida, mas de como ele manifesta nessa obra o trazer de volta da redenção, “[...] imprimir nela a assinatura da salvação e torná-la inteligível. A criação só será possível para aquele que souber salvá-la.” (Agamben, 2019c, p. 156).

Pensemos, por um momento, no impacto dessa assinatura. Essa assinatura é essa marca, essa ponte entre o hermenêutico e o semântico, esse resíduo histórico não mais usado em uma definição, mas permanecendo na gama de significados de um termo, sem que com isso o termo tenha que mudar para corresponder a essa mudança de sentido. A concepção agambeniana de assinatura, conforme estabelecemos antes, aparece como cada elemento irrisório da pesquisa feita por paradigmas, e, nessa etapa final da definição do seu método, ela pode ser integrada como momentos em que o messiânico pode ingressar na história. Talvez seja possível ver nessa prescrição de ação humana uma remissão indireta à citação já clássica de

Benjamin por Agamben. Em outras palavras, a impressão de uma assinatura pode ser o “futuro [que] carrega dentro de si aquela pequena porta pela qual o Messias pode entrar”.

Feito todos esses aprofundamentos, a definição agambeniana de arqueologia filosófica ganha maior sentido. O paradigma como esse exemplo explicador de um ponto de insurgência, o deslocamento (ou seja, a assinatura) da ontologia em seu aspecto imanente, tentando superar a metafísica inerente à ontologia na tradição filosófica, por desconstituir tal ontologia através dessa rememoração do presente esquecido feita pela arqueologia, tudo isso ganha corpo como método para uma produção filosófica mais atenta aos impactos de sua teorização para uma obra de redenção do mundo.

Mas há um *porém* aqui. Não queremos dizer que Agamben se propõe a engajar-se em lutas políticas reais ou se ver diante de cenários de ativismo social em causas aderentes à sua ideologia. Ao nosso estreito ver, o que sua proposta arqueológica quer fazer é contribuir para esse momento da redenção humana, não que ele vá, diretamente, agir para fazer essa contribuição virar realidade. Quer contribuir teoricamente, quer mostrar como a história ocorreu no passado, e como ela ainda ocorre e ocorrerá no futuro, como esse meio-termo indeterminável da antropogênese e do devir. A arqueologia é um método mais complexo para compreender a história e seus fenômenos, a partir do momento em que assume as discontinuidades, os ocultamentos, rompendo as canonizações da tradição para conhecer outro lado da história.

Porém, a pergunta central do tópico resta a responder: teria arqueologia filosófica entrado no radar conceitual das três abordagens aqui usadas? Procurando por “Arqueologia”, “Foucault” ou “genealogia²⁷⁶”, em Perelman e Olbrechts-Tyteca, nas obras consultadas, o único dos três termos citados foi arqueologia e só é citado duas vezes, no contexto de exemplos para elucidar as técnicas argumentativas, mas no sentido de ciência dos estudos dos vestígios e dos indícios das civilizações passadas, isto é, no uso não-filosófico do termo (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 113, 205). Outro termo que poderia se aproximar, com muitas divergências, da arqueologia filosófica, seria a distinção perelmaniana entre filosofia primeira e filosofia regressiva. Sendo uma arqueologia filosófica uma forma de fazer filosofia sem achar um princípio fundador, a filosofia regressiva²⁷⁷ tem esse ponto de coincidência. Contudo, a filosofia

²⁷⁶ Incluímos genealogia porque, em duas passagens da obra metódica, Agamben (2019c, p. 113, 118–120) usa esse termo ao se aproximar da arqueologia. No entanto, deixemos claro de antemão que essa aproximação decorre, principalmente, do contexto da inspiração foucaultiana nos estudos de Nietzsche e de como essa genealogia entra como uma segunda fase da pesquisa do filósofo francês, anteriormente arqueológica. Enquanto a arqueologia se preocupa, notadamente, com o saber, a genealogia se investe em pesquisa sobre o poder (um poder, reiteramos, não desassociado do saber, mas com ele íntimo, um poder-saber). Para saber a diferença entre as duas fases, recomendamos a leitura de Barros (2009, p. 36–40), além é claro, ler o terceiro capítulo de *SR*.

²⁷⁷ Para filósofa primeira e filosofia regressiva, veja o que comentamos na p. 303.

regressiva não se compromete às assinaturas, nem aos paradigmas no sentido agambeniano, o que descarta qualquer possível equívoco.

Para Rorty, a arqueologia não se ver representada em suas publicações, enquanto a genealogia entra, de maneira menor, na crítica que faz a esse método ao citar Foucault. A maior presença de confluências teóricas entre a arqueologia filosófica está, quando muito, de maneira indireta, sem se valer de nenhum termo técnico para Agamben e para Foucault de relevância para essa tese.

Rorty admite ter simpatias com a crítica ao racionalismo cartesiano por Foucault e por outros autores, mas restringe tal crítica ao fato de ser um ironista, mas não liberal, de um excesso destrutivo das obras foucaultianas às conquistas do liberalismo, sem deixar de reconhecer que há, sim, problemas, mas eles seriam consertáveis e/ou compensados pelos avanços de uma sociedade democrática e liberal.

E, por fim, critica o método genealógico, por isolar o seu método de todas as ciências humanas, e por isso, ser falho por querer integrá-lo às ciências poderia fazê-lo um método autossustentável, por uma circularidade. Ele finaliza a crítica a Foucault dizendo que sua filosofia pode ser bastante útil para a autonomia privada, mas inútil para o espaço público (Rorty, 1994b, p. 16, 90, 93–97, 110). Em outra obra (Rorty, 2005, p. 40, 74, 95), o neopragmatista ainda implica Foucault como um historicista quase hegeliano, e reitera as críticas presentes em maiores detalhes no *Contingência, ironia e solidariedade*, especialmente no que concerne a sua postura totalmente contrária a qualquer reforma do liberalismo.

Dessa feita, nem arqueologia, nem genealogia são vocábulos constituintes de um setor de sua interpretação e, portanto, não serão passíveis de críticas. Há, de certa maneira, um conceito que se aproxima, mas também com enormes distâncias, da arqueologia/genealogia e é a filosofia edificante de Rorty. Apresentada em uma obra notadamente crítica à epistemologia (um primeiro ponto de distância com Foucault), a proposta se concentra em transformar o saber filosófico em apenas um dos saberes possíveis, sem ter a pretensão de verdade, nem de um sistema organizado. Em suas palavras:

Um modo de ver a filosofia edificante como o amor da sabedoria é vê-la como a tentativa de prevenir a conversação de degenerar em inquirição, em um programa de pesquisa. Os filósofos edificantes nunca podem terminar a filosofia, mas podem ajudar a preveni-la de alcançar a trilha segura da ciência. (Rorty, 1994a, p. 366).

Um programa de pesquisa²⁷⁸ (fazendo alusão a Imre Lakatos) pode ser outro ponto de distância entre sua proposta e a arqueologia foucaultiana. Se o seu esforço não conduz a uma formação metodológica, epistêmica, o projeto foucaultiano tem, claramente, uma proposta de pesquisa, não nos termos de Lakatos, mas nos termos mais comuns, isto é, de se vincular a uma *episteme* dada. E, como Agamben se usa desse método numa construção bastante específica, a distância, que já era grande, entre ele e Rorty, se amplia ainda mais.

Então, sendo superável qualquer imprecisão terminológica entre Rorty e Agamben, vamos fazer uma última verificação em Fairclough. Como dito anteriormente, assume parte da arqueologia e da genealogia foucaultiana, dispensando fazer buscas nos seus livros, afinal essas informações foram localizadas previamente. No entanto, como não assumiu os aspectos de assinatura e de paradigma nos moldes de Agamben, a distância fica clara entre as duas teorias.

Apenas para mera conferência, fizemos a mesma pesquisa em Dijk (2001, p. 362, 2015, p. 468) e a conclusão é por um afastamento maior do que o visto em Fairclough. Pelo que relata o autor, a ACD usa-se muito da *Ordem do discurso* e não fez citação à *Arqueologia do Saber* ou algum outro texto em que se aperfeiçoa mais essa arqueologia em Foucault. Obviamente, cada autor, em separado, pode aproximar-se mais do pensador francês, mas, para os propósitos da pesquisa, a separação entre a ACD e o Foucault, principalmente o método foucaultiano na visão do italiano, não provocara incompreensões.

Uma pesquisa por Agamben, nos textos da ACD aqui trazidos, não localizou nenhuma referência a ele. Poderia ser caso de espanto, se a ignorância (no sentido de não conhecimento) não fosse mútua. Pelo que consta, tanto as análises de discurso e os analistas linguísticos ignoram Agamben, como isso é plenamente correspondido por ele, em concordância ao atestado em momentos anteriores, de maneira mais ampla.

Tendo, então, esclarecidos as divergências e convergências entre a metodologia tardia em Giorgio Agamben e os conceitos dos neoretóricos, da neopragmática e da ACD, e chegando ao fechamento com um uso sem maiores problemas de noção, podemos seguir para explorar o discurso agambeniano sobre Direitos Humanos, tanto no seu aspecto estrito, quanto no seu aspecto lato, bem como os pressupostos por ele assumidos quando da exposição desse discurso.

²⁷⁸ De acordo com Borges Neto (2008, p. 2), “[...] um programa de investigação científica consiste basicamente em um núcleo e uma heurística. O núcleo é um conjunto de proposições “metafísicas”, i.e., proposições que por decisão metodológica são dadas como não testáveis. A heurística é um conjunto de regras metodológicas e pode ser vista como a conjunção de uma heurística negativa, que consiste em regras que nos dizem que direções de pesquisa devem ser evitadas, e uma heurística positiva, que são regras que indicam as direções a serem seguidas.”. Só por essa definição, fica evidente o porquê de Rorty não se integrar nessa concepção..

5.2 PRESSUPOSTOS E ARGUMENTOS: OS DISCURSOS ESTRITO E AMPLIADO SOBRE DIREITOS HUMANOS

Ao verificarmos as possibilidades de imprecisões terminológicas entre a estrutura teórica agambeniana e as três abordagens aqui utilizadas, no tópico antecedente, habilitamos a investigação para o passo seguinte de amadurecimento da pesquisa. Somente reconhecendo até que ponto as suas metodologias poderiam influenciar as metodologias aplicadas à sua obra é que uma tripla analítica sobre aquele discurso se abria como viabilidade epistêmica.

Em complemento, o discurso agambeniano de Direitos Humanos, no passo até aqui trabalhado, não se forma inteiramente em um único momento de sua obra. Todo o esforço empreendido no terceiro capítulo conseguiu comprovar indícios, breves menções e matizes desse discurso para além daquele expressamente discorrido no segundo capítulo da terceira parte de *HS I*.

Tendo isso em mente, no último momento disponível (e mais adequado, ao nosso ver) para evidenciar tal discurso, poderemos, agora, prescrutar qual nível de discurso merece a análise, de que forma podemos organizar esse discurso para clarificar os seus limites e dificuldades, sem cair na armadilha de estendê-lo ou restringi-lo tanto que impossibilite de se submeter a investigação ou se torne extremamente limitado qualquer inquirição crítica de sua crítica aos DHs.

O equilíbrio entre essas duas maneiras da exposição do discurso agambeniano se encontrará em dividir tal discurso em dois níveis de detalhamento ou de manifestação. O primeiro deles é o discurso estrito sobre Direitos Humanos, ou de maneira breve, **DE**. Esse é o mais fácil de se detectar e é aquele em que quaisquer leitores/as se deparam ainda no primeiro livro do projeto *HS*.

Ao se restringir a esse nível de análise, atinge a facilidade de fazê-la de maneira mais curta e direta, mas consolida o severo perigo, previamente visualizado, de deixar ausentes alguns mecanismos de influência e de pressupostos desse discurso, tanto esclarecedores de tal discurso quanto o seu enraizamento. Apenas para exemplificar, não é em *HS I* que Agamben aborda, pela primeira vez, uma crítica aos Direitos Humanos, sendo possível traçar uma prévia desse assunto (até mesmo feito de maneira mais profunda) em *Meios sem fim: notas sobre biopolítica*. Sem considerar essa abordagem anterior do referido assunto, apesar de ser fora do *HS*, ameaçamos não compreender melhor e bem o que defendeu na coletânea.

Para evitar cair numa expansão indefinida de influências diretas e indiretas a esse discurso estrito, inviabilizando qualquer diagnóstico, a expansão para um segundo nível desse

discurso se mostra oportuna. Nesse nível, denominado discurso ampliado de Direitos Humanos, abreviadamente **DA**, o material encontrado nos outros oito livros do *HS*, bem como os esclarecimentos feitos naquele marco temporal da publicação de textos de cinco anos antes do início e cinco anos depois do fim do *HS* são os limites máximos de nossa busca bibliográfica. Reproduzindo, nesse momento, os achados do terceiro capítulo, de forma breve e direta, o discurso ampliado ganhará substância para facilitar um entendimento da complexidade filosófica agambeniana, sem se deter em todas as minúcias e proximidades com múltiplos campos do saber manejados pelo teórico.

Nos dois níveis, quando necessário, alguns termos-chaves serão delineados para situar melhor o discurso nas temáticas exploradas por ele ao longo de sua trajetória intelectual. O nosso esforço metodológico será fazê-lo na menor quantidade possível para dar contexto aos dois discursos e não alongar em demasia suas influências e premissas. Nesse caso, a solução metodológica é procurar a definição do próprio autor para esses textos, reproduzindo-os diretamente.

Com as considerações acima, as premissas, as inferências e os pressupostos implícitos e explícitos de cada um dos discursos poderão ser expostos e estudados na última parte desse capítulo, pela tripla análise discursiva alicerçada no instrumento elaborado no capítulo antecedente. No Discurso Estrito de Direitos Humanos, Agamben tece duras críticas ao consenso sobre essa temática, seguindo as lacunas investigativas de Foucault e Hannah Arendt. Para tratar desses caminhos de maneira direta, elencaremos, abaixo, os principais argumentos a respeito.

O primeiro momento da abordagem da temática em detalhe está no capítulo com o sugestivo título “Direitos do Homem e a biopolítica” de *HS I*, mas, antes, o autor já se propõe a abordar as liberdades, os estatutos e os direitos individuais, bem como os primórdios das declarações de Direitos. Por isso, os três principais pressupostos do pensamento agambeniano estão listados no **Quadro 1**:

Quadro 1 - Lista de pressupostos do discurso estrito (DE)

P1 – Os primórdios da liberdade moderna, dos direitos e das declarações de direitos do homem estão nos documentos do *Habeas Corpus Act*, para os quais os detidos, como corpo, não como vassalos, nem como futuros cidadãos, eram inseridos na política, na forma de uma vida nua (Agamben, 2012c, p. 121–122).

P2 – A vida nua, que tem como paradigma ancestral o *homo sacer*, (a vida sacra), não tem a sacralidade abandonada na transição da Idade Média para a Idade Moderna. Pelo contrário, nas democracias modernas, a sacralidade do *homo sacer* é espalhada, despedaçando e disseminando em todos os corpos, trazendo-os para o centro do jogo político (Agamben, 2012c, p. 121–122).

P3 - Isso é feito mesmo parecendo contraditório assumir, mais tarde, um sujeito soberano de direitos e deveres, mesmo declarando direitos inalienáveis dos indivíduos. Esse movimento de inscrição do sujeito nos jogos estatais é a manifestação do rio subterrâneo da biopolítica (presente desde muito antes, ainda do tempo da política grega do séc. V a.C.), posto que esse rio carrega o *homo sacer* até os nossos tempos, e, ao conceder direitos, ao mesmo tempo, os sujeitos assumem o enquadramento de suas vidas sob uma progressiva submissão estatal, e, em última análise, à exceção soberana (Agamben, 2012c, p. 11–19; 22–68; 118).

Fonte: Elaboração pelo Autor (2024).

Veja que as menções às declarações são tangenciais e menores nos pressupostos. O que importa nesse momento, para Agamben, é comprovar as conexões entre as dicotomias clássicas do pensamento filosófico, como vida nua (*zoé*) e vida política (*bíos*), exceção e regra, voz (*phoné*) e linguagem/razão (*logos*), na constituição da política ocidental moderna, naquele conceito de soberania, que, para o autor, tem sua máxima representação com o soberano schmittiano. Essas distinções serão motivo de desconstrução e revisão, à medida que avançarem as pesquisas no projeto *HS*, acrescentando outras categorias para explicar mais e mais a estrutura histórica do Ocidente.

Ao compreender toda a trajetória de definição e investigação feita pelo autor, os pressupostos, retratados primariamente como três, podem comunicar a solidez às seguintes argumentações abaixo listadas, no **Quadro 2**, sendo cada uma delas, sustentáculo das demais:

Quadro 2 - Lista de argumentos do DE

A1 – Fruto da declaração revolucionária francesa, os Direitos do Homem, atualmente denominados Direitos Humanos, transforma o homem em cidadão, ligando o ser humano ao exercício da cidadania de um determinado Estado. Uma vez que se perca esse vínculo cidadão-nação, os direitos humanos perdem a capacidade de proteção contra o arbítrio estatal, sendo um dos maiores exemplos disso a situação dos refugiados e dos apátridas (Agamben, 2012c, p. 122).

A2 – Inserida nos arts. 1º ao 3º da Declaração Francesa de 1789, por força de fundamentar os direitos inalienáveis e imprescritíveis ao mero nascimento de uma pessoa, a vida nua aparece como essencial no nexos entre o homem e o cidadão. E, da mesma forma, essa vida nua associa-se como fundamento de legitimidade da soberania estatal dos Estados-nações, após a superação da soberania régia para a soberania estatal. (Agamben, 2012c, p. 124–125).

A3 – A evolução do sistema de direitos humanos, em declarações, convenções, tratados e instituições transnacionais, principalmente após a Segunda Guerra, esconderam-se atrás de uma idealização de suas proclamações como “valores eternos metajurídicos”, elevando esses valores como condições suficientes e necessárias para submeter os legisladores no respeito a esses princípios éticos eternos, mas, até o momento, sem muito sucesso. (Agamben, 2012c, p. 124).

A4 – Com isso, as múltiplas contradições dos direitos humanos ganham nova luz ao se lê-las pela biopolítica. A distinção entre cidadania ativa e passiva, já no período revolucionário francês, isto é, a separação de pessoas alcançadas pelas declarações revolucionárias e aquelas tuteladas por essas (Agamben, 2012c, p. 127), os processos de desnacionalização ocorridos em estados democráticos e totalitários no século XX, como o nazismo como máxima, além da crise permanente dos refugiados

e apátridas, todos são indicadores dessa crise dos direitos humanos, e, igualmente, da biopolítica. (Agamben, 2012c, p. 128–129).

A5 – A biopolítica moderna, ambigualmente concedendo direitos e capturando sujeitos aos seus cálculos políticos (Agamben, 2012c, p. 118), não se limita aos casos extremos, atingindo até mesmo a forma como se exerce a ajuda humanitária, posto que a separação entre político e humanitário descola, ao extremo, os direitos do homem (o lado humanitário) e os direitos do cidadão (a política). (Agamben, 2012c, p. 130). Por causa dessa separação, reproduzindo o isolamento da vida sacra como fundamento da soberania estatal, não se supera o problema humanitário, apenas administra o caos, e as ações falidas dos abundantes mecanismos internacionais só estão sendo, na verdade, secretamente solidários às origens do problema. (Agamben, 2012c, p. 129–130).

A6 – Por consequência ainda da exclusão de pessoas como cidadãos passivas na declaração francesa, os direitos humanos estão submetidos à possibilidade de serem ampliados ou restritos, de acordo com cada país, podendo ser afastados para ampliar ou excluir mais pessoas. (Agamben, 2012c, p. 127–128). O refugiado torna-se a figura para o qual a crise dos Direitos Humanos evidencia a crise do Estado-nação e seus nexos entre nação-nascimento e homem-cidadão. (Agamben, 2012c, p. 130). Talvez só se considerarmos uma possibilidade de se tornar todos os cidadãos, seja na União Europeia, seja nos territórios em disputa do conflito-árabe-judaico de Israel/Palestina, como refugiados e apátridas, como seres-em-êxodo do cidadão, como pessoas que rompem o vínculo nação-nação, homem-cidadão, talvez o sentido e a crise do Estado-nação e com a dissolução deste e o fim da soberania, possivelmente só neles pode se ver os limites e as formas de uma política que vem. (Agamben, 2015a, local. 21–26).

A7 – A exclusão, na qual a vida humana sofre ao se transformar em vida nua e ser apreendida, via inclusão, no sistema jurídico-político como vida sacra, se revela, majoritariamente, como uma figura de exceção, uma exclusão inclusiva, lastreada em justificativas inseridas num limiar jurídico-político, e invocada pelo modelo de soberano schmittiano. (Agamben, 2012c, p. 23–35). O bando, uma antiga figura jurídica alemã, representa esse movimento da exceção, e, para tanto, o abandono do *homo sacer* (banido) diante do soberano schmittiano, não por uma mera exclusão do Direito, mas de uma indeterminação entre Direito e não-Direito. (Agamben, 2012c, p. 36).

A8 – Os limites da vida nua foram testados em vários momentos da história, como o além-comatoso, as cobaias humanas, o cálculo do valor monetário das vidas, as justificativas estatais para ampliar a eutanásias das vidas indignas de serem vividas. Essas são todas formas de ver como a vida nua pode, caso a caso, ser ou não convertida em vida sacra, matável impunemente, sem seguir nenhum rito religioso. (Agamben, 2012c, p. 132–161).

A9 - O campo, o espaço, virtual ou real, aonde a exceção ocorre, é o paradigma biopolítico da sociedade Ocidental. Isso se comprova ao se atestar as várias experiências de campos na história (de concentração, de refugiados, de estrangeiros detidos nos aeroportos ou em zonas de detenção, favelas, etc.), em que, nesses espaços, todos são potencialmente *homini sacrii* e os que colocam nessa situação, todos soberanos schmittianos potentes para decidir o início da exceção jurídica. (Agamben, 2012c, p. 161–175).

Fonte: Elaborado pelo Autor (2024).

Contemplamos, acima, um resumo da argumentação, conjuntamente às justificativas usadas, para explicar a visão agambeniana sobre Direitos Humanos. A primeira coisa a ser notada é que os argumentos retroalimentam, não estão aqui hierarquizados entre eles, não implicando que o primeiro argumento é mais importante do que o último, ou qualquer um entre eles.

Do mesmo jeito, os argumentos são amplamente dependentes daqueles três pressupostos iniciais. Não é possível separar aqueles pressupostos dos argumentos listados, haja vista serem eles comuns a todos. Então, não dá para dizer exatamente se o primeiro pressuposto só se aplica aos 4 primeiros argumentos, ou se os dois últimos estão na base do primeiro, do sexto e do nono argumento.

Esse núcleo argumentativo sobre Direitos Humanos tem um leve componente externo ao *HS*, bem como tem reflexos tímidos em outras partes da coletânea *HS*. Nesse caso, alguns outros pressupostos são adicionados ao discurso estrito sobre Direitos Humanos, para fazer entender melhor como essas contribuições menos expressas e menos desenvolvidas podem alicerçar uma assimilação mais adequada da complexidade de seu discurso.

Para diferenciar daqueles pressupostos básicos e dos principais argumentos ao **DE**, no caso do **DA** a ser elaborado nos parágrafos abaixo, faremos a diferenciação de colocar entre parênteses, **(DA)**, tanto nos pressupostos quanto nos argumentos do discurso ampliado, permitindo uma visualização mais precisa de cada um.

Alguns conceitos por ele aplicados têm um contexto específico, por isso, devem ser trazidos como esses pressupostos complementares. Por isso, povo, democracia, Direito, Reino e Governo são alguns deles, devendo constar no **Quadro 3**.

Quadro 3 - Lista de pressupostos do discurso ampliado (DA)

(DA)-P1 – O estado de exceção, primeiramente abordado em *HS I*, conflui para a compreensão dos Direitos Humanos, enquanto a compreensão desse fenômeno limítrofe entre Direito e Política faz revelar uma nova forma de se organizar o poder político na sociedade. O elemento normativo, jurídico em sentido estrito (*potestas*), necessita de um elemento extrajurídico e anômico (*auctoritas*) como par indissociável para exercer-se na Modernidade, num maquinário biopolítico. Quando distinguíveis temporalmente, espacialmente e pessoalmente, as duas faces desse maquinário podem, em certo ponto, funcionar. Quando se indistingue temporal, espacial e/ou pessoalmente, institui-se um estado de exceção, que se faz regra entre os oprimidos (Oitava Tese sobre o conceito de História), tornando-se cada vez maior em escala planetária, sendo o *locus* dessa indistinção, seja o nome que se dê a ele num determinado sistema jurídico. (Agamben, 2011a, p. 130–131).

(DA)-P2 – Procurar, então, por fundamentar o Direito ou a vida política como um surgindo um antes do que o outro é exatamente o que faz surgir o sistema normativo-anômico, centro do motor da máquina biopolítica. A distinção entre violência que institui o Direito e violência que o mantêm, que, entre os juristas, pode ser resumida como poder constituinte e poder constituído, representa essa contaminação do Direito pela Política (e da Política pelo Direito). (Agamben, 2011a, p. 132–133).

(DA)-P3 – Romper o nexos entre violência e Direito, mostrar o Direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação do Direito, é um espaço de uma política desativadora desse dispositivo/máquinário biopolítico, em que se exercerá um Direito “puro”, numa língua “pura” e numa violência “pura”, conforme Benjamin fala no texto Crítica do poder. Crítica da violência. (Agamben, 2011a, p. 133). O significado do nome de Deus, no cristianismo, “não tem conteúdo semântico, ou melhor, suspende e coloca entre parênteses todo o significado, a fim de afirmar, através de uma pura existência de palavra, uma pura e nua existência”. (Agamben, 2011c, p. 63).

No entanto, a metafísica chegou ao seu cumprimento, pois sempre foi histórica, com a “morte de Deus”, mesmo que o fenômeno do perjúrio ou do uso blasfemo do nome de Deus ainda continue a existir. (*Ibidem*, p. 66-67).

(DA)-P4 – Estão submetidos à mesma lógica de bipolaridades outros conceitos em releitura. O Povo, dividido em Povo e povo, uma hora sendo o Povo como titular do poder estatal (e do poder constituinte), dotado de existência política, outra hora reduzida a massa disforme de cidadãos, excluídos da política, sem qualquer poder político, isto é, vida nua, representa a polarização. Eles são, então, uma fratura biopolítica fundamental e essa divisão polariza mais do que a cisão amigo-inimigo, estando solidários a ela todos os grupamentos políticos, seja à direita ou à esquerda. Nos países centrais, o desenvolvimento democrático-capitalista tenta superar essa divisão, condenando os povos do Terceiro Mundo a serem vida nua. Essa é a fratura em que se forma uma guerra civil intestina. (Agamben, 2012c, p. 172–175, 2014c, 2015a, local. 27–30).

(DA)-P5 – Outras categorizações se espelham nesse maquinário biopolítico. |A economia, como disposição ordenada, escolhida e analisada, serve a teologia para explicar a ordenação da trindade divina cristã (Agamben, 2011b, p. 34), mesmo que precise separar tal trindade em potência absoluta e potência ordenada, entre ser e práxis. Levada ao mundo, organiza desde a flexibilização do sistema jurídico para fins econômicos (Agamben, 2011b, p. 62–64), quanto da separação entre o Reinar (mas não Governar) e o Governar (mas não Reinar), comum às monarquias parlamentaristas europeias do nosso tempo (Agamben, 2011b, p. 92–124). A *oikonomia* divina trinitária se reflete na *oikonomia* humana, que, jogando essas oposições polares, movem, através dos atos gloriosos dos rituais religiosos e das práticas aclamatórias da política imperial, monárquica e, por último democrática. A inoperosidade, regra no Reino, só pode ser permanente adiada e ser levada ao centro da máquina biopolítica providencial do Ocidente (Agamben, 2011b, p. 181–268). A opinião pública serve, hoje, como a aclamação antiga e essa aclamação evoca a glória da economia trinitária. A desativação dessa máquina permitiria que o ser humano, pudesse se valer dessa inoperosidade para a sua vida.

(DA)-P6 – A liturgia, originariamente remissível ao ofício divino, teológico, no entanto, ainda se submete a distinção teológica *ex opere operato/ex opere operantis* (da obra operada/da obra operante). (Agamben, 2013f, p. 8). Isto é, a vontade de quem age e o comando dado a quem deve agir, a oposição entre dever e vontade, entre comando (dever agir) e operatividade (dever ser), está na base da ética kantiana, chegando ao Direito pela teoria kelseniana (Agamben, 2013f, p. 125). Esse dever de agir ganha forma e dá sentido a uma forma de uma vida, de formas específicas de se viver, como a do membro da elite ou do povo. Porém essa maneira de formular a forma de vida engessa o viver, submetendo o sujeito a uma lógica em si totalmente compatível com a prática de Eichmann, afinal, ele se submetia à lei, como categoria secularizada do comando divino. (Agamben, 2013f, p. 126). Para romper com esse ciclo, essa dualidade da ontologia, a filosofia que vem deverá superar tanto a ontologia do comando quanto a da operatividade, pensar a ética e apolítica liberadas do dever e da vontade. (Agamben, 2013f, p. 131–132).

(DA)-P7 – A linguagem também transpõe como fenômeno a ser avaliado dentro da biopolítica. Se, na origem, a linguagem serviu, através do juramento, como experiência performativa originária da palavra, isso aparece no jurar significar atestar a eficácia do que se falava. Sua conexão com a *sacratio* (do *sacer* do *homo sacer*), está em considerar o juramento como a consagração do ser vivo na palavra pela palavra. Pela linguagem, portanto, o ser vivo se põe em jogo sua própria vida. O que permite dizer que o juramento é o sacramento da linguagem e isso foi transformado, no Direito, na maldição política do descumprimento da norma, a sanção. (Agamben, 2011c, p. 76–79).

(DA)-P8 – A política schmittiana, baseada na distinção entre amigo e inimigo, esconde a impossibilidade de se pensar em um mundo não sério, um mundo movido pela guerra em seu sentido moderno. Para isso, Schmitt exclui a possibilidade, presente na Grécia antiga pré-século V a.C., de as guerras serem ritos de passagem, serem agonais, rituais. E essa distinção amigo-inimigo justifica, ser a seriedade a única forma de dispor, no todo, a vida matável impunemente dos

cidadãos em guerra com outro Estado. (Agamben, 2023b, p. 264–266; 272–278). Mas Schmitt deve passar por outro reparo: não é que os conceitos políticos sejam conceitos teológicos secularizados, mas conceitos escatológicos secularizados, em que o Governo só faz administrar o mundo até a *parusia* até o advento do Reino de Deus (Agamben, 2018, p. 277).

(DA)-P9 – A ética moderna, de base kantiana, vê seu ocaso e seu limite com Auschwitz, e com o muçulmano, testemunha intestemunhável do horror nazista, como o paradigma do limite dessa ética. (Agamben, 2013e, p. 60). O Direito mostrou, com o campo de extermínio nazista, seus limites de responsabilização, de proteção, de definição de culpa e inocência (Agamben, 2013e, p. 27–33), encontra o muçulmano como limiar absoluto da biopolítica, já que se torna despido de sua vida, ao mesmo tempo que tem sua vida regrada pelo Estado no campo de concentração, vivendo no limite da indistinção entre política de vida e política de morte, entre terra (como espaço de vida) e terra (como espaço de morte). (Agamben, 2013e, p. 91). O biopoder pós-Auschwitz é, corrigindo Foucault, é para fazer sobreviver e deixar morrer”. (Agamben, 2013e, p. 155).

(DA)-P10 – A desativação do Direito passa, por exemplo, em reconhecer a experiência dos frades franciscanos que, no uso pobre (*usus pauper*) das coisas em sua posse, renunciavam a qualquer direito de propriedade, vendo nesse uso pobre uma abdicação do Direito (*abdicationis iuris*) (Agamben, 2014a, p. 115–126). Com isso, levavam ao extremo possível viver conforme Cristo, vivendo no mundo em uma forma-de-vida em que se indistigia regra dos frades (bulada ou não) e vida, em forma-de-vida, em que um remetia ao outro (Agamben, 2014a, p. 69–70). A altíssima pobreza franciscana, levada as máximas consequências jurídicas no combate com a Cúria (Agamben, 2014a, p. 127–139), se resgatada, pode fornecer o paradigma para o exercício dessa forma-de-vida que desativa o Direito, torna-o inoperosos, e que não se prendendo a uma forma de vida pode fazer uso do Direito (Agamben, 2014a, p. 144–147), apenas no sentido do como se não (*hos me*) paulino (Agamben, 2014a, p. 142–144).

(DA)-P11 – A desativação do Direito, a inoperosidade, a ontologia modal e a potência destituínte, representam, cada caso, formas de se tentar superar as dificuldades do sistema jurídico, político, ético, econômico e filosófico do Ocidente, baseado na *archè* que, para fundar todas as categorias do Ocidente, deve sempre excluir pra depois reincluir o excluído como fundamento do que restou da exclusão. Somente desativando as situações em que se gera a vida nua/vida sacra, pela exceção jurídica, um ser humano focado em produzir, operar (e todas as consequências de se pôr em obra e de operar onto-teo-lógicamente tratadas), da dicotomia das categorizações para uma ontologia da modalidade (possibilidade, impossibilidade, necessidade e contingência), consubstanciada numa analogia polar, um poder constituinte/constituído substituído por uma potência destituínte, nunca reduzível a uma forma jurídica ou de poder constituído, superar a distinção vida e forma e integrá-las numa vida que não se reduz a sua forma e uma forma que não se reduz à vida (uma forma-de-vida), tudo isso são caminhos agambenianos para superar a política e o maquinário biopolítico da Modernidade em direção à uma comunidade e a uma política que vem. (Agamben, 2017d, p. 295–310).

Fonte: Elaborado pelo Autor (2024).

Note-se que são muitos os pressupostos agambenianos para o discurso ampliado de Direitos Humanos. E esse discurso ampliado só transparece como ampliado se considerarmos as conexões entre Direito e Direitos Humanos, bem como as outras categorizações teóricas da Modernidade e do Ocidente. No entanto, os argumentos utilizados nesse discurso ampliado sobre Direitos Humanos são, em muito, reduzidos em relação ao discurso estrito. Conforme se verá no **Quadro 4**, são mais complementos ou menções indiretas à temática da pergunta-problema da tese.

Quadro 4 - Lista de argumentos do DA

(DA)-A1 – A guerra civil, representada modernamente pelo terrorismo, aparece concomitantemente ao nascimento dos Direitos Humanos na declaração de 1789, isto é, quando a vida humana é inserida na condição de cidadão, nos cálculos biopolíticos do Estado. Isso reflete o movimento que a *stasis* se converte em terrorismo, pela indistinção entre o *oikos* e a *polis*, no duplo movimento de gestão econômica mundial (vinculado ao paradigma teológico-econômico) e na conversão da *polis* numa casa ampliada, a Casa Europa. (Agamben, 2015b, p. 34).

(DA)-A2 – Os Direitos Humanos, longe de ser elemento de agregação, são elemento de desagregação, de divisão. Apesar de se retratar Paulo como universalista (e dele sair contribuições ao universalismo dos DHs), o que ele realmente faz é dividir a divisão. Essa dupla divisão, permite surgir categorias não encaixáveis em nenhuma das classificações. No caso paulino, a divisão entre judeus e gentios, judeus e não judeus, e entre judeus segundo o espírito, verdadeiros judeus, e judeus segundo a carne, judeus “falsos” promove um resto, já que é possível ser judeu segundo o espírito mesmo sendo gentio (gentio segundo a carne), o que permite surgir sujeitos “em resto” de todos os lados da divisão. Esse resto pode ser espaço de resistência, pode ser diferença. (Agamben, 2016b, p. 50–55, 2017h, p. 24–26, 2017d, p. 306).

(DA)-A3 – Os Direitos Humanos são, na verdade, formas de se tentar fazer que a festa e a ociosidade, excluídas da política por serem impolíticas, ingressem o mundo humano. Porém, como nos movemos numa máquina econômico-teológica, os Direitos Humanos são apenas um exemplo dos inúmeros sonhos e utopias abandonados como restos pelo maquinário econômico-teológico. Eles representam uma incessante busca nostálgica e inútil, sendo nostálgica pois querem remeter a uma essência humana, inexistente, e inútil pois são só resíduos da queima da inoperosidade como combustível dessa máquina. (Agamben, 2011b, p. 268).

(DA)-A4 – A dignidade da pessoa humana, fundamento da ética kantiana, não só se submete à dupla lógica da ontologia da operatividade e do comando, como sendo ela mesmo fundamento dos Direitos Humanos, encontra seu fim naquele espaço de maior exclusão possível dos DHs: o campo de Auschwitz. Lá e após ele, o Direito e os Direitos Humanos encontram seu limite, exatamente por não conseguirem dar conta da complexidade da vida humana submetida aos horrores do extermínio nazista (Agamben, 2013e, p. 29), ou melhor, testemunham o ser humano sendo não-homem (Agamben, 2013e, p. 125).

(DA)-A5 - Os Direitos Humanos são, aliás, formas de se ver um capitalismo humanizado, dependente de um desenvolvimento sustentável. No entanto, quando já há uma relação de dominação, não é possível domar a dominação previamente estabelecida. Por isso, os regramentos em DH não conseguem superar a dominação maior e mais profunda, a da relação do homem com o homem, relação imediata e anterior à relação homem e natureza, esta, mediada.

(DA)-A6 – A forma-de-vida, em que a potência do pensamento lhe é inseparável e é via de acesso pelo indivíduo ao pensamento coletivo da *multidão*, isto é, vida inseparável de sua forma, deve abandonar a vida nua para o “homem” e para o “cidadão”, que, vestindo-se com seus “direitos”, (os Direitos Humanos) pode se servir deles, mas sempre se submetendo a lógica da vida nua. (Agamben, 2017d, p. 236–239) A forma-de-vida, ao contrário, ela é o local em que a intimidade dessa indistinção entre vida e forma, na forma-de-vida-, seja na teoria, seja na prática, é o local em onde ocorre o pensamento. Dito isso, a forma-de-vida é o conceito guia e o centro unitário dessa política que vem. (*Ibidem*, p. 239).

Fonte: Elaborado pelo Autor (2024).

Um conjunto muito menor de referências aos Direitos Humanos surge no contexto do discurso ampliado. Para compreender tais argumentos, um conjunto ainda maior de

pressupostos precisa ser elucidado para esclarecer e dar contexto às afirmações sobre DHs continentes a todo o projeto *Homo Sacer*. Considerando, então, serem essas as formas de argumentos e pressupostos por nós localizadas, o passo seguinte, daquilo em que nos propomos, é aplicar a tripla análise elaborada no quarto capítulo para tais argumentos e pressupostos, na ótica da Nova Retórica, do Neopragmatismo e da Análise Crítica do Discurso, assunto do tópico seguinte.

5.3 HÁ, ENTÃO, COMO APLICAR ESSE DISCURSO? UMA TRIPLA ANÁLISE NO DISCURSO AGAMBENIANO SOBRE DIREITO HUMANOS

É chegado o momento da tese que se vê com aquilo em que se dirigiu todo o empreendimento intelectual, a avaliação, em tripla estratégia, da viabilidade prática do discurso agambeniano sobre Direitos Humanos. Em concordância com o explicitado no subtópico anterior, não há um único discurso sobre DH em Agamben, há, pelo menos, dois discursos, um discurso estrito (DE) e um discurso ampliado (DA). Por isso, em cada uma das análises, DE e DA serão avaliados e criticados, sob as óticas apresentadas, para tentar responder, finalmente, a pergunta central da tese: Utilizando-se de uma análise crítico-retórico-neopragmática do discurso crítico agambeniano sobre Direitos Humanos, em consonância com a política que vem que Agamben defende, é possível falar de uma efetividade de uma prática de uma forma-de-vida que realmente libere os seres humanos do julgo bio/tanatopolítico?

No primeiro subtópico, o viés crítico de análise recairá sobre a Nova Retórica. Acreditamos que ela fornecerá o material suficiente para, uma vez trazendo à luz as técnicas argumentativas aplicadas pelo autor, se poderíamos considerá-las mais convincentes ou não para provocar a maior adesão aos auditórios.

Se um retor consegue ampliar sua audiência ao máximo possível (com o ideal de se chegar ao utópico auditório universal), as suas premissas, suas inferências e todo o caminho percorrido demanda considerar os vários pressupostos dos seus leitores/as, assumir e se livrar de eventuais críticas antecipadamente (ou mesmo em resposta ao material elaborado, no caso agambeniano), e, dessa maneira, construir uma teorização sólida o suficiente para ser admitida no maior número possível de auditórios.

Obviamente, nunca tal argumentação será conclusiva, afinal, se há espaço para se argumentar, há espaço para se corrigir os argumentos ou, até mesmo, abandoná-los quando não

forem mais convincentes. A sua conclusividade só pode ser medida no contexto sócio-histórico dado, enquanto não existir oposição suficiente potente para superar e contradizer o dito.

No segundo momento, o paradigma neopragmático revelará aquilo que nos importa tanto quanto saber que técnicas argumentativas foram utilizadas. A crítica neopragmática enfrentará uma oposição ferrenha, haja vista serem os dois autores, tributários de ideologias diferentes e terem vocabulários diferentes para descrever o mundo. No entanto, admitindo que o vocabulário agambeniano tenha algo a contribuir (e certamente tem), que contribuição sua redescritção pode fazer para diminuir o sofrimento humano? Quais termos se deixam de usar, quais termos ele faz aderir ao discurso filosófico e como eles se unem para uma prática social mais justa?

Uma crítica neopragmática, novamente, não está comprometida com um só vocabulário. Não quer construir um metavocabulário final a todas as descrições possíveis da realidade. Quer ser filosofia sem espelhos, uma filosofia regressiva mais engajada do que a Nova Retórica e, por isso, dela avança para se verificar a prática e não apenas a construção de mais um conjunto de argumentos defensores ou detratores dessa ou daquela teoria. A única emancipação possível, dentro do neopragmatismo rortiano, é de se acreditar que há uma emancipação a ser feita e não uma constante melhoria das condições da humanidade.

Mas as duas etapas acima não são suficientes, a nosso ver, para perquirir a plausibilidade prática das teses agambenianas. Cada uma adiciona uma etapa importante na análise, mas ambas não conseguem chegar ao fundo, à raiz do pensamento agambeniano exatamente por se comprometerem com o paradigma liberal tão criticado pelo autor. Por isso, no terceiro e último nível de análise, o da análise crítica, por ter um comprometimento de ser vinculada à teoria crítica, da qual Agamben nutre simpatia (ainda que dela se afaste), pode-se verificar, malgrado seus próprios limites, o quão limitado pode ser a proposta agambeniana.

Considerando que o léxico agambeniano incorpora uma ideologia específica, quer compreender novas relações discursivas, combate uma hegemonia sem querer criar outra hegemonia (ou pelo menos, assim se propagandeia), e quer superar as dificuldades da bio/tanatopolítica de nosso tempo, uma crítica da crítica agambeniana pode mostrar potenciais inovações e potenciais desafios e dificuldades para a implementação, independentemente do momento histórico, dessa “política que vem” pós-Direitos Humanos.

Portanto, encaminhemos ao primeiro nível de análise, a análise neoretórica do discurso.

5.3.1 Primeiro nível: A análise neoretórica

Nesse momento, a análise neoretórica de discurso auxiliará a elaboração de uma crítica mais condizente com o de uma analítica do discurso, principalmente por apresentar, nos dois tipos de discurso agambeniano sobre Direitos Humanos, o **DE** e o **DA**, como cada um deles usa-se das técnicas argumentativas e como tais técnicas tem, em si, uma vez aplicadas, as possibilidades de serem superadas.

Não há a menor dúvida de que Agamben mal conhece a retórica moderna, ao menos naquilo de que dela se valeu no eixo *HS*. Apesar de ter citado, em vários momentos, autores da retórica clássica, como Aristóteles, Quintiliano e Cícero, em muitas das vezes essa citação se deu em outras obras não-retóricas ou de obras retóricas, mas usando outras partes da obra, sem ser sobre a retórica, como Cícero (Agamben, 2011a, p. 77, 2014a, p. 25), e, no caso de Cícero e Quintiliano, quando se apropria da retórica o faz em um brevíssimo momento para falar sobre a disposição econômica do discurso, e de como isso aparece na organização da teologia trinitária e da economia moderna, retomando o uso não retórico nas obras seguintes (Agamben, 2011b, p. 33–34, 43, 200, 2013f, p. 53, 2014a, p. 25, 100, 2017d, p. 287).

Isso também ocorre com Austin e Wittgenstein, sendo, no caso do último, mais comum as citações às outras obras, exceto às *Investigações filosóficas*, por um único e breve momento, quando se vale do uso de forma de vida pelo pensador austríaco para reforçar seu argumento (Agamben, 2017d, p. 269–274). E Austin sempre é mencionado quando fala do ato performativo (Agamben, 2011b, p. 200–201), para associá-lo a uma assinatura, no seu uso do termo assinatura. Na obra linguística dele, *HS II*, 3, performativo, é mencionado principalmente como incluso na teoria dos atos de fala (*speech acts*), mas sem sequer citar Austin (Agamben, 2011c, p. 65–66).

Outros autores da retórica e da argumentação moderna, como Perelman, Toulmin, Viehweg, entre tantos outros. Por isso, suas aproximações com a retórica e com a pragmática são sempre pontuais e limitadas. E acaba que, por motivos desconhecidos, não aborda tais autores que poderiam contribuir, e muito, com uma compreensão melhor do fenômeno estudado.

Não cabe aqui especular o porquê de a retórica, a tópica e a pragmática despertarem tão pouco interesse no filósofo italiano. O que nos importa é ter visto algum sinal de habilidade oratória e retórica para verificar se isso teria influenciado nas técnicas argumentativas usadas. Como não conhecemos nenhuma referência do autor nesse sentido (novamente, no espaço de nossa pesquisa, o *HS*), o que nos resta é seguir para a análise dos argumentos.

Para o discurso estrito, verificaremos quais técnicas se aplicam aos pressupostos e quais delas se aplicam aos argumentos. Necessário será, novamente, ter em vista esses argumentos e decompô-los para informar melhor que técnica foi usada em que parte do argumento/pressuposto. Vejamos o que se segue no **Quadro 5**:

Quadro 5 - Análise do primeiro pressuposto do DE

P1 – Os primórdios da liberdade moderna, dos direitos e das declarações de direitos do homem está nos documentos do *Habeas Corpus Act*, para os quais os detidos, como corpo, não como vassalos, nem como futuros cidadãos, eram inseridos na política, na forma de uma vida nua (Agamben, 2012c, p. 121–122).

Fonte: Elaborado pelo Autor (2024).

Para verificar em qual das classificações se encaixa esse argumento, podemos fazer uma estratégia defendida pelos neoretóricos: tentar organizar o argumento sob estudo na forma de um raciocínio lógico formal, verificando, após, um esforço de redução ou de precisão pode evidenciar a quase logicidade dele (Perelman; Olbrechts-Tyteca, 2014, p. 219). Nesse caso, no **Quadro 6**, três premissas:

Quadro 6 - Análise do primeiro conjunto de sentenças agregadas ao P1 do DE

Sentença 01: Todos os documentos jurídicos modernos que garantem os Direitos Humanos, entre eles a democracia, têm origens anteriores às Revoluções burguesas.

Sentença 02: Há um direito humano, o de ser submetido a um julgamento justo, pelos seus pares, quem quer que seja e qualquer que seja a acusação, garantido muito antes da declaração de 1789, previsto no *Habeas Corpus Act*, de 1679, que exige que o corpo do detido seja levado à Westminster.

Conclusão: Logo, o *Habeas Corpus Act*, é um documento fundamental para a Democracia na Modernidade.

Fonte: Elaborado pelo Autor (2024).

Esse conjunto de argumentos pode não se relacionar com o **P1**, e, de fato, não se relaciona diretamente, porque esse raciocínio lógico formal é pressuposto a afirmação agambeniana.

Aqui já há um ponto a ser discutido: Como um documento elaborado numa época monárquica pode ser ancestral da democracia? Fica claro que a dificuldade é superada exatamente por se considerar ancestral, uma influência indireta. Somente quando adicionamos a variável biopolítica, na forma ainda incipiente de “política sobre a vida nua do detido”, é que podemos comprovar uma segunda fase do argumento, esse verdadeiramente quase-lógico conforme demonstrado no **Quadro 7**.

Quadro 7 - Análise do segundo conjunto de sentenças agregadas ao P1 do DE

Sentença 03: A política moderna, escancaradamente biopolítica, tem como fundamento básico trazer para os cálculos político estatais a vida nua, o corpo, do sujeito.

Sentença 04: O *Habeas Corpus Act* prevê que ou corpo do detido (não o homem, como ocorrida numa versão anterior ou mesmo na *Magna Charta* de 1215), seja levado à Westminster para ser submetido ao julgamento.

Conclusão: Então, o *Habeas Corpus Act* é um indicador jurídico, ligado aos Direitos Humanos, notadamente para a democracia, que é o primeiro registro do corpo tratado nos cálculos políticos estatais como vida nua.

Fonte: Elaborado pelo Autor (2024).

Ao chegar a essa conclusão, Agamben, acertadamente, está se referindo ao documento jurídico mais antigo possível em que se tem referência a direcionar o corpo de alguém para ser submetido ao tribunal competente, que avaliará a legalidade ou a ilegalidade da prisão, relaxando-a, se ilegal. Um argumento desse tipo está se propondo, logo de início, a ser um **argumento de definição**. Por definir claramente as origens da democracia e a contradição nela inerente, pode demarcar sua pesquisa de maneira mais precisa. Sendo assim, o ato jurídico da monarquia inglesa, ele conseguirá abarcar que o ato esteja abrangido na definição de biopolítica por ele trabalhada.

No entanto, direcionar o nascimento da biopolítica, ou melhor, do tratamento da vida nua na política estatal, não é totalmente inquestionável, afinal Foucault pode remeter tal biopolítica ao liberalismo do século XIII. E o italiano, expandindo os ensinamentos de Foucault, diz que essa biopolítica reside ainda mais antigamente, na distinção aristotélica entre *zoé* e *bíos*. Tal propósito poderia deslocar o objeto de nascimento da biopolítica ainda mais para trás e, em potência, revelar-se inerente à atividade humana, ocorrendo sua massificação e reorganização no limiar da Modernidade.

Não há dúvida de que um instrumento jurídico de suma importância como o *Habeas Corpus Act* foi precedido de outros documentos jurídicos próximos, e o que ele inova, como diz o autor, é exatamente em deslocar a figura do homem para a figura do corpo (Agamben, 2012c, p. 120). Se na Magna Carta de 1215, a referência se faz a não manter preso “a qualquer um” ou ao “homem livre”, o ato legislativo generalizador do *writ* é notável em mudar o eixo para corpo.

A potência persuasiva do seu argumento está plenamente centrada nisso: em não existir um documento jurídico mais antigo do que o *Habeas Corpus Act*, que trate, diretamente, do corpo, não de um sujeito livre, de um homem ou de qualquer um/a que seja. No entanto, um

argumento quase-lógico peca pela sua restritividade, e essa restritividade manifesta-se na incompatibilidade com a teorização foucaultiana. A incompatibilidade é habilmente evitada em lembrar de que Foucault não se ateve à abordagem tradicional, institucional-jurídica do problema do poder no Estado (Agamben, 2012c, p. 12–13). E que será seu esforço fazer unir a perspectiva foucaultiana, da analítica do poder e da biopolítica, com o modelo jurídico-institucional, nesse ponto oculto das duas abordagens. (*Ibidem*, p. 14).

A incompatibilidade, tão bem camuflada, é colocada como campo de pesquisa a ser aberto pelo *HS I*, e por consequência, a todos aqueles livros deles dependentes. Mas será se Agamben, de fato, conseguiu ficar e investigar exatamente o ponto cego da dupla abordagem? Ele conseguiu superar a cegueira arendtiana e foucaultiana, se valendo de uma abordagem jurídico-institucional e biopolítica de poder? Há algo de acrescentável a sua postura?

Uma resposta parcial à primeira pergunta é possível de se delinear. Observando o contexto da enealogia, o autor apenas se dedica a abordar mais a fundo a questão jurídico-institucional no *HS II, 1*. Nesse livro o autor passa uma parte considerável de suas considerações abarcando as leis e a estrutura vigente permissivas de um estado de exceção sem controles. Nos livros seguintes, o Direito entra tangencialmente, seja para servir como contraponto à religião, como quando aborda a relação entre juramento e Direito em *HS II, 3*, dedicando poucas páginas a examinar o jurídico de maneira mais detalhada, sendo, mais das vezes, invocado para constatar uma indistinção entre direito e religião (Agamben, 2011c, p. 26–27, 32, 36, 37, 44, 47–48, 53, 69–76), ou no *HS II, 4* (Agamben, 2011b, p. 14, 16, 28, 55, 63–65, 87, 89, 117–119, 152, 157–161, 186–208, 252–254, 278–282, 283–300), abordando o jurídico em maior vagar em *HS IV, 1* (Agamben, 2014a, p. 39–59, 115–149).

O que os limites da abordagem jurídico-institucional de seu projeto impactam no argumento? Impacta, por exemplo, de não verificar se há algum outro ato jurídico mais antigo. Ou se a expressão *corpus*, como entendido à época era, de fato, apenas indicativa do corpo humano.

Com isso, estando claro a técnica argumentativa muito bem empregada pelo autor, vamos para o segundo pressuposto, disposto no **Quadro 8**.

Quadro 8 - Análise do segundo pressuposto do DE

P2 – A vida nua, que tem como paradigma ancestral o *homo sacer*, (a vida sacra), não tem a sacralidade abandonada na transição da Idade Média para a Idade Moderna. Pelo contrário, nas democracias modernas, a sacralidade do *homo sacer* é espalhada, despedaçando e disseminando em todos os corpos, trazendo-os para o centro do jogo político (Agamben, 2012c, p. 121–122).

Fonte: Elaborado pelo Autor (2024).

Nesse pressuposto, a técnica argumentativa principal está, para além da evidente analogia entre *homo sacer* e vida nua, centrada em outro nível de análise, em argumentos baseados na estrutura do real. Tais argumentos podem ser empreendidos por sucessão ou por coexistência. Nesse caso, como se aponta para uma origem arcaica da vida nua, espalhada por sobre a vida de todos e todas nas democracias modernas, o argumento principal é de sucessão, um **argumento causa-efeito**. Aqui poderíamos reescrever, sem perda de sentido, o argumento agambeniano dessa maneira: “Porquanto se funda numa sacralidade, que remonta ao *homo sacer*, a vida nua é assim, sujeita à biopolítica, mesmo nas democracias”

Nesse caso, ao se falar do porquê que a vida humana é atualmente considerada sacra, as origens, ou seja, a causa, estão naquela figura paradigmática do *homo sacer*. Esse *homo sacer*, que parecia ter sido eliminado no alvorecer do sistema democrático-liberal, na verdade, se dividiu e atingiu todas as vidas nuas em qualquer lugar. Há uma potência inerente nesse argumento, especialmente por que explica a situação de como a vida humana, em seu aspecto mais básico, apesar de ser considerada, pelo senso comum e pela política corriqueira como sagrada, direcionando-as aos Direitos Humanos ou aos vínculos mais antigos, como o da vida cristã, por exemplo, isso invoca um pressuposto, um acordo argumentativo muito forte na sociedade ocidental, para, logo em seguida, contestar tal acordo.

A contrariedade aqui é controlada: não é virulenta (*pathos* reduzido), nem é feita por um ignorante ou inconsequente (*ethos* baixo) e se dá depois de um longo raciocínio, além de se dispor a provar, no decorrer do livro, sua argumentação (um *logos* muito elevado). E Agamben sabe tão bem que essa é uma tese arriscada de se apresentar a um auditório que essa figura, a do *homo sacer*, é invocada em vários momentos do eixo HS. Aliás, ela dá nome ao projeto intelectual de 20 anos.

É certo que, como uma inferência, não uma demonstração, qualquer contestador dessa sua crítica poderá tentar derrubá-la e um caminho seria dizer que ele daria muito valor a uma figura romana pouco aplicável, e de um cenário político diverso. Ou que até poderia considerar esse *homo sacer* como explicativo da sociedade, mas em pé de igualdade com outras explicações possíveis (dos proletários, da dominação capitalista, etc.).

Mas aqui não é o espaço para aprofundar nos questionamentos de cada argumento ou pressuposto, e sim para mostrar como o autor, sabendo ou não, usa bem de técnicas argumentativas bastante conhecidas dos retóricos modernos. Em **P3** há um reforço argumentativo de **P2**, como poderemos analisar a partir do **Quadro 9**:

Quadro 9 - Análise do terceiro pressuposto do DE

P3 - Isso é feito mesmo parecendo contraditório assumir, mais tarde, um sujeito soberano de direitos e deveres, mesmo declarando direitos inalienáveis dos indivíduos. Esse movimento de inscrição do sujeito nos jogos estatais é a manifestação do rio subterrâneo da biopolítica (presente desde muito antes, ainda do tempo da política grega do séc. V a.C.), posto que esse rio carrega o *homo sacer* até os nossos tempos, e, ao conceder direitos, ao mesmo tempo, os sujeitos assumem o enquadramento de suas vidas sob uma progressiva submissão estatal, e, em última análise, à exceção soberana (Agamben, 2012c, p. 11–19; 22–68; 118).

Fonte: Elaborado pelo Autor (2024).

Observemos com atenção esse argumento. Há uma complementação (**argumento de ilustração**) de tudo o que foi falado anteriormente sobre os assuntos chaves como “biopolítica”, “*homo sacer*” e adicionado, ao final, um novo elemento para dar uma explicação ainda mais complexa e mais difícil de ser superada, a “exceção soberana”. Nesse momento, há várias técnicas argumentativas aqui usadas, como, por exemplo, a **dissociação de noções**, entre sujeito e soberano, em que se torna claramente incompatível mantê-los juntos. Ou o **par aparência/realidade**, no qual o Termo I (aparência) se liga às garantias de direitos humanos e o Termo II (a realidade) à dominação estatal.

Outro argumento mais visível e mais persuasivo é quando indica uma intencionalidade para direcionar algo maior, um determinado fim. Se a biopolítica está aí desde sempre, e se ela causa a sujeição dos indivíduos ao arbítrio estatal (relação causa-efeito), isso ocorre mesmo que se faça alguma concessão, que se interponha algum limite ao poder estatal, afinal, se deseja ampliar uma submissão estatal em níveis cada vez maiores, demonstrando um **argumento de direção**.

O autor reconhece que essa direção não é plena e direta, mas sub-reptícia e descontínua, e é uma forma de direcionar alguém a algo sem que o outro perceba se, em vez de uma imposição total, no caso, uma dominação totalitária do corpo humano, isso for feito de maneira compassada, com compensações aparentemente equivalentes, em passos menores e mais fáceis de serem aceitos. Em outros momentos do livro, ele usa argumentos de exemplos e ilustração exatamente para provar seu ponto, como quando fala sobre a politização da vida no regime nazista, ou da expansão da fronteira entre o que é considerado vida e a morte.

Um argumento de direção, nesse caso, não é usado em reforço a seu argumento. É usado para denunciar um agir estatal, e, nesse caso, ele se contrapõe a essa direção, denunciando esse argumento de direção. Quaisquer leitores/as da obra agambeniana verão as incontáveis estratégias filosóficas usadas pelo autor para demonstrar como essa expansão acontece diuturnamente.

Mas um argumento de direção pode ser oposto outro argumento de direção, invocando uma direção melhor e mais potente. Uma direção verdadeira, mais coerente, mais justa. E isso será visto mais adiante, quando da sua proposta sobre a “política que vem”, a partir do verificado nos argumentos listados no **Quadro 10**.

Quadro 10 - Análise do primeiro grupo dos argumentos do DE

A1 – Fruto da declaração revolucionária francesa, os Direitos do Homem, atualmente denominados Direitos Humanos, transforma o homem em cidadão, ligando o ser humano ao exercício da cidadania de um determinado Estado. Uma vez que se perca esse vínculo cidadão-nação, os Direitos Humanos perdem a capacidade de proteção contra o arbítrio estatal, sendo um dos maiores exemplos disso a situação dos refugiados e dos apátridas (Agamben, 2012c, p. 122).

A2 – Inserida nos arts. 1º ao 3º da Declaração Francesa de 1789, por força de fundamentar os direitos inalienáveis e imprescritíveis ao mero nascimento de uma pessoa, a vida nua aparece como essencial no nexo entre o homem e o cidadão. E, da mesma forma, essa vida nua associa-se como fundamento de legitimidade da soberania estatal dos Estados nações, após a superação da soberania régia para a soberania estatal. (Agamben, 2012c, p. 124–125).

A4 – Com isso, as múltiplas contradições dos Direitos Humanos ganham nova luz ao se lê-las pela biopolítica. A distinção entre cidadania ativa e passiva, já no período revolucionário francês, isto é, a separação de pessoas alcançadas pelas declarações revolucionárias e aquelas tuteladas por essas (Agamben, 2012c, p. 127), os processos de desnacionalização ocorridos em estados democráticos e totalitários no século XX, como o nazismo como máxima, além da crise permanente dos refugiados e apátridas, todos são indicadores dessa crise dos direitos humanos, e, igualmente, da biopolítica. (Agamben, 2012c, p. 128–129).

A6 – Por consequência ainda da exclusão de pessoas como cidadãos passivos na declaração francesa, os Direitos Humanos estão submetidos à possibilidade de serem ampliados ou restritos, de acordo com cada país, podendo ser afastados para ampliar ou excluir mais pessoas. (Agamben, 2012c, p. 127–128). O refugiado torna-se a figura para o qual a crise dos Direitos Humanos evidencia a crise do Estado-nação e seus nexos entre nação-nascimento e homem-cidadão. (Agamben, 2012c, p. 130). Talvez só se considerarmos uma possibilidade de tornar todos os/as cidadãos/as, seja na União Europeia, seja nos territórios em disputa do conflito-árabe-judaico de Israel/Palestina, em refugiados e apátridas, como seres-em-êxodo da cidadania, como pessoas que rompem o vínculo nação-nacionalidade, homem-cidadão, talvez o sentido e a crise do Estado nação, possivelmente só neles pode se ver os limites e as formas de uma política que vem. (Agamben, 2015a, local. 21–26)²⁷⁹.

A8 – Os limites da vida nua foram testados em vários momentos da história, como o além-comatoso, as cobaias humanas, o cálculo do valor monetário das vidas, as justificativas estatais para ampliar a eutanásia das vidas indignas de serem vividas. Essas são todas formas de ver como a vida nua pode, caso a caso, ser ou não convertida em vida sacra, matável impunemente, sem seguir qualquer rito religioso. (Agamben, 2012c, p. 132–161).

Fonte: Elaborado pelo Autor (2024).

²⁷⁹ O trecho final desse argumento aparece em *Meios sem fim* (1996), mas não aparece no capítulo sobre Direitos Humanos no *HS I* (1995). Não fica claro o porquê dessa mudança de postura na mesma temática em apenas um ano, de um texto não propositivo em *HS I* e propositivo na obra posterior.

Uma vez bem esclarecidos os pressupostos, as inferências derivadas deles tornaram-se quase-evidentes, e por isso, são essencialmente quase-lógicas. Sua quase logicidade está exatamente nas premissas implícitas balizadoras do **A1**, enquanto **A2**, **A4** e **A6** atua como um acréscimo explicativo a **A1**. Por isso, uma vez que um/a antagonista leve o tempo e exposição necessárias, todos os argumentos podem ter sua adesão diminuída significativamente.

No caso do **A1** e **A2**, por exemplo, há algumas estratégias argumentativas sendo utilizadas em simultâneo. Veja que, se assumo como verossímil (ou provavelmente verossímil), **P1**, **P2** e **P3**, já tenho assumido que, a democracia está contaminada, na origem, pela biopolítica e que garantir direitos só são meras manobras diversionistas para iludir os cidadãos, a declaração vira um exemplo de como o Estado pode organizar sua biopolítica de maneira exemplar.

No entanto, aqui os argumentos ampliam as consequências dos três pressupostos. Outro **argumento de sucessão**, causa e efeito, se aplica aqui, no caso da consequência da perda da cidadania levando a perda de proteção estatal (**A1**, **A2** e **A6**), como se demonstra essa causa e efeito em outro argumento (**A4**). A associação de noções próximas, por **argumentos de identidade**, no caso das **dissociações** cidadão-homem, com os seus equivalentes cidadania-Nação (**A1**) e cidadão-homem e Nação-Nascimento (**A2**), ou das derivações dessas dissociações no par cidadania ativa – cidadania passiva e nacional-apátrida (**A4** e **A6**) são outros tipos de argumentos (esses quase lógicos) bastante convincentes, em geral.

Nem se fala do claro **argumento que fundamentam a estrutura do real**, e nesse caso, há um duplo uso. Tanto o refugiado é usado **como argumento de antimodelo** (**A1** e **A4**) como sua proximidade com o apátrida transforma sua citação nesse caso em **argumentos pelo exemplo/ilustração**. O **argumento do antimodelo** é um argumento emprestado de Hannah Arendt, no qual a autora judia indica ser o refugiado o modelo do homem de direito, mas como ele não tem direitos, de fato aparece como um antimodelo, alguém em que todo o cidadão deve fazer o máximo que pode para não se tornar um. Devido ao empréstimo argumentativo, destacamos, o argumento de antimodelo ganha um sustentáculo a mais por ser um **argumento de autoridade**.

Por outro lado, desvincular o modelo (ou o antimodelo) torna-se uma estratégia completamente possível de ser aplicada ao caso e mostrar a incongruência ou os limites do exemplo e da ilustração podem ser outras formas de se combater esse argumento. Nesse caso, Hannah Arendt, citada aqui o empréstimo, é criticada em outro ponto da obra por não perceber a biopolítica em suas pesquisas acerca do totalitarismo.

Notamos identicamente que **A6** parece-nos um modelo híbrido, ao mesmo tempo, **argumento de modelo** e **argumento de direção**, ou até mesmo considerando um **argumento de sacrifício**, ao se ler como um argumento em que o meio de uma melhoria poderia ser encontrado no fim desejado, se for feito o sacrifício necessário. Uma vez que se abandone e se rompa o vínculo Estado nação-território, somente com esse sacrifício será possível superar o problema da distinção homem-cidadão e colocando todos como refugiados, poder-se-ia abrir espaço para um povo distinto do povo desprezado da política atual e abrir uma política que vem. Ao fim, essa política que vem, nascida de uma crítica a um argumento de direção, poderia transformar o argumento de sacrifício para um **argumento de superação** (outro argumento de sucessão), haja vista esse ideal a ser atingido sem cessar para se chegar na “política que vem”.

Em complemento a **A6**, **A8** vem exemplificar as provas documentais e argumentativas que o autor dispõe para comprovar a situação da vida nua humana submetida aos cálculos estatais. Se toda política moderna, é, pelo menos, biopolítica (quando não o é bio e tanatopolítica), cada deslocamento da fronteira dos Direitos Humanos, isto é, cada momento e que se determina que vidas serão vidas sacras e que vidas não serão, segue exemplos claros da evolução da prática médica, da política estatal ou de expansão ininterrupta de refugiados e apátridas, são todas formas de, pelo argumento de ilustração (um argumento pelo estabelecimento do real), para estruturar sua forma de pensar.

Não obstante, é possível ver, em **A8**, os exemplos usados em outro sentido: o de serem **argumentos de inclusão da parte no todo**. Se cada uma dessas experiências consideradas de maneira isolada pelos pesquisadores, que delas se detiveram para ver como cada uma delas abriam perspectivas novas para a ciência, para a bioética ou para a política, isso não foi visto assim pelo filósofo italiano. O que Agamben nos conduz é em consegui discerni-las de outras tantas possivelmente semelhantes, mas insuficientes, porque cada uma delas compõe, como parte, o todo categorial da vida sacra, do *homo sacer* como paradigma.

E, de certa maneira, há a possibilidade de se ver um **argumento de transitividade**, da mesma forma um argumento quase lógico, tanto no início da cadeia argumentativa, em **P1** e, principalmente **P2**, quando do silogismo aparentemente lógico desse espalhamento do *homo sacer* para as vidas humanas das democracias modernas. Cada um dos exemplos mostra, entre eles, relações de identidade de transitividade reflexos de **P1** e **P2**. Afinal, se o além comatoso (A) é uma vida humana tornada sacra (B), pela possibilidade de doação de órgãos, podendo ser morta impunemente, (em síntese, se A e B são iguais) e se essa vida além-comatosa (A) pode se equiparar como a eutanásia dos pacientes indignos de se viver (C), o que equipara A e C, sendo assim, sendo A equiparado a B, A equiparado a C, então B será equiparado a C, podendo

nas conclusões de um serem simétricas às conclusões do outro. Isso, é claro, apenas para se restringir a parte dos argumentos agambenianos.

Da mesma forma de qualquer outro argumento quase-lógico, sua vinculação, em muitos casos quase inquebrável, pode ser afrouxada, a partir do momento em que se comprova a distinção de momentos da relação de eutanásia e a não-distanásia²⁸⁰. Ou que uma política eugenista nazista (da eutanásia dos indignos de vida), não pode ser levada, por automático, a ser idêntica uma condição de morte irreversível, de vida artificial, presente na determinação de morte encefálica para fins não só de prolongar um sofrimento inútil (ou seja, uma distanásia), como permitir que os órgãos daquela pessoa possam, sim, manter outros/as vivos.

Mas há outro conjunto de argumentos do DE, conectados entre si, para serem submetidos à análise, listados no **Quadro 11**:

Quadro 11 - Análise do segundo grupo de argumentos do DE

A3 – A evolução do sistema de Direitos Humanos, em declarações, convenções, tratados e instituições transnacionais, principalmente após a Segunda Guerra, escondeu-se atrás de uma idealização de suas proclamações como “valores eternos metajurídicos”, elevando esses valores como condições suficientes e necessárias para submeter os legisladores no respeito a esses princípios éticos eternos, mas, até o momento, sem muito sucesso. (Agamben, 2012c, p. 124).

A5 – A biopolítica moderna, ambigualmente concedendo direitos e capturando sujeitos aos seus cálculos políticos (Agamben, 2012c, p. 118), não se limita aos casos extremos, atingindo até mesmo como se exerce a ajuda humanitária, posto que a separação entre político e humanitário descola, ao extremo, os direitos do homem (o lado humanitário) e os direitos do cidadão (a política). (Agamben, 2012c, p. 130). Por causa dessa separação, reproduzindo o isolamento da vida sacra como fundamento da soberania estatal, não se supera o problema humanitário, apenas administra o caos, e as ações falidas dos abundantes mecanismos internacionais só estão sendo, na verdade, secretamente solidários às origens do problema. (Agamben, 2012c, p. 129–130).

Fonte: Elaboração pelo Autor (2024).

Considerando no seu aspecto global, **A3** apresenta-se como um **argumento pelo desperdício**, uma variação dos argumentos baseados na estrutura do real. Todos/as os/as estudiosos/as e militantes em Direitos Humanos reconhecem os limites de sua aplicação, sabem de quão falhos eles podem ser, por muitos fatores, como vontade política, restrição orçamentária, não-vinculação aos tratados e convenções, imperialismo, entre outros. A

²⁸⁰ Assuntos como eutanásia (antecipação da morte, em muito comum ao chamado suicídio assistido), distanásia (prolongação do sofrimento de uma pessoa por ministrar tratamentos inúteis para reversão de seu quadro médico) e ortotanásia (o fornecimento de tratamento adequado para ocorrer uma morte natural, sem distanásia) são conceitos bioéticos (Garcia, 2011) não muito tratados por Agamben. Apenas para falar um pouco sobre como os critérios de morte encefálica evoluíram e como isso representa algo para a vida da família do paciente irreversível e para as políticas de doação de órgãos, veja mais em Corrêa Neto (2010).

afirmação agambeniana não só corrobora a opinião comum, o que facilita a adesão dos seus/suas interlocutores/as, como vai além e propõe uma expansão da crítica usual.

Nesse ponto, incluímos o **A5** vem desenvolver os argumentos de **A3**, ao trazer exemplos (**argumentação pelo exemplo**), ao mesmo tempo que retoma as distinções feitas em **A1** e **A2**. Em **A3**, um argumento de direção é implicitamente admitido no acordo com o seu potencial auditório (“A cada novo instrumento jurídico internacional vinculante para proteger os Direitos Humanos, a proteção dos Direitos Humanos irá atingir todos aqueles/as inatingíveis até o momento, melhorando a humanidade”), e Agamben demonstra que tal proposta se restou inerte.

Um **argumento pelo desperdício**, notadamente um nesse nível, poderia ser combatido, apontado ser um exagero esse desperdício. Um novo argumento de direção poderia ser invocado (“Mas não tiveram sucesso pois ainda não temos uma Polícia Internacional/Tribunal penal Internacional para pessoas e estados vinculantes”), indicando até mesmo ser um retrocesso se livrar desses tratados e convenções pelo esforço feito até agora, um argumento pelo sacrifício.

A crítica de Agamben traduz também outro nível de argumentos, agora como uma crítica **ao argumento de modelo**. Se os valores eternos metajurídicos falharam, em vez de considera-los como modelos, devemos considerá-los como antimodelos. A radicalidade dessa interpretação da crítica agambeniana com o antimodelo pode ser modulada e pode ser questionada exatamente como limite ao argumento de antimodelo. A dissociação entre real e aparente igualmente aparece aqui, como outra camada do mesmo argumento de antimodelo.

Opor aparência/realidade (Termo I/Termo II), pela conexão entre valores eternos metajurídicos/ valores históricos metajurídicos) quer claramente estabelecer uma hierarquização entre a realidade (a falha dos documentos jurídicos e/ou a opção de outros valores históricos) em distância a hierarquização fraca dos/as defensores/as dos Direitos Humanos. Com isso, seguimos para um último conjunto agrupado de argumentos, expostos no **Quadro 12**.

Quadro 12 - Análise do terceiro grupo de argumentos do DE

A7 – A exclusão, na qual a vida humana sofre ao se transformar em vida nua e ser apreendida, via inclusão, no sistema jurídico-político como vida sacra, se revela, majoritariamente, como uma figura de exceção, uma exclusão inclusiva, lastreada em justificativas inseridas num limiar jurídico-político, e invocada pelo modelo de soberano schmittiano. (Agamben, 2012c, p. 23–35). O bando, uma antiga figura jurídica alemã, representa esse movimento da exceção, e, para tanto, o abandono do *homo sacer* (banido) diante do soberano schmittiano, não por uma mera exclusão do Direito, mas de uma indeterminação entre Direito e não-Direito. (Agamben, 2012c, p. 36).

A9 - O campo, o espaço, virtual ou real, aonde a exceção ocorre, é o paradigma biopolítico da sociedade Ocidental. Isso se comprova ao se atestar as várias experiências de campos na história (de concentração, de refugiados, de estrangeiros detidos nos aeroportos ou em zonas de detenção, favelas, etc.), em que, nesses espaços, todos são potencialmente *homini sacrii* e os que colocam nessa situação, todos soberanos schmittianos potentes para decidir o início da exceção jurídica. (Agamben, 2012c, p. 161–175).

Fonte: Elaborado pelo Autor (2024).

Nos dois argumentos acima, o autor completa o ciclo de argumentos direcionados aos Direitos Humanos de maneira expressa. Para tanto, ele introduz outros assuntos próximos para complementar sua cadeia argumentativa. Como, em cada tomo do *HS*, a investigação se dirige a um aspecto importante da sociedade Ocidental, o material desenvolvido ao longo de *HS I*, aqui brevemente mencionado no foco especial sobre os DHs, demanda uma adição de dois argumentos necessários, abordados em outras partes do livro, não necessariamente destinadas aos Direitos Humanos, para compreendermos como os Direitos Humanos e o Direito se correlacionam com as outras conclusões por ele tiradas em cada momento de seu trajeto filosófico.

Em **A7**, ao contrário de **P1** a **P3**, não se pode reduzir a um pressuposto do discurso, afinal ele aborda outro ponto da pesquisa próximo, mas não idêntico ou essencial aos Direitos Humanos, a sua categorização sobre a exceção e o soberano. Como soberano e exceção são temas transversais ao seu discurso sobre Direitos Humanos, essas afirmativas do autor são, nesses pontos, pilares adicionais para afirmar com mais convicção suas teses. Com relação às técnicas argumentativas usadas, **A7** conflui para alargar a definição de exceção, isto é, um **argumento de identidade por definição**, por estabelecer suas bases e suas ligações com o *homo sacer* a vida nua. Nesse caso, a exceção, como o bando, são definições normativas, por marcarem o âmbito semântico desses conceitos revistados pelo italiano.

Somente a exceção jurídica, na forma de exclusão inclusiva, pode explicitar como uma vida humana pode, ao mesmo tempo, ser considerada descartável para o sistema jurídico-político-institucional (isto é, excluída), e, logo após, recodificada bio/tanatopoliticamente (ou seja, incluída) nos sistemas. E aqui, a exceção faz contraponto ao exemplo, aquela estrutura de inclusão exclusiva, em que o paradigma é, mais tarde, lido como um sinônimo metodológico.

Parte do **A7** engloba outro tipo de argumento, como o **argumento de modelo** (em crítica, por evidente), da mesma maneira que isso parecerá, quando do paradigma do campo. No **A9**, no entanto, o **argumento da ilustração e do exemplo** permitem reforçar a transitividade existente entre os vários locais dos campos reais e virtuais existentes historicamente, como delimitação de um **argumento por definição** de outros termos-chaves,

como campo e soberano schmittiano. A definição, nessa situação, agregando características descritivas (a minuciosa narração de como tais campos históricos são formados), normativas (ao concatenar o campo como um termo técnico do linguajar teórico) e, na maneira por nós exposta, condensativas (comprimindo aspectos descritivos e normativos, além do que o autor absorve de outros/as autores/as), ganhando uma classificação de **argumento por identificação por definição complexa**.

Nesse caso, o desmonte das inferências pode se ocasionar pela desconstrução do termo campo. Se outro autor quiser contrastar o pensamento do nosso marco teórico com o conceito de campo em Bourdieu (com semelhanças, mas notáveis diferenças), apenas para mencionar um autor com um termo técnico idêntico ao dele, provocaria uma resposta do autor para redefinir campo com um termo complementar, e, aqui poderíamos especular em redefinir campo como campo biopolítico, para distinguir do campo em Bourdieu.

Outra forma seria dizer que seus exemplos são limitados ou exagerados. Uma forma de abrir essa controvérsia seria dizer que isso tornaria qualquer lugar como um campo virtual, o que deixaria os sujeitos políticos quase irresistivelmente à mercê de um poder político dado, sem possibilidade de se formar qualquer resistência, sem qualquer possibilidade de agência. E o próprio autor pode, como fará adiante, dizer que essa resistência surge na surdina, no uso como se não usasse.

Em sede de conclusão da análise neoretórica do discurso estrito de Direitos Humanos, podemos perceber que o autor coteja uma plêiade de formas argumentativas aptas a aumentar a adesão dos seus interlocutores às teses defendidas. Em muitos casos, os argumentos quase-lógicos prevalecem, em linha do que foi apontado por Barbara Warnick e Susan Kline (1992, p. 12–13). E alguns elementos de argumentos que se baseiam na estrutura do real e que fundamentam a estrutura do real são presentes, com maior destaque a esse último. A distância dos valores encontrados pelas autoras para a prática de um discurso específico pode ser explicada, principalmente, porque as autoras não estudaram discursos filosóficos no artigo em tela.

E, por outro lado, se justificaria achar diferenças estatísticas entre o coletado por Warnick e Kline por outro motivo simples: enquanto na sua pesquisa seu *corpus* analítico é de participantes de um programa discutindo desafios levantados pelos apresentadores sobre temáticas do dia-a-dia, no nosso estudo, como se vê, apesar de serem temáticas também transportáveis para o dia-a-dia, mas numa distância consideravelmente maior do que as dos programas televisivos, como o autor não está preocupado em convencer diretamente, e de maneira breve, um grupo indeterminado de auditórios particulares, sendo, na verdade, para se

dedicar a mudar conceitos fortemente arraigados na sociedade, enquanto os entrevistados estão tentando se basear, muitas vezes, no que já é consenso nos telespectadores do que criar novas situações e novas teorias.

Em um segundo momento, devemos fazer uma análise neoretórica do discurso ampliado, para a qual outras estratégias podem se somar às anteriormente usadas pelo autor, principalmente para ampliar suas inferências para outras áreas mais distantes dos Direitos Humanos. Em sequência ao feito previamente, analisaremos, por primeiro, os pressupostos, trazidos no primeiro grupo de análise, no **Quadro 13**.

Quadro 13 - Análise do primeiro grupo de pressupostos do DA

(DA)-P1 – O estado de exceção, primeiramente abordado em *HS I*, conflui para a compreensão dos Direitos Humanos, enquanto a compreensão desse fenômeno limítrofe entre Direito e Política faz revelar uma nova forma de se organizar o poder político na sociedade. O elemento normativo, jurídico em sentido estrito (*potestas*), necessita de um elemento extrajurídico e anômico (*auctoritas*) como par indissociável para exercer-se na Modernidade, num maquinário biopolítico. Quando distinguíveis temporalmente, espacialmente e pessoalmente, as duas faces desse maquinário podem, em certo ponto, funcionar. Quando se indistingue temporal, espacial e/ou pessoalmente, institui-se um estado de exceção, que se faz regra entre os oprimidos (Oitava Tese sobre o conceito de História), tornando-se cada vez maior em escala planetária, sendo o *locus* dessa indistinção, seja o nome que se dê a ele num determinado sistema jurídico. (Agamben, 2011a, p. 130–131).

(DA)-P2 – Procurar, então, por fundamentar o Direito ou a vida política como um surgindo um antes do que o outro é exatamente o que faz surgir o sistema normativo-anômico, centro do motor da máquina biopolítica. A distinção entre violência que institui o Direito e violência que o mantêm, que, entre os juristas, pode ser resumida como poder constituinte e poder constituído, representa essa contaminação do Direito pela Política (e da Política pelo Direito). (Agamben, 2011a, p. 132–133).

(DA)-P3 – Romper o nexo entre violência e Direito, mostrar o Direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação do Direito, é um espaço de uma política desativadora desse dispositivo/maquinar biopolítico, em que se exercerá um Direito “puro”, numa língua “pura” e numa violência “pura”, conforme Benjamin fala no texto Crítica do poder. Crítica da violência. (Agamben, 2011a, p. 133). O significado do nome de Deus, no cristianismo, “não tem conteúdo semântico, ou melhor, suspende e coloca entre parênteses todo o significado, a fim de afirmar, através de uma pura existência de palavra, uma pura e nua existência”. (Agamben, 2011c, p. 63). No entanto, a metafísica chegou ao seu cumprimento, pois sempre foi histórica, com a “morte de Deus”, mesmo que o fenômeno do perjúrio ou do uso blasfemo do nome de Deus ainda continue a existir. (*Ibidem*, p. 66-67).

(DA)-P7 – A linguagem também transparece como fenômeno a ser avaliado dentro da biopolítica. Se, na origem, a linguagem serviu, através do juramento, como experiência performativa originária da palavra, isso aparece no jurar como atestar a eficácia do que se falava. Sua conexão com a *sacratio* (do *sacer* do *homo sacer*), está em considerar o juramento como a consagração do ser vivo na palavra pela palavra. Pela linguagem, portanto, o ser vivo põe em jogo sua própria vida. O que permite dizer que o juramento é o sacramento da linguagem e isso foi transformado, no Direito, na maldição política do descumprimento da norma, a sanção. (Agamben, 2011c, p. 76–79).

Fonte: Elaborado pelo Autor (2024).

Os quatro pressupostos acima esposados contêm, entre eles, um liame: tratam sobre os limites do fenômeno jurídico, como fundado numa exceção e de como essa exceção se reproduz na sociedade Ocidental. Cada um deles aderem ao discurso estrito de maneira bastante específica e dele se usam para poder reforçar seus argumentos. Ao analisar cada um deles em separado, podemos atestar a presença de uma ou mais técnicas argumentativas aplicadas pelo autor. No caso de **(DA)-P1**, há uma composição de duas descrições costumeiramente distintas da realidade como se, nesse instante, secretamente solidárias. Essa afirmação só aparece nesses termos ao final do livro e, portanto, está submetida a todas as provas argumentativas concebidas previamente e melhor expostas no terceiro capítulo. No momento em que se encontra tal afirmação, ela elabora, de um lado, a estrutura normativa e, de outro, a estrutura anômica, como interrelacionados. Essa interrelação se conforma a forma de um **argumento de coexistência**, um argumento **ato-essência** e classificado como um argumento que estabelece a estrutura do real.

Todo o trajeto das comparações, dos exemplos, das analogias, das metáforas, etc. de *HS II, I*, têm, por objetivo estabelecer uma nova estrutura do real e o argumento de coexistência, vai sendo elaborado e, em **(DA)-P1**, ganha contornos claros e definidos quando Agamben elabora o sistema dúplice de sua máquina biopolítica, após ter definido o mais claramente possível do que se trata essa máquina biopolítica e como o jurídico associa-se ao não-jurídico.

A coexistência consegue evoluir para um argumento de análise e de definição, quase-lógicos, advêm de outra parte do raciocínio agambeniano, passível de conferência ao tentar localizar um deles como mais originário do que o outro. A técnica argumentativa da coexistência passa por reconhecer uma essência em todos os fenômenos por ele analisados ao longo da história, essa essência da violência que funda o Direito e da violência que o rompe, do anômico e do jurídico, como pode se ver numa leitura conjunta de **(DA)-P1**, **(DA)-P2** e **(DA)-P3**.

Por isso, não importará a forma jurídica que um estado de exceção se organiza em um determinado caso, seja estado de defesa, estado de sítio, estado de necessidade real ou fictício, lei marcial, ou outra nomenclatura. A desimportância da nomenclatura é, superando o argumento de definição do que é a exceção, um **argumento analítico**, igualmente quase-lógico. Afinal, se todos esses institutos jurídicos nacionais, apesar de suas diferenças em cada caso, são sinônimos, isso transparece por que são idênticas e a análise da qual partimos compromete-se com aquela definição inicial, da exceção. E os argumentos de coexistência anteriores são um dos caminhos usados pelo autor para chegar nesse ponto. Outros, como o de analogia, metáfora,

exemplo, etc. trazidos à baila, operam como pilares inferenciais da conclusão do final de **HS II, 1**.

Por outro lado, todos eles são solidários, em essência, a um mesmo ponto de partida comum, o de fundação do sistema jurídico nessa indeterminação entre institucional e não-institucional, entre jurídico e não jurídico a solidariedade. E, aqui, um argumento de identidade pode transparecer, quando, na verdade, é um **argumento de identificação dos contrários**. Por isso, quando o jurídico é suspenso, ele é recapturado no estado de exceção, exatamente para se valer do sistema jurídico sem as amarras prévias do sistema institucional, usando apenas de sua força desmedida, desregulamentada. Quando o brocado latino diz que “a necessidade não faz/conhece lei”, é exatamente, para Agamben, por excluir a lei e, ao mesmo tempo, usado de toda a potência da força de lei sem lei para exercer uma violência que mantêm ou, no extremo, revoga o Direito.

Considerando assim, esse argumento baseando-se na estrutura do real para lhe dá novo significado e converter-se em um argumento quase-lógico. Os argumentos de sucessão, igualmente baseados na estrutura do real, como os que elencam as causas e efeitos “da indistinção das duas estruturas (jurídico/*potestas* e não-jurídico/*auctoritas*) em uma pessoa ou local só” em **(DA)-P1**, ou aquele que fala “acerca de superar e romper o nexo vida-Direito” em **(DA)-P3**. Por consequência dessa ruptura do Direito e do seu vínculo com a vida, na maneira proposta pelo autor, poderá se chegar num Direito “puro” e numa violência “pura”. Além de ser **um argumento de superação**, há certo grau de argumento pelo sacrifício, afinal, sacrificando o Direito, sacrificaremos a máquina biopolítica e chegaremos em uma direção melhor de nossa vida social.

Por isso, esses argumentos servem de pressupostos ao discurso ampliado, pois mesmo deslocando para o fundamento do sistema jurídico os Direitos Humanos, há um fundamento ainda mais fundamental: a exceção soberana. E, dessa maneira, outro tipo de argumento é invocado pelo pensador, o de **dissociações de noções**. Dissociar o melhor Direito do Direito aplicado, revela-se o ponto mais frágil da argumentação. Afinal, como podemos fazer em **(DA)-P3**, a pureza de que Agamben fala pode se remeter a uma esfera religiosa, como do da palavra divina, e isso inviabilizar a superação dos vínculos teológicos da política moderna, os mesmos vínculos sob crítica na noção de secularização nos textos do *HS*.

Adiantando-se mesmo às críticas de um viés metafísico e para não se render a um **argumento de modelo**, em que estão os argumentos de ligação que estabelecem a estrutura do real, elencando o Deus cristão como o ser perfeito a ser imitado, Agamben tenta trazer a metafísica em sua historicidade e decreta o fim do papel dela na história. Para decretar a morte

de Deus (e com ele, a morte da metafísica), na parte final de **(DA)-P3**, ele precisa colocar algo no lugar, uma explicação da essência das coisas.

Essa essência reaparece na **argumentação de coexistência** entre o ser e a linguagem, a partir do final de **(DA)-P3** e **(DA)-P7**, em que o ser jura fazer algo e, por esse jurar age, e com isso, a definição de linguagem e de juramento é complementada com a sacramento, percorrida nos dois primeiros livros, como a língua submetida a um sacramento, o sacramento da linguagem. Aqui, já em *HS II*, 3, o autor se propõe a identificar o elemento sacral do juramento, no elo com a sua definição de vida nua. Em outro sentido, se for desejável em nossa sociedade que todo falar se torne fazer, que o prometido seja cumprido, que o jurado seja executado, há aqui uma valorização de um argumento de coexistência, um **argumento pragmático** em menor grau.

Em que pese todos esses argumentos, como isso pode servir de antecedente argumentativo aos DHs? Se não há como pôr, como fundamento do Direito, os Direitos Humanos, porque esse fundamento está ocupado com a exceção soberana do Direito de nossos dias, então deslocar o juramento como coexistente entre o ser e a linguagem permite superar esse fundamento do jurídico e buscar na língua pré-Direito (ou no âmago da língua) o espaço em que poderá existir uma vida em sua não-relação com o Direito e um Direito em não relação com a vida. Em outras palavras, se o juramento é anterior ao Direito, o juramento pode criar um Direito “puro”, em que o falar é fazer.

Melhor organizando as ideias: a sequência de **argumentos de autoridade**, exemplos, modelos, analogias, metáforas, analíticos, de definição, entre outros, presentes nas páginas de *HS II*, 3, ganham musculatura, e com eles se conectam às duas obras primeiras, por deslocar o surgimento da linguagem ao mesmo momento de surgimento do homem, como se viu em **(DA)-P7**. Uma vez que ele jure algo, ele consagrou a sua vida à sua palavra, da mesma forma que o *sacer* do *homo sacer* foi consagrado. Porém, esse resíduo ancestral do sacramento do juramento é capturado pelo Direito, para ganhar nova forma, a da maldição/má dicção. Como perjúrio, a má dicção, representa, no Direito, a estrutura da sanção. E se não for capturado, esse juramento tem como aparecer como um ponto ontológico “puro” descontaminado do Direito e da Política e, por isso, melhor do que o atual e não submisso ao Direito atual. Com isso, podemos verificar as técnicas argumentativas dos pressupostos elencados no **Quadro 14**:

Quadro 14 - Análise do segundo grupo de pressupostos do DA

(DA)-P4 – Estão submetidos a mesma lógica de bipolaridades outros conceitos em releitura. O Povo, dividido em Povo e povo, uma hora sendo o Povo como titular do poder estatal (e do poder constituinte), dotado de existência política, outra hora reduzida a massa disforme de cidadãos,

excluídos da política, sem qualquer poder político, isto é, vida nua representa a polarização. Eles são, então, uma fratura biopolítica fundamental e essa divisão polariza mais do que a cisão amigo-inimigo, estando solidários a ela todos os grupamentos políticos, seja à direita ou à esquerda. Nos países centrais, o desenvolvimento democrático-capitalista tenta superar essa divisão, condenado os povos do Terceiro Mundo a serem vida nua. Essa é a fratura em que se forma uma guerra civil intestina. (Agamben, 2012c, p. 172–175, 2014c, 2015a, local. 27–30).

(DA)-P5 – Outras categorizações se espelham nesse maquinário biopolítico. A economia, como disposição ordenada, escolhida e analisada, serve a teologia para explicar a ordenação da trindade divina cristã (Agamben, 2011b, p. 34), mesmo que precise separar tal trindade em potência absoluta e potência ordenada, entre ser e práxis. Levada ao mundo, organiza desde a flexibilização do sistema jurídico para fins econômicos (Agamben, 2011b, p. 62–64), quanto da separação entre o Reinar (mas não Governar) e o Governar (mas não Reinar), comum às monarquias parlamentaristas europeias do nosso tempo (Agamben, 2011b, p. 92–124). A *oikonomia* divina trinitária se reflete na *oikonomia* humana, que, jogando essas oposições polares, movem, através dos atos gloriosos dos rituais religiosos e das práticas aclamatórias da política imperial, monárquica e, por último democrática. A inoperosidade, regra no Reino messiânico, só pode ser permanente adiada e ser levada ao centro da máquina biopolítica providencial do Ocidente (Agamben, 2011b, p. 181–268). A opinião pública serve, hoje, como a aclamação antiga servia aos imperadores e à Igreja e essa aclamação evoca a glória da economia trinitária. A desativação dessa máquina permitiria que o ser humano, pudesse se valer dessa inoperosidade para a sua vida.

(DA)-P6 – A liturgia, originariamente remissível ao ofício divino, teológico, no entanto, ainda se submete a distinção teológica *ex opere operato/ex opere operantis* (da obra operada/da obra operante). (Agamben, 2013f, p. 8). Isto é, a vontade de quem age e o comando dado a quem deve agir, a oposição entre dever e vontade, entre comando (dever agir) e operatividade (dever ser), está na base da ética kantiana, chegando ao Direito pela teoria kelseniana (Agamben, 2013f, p. 125). Esse dever de agir ganha forma e dá sentido a uma forma de uma vida, de formas específicas de se viver, como a do membro da elite ou do povo. Porém essa maneira de formular a forma de vida engessa o viver, submetendo o sujeito a uma lógica em si totalmente compatível com a prática de Eichmann, afinal, ele se submetia à lei, como categoria secularizada do comando divino. (Agamben, 2013f, p. 126). Para romper com esse ciclo, essa dualidade da ontologia, a filosofia que vem devera superar tanto a ontologia do comando quanto a da operatividade, pensar a ética e a política liberadas do dever e da vontade. (Agamben, 2013f, p. 131–132).

(DA)-P8 – A política schmittiana, baseada na distinção entre amigo e inimigo, esconde a impossibilidade de se pensar em um mundo não sério, um mundo movido pela guerra em seu sentido moderno. Para isso, Schmitt exclui a possibilidade, presente na Grécia antiga pré-século V a.C., de as guerras serem ritos de passagem, serem agonais, rituais. E essa distinção amigo-inimigo justifica, ser a seriedade a única forma de dispor, no todo, a vida matável impunemente dos cidadãos em guerra com outro Estado. (Agamben, 2023b, p. 264–266; 272–278). Mas Schmitt deve passar por outro reparo: não é que os conceitos políticos sejam conceitos teológicos secularizados, mas conceitos escatológicos secularizados, em que o Governo só faz administrar o mundo até a *parusia*, até o advento do Reino de Deus (Agamben, 2018, p. 277).

Fonte: Elaborado pelo Autor (2024).

Reunimos, em um mesmo ponto de análise, os pressupostos acima pela vizinhança entre as teses. Em cada um deles, são resultados das pesquisas de Agamben nos tomos e volumes do *Homo Sacer*. E, como não poderia ser diferente, estão sujeitos às técnicas argumentativas. Para além dos evidentes exemplos de bipolaridades da máquina biopolítica, presentes tanto em **(DA)-P4** e **(DA)-P5**, outros estratagemas retóricos são aplicados pelo autor.

Ao propor reparar uma definição schmittiana de serem os conceitos políticos conceitos secularizados, e, no seu entender, serem conceitos escatológicos, além de uma dissociação de noções, muito sutilmente empregada, há um **argumento de identificação por uma descrição descritiva**.

Para chegar nesse argumento de identificação, as analogias empregadas, as metáforas e as relações de causa e efeito entre Reino e Governo, no revínculo feito pelo autor de todas as dissociações empregadas na história da teologia e da ciência política (potência absoluta, potência ordenada), em relações de coexistência (portanto, argumento de coexistência), há, também um argumento de hierarquia dupla.

Esse argumento, outra forma de argumento baseado na estrutura do real, pode ser feito entre hierarquias quantitativas e qualitativas. Nesse caso, ele fica um pouco mais evidente em **(DA)-P5** ao confrontar com o evento da *parusia*, em **(DA)-P8**. Assim, O Governo dos Homens, em uma hierarquia inferior, tem sua comparabilidade ao perpétuo adiar da *parusia*, enquanto o Reino (de Deus), desconectado do Governo (dos Homens), é superior, exatamente pôr fim à necessidade de se administrar o mundo por procuração divina, por vicariedade.

Então, se há valorização do par Reino (de Deus) e, pelo fim da história, a inoperosidade do Reino de Deus após a *parusia*, consequência desse Reino na Terra, isso comporta um **argumento de superação** propugnando uma desativação do Direito. O que, em certa medida, é um argumento de sacrifício, haja vista o abandono de todas as conquistas do Direito, e entre elas, os Direitos Humanos, para se viver uma vida melhor e mais fecunda.

Quando Agamben denuncia o uso estratégico da distinção amigo-inimigo, como um **argumento de direção usado por Schmitt**, em **(DA)-P8**, para justificar a morte de pessoas em defesa de um Estado qualquer (e serve, por força dessa denúncia, como mais um **argumento de exemplo** de como a vida sacra se porta nos dias atuais, e com ela, os Direitos Humanos).

Ele se utiliza de um **argumento de dissociação de noções**, e, ao mesmo tempo, recorre a um argumento de definição, para, em retorno à Grécia antiga, mostrar como foi restrita a definição usada por Schmitt. A acusação da quase-logicidade do conceito schmittiano de política serve, de outro lado, para que ele mesmo recomponha um ouro conceito, o de guerra e, redefinindo-o, aponte-o como o mais correto diante de suas origens históricas. Então, usa-se de vários argumentos, como o de coexistência de ato-essência, ou um **argumento de inclusão da parte no todo** (quando reinclui a guerra agonal na ideia de guerra, em substituição, ou complemento da guerra como conhecemos), ou mesmo quando supera os termos do belicismo moderno em proposição a um melhor e mais original (uma **dissociação de aparência e**

realidade). Em todos os casos, o arsenal bibliográfico é cuidadosamente escolhido para gerar a presença necessária para que os leitores/as possam concordar, ao final, com suas teses.

Entre **(DA)-P4** e **(DA)-P8** há, igualmente, outras relações argumentativas. Se é devido à exploração dos países centrais das populações marginalizadas dos países periféricos, destinando a vida matável impunemente especialmente para esses territórios, que se pode falar de uma guerra civil intestina (**argumento causa-efeito**), e, até a nomear como terrorismo (**argumento de comparação**), a distinção entre Povo-povo é outra ainda melhor do que a cisão amigo-inimigo schmittiana, e, por isso, mais focada na existência e explicativa da realidade do que a do pensador alemão, o que faz aparecer **argumento de coexistência (ato-essência)**, tendo sido manipulado, como em outros argumentos de Agamben, para alimentar um argumento de sucessão por superação.

Como subjaz a crítica tradicional do Estado de Direito, da soberania e da democracia questionar suas origens e seus limites, esse conjunto de argumentos implícitos no material teórico em estudo se comporta como pressuposto ao discurso sobre Direitos Humanos tanto por criticar, de maneira diferente, esses mesmos elementos da crítica tradicional – Estado de Direito, soberania, democracia – como fornecem o sustentáculo para que se entenda como o Direito (e os Direitos Humanos) estão inseridos no discurso em geral da produção intelectual agambeniana.

Sem dúvidas, são elementos distantes do DE, e, até mesmo quando se trata do DA, só podem ser considerados pressupostos exatamente porque conseguem dar corpo e forma aos argumentos do DA, em si, igualmente indiretos ao núcleo discursivo do nosso marco teórico. Porém, como eles mesmos estão praticamente no limite do discurso, merecem ser inseridos na analítica neoretórica. Ainda falta um último grupo de pressupostos do DE a serem submetidos a escrutínio, trazidos no **Quadro 15**:

Quadro 15 - Análise do terceiro grupo de pressupostos do DA

(DA)-P9 – A ética moderna, de base kantiana, vê seu ocaso e seu limite com Auschwitz, e com o muçulmano, testemunha intestemunhável do horror nazista, como o paradigma do limite dessa ética. (Agamben, 2013e, p. 60). O Direito mostrou, com o campo de extermínio nazista, seus limites de responsabilização, de proteção, de definição de culpa e inocência (Agamben, 2013e, p. 27–33), encontra o muçulmano como limiar absoluto da biopolítica, já que se torna despido de sua vida, ao mesmo tempo que tem sua vida regada pelo Estado no campo de concentração, vivendo no limite da indistinção entre política de vida e política de morte, entre terra (como espaço de vida) e terra (como espaço de morte). (Agamben, 2013e, p. 91). O biopoder pós-Auschwitz é, corrigindo Foucault, é para “fazer sobreviver e deixar morrer”. (Agamben, 2013e, p. 155).

(DA)-P10 – A desativação do Direito passa, por exemplo, em reconhecer a experiência dos frades franciscanos que, no uso pobre (*usus pauper*) das coisas em sua posse, renunciavam a qualquer direito de propriedade, vendo nesse uso pobre uma abdicação do Direito (*abdicationis iuris*)

(Agamben, 2014a, p. 115–126). Com isso, levavam ao extremo possível viver conforme Cristo, vivendo no mundo em uma forma-de-vida em que se indistinguia regra dos frades (bulada ou não) e vida, em forma-de-vida, em que um remetia ao outro (Agamben, 2014a, p. 69–70). A altíssima pobreza franciscana, levada as máximas consequências jurídicas no combate com a Cúria (Agamben, 2014a, p. 127–139), se resgatada, pode fornecer o paradigma para o exercício dessa forma-de-vida que desativa o Direito, torna-o inoperoso, e que não se prendendo a uma forma de vida pode fazer uso do Direito (Agamben, 2014a, p. 144–147), apenas no sentido do como se não (*hos me*) paulino (Agamben, 2014a, p. 142–144).

(DA)-P11 – A desativação do Direito, a inoperosidade, a ontologia modal e a potência destituínte, representam, cada caso, formas de se tentar superar as dificuldades do sistema jurídico, político, ético, econômico e filosófico do Ocidente, baseado na *archè* que, para fundar todas as categorias do Ocidente, deve sempre excluir para depois reincluir o excluído como fundamento do que restou da exclusão. Somente desativando as situações em que se gera a vida nua/vida sacra, pela exceção jurídica, um ser humano focado em produzir, operar (e todas as consequências de se pôr em obra e de operar onto-teo-logicamente tratadas), da dicotomia das categorizações para uma ontologia da modalidade (possibilidade, impossibilidade, necessidade e contingência), consubstanciada numa analogia polar, um poder constituinte/constituído substituído por uma potência destituínte, nunca reduzível a uma forma jurídica ou de poder constituído, superar a distinção vida e forma e integrá-las numa vida que não se reduz a sua forma e uma forma que não se reduz à vida (uma forma-de-vida), tudo isso são caminhos agambenianos para superar a política e o maquinário biopolítico da Modernidade em direção à uma comunidade e a uma política que vem. (Agamben, 2017d, p. 295–310).

Fonte: Elaborado pelo Autor (2024)

No que concerne aos pressupostos elencados acima, esses são, claramente, mais diretos aos Direitos Humanos. E aqui o autor retoma temáticas pouco exploradas em toda a saga, sendo, talvez, o espaço mais propositivo de toda a obra, mais direcionada à prática política corrente. Para tanto, ele coteja algumas formas de justificar suas pesquisas e suas conclusões próximas àquelas que ele já vinha usando em outros momentos. Em **(DA)-P9**, inicialmente, palavras como biopolítica, vida nua, Direito, e paradigma voltam a se tornarem centrais para o entendimento do que se projeta falar. Para tanto, usa **argumentos de ligação para estabelecer a estrutura do real**, notadamente o de **ilustração** e de **exemplo**. Isso pode ser visto quando fala do muçulmano como paradigma do campo de concentração, **(DA)-P9**, ou de como a *abdicato iuris* dos franciscanos do século XII serve como exemplo de forma-de-vida próxima à prática cristã em **(DA)-P10**.

A oposição terminológica e o vínculo causa e efeito, respectivamente **dissociação de noções** e **argumento de sucessão causal** ocorre várias vezes ao longo das obras analisadas, e, na elaboração das sínteses argumentativas acima assentadas. A relação causa-efeito está bem presente na situação de como o Direito teve seu limite, com a ética kantiana, no fenômeno de Auschwitz, em **(DA)-P09**, ou como a briga teológica dos frades com a administração máxima

da ICAR submeteu a sua forma de vida ao escrutínio papal e, por consequência, o afastamento de qualquer prática de *usus pauper* legitimada pelos cânones católicos, visível em **(DA)-P10**.

O argumento de causa-efeito e exemplos maturam na última obra e no último pressupostos. Em **(DA)-P11**, há uma combinação de múltiplas técnicas retóricas. A oposição entre as formas atuais de Direito, Política, Ética, Economia, são contrapostas às mais avançadas e melhores, na desativação do Direito, na inoperosidade, na ontologia modal e na forma-de-vida poderiam demonstrar, de pronto, uma **dissociação de noções** com as noções originárias, mas isso é só mais usado nos primeiros momentos que essas noções são apresentadas nos tomos anteriores do projeto *HS*.

Obviamente, todas elas apontam para um **argumento de sucessão por comparação**, *prima facie*, ou melhor, colaboram para firmar conexões entre situações diferentes em um todo integrado, atuando de maneira dúplice. Nesse caso, o texto agambeniano evolui para argumentos quase-lógicos, como de **transitividade** (nas equivalências feitas entre desativar o Direito, ontologia modal e inoperosidade, com a política e comunidade que vem, apenas para demonstrar a aplicação dessa estratégia retórica), bem como quer compreender, em um todo mais complexo, as partes antes consideradas desconectadas, num **argumento de inclusão das partes num todo**.

Atentemos que o que foi falado acerca das inferências implícitas anteriores se aplicam à atual. O emprego das ferramentas argumentativas para propor a superação das ontologias do comando e da operatividade, reaparece aqui, sob a ótica da ética kantiana. Por isso, as conclusões tiradas naquele argumento servem de ponto de partida para o visto em **(DA)-P9**, numa relação clara de **causa e efeito**. A inoperosidade, presente já em outros momentos das referências do italiano, se conecta a esse momento tanto pela ótica de sumário de **(DA)P-11**, como na lógica franciscana de oposição ao Direito, e, na segunda situação, o argumento não se dá mais como causa e efeito e sim com o **argumento de transitividade**. Se a inoperosidade atuaria no campo político em geral e a forma-de-vida franciscana abdica (ou tentou abdicar) do Direito, uma inoperosidade passa por reconhecer essa desativação do Direito como elo entre a forma-de-vida e o inoperoso. Assim, se desativar o Direito serve para desativar a máquina providencial, expondo o inoperosos usado nessa mesma máquina, desativar o Direito, provoca uma forma-de-vida distinta da atual, e, por isso, a inoperosidade da máquina gloriosa se transporta para uma forma-de-vida desativada do Direito.

Não importando qual seja a argumentação utilizada, sempre é possível desmontar as ligações feitas. Uma forma de se fazer isso seria questionar se é possível viver num Direito realmente desativado, sem que seja justificado como um “como se não” (*hos me*) da Carta aos

Coríntios. Ou mesmo entender como o inoperoso e a potência destituínte podem conviver, sem que essa potência destituínte acabe se institucionalizando, em algum grau.

Esse último conjunto de pressupostos, como podemos perceber, são diretamente ligados aos Direitos Humanos. A partir deles, uma ética dependente dos direitos humanos, superando já os problemas do dever e do comando, não pode prosseguir. É que a desativação do Direito, a potência destituínte, o “como [se] não”, a inoperosidade, a ontologia modal, todos tem esse aspecto de ocupar o lugar político dos Direitos Humanos. Não querem substituí-lo ideologicamente, nem restaurar ou fazê-los mais novos e melhores, mas querem, com a desativação do direito, desativar a necessidade de Direitos Humanos.

Não tendo mais motivos para pôr se em obra, nem eleger parâmetros universais de validade e de dever ético-jurídico, ou, ainda, sem conviver com formas institucionalizadas de exercício do poder, uma proposta de Direitos Humanos ficaria como um refugio, um trapo, usado até o seu limite, porém dispensado por não mais servir na comunidade da política que vem. Considerando o disposto acima, podemos dar sequência à análise neoretórica, agora sobre o primeiro grupo de argumentos do DA, elencados no **Quadro 16**.

Quadro 16 - Análise do primeiro grupo de argumentos do DA

(DA)-A1 – A guerra civil, representada modernamente pelo terrorismo, aparece concomitantemente ao nascimento dos Direitos Humanos na declaração de 1789, isto é, quando a vida humana é inserida na condição de cidadão, nos cálculos biopolíticos do Estado. Isso reflete o movimento que a *stasis* se converte em terrorismo, pela indistinção entre o *oikos* e a *polis*, no duplo movimento de gestão econômica mundial (vinculado ao paradigma teológico-econômico) e na conversão da *polis* numa casa ampliada, a Casa Europa. (Agamben, 2015b, p. 34).

(DA)-A3 – Os Direitos Humanos são, na verdade, formas de se tentar fazer que a festa e a ociosidade, excluídas da política por serem impolíticas, não sérias, ingressem o mundo humano. Porém, como nos movemos numa máquina econômico-teológica, os Direitos Humanos são apenas um exemplo dos inúmeros sonhos e utopias abandonados como restos pelo maquinário econômico-teológico. Eles representam uma incessante busca nostálgica e inútil, sendo nostálgica pois querem remeter a uma essência humana, inexistente, e inútil pois são só resíduos da queima da inoperosidade como combustível dessa máquina. (Agamben, 2011b, p. 268).

(DA)-A4 – A dignidade da pessoa humana, fundamento da ética kantiana, não só se submete à dupla lógica da ontologia da operatividade e do comando, como sendo ela mesmo fundamento dos Direitos Humanos, encontra seu fim naquele espaço de maior exclusão possível dos DHs: o campo de Auschwitz. Lá e após ele, o Direito e os Direitos Humanos encontram seu limite, exatamente por não conseguirem dar conta da complexidade da vida humana submetida aos horrores do extermínio nazista (Agamben, 2013e, p. 29), ou melhor, testemunham o ser humano sendo não-homem (Agamben, 2013e, p. 125).

(DA)-A5 - Os Direitos Humanos são, aliás, formas de se ver um capitalismo humanizado, dependente de um desenvolvimento sustentável. No entanto, quando já há uma relação de dominação, não é possível domar a dominação previamente estabelecida. Por isso, os regramentos

em DH não consegue superar a dominação maior e mais profunda, a da relação do homem com o homem, relação imediata e anterior à relação homem e natureza, esta, mediada.

Fonte: Elaborado pelo Autor (2024).

Os quatro argumentos indiretos sobre Direitos Humanos são alicerçados em fórmulas inferenciais internas e externas a eles, ao se ligarem aos pressupostos do **DA** e do **DE**, de maneira mais distante. Em **(DA)-A1** e **(DA)-A3**, a lógica inerente entre guerra civil e a seriedade política, bem como a festa e a ociosidade presentes de maneira tímida no discurso de Direitos Humanos, atuam um em complemento ao outro. Ao se assumir, como verdadeiro, que há uma guerra civil mundial em curso, oriundo de uma certa resistência do povo para se valer como Povo, notamos que isso, além de se basear em um **argumento de inclusão da parte no todo** (a *stasis* é, para o sistema dúplice da *oikos*, uma parte do maquinário biopolítico), como é possível ver um **argumento de identidade por complemento**. Na aurora dos Direitos Humanos, a vinculação da *stasis* à biopolítica reorganizada perfaz por não ser agora meramente aquela figura da guerra civil ou de guerra agonal da Antiguidade clássica, mas ganha contornos mais amplos do que os originais e até mesmo se afasta dos originais. Então, a identificação por complementariedade mostra novamente os limites dos Direitos Humanos, na visão do italiano.

Essa complementariedade aparece em outro momento do argumento, em **(DA)-A3**, da forma que a exclusão do caráter agonal da guerra na Grécia antiga só deixa espaço para o conflito violento. A desnecessidade do festivo e do ocioso, mais e mais relegado ao espaço do *oikos* e excluído de qualquer prática política da Modernidade, é uma consequência dessa *stasis* revinculada ao substrato dos Direitos Humanos, isto é, da máquina econômico-teológica. Porém, para justificar e dar maior presença ao argumento, precisou-se fazer uma nova relação, uma relação na qual a nostalgia e a inutilidade de se lembrar e sonhar com a festa e a ociosidade, subjacente à ideologia dos Direitos Humanos, se torna um **argumento de desperdício** bastante interessante.

É importante salientar que o autor não diz, com todas as letras, que os Direitos Humanos são movidos pela festa ou pela ociosidade. Mas, ao dizer que, no mar de utopias e sonhos da humanidade estão aquelas impolíticas, aquelas da festa e da ociosidade, e considerando que Agamben, no **A3** do **DE**, disse que os Direitos Humanos são como sonhos, na idealização de valores metajurídicos, portanto, ele entra como um dos restos do combustível da máquina econômico-teológica do mundo.

Os dois outros argumentos têm o condão de reforçarem o **DE**, sob outros pontos de vista. A crítica já prevista no **(DA)-P9** está aqui assumida na temática de Direitos Humanos.

Então, cada uma das técnicas argumentativas presentes no pressuposto encontra eco aqui. Por isso, **argumentos por ligações de sucessão por causa e efeito**, além da **dissociação de noções**, estão igualmente presentes. Mesmo que se justificasse serem os Direitos Humanos, na sua mais moderna organização, posteriores a Auschwitz, não se deve esquecer que aquele ideário não só está indissolivelmente ligado à declaração francesa, como permanece no sistema jurídico, econômico, teológico, biopolítico para o qual o maior campo de concentração (e posteriormente, extermínio) nazista aparece como limite.

Em **(DA)-A5**, os Direitos Humanos são elencados como inseridos em outro limite: considerá-los emancipatórios só pode manter a ilusão da qual nem marxistas, nem anarquistas devem ter, e por tal motivo, podemos ver aqui toda uma tradição de autores/as críticos/as aos DHs como um relevantíssimo **argumento de autoridade**. Afinal, trata-se de um dos argumentos mais comuns de serem usados por todos/as aqueles/as que perfilham esses movimentos políticos. Notamos que ele faz eco ao argumento **(DA)-A3**, podendo ser classificado, em conexão a esse último argumento, como um **argumento de identidade por definição**. Torna-se evidente que tal definição não é nada nova, o que demanda as especificadas trazidas pela teoria agambeniana, como as ilustrações, exemplos, metáforas e analogias permissivas dessa conclusão, concordantes com todo o arcabouço teórico produzido pelo filósofo italiano.

Os demais argumentos desse bloco analítico, comparados a esse último, são componentes tanto de **argumentos de exemplos** que, formando sistema com **(DA)-A5**, viram um argumento de inclusão da parte no todo e o próprio **(DA)-A5** aparece, nesse ínterim, como um argumento composto por essas partes, podendo ser lido, em sentido inverso, como se cada um dos argumentos fossem um desdobramento de **(DA)-A5**, num argumento do todo dividido em suas partes. Num primeiro momento, ou seja, em cada um dos argumentos expressos ou implícitos, ele quer ir provando cada etapa de sua teoria e, num segundo momento, sintetiza as suas conclusões, por remissão aquelas partes componentes de um todo unitário. Uma vez que compreendemos as estratégias inferenciais do nosso marco teórico do primeiro grupo de argumentos do **DA**, podemos dar continuidade a um segundo agrupamento, explicitados no **Quadro 17**.

Quadro 17 - Análise do segundo grupo de argumentos do DA

(DA)-A6 – A forma-de-vida, em que a potência do pensamento lhe é inseparável e é via de acesso pelo indivíduo ao pensamento coletivo da <i>multidão</i>, isto é, vida inseparável de sua forma, deve abandonar a vida nua para o “homem” e para o “cidadão”, que, vestindo-se com seus “direitos”, (os Direitos Humanos) pode se servir deles, mas sempre se submetendo a lógica da vida nua. (Agamben, 2017d, p. 236–239) A forma-de-vida, ao contrário, ela é o local em que a intimidade

dessa indistinção entre vida e forma, na forma-de-vida, seja na teoria, seja na prática, é o local onde ocorre o pensamento. Dito isso, a forma-de-vida é o conceito guia e o centro unitário dessa política que vem. (*Ibidem*, p. 239)

(DA)-A2 – Os Direitos Humanos, longe de ser elemento de agregação, são elemento de desagregação, de divisão. Apesar de se retratar Paulo como universalista (e dele sair contribuições ao universalismo dos DHs), o que ele realmente faz é dividir a divisão. Essa dupla divisão, permite surgir categorias não encaixáveis em nenhuma das classificações. No caso paulino, a divisão entre judeus e gentios, judeus e não judeus, e entre judeus segundo o espírito, verdadeiros judeus, e judeus segundo a carne, judeus “falsos” promove um resto, já que é possível ser judeu segundo o espírito mesmo sendo gentio (gentio segundo a carne), o que permite surgir sujeitos “em resto” de todos os lados da divisão. Esse resto pode ser espaço de resistência, pode ser diferença. (Agamben, 2016b, p. 50–55, 2017h, p. 24–26, 2017d, p. 306).

Fonte: Elaborado pelo Autor (2024).

Agamben faz, no mínimo, um duplo movimento aqui. Ao afastar o fundamento universalista paulino, notadamente em **(DA)-A2**, muito comumente lembrado como inspirador da visão ética do discurso padrão de Direitos Humanos, por força da importantíssima influência da ICAR no mundo medieval e moderno, ele não só põe as duas hermenêuticas do pensamento paulino como vinculados a um par categorial do tipo aparência/realidade, uma estratégia aplicada para **dissociar as noções** (em suma, universalismo paulino/resto ou particularismo inclusivo paulino), elegendo qual dessas noções deve prevalecer no local. O resto, muito pouco desenvolvido pelo autor na coletânea, tenta romper com a proposição de divisões entre verdadeiros judeus e não judeus para impor outra forma de dividir, entre judeus segundo a carne e segundo o espírito.

Isso vai transparecer em outro movimento, agora em **(DA)-A6**, como formulação distante, mas importante, para uma forma-de-vida. Atuando em reforço ao sintetizado em **(DA)-A5**, o Estado captura os indivíduos, domina-os para escolher e sobredeterminar sua vida, pela inserção nos seus cálculos biopolíticos, logicamente integrados à máquina econômico-teológica. Outra forma de vida, agora como forma-de-vida, não só deve se alimentar da potência de pensamento inerente a uma *multitudo*, como deve superar os Direitos Humanos em busca de uma vida melhor.

Aqui, há **argumentos de superação** e de **identidade por definição normativa**, tanto na proposta política de forma-de-vida, como da eleição da forma-de-vida como conceito guia para esse novo viver. Nem se é necessário salientar que, para os demais argumentos expressos e implícitos, esse é mais um momento em que se denuncia os perigos dos DHs, pelo seu malefício à vida humana, isto é, combate um argumento de direção apresentando um argumento de superação, como os exemplos, as analogias, as metáforas, as dissociações de noções, os argumentos de causa-efeito (ou meio e fim), os de transitividade e de definição, bem como os

de autoridade e da ligação de coexistência ato-essência, todos eles são apontados como ampliando a adesão do interlocutor diante de tão complexo sistema teórico.

O limite dos neoretóricos prece bem delineado, ao final da analítica retórica lastreada em seu arsenal metodológico. Como ele só permite classificar os argumentos, indicando aqueles mais ou menos persuasivos, ou aqueles mais ou menos propensos a uma adesão, o passo seguinte, normalmente de avaliação prescritiva, ou mesmo pragmática, não encontra guarita na teoria dos belgas. Claramente é possível fazer um acréscimo *ad hoc* de uma postura prescritivista em uma pesquisa, por achar insuficiente a mera descrição, mas não pode se servir da Nova Retórica para fundamentar nada além da mera descrição.

Com isso em mente, passaremos ao passo seguinte: uma análise sobre o discurso neopragmática, para superar esse limite ínsito à teoria da Nova Retórica. Com tal abordagem, podemos focalizar na aplicação da teorização agambeniana ao mundo, a partir do que é possível de se concluir do teorizado, mormente se usando de uma técnica argumentativa muito cara aos ocidentais: o argumento (neo)pragmático.

5.3.2 Segundo nível: A análise neopragmática

Após uma análise neoretórica sobre o discurso ampliado e estrito de Direitos Humanos, uma investigação do discurso, agora ao nível neopragmático, convém para superar o limite da Nova Retórica. É que, sem querer ser prescritivista, a Nova Retórica age exclusivamente para classificar os discursos nas técnicas argumentativas descritas pela teoria, alicerçando-se em uma pesquisa destacadamente quantitativa, contudo uma análise qualitativa foge do escopo da teoria dos belgas.

Contudo, esse não é um limite do Neopragmatismo rortyano, afinal ele assume ter uma ideologia e, ainda, conceber um projeto social específico, defronte outros projetos possíveis: a utopia liberal. Seu esforço antimetafísico se revela, notadamente, para construir categorizações abertas e intencionalmente mutáveis.

Então, nesse subtópico, podemos centrar em responder três perguntas para avaliar adequadamente o discurso agambeniano sobre Direitos Humanos. Essas três perguntas contêm, em suma, os principais traços da teoria rortyana, e com os propósitos inafastáveis dela, a saber, seu compromisso com uma radical antimetafísica ao nível teórico e prático, uma patente desejo de melhoria dos vocabulários usados para uma melhor, constante e não teleologicamente orientada redescritção dos problemas humanos, comprometida com a contingência e a sua própria capacidade de se reconhecer como histórica e datada assim que for pronunciada.

Por isso, uma primeira pergunta compreende a primeira das estruturas de base da teoria de Richard Rorty: a radical antimetafísica. E podemos elaborá-la assim: O discurso, estrito ou ampliado, de Direitos Humanos na coletânea *Homo Sacer*, no contexto em que se insere, é um discurso radicalmente antimetafísico? Está realmente comprometido a ser completamente histórico? Importante destacar que não se trata de ser um discurso antirreligioso, mas um discurso anti ontológico, no sentido usual para a tradição filosófica.

Considerando que o discurso sob estudo tenha passado suficientemente bem na primeira pergunta, um segundo momento pode ser guiado pela seguinte pergunta: O vocabulário proposto pelo autor é uma redescrição melhor do que o vocabulário atual sobre Direitos Humanos? Uma pergunta desse nível respondida com sua correspondente justificativa, permitirá avaliar os avanços (ou não) de que o programa teórico do nosso marco teórico representa em comparação ao atual.

Tendo superado as duas primeiras perguntas, uma terceira pode ser feita para alcançar o cerne do problema neopragmático. Dito isso, podemos considerar que, uma vez que o vocabulário agambeniano redescreveu melhor a realidade, que tal vocabulário tem a pretensão de ser destinado a diminuir o sofrimento humano? Dizendo de outra forma, uma vez que adotemos tal vocabulário, seria possível considerá-lo como um norte melhor do que o vocabulário atual para servir de baliza de nossas ações, possa melhorar as condições sociais da humanidade, ou pelo menos, da sociedade ocidental?

As respostas as três perguntas poderão nos fornecer melhores condições de avaliação, ao nível discursivo, do que tem a contribuir a filosofia presente no projeto filosófico construído em *HS*. Compete expor duas limitações interessantes desse triplo questionamento neopragmático. A primeira delas é que essas perguntas não são criadas por Rorty em suas obras. Assim, tomamos a liberdade de conceber tais indagações como maneiras de se seguir o indicado nas obras do teórico estadunidense, sem ser algo engessado ou cristalizado por uma redação prévia, da escrita dele. Assim, são perguntas metodologicamente orientadas para uma aferição neopragmática de outras teorias.

A segunda limitação é algo completamente coerente com o neopragmatismo. Enquanto teoria engajada, não se furta de defender uma ideologia como, na opinião do autor, melhor do que as demais. Por isso, os eventuais confrontos da crítica pós-marxista de Rorty e a crítica antiliberal (ou pós-liberal) de Agamben são consideradas nesse contexto como situações passíveis de superação exatamente tendo em vista um objetivo comum: a diminuição da dor e do sofrimento humano.

Contraditoriamente, cada um deles aponta para um caminho diverso, mas nada impede que, uma vez lendo e relendo seus pontos de vista, possamos aprender um com as fronteiras do pensar do outro e ver nisso, campos férteis para a teoria e prática humana. Ao elaborar e responder às perguntas guias para essa análise neopragmática de discurso, engendrando as duas limitações, será o desafio desse subtópico.

Vamos considerar que nem todos os argumentos do **DA** e do **DE** possam passar por essa nova análise discursiva. Uma vez que os reavaliar em sua completude pode ser extenso, além de ter um potencial de ser pouco produtivo ou explicativo, consideraremos aqueles mais centrais para o entendimento de alguma aplicabilidade do discurso. Não deixaremos de ter em vista que eles têm conexões entre eles e os pressupostos, e elas serão consideradas, quando necessários para melhor elucidar os objetivos dessa ou daquela formulação inferencial de Agamben.

Para responder a primeira pergunta, vamos apreciar o conjunto da obra, posto que só os argumentos e seus pressupostos dos dois tipos de discurso sobre DHs podem não ser suficientes para esclarecer uma resposta fundamentada dessa pergunta. Então, avaliando um possível resquício metafísico nas obras de Agamben, notadamente a enealogia, podemos perceber que sim, há traços metafísicos preocupantes para considerá-la neopragmaticamente coerente.

Observemos que tais traços não indicam haver uma metafísica inerente às teorizações agambenianas. Só que, no seu intenso empenho para dela se livrar, talvez não tenha conseguido avançar o suficiente. Mas em que momentos podemos ver esses traços presentes e como isso se reverbera no pensamento agambeniano?

Se consultarmos a íntegra do projeto *HS*, as menções à metafísica²⁸¹ estarão, em muitas das vezes²⁸², ligadas à crítica dela. Em outros momentos, sua luta parece chegar a um beco sem saída. Faremos menção a dois deles. Um desses momentos ocorre em *HS IV*, 2, quando, falando

²⁸¹ Observe que numa outra obra fora do *HS*, *Criação e anarquia*, ao abordar a situação da anarquia do poder, Agamben diz assim: “Contra a anarquia do poder, não pretendo invocar um retorno a um fundamento sólido no Ser: mesmo que alguma vez tenhamos possuído tal fundamento, certamente o perdemos ou esquecemos como acessá-lo.” (Agamben, 2019a, p. 77). No original: “*Against the anarchy of power, I do not intend to invoke a return to a solid foundation in being: even if we ever possessed such a foundation, we have certainly lost it or have forgotten how to access it*”. Mesmo atuando em uma postura antimetafísica, porém não quer dizer que realmente é um antimetafísico. Um estudo mais detido em outro material, *Filosofia primeira e filosofia última: o saber ocidental entre a metafísica e a ciência*, publicação de 2023, pode ter alguma coisa a acrescentar, mas como foge de nossa delimitação temporal, então deixamos para outros/as comprovarem ou não nossa forte suspeita de sua metafísica.

²⁸² Apenas para citar algumas delas, veja Agamben (2011a, p. 217–218, 298, 355–356, 2011c, p. 7, 82–83, 2011b, p. 21, 66–71, 79, 85, 94–103, 108, 2012c, p. 14, 50–54, 148, 150, 176–177, 182–183, 2017g, p. 10, 40–43, 125–126, 148–149, 153–154, 217–218, 298, 355–356, 379, 419–422, 429, 434, 442–449, 455).

da disputa franciscana com a Santa Sé, Agamben ignora se seus argumentos são ou não suficientes, mas quer chegar a algo além do que os franciscanos fizeram, deixando de querer ver o uso como uma mera renúncia subjetiva à propriedade (e ao Direito) isto é,

[...] decisiva seria, isso sim, uma concepção do uso que não se fundamentasse em um ato de renúncia – ou seja, em última análise, na vontade de um sujeito —, mas, por assim dizer, na própria natureza das coisas (que a frequente remessa ao estado de natureza pareceria, de resto, implicar) (Agamben, 2017d, p. 104).

Mesmo considerando que ele associe essa ideia a uma passagem benjaminiana para a qual a justiça seria algo de imanente, não podemos deixar de observar que, na citação acima, há uma proximidade muito grande com a metafísica. Esse, infelizmente, não é um dos únicos momentos. Numa outra passagem, essa um pouco mais complicada, Agamben quer indicar que Benveniste, Foucault, Benjamin e Nietzsche são, para a linguística moderna, aqueles que deslocaram o *a priori* histórico da transcendência, até então senso comum dos filósofos, para um momento em que a língua ocupou o espaço do sujeito transcendental, “[...] O falante, ou o locutor, substituiu, assim, o sujeito transcendental de Kant, e a língua assumiu o lugar do ser como *a priori* histórico.” (Agamben, 2017d, p. 137). E continua, logo abaixo, dizendo que a linguística, nessa declinação linguística à ontologia, chegou ao seu fim, quando passou a se identificar integralmente com o ser, pondo-se como “[...] efetualidade neutra a-histórica ou pós-histórica, que não condiciona mais nenhum presumível sentido do devir histórico nem qualquer articulação epocal do tempo.” (Agamben, 2017d, p. 137).

Ainda que considere que ele vê a possibilidade de uma impossibilidade de um *a priori* histórico, com ele se debate em uma parte importante do livro. Assim, toda a segunda parte do livro, uma das mais densas de todo o *Homo Sacer*, quer responder essa questão e, para ele, ocorre com a ontologia modal. E conforme já abordamos anteriormente, esse processo só se vê com mais uma vez como um “[...] o modo como uma voragem no fluxo do ser. Ele não tem outra substância senão aquela do único ser” (Agamben, 2017d, p. 200). E ainda se vale de uma indistinção entre ética e ontologia para inserir no espaço entre elas, fazendo com que a ontologia modal deixe de ser ontológica e seja uma ética dos modos, desde que a ética dos modos já não é apenas uma ética, mas uma ontologia.

Apesar de o autor designar o modo como o “como” do ser e não “o que” dele, nos parece que, em vez de se livrar do nome ontologia (e busca, por exemplo, uma hermenêutica),

ele se envolve com a ontologia e acaba se contaminado com a metafísica²⁸³, inclusive ao acreditar ter conseguido cumprir um projeto que nem Heidegger, nem Espinosa conseguiram concluir. Deixando de lado qualquer arrogância do autor, o que nos parece aqui é que a insistência em se vê com uma arqueologia do dispositivo ontológico, mesmo que para desativá-lo, só se funda a se reinserir nesse mesmo dispositivo, que está sujeito a ser um dispositivo aristotélico.

A limitação linguística do autor possa, quem sabe, ter feito retornar à metafísica por caminhos outros. Mas admitamos que isso não ocorreu e que é apenas um problema interpretativo nosso, então a resposta à primeira pergunta é que Agamben consegue, sim, superar a metafísica e dela se afasta. Destarte, a segunda pergunta se impõe, o que nos faz prescrutar sobre se o vocabulário agambeniano pode ser mais útil do que o discurso padrão de Direitos Humanos.

Se quiséssemos colocar essa resposta em poucas linhas, podemos dizer que sim, mas só em parte. E essa parte está por reconhecer que, apesar de trazer inovações importantes, como os paradigmas e as assinaturas e de denunciar alguns limites de alguns lugares-comuns da teoria política, da filosofia, da ética, da religião e do Direito, o faz deixando algumas pontas soltas, alguns problemas complicados de se resolver.

Já no primeiro volume da série, *HS I*, é passível de percepção a complicação existente em seus argumentos. Não podemos deixar de notar que, mostrando as linhas gerais do seu projeto, não será lá que todos os problemas serão resolvidos. Pelo contrário, somente considerando *HS I* como o lugar de definições básicas (e a residência do **DE**), é que podemos compreender melhor todos os outros oito volumes.

Em breve síntese, para o nosso marco teórico, os Direitos Humanos nascem de um processo de inscrição do sujeito soberano no coração da pólis, no lugar íntimo junto ao soberano, e lá, no espaço onde a *zoé* e a *bíos* se indeterminam, em que o soberano tira suas forças para exercer o seu poder de excepcionar o ordenamento jurídico, lá está também o homem e o cidadão, os direitos do homem.

Destarte, os Direitos Humanos têm, em seu âmago, o cálculo biopolítico da vida nua e, por isso, só ingressam no Estado moderno na forma de uma exceção, de uma captura que permite, ao excluir, reincluí-lo de maneira recategorizada. Com isso, tais direitos, de limites ao arbítrio estatal, profetas da emancipação humana, previamente submetidos à clássica crítica

²⁸³ De maneira crítica, Prozorov (2023) vai mais além e aponta esse resquício metafísico nessa dualidade empírico-transcendente nos conceitos fundamentais em Agamben, de vida nua (empírico) e poder soberano (transcendente). E, nas críticas, indica ter na obra do italiano, para vários autores, uma tendência à hipérbole e ao exagero.

marxista de que apenas agiram para a emancipação política e não uma emancipação plena (Marx, 2010, p. 54), são radicalmente criticados pelo pensador italiano, tendo, na verdade, sequer ocorrido essa emancipação.

Pelo contrário, ao dizer que os seres humanos têm direitos inatos e inalienáveis, e que esses direitos são direitos de um Estado específico, para os quais mantêm vínculos de nascimento e Nação, jamais poderiam emancipar, sendo, ao reverso, uma nova reinserção do homem na política, posto que sendo possivelmente vítima de abandono, de exclusão da pólis, como se fazia na Antiguidade clássica, agora pode ser excluído no próprio Estado, ao se renegar a sua nacionalidade (no caso mais óbvio, os refugiados e os apátridas), mas quando se nega a sua própria vida política e a deixa reduzida a mera vida biológica, quando inserido nos variados campos, como *nómos* da política na Modernidade.

Com isso em mente, poderemos, primeiro, como atuar, ao nível teórico, sobre esse problema? Algo que não fica claro é como atuará tal crítica nos momentos do dia a dia, naqueles momentos em que não se sabe o que fazer para seguir em frente. É radicalmente necessário apontar aquilo que mistifica o Direito, os direitos do homem e sua correlação com a cidadania, mas será semelhantemente importante saber o que fazer enquanto vivem e sofrem os/as refugiados, os/as apátridas, os/as minorias étnicas, religiosas, sexuais e de gênero, entre tantos outros grupos vulneráveis e vulnerabilizados, todos potenciais *homini sacrii* perante potencialmente qualquer um, abandonados à própria sorte e, até mesmo abandonados perante ao primeiro dos vínculos, a um Estado.

Ao criticar a ajuda humanitária, com certa razão, mostrando seus limites, de que não há um interesse verdadeiro de superar aqueles problemas fundamentais para a necessidade dessa ajuda, atuando, de fato, secretamente solidária à manutenção do estado de *homini sacrii* para os seus assistidos/as, resta, então pensar: há algum outro vocabulário (conectado a um agir) possibilitador de se superar o problema humanitário? Isto é, Agamben propõe alguma coisa no lugar da ajuda humanitária?

Não basta apenas teorizar, nem mesmo denunciar. Se o que está posto corre o risco de nos arrastar para um estado de exceção global, uma guerra civil mundial ou arrematar para a extinção da espécie humana, só teorizar não é suficiente. O que teorizar, todos/as concordamos: é vital denunciar o escândalo e o desassombro que as organizações humanitárias, seja qual for a sua denominação, fazem para manter as vítimas no estatuto de vítimas, dando o mínimo para sobreviver, enquanto os gastos para ajudas humanitárias consomem uma quantia considerável dos recursos financeiros mundiais e não atacamos, frontalmente o que poderia impedir tal exploração e vitimização do ser humano pelo ser humano, a saber, a desigualdade de renda, a

desigual capacidade de poder de compra, a justa distribuição de riquezas, a maior e plena participação política nas decisões comunitárias. A denúncia continua firme, e em Nascimento (2013, p. 139–141) já encontrava eco, acima resumido, endossada nesse texto.

Então, aplicando a terceira pergunta nesse momento, indagamos: A exclusão do humanitário do horizonte teórico (e, em última análise, do político) pode nos ajudar a reduzir o sofrimento humano? Fica patente que não. Não apenas porque quem está nesses conflitos sofre pelo conflito em si, mas sobremaneira, diante da imensa dificuldade de atender às necessidades mais básicas, por isso, sequer cogitam agir sobre os combatentes para, de alguma forma, conseguir uma paz naquela região.

Em outras palavras, o que fazer, então, quando a ajuda humanitária chegar as regiões desoladas pela fome, pela doença, pelas guerras e pelas mudanças climáticas ao redor do mundo? Esperar que recebamos tais alimentos, utensílios, medicamentos e demais donativos, mas, simultaneamente, passemos a rejeitá-los mais adiante? Não os receber, tomá-los, saqueá-los das mãos dos organismos governamentais, supranacionais ou não-governamentais? Olhar, apáticos e desesperançosos, os/as nossos/as vizinhos e vizinhas, parentes, amigos e inimigos recebedores de tais donativos, todos/as em certo grau de felicidade, ainda que momentânea, enquanto amargamos as injustiças da vida? O que fazer, afinal?

Eis aquilo que incessantemente prescrutaremos em toda a obra agambeniana, naquilo em que se põe como possibilidade de alguma ação política efetiva. Não estamos sozinhos nessa busca, há outros/as conosco. Nascimento (2022) propõe cruzar os diferentes “Agambens” de toda a sua trajetória filosófica para encontrar caminhos, ao confrontar Agamben contra Agamben. Já Martins (2020) deseja que Agamben indicasse saídas sem frases herméticas, cripto-anárquicas, adotando uma postura mais propositiva do que a denúncia do que não serve e do que é perigoso. E Ruiz (2015) exorta os/as leitores/as do seu artigo a tirar o pó da filosofia antiga, em especial do período do século V a.C. ao século V d.C., naquilo em que ela fornece caminhos alternativos para a profusão de formas de vida possíveis e auxilie os homens/mulheres/idosos/idosas/crianças, enfim, toda a humanidade, a buscar sua *eudaimonia* (felicidade) a partir de princípios filosóficos desmassificados, contra-hegemônicos.

Portanto, logo de início, essa crítica do humanitário falha seriamente em fornecer alguma alternativa, nem que seja teórica, para lidar com o problema prático do cotidiano. Poder-se-ia, é claro, argumentar que não há como resolver um problema prático com teoria, ou que a execução de seu projeto político resolveria, de pronto, esses problemas. Mas admitamos que isso seja verossímil, principalmente a segunda parte. A pergunta volta, infelizmente, para o mesmo ponto de partida: O que fazer até que toda a humanidade, superando o complexo de

posse e propriedade atormentadora de sua existência, possa suportar isso, enquanto o projeto político-teórico agambeniano possa, finalmente, ser mundial?

Um argumento bastante razoável diria que essa informação, em pleno 1995, é difícil demais e o decorrer de sua investigação pode dizer algo a respeito. Isso concordamos e daremos o passo adiante para os demais livros da coletânea, ainda que, por ora, admitamos a ajuda humanitária, para que tantos inocentes de todos os lugares não morram. No mesmo livro, aliás, sua crítica ácida aos Direitos Humanos prega os seus limites como valores eternos metajurídicos e mostra sua submissão a lógica do *Homo Sacer*, no mesmo movimento em que o estado de exceção pode ser considerado o movimento político para instaurar um campo e submeter aquela população a serem todos *homini sacrii*.

Em *HS II, I*, o *iustitium*, como estado de exceção ancestral, foi fartamente escrutinado, sob vários aspectos. Desse livro, não há dúvidas de que a sua crítica permite avançar, em grande medida, para uma compreensão melhor do fenômeno político, institucional e jurídico da exceção, permitindo uma resposta positiva, *cum grano salis*, à segunda pergunta de nossa analítica neopragmática.

Os limites neopragmáticos comparecem em, pelo menos, dois momentos da obra, e podem ser considerados desenvolvimentos da limitação explicitada em *HS I*. No primeiro momento, as suas afirmações sobre o estado de exceção como paradigma de governo e a força de lei foram previamente explanadas, e, ao final do capítulo sobre força de lei, há uma situação complicada a se falar sobre hermenêutica jurídica. Dizia o autor:

Isso significa que, para **aplicar uma norma, é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção**. Em todos os casos, o estado de exceção marca um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde uma pura violência sem *logos* pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real. [grifos em negrito nossos, itálicos, do autor] (Agamben, 2011a, p. 63).

Não há dúvidas que o estado de exceção seja, em si, desvinculado do texto de uma norma. E que, em tal estado, não há o que se falar de aplicação da norma, sendo, via de regra, suspender sua execução, inserir uma exceção. Mesmo considerando que, no trecho destacado, o autor se refere a um estado de exceção efetivo (um estado de sítio, de emergência, um campo de detenção, etc.), há um sério problema a ser resolvido.

Contemplemos as consequências de tal conclusão e o discurso por trás dessa teorização pode ganhar uma nova luz, com implicações diferentes das que ele já vinha expondo. Admitindo que o estado de exceção pode surgir nesse espaço anômico entre o texto e a norma, entre a letra da lei e a sua interpretação, sendo esse trânsito o passo lógico e necessário para a aplicação de

qualquer norma jurídica, então nesse mesmo espaço anômico podemos admitir uma violência sem nenhuma razão (sem *logos*), que poderá ser, potencialmente, destruidora e construtiva.

Destarte, a Oitava Tese sobre o Conceito de História de Benjamin (2011), sobre um estado de exceção real em oposição ao tradicional estado de exceção existente contra os oprimidos, ganha o sentido de ser a violência que cria novo Direito, e, admitindo que foi apropriado pelos oprimidos, um Direito melhor. Outro caminho seria pensar a violência pura na lógica dos meios puros, como consta do texto do marxista judeu, ou seja, uma forma de quebrar o vínculo duplo de *Gewalt*, entre violência que mantém o Direito e violência que depõe e reinstala o Direito.

Porém, se essas são boas consequências da conclusão agambeniana, algumas consequências ruins podem se originar dessa mesma dedução e não apenas de ser um estado de exceção que impõe violência e reforça a opressão sobre os oprimidos, como é claramente deduzível da potência mantenedora do Direito.

Falamos do pressuposto de suspensão, “em última análise”, de uma norma para que ela seja aplicável. Aqui a norma é o texto da lei no qual nos referimos acima, não o texto já aplicado ao caso concreto. E a frase final do capítulo tem uma afirmação poderosa o suficiente para, se não colocada em seu contexto e torcendo que ela se refira a esse contexto, atacar, frontalmente, a teorização do estado de exceção em Agamben.

E esse ataque frontal se dá nas consequências ampliadas do estado de exceção ser uma realização de “um enunciado sem nenhuma referência real”. Se real aqui se reporta a fato da relação norma-realidade, do que se previu no Direito e o que é experimentável pelos sentidos humanos como “real”, considerar que um estado de exceção é passível de ser implementado sem qualquer relação com a realidade, intersubjetivamente considerada, é uma expansão sem limites do estado de exceção para admitir qualquer questionamento ao governo instituído que consiga a adesão de um número significativo de pessoas.

Deixando mais claro, seria admitir a possibilidade, não necessariamente anárquica no sentido correto (não-vulgar) do termo, de que, persuadindo um número considerável de pessoas, não importando se tem alguma possibilidade de ser verdade no que se convenceu estas pessoas a fazer, permitir um questionamento de qualquer governo (ou organização, até mesmo uma de nível anarquista) instituído de maneira potencialmente ilimitada.

E não seria necessariamente anárquico, no sentido correto do termo, como também no sentido que esse termo tem no léxico agambeniano, porque não considerou dois fatores: a imensa capacidade de manipulação midiática para a propagação de notícias sabidamente falsas, levando um grupamento político a deslegitimar qualquer governo eleito, sem que isso

represente algo positivo, benéfico ao fim e ao cabo para esse grupamento e/ou para o restante da sociedade, como também a segunda possibilidade, permitir qualquer ataque ao governo, sem que com isso se pense nas consequências desses atos.

Ou até mesmo dizer que a violência é pura violência sem *logos*, atingindo uma realidade sem qualquer referência a um real, faz com que se rompa o vínculo norma-realidade ao qual o autor está indicando ser a indistinção precisa de cada um deles (mas não a ruptura) num estado de exceção.

Dizendo por outras palavras, o estado de exceção, se levado às últimas consequências os argumentos agambenianos, conforme pode parecer o uso da expressão “[para aplicar a norma], é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção” qualquer possibilidade de se pensar o Direito como violência legítima, ou mesmo de qualquer relação jurídica, ainda que mais horizontalizada e igualitária seja, não será possível existir no cenário político de aplicação da teoria de Giorgio Agamben.

Afinal, se não há norma (texto, como preferimos usar), posto que aplicável somente se suspensão, nem aplicação da norma (norma, como texto interpretado), qualquer uso possível emancipatório, transitório ou não, do Direito é plenamente inviável, e por consequente, também dos Direitos Humanos.

A radical denúncia contra os Direitos Humanos ganha mais corpo nesse cenário hermenêutico de exclusão e qualquer uso do Direito sobre qualquer relação social que haja entre duas ou mais pessoas, grupos e/ou países, deixando uma indagação no ar: certo, então como viveremos sem qualquer Direito? De outra forma, é possível pensar, num horizonte crível, uma sociedade em que não haja nenhum Direito e que não haja opressão alguma? Ou melhor, uma sociedade em que não haja Estado e que a referência ao Direito seja uma referência anarquista, dissociada da ideia de Direitos Humanos?

Por outros caminhos, a indagação derivada da terceira pergunta metodológica neopragmática retorna aqui. E para melhor respondê-la, podemos avançar no raciocínio derivado do estado de exceção.

Se Agamben propugna o afastamento da ideia de Direitos Humanos (e em uma análise ampliada, o Direito), porque são biopolíticos e o meio de ingresso da biopolítica no ordenamento jurídico e da naturalização de tais cálculos biopolíticos na Modernidade, com todas as consequências já ventiladas em *HS I*, e que só uma experiência de viver partindo de uma vida sem forma e de uma forma sem vida para uma forma-de-vida na qual o uso do Direito, dos Direitos Humanos e de outras categorias jurídico-político-filosóficas as quais estamos

acostumados a lidar em nossas vidas diárias sejam postas de lado, como então falar de uma sociedade sem Direito? Parece que, nesse momento, Agamben ensaia uma pré-resposta.

Se o estado de exceção (o *iustitium*, arqueologicamente falando) permite usar do poder sem que se esteja limitado pelo Direito, a fim de preservar a ordem jurídica, então qualquer uso de tal instituto pode, naquele momento e durante sua validade e aplicação, fazer surgir, em qualquer ambiente social concreto, uma sociedade sem Direito, que ela supostamente sobreviveria, por um curto período, sem retomar o Direito.

Portanto, é possível considerar que Agamben admite a possibilidade, nem que seja exclusivamente em um estado de exceção, de uma sociedade na qual o Direito não mais se aplica, ainda que esteja em vigor²⁸⁴. Destarte, a aplicabilidade prática de sua teoria, a práxis que ele almeja ao investigar o estado de exceção, adquire um significado parcialmente resolutivo da sua possibilidade de real e efetiva aplicação. Assim, enquanto vivêssemos sobre um estado de exceção (ou de emergência) real, os/as oprimidos/as de todo o mundo poderia dismantelar, nem que seja temporariamente, o estatuto jurídico, na promessa política de que, em algum momento num futuro próximo, retomassem tal ordem jurídica.

Nesse ínterim, poderiam avançar sobre o Direito em vigor, seja para reforma, seja para completa alteração, para que ele garantisse os direitos negligenciados pela ordem jurídica prévia, e, potencialmente, garantir outras formas jurídicas mais avançadas. Fariam, por exemplo, serem aplicadas leis feitas para favorecer populações mais excluídas (como reforma agrária, demarcação de terras indígenas, reforma urbana, impostos sobre grandes fortunas, etc.), atualmente com nenhuma ou baixíssima eficácia no Estado de Direito, pudessem ser aplicadas e os infratores de tais normas fossem punidos. Porém, tal resposta nem de longe dar conta do problema.

Primeiro, não fica claro se essa retomada após o término do estado de emergência ocorre nas mesmas bases ou em outras formas jurídicas mais aperfeiçoadas. A consolidação de uma mudança punitiva para aqueles que violaram sistematicamente a velha ordem jurídica, usando o surgimento de uma nova ordem jurídica para punição, fundada sobre os escombros da ordem anterior, não é garantia de vedação do retrocesso jurídico. Podem tais grupos conseguir,

²⁸⁴ Evidentemente, esse é apenas um dos caminhos interpretativos possíveis. Outro seria possível, o de pensar que ele retrata esse estado de exceção não como local para um Direito não aplicado, mas como um Direito desativado. E isso faz coerência com o defendido nas partes finais do *HS*. Todavia, admitir esse caminho coerente com todo o projeto torna-se, no mínimo, perigoso. Afinal, se a desativação do Direito ocorre com uma instauração do estado de exceção, todo o trajeto intelectual se mostra inútil. Mas, como invocar um estado de exceção é desativar o Direito para fins biopolíticos, portanto, esse caminho se fecha.

por um breve período, manter tais conquistas, contudo elas seriam potencialmente, de maneira mais ou menos rápida, desfeitas mais adiante.

Em outro ponto de vista, tal como Agamben expõe, o fato de serem feitas punições ou não após o fim de um estado de exceção, e apontamos, teria que se chegar ao fim, se não cairíamos na denúncia motora de todo o *HS II, I*, de que o estado de exceção tende a se tornar permanente em nossos dias. Manter-se num estado de exceção permanente é totalmente contraditório com as teses políticas, filosóficas e éticas dele, deixando incerto qualquer futuro emancipatório realmente efetivo, afinal o que garantirá que esse estado de exceção permanente, mesmo emancipatório, durará por toda a existência humana?

Qualquer grupo oprimido hesitará²⁸⁵ em tentar avançar nas pautas acima se há um fundado receio de serem punidos em meses ou anos posteriores, após o fim do estado de exceção. Ainda que instigados pelas circunstâncias do estado de emergência real (para lembrar uma das traduções da Oitava Tese de Benjamin), o receio será perpétuo e pode obrigar a esses grupos se valerem, de tempos em tempos, de novos estados de emergência real para garantir a manutenção de tais vitórias. O que poderia, tendencialmente, levar a uma construção de um estado de exceção permanente, retomando a denúncia motriz do *HS II, I*.

Ainda é possível ir além para avaliar a pragmaticidade das teses agambenianas, bem como os limites de seu vocabulário. Se observamos a parte final, a síntese conclusiva de *HS II, I*, há algumas questões a serem resolvidas.

Sob dois outros aspectos, o seu comentário de síntese ao final de *HS II, I* é admirável para o que pretendemos analisar nessa tese. A princípio, fica claro que sua denúncia de um estado de exceção global, de uma iminência de uma guerra civil mundial no Ocidente, com todo o exagero que ela possa ter, não é de todo infundada, afinal se são as dicotomias polarizadas que movem o ser e o ser do Direito tem, em seu âmago, tais dicotomias polares de maneira evidente (basta recordar sobre homem-cidadão, nação-nascimento, democracia-ditadura, estado de direito e estado de exceção, *auctoritas-potestas*, *nomos-anomia*, vida-direito).

²⁸⁵ Ou, por vezes, quando após um processo revolucionário não se criam bases político-sociais suficientes para tornar real os anseios prévios de mudança, pode ocasionar que o movimento revolucionário, para assegurar, pelo menos durante um tempo, que as mudanças feitas na revolução sejam preservadas, estrategicamente recuar do seu posicionamento mais revolucionário e aderir a um governo de conciliação ou um governo que previamente, em pleno crepitar do fogo insurrecional, jamais admitiriam. Essa parece ser a conclusão de Carvalho (2023) ao comentar sobre a ascensão e decadência do partido invisível do Processo (ou Período) Revolucionário em Curso (PREC), movimento português surgido da união de vários grupos à esquerda do espectro político, como força política para tomar nas mãos e tentar domar o Golpe Militar de 25 de abril de 1975 em Portugal, nomeado convencionalmente *a posteriori* como Revolução dos Cravos, movimento esse, iniciado com a deposição de Marcello Caetano, sucessor de Antonio de Oliveira Salazar, ditador do Estado Novo português.

Ao admitir o funcionamento dessa “máquina letal”, mesmo que se invocando o discurso da norma e dos direitos, remetendo e deixando sempre separado o estado de exceção a momentos temporal, subjetiva e espacialmente distintos, só pode adiar a surgimento dessa guerra civil mundial.

Reiteramos, que quando Agamben fala de um estado de exceção que virou regra, um estado de exceção “em que vivemos” aplica-se aquele oriundo da Oitava Tese de Benjamin. Defender, ou criticar, que Agamben fala que vivemos todos em estado de exceção permanente, pode ser escusável para um leigo ou um/a leitor/a iniciante no arcabouço categorial do filósofo italiano, mas inadmissível a qualquer pesquisador/a experiente, que, por obrigação acadêmico-científica, pode e deve ter em mente todo o contexto argumentativo basilar de um autor antes mesmo de o criticá-lo.

Logo, a crítica agambeniana tem um aspecto, a nosso ver, quase esotérico, em primeira vista, porém esse esoterismo pode ser facilmente desfeito quando colocado em questão suas categorias, suas dicotomias e a explicação fornecida para integrá-las com sua formação e suas influências prévias.

Esse esoterismo se desfaz ao perceber que o seu aspecto de estudo não é de um estado de exceção que se espraia, de fato, por todos os ambientes em todos os tempos, mas o uso de técnicas governamentais de exceção, em conjunto com aquele estado de exceção que a tradição dos oprimidos já vivencia, antes mesmo de se fazer e falar sobre declarações de direitos, que persiste, teimosamente, de maneira quase áurea, após séculos de declarações e convenções supostamente combativas à exploração do ser humano pelo ser humano. Ao verificar sua teorização para esse sentido, um exagero da tese do estado de exceção pode ser mitigado.

Tendo por horizonte tais conclusões acima, atentemos para outro aspecto de sua síntese conclusiva, naquilo em que se identifica, quase a totalidade, com o argumento **(DA)-P1** e **(DA)-P2**²⁸⁶. Neles, ele fala dessa máquina antropológica letal que, de tempos em tempos, o Direito se

²⁸⁶ Para relembrar: **(DA)-P1** – O estado de exceção, primeiramente abordado em *HS I*, conflui para a compreensão dos Direitos Humanos, enquanto compreensão desse fenômeno limítrofe entre Direito e Política faz revelar uma nova forma de se organizar o poder político na sociedade. O elemento normativo, jurídico em sentido estrito (*potestas*), necessita de um elemento extrajurídico e anômico (*auctoritas*) como par indissociável para exercer-se na Modernidade, num maquinário biopolítico. Quando distinguíveis temporal, espacial e pessoalmente, as duas faces desse maquinário podem, em certo ponto, funcionar. Quando se indistingue temporal, espacial e/ou pessoalmente, institui-se um estado de exceção, que se faz regra entre os oprimidos (Oitava Tese sobre o conceito de História), tornando-se cada vez maior em escala planetária, sendo o *locus* dessa indistinção, seja o nome que se dê a ele num determinado sistema jurídico. (Agamben, 2011a, p. 130–131).

(DA)-P2 – Procurar, então, por fundamentar o Direito ou a vida política como um surgindo um antes do que o outro é exatamente o que faz surgir o sistema normativo-anômico, centro do motor da máquina biopolítica. A distinção entre violência que institui o Direito e violência que o mantém, que, entre os juristas, pode ser resumida como poder constituinte e poder constituído, representa essa contaminação do Direito pela Política (e da Política pelo Direito). (Agamben, 2011a, p. 132–133).

vale para manter uma pretensa unidade e sistematicidade, mas que só se degrada e se danifica a cada uso, a cada século passante. Nas últimas duas páginas do livro, entretanto, o que ele deixa como projeto filosófico e político é notar como a detecção do funcionamento de tal máquina disfuncional e em ruínas pode possibilitar a sua superação.

O que torna focal na tese agambeniana sobre o estado de exceção é que tal articulação entre vida e direito, *nomos* e anomia, *auctoritas* e *potestas*, é uma violência de ligar duas coisas separadas, mas apenas no sentido de articulá-las para fazer surgir seus isolados, isto é, surgir uma vida pura e simples com um direito justificado na natureza ou no espírito divino. Não há, para Agamben, fora do maquinário dominador que a todos/as se impõe uma vida pura e simples, que pré-existe a essa máquina, nem um direito com bases pré-máquina, mas ambos se remetem a esse maquinário e só consegue se pensar em uma separação desses dois elementos se pensar através do uso dessa máquina.

Por isso a proposta política agambeniana é levemente esboçada nessas últimas linhas do texto. Quando ele expõe a existência de duas separações que, excluídas e reincluídas sob novo significado, essa distinção entre direito e vida, *nomos* e anomia, *auctoritas* e *potestas*, quer evidenciar que essas separações só surgem diante de uma fratura de “[...] alguma outra coisa a qual não temos outro acesso que não por meio da ficção de sua articulação e do paciente trabalho que, desmascarando tal ficção, separa o que se pretendia unir” (*Ibidem*, pág. 132).

Por isso não há de se procurar algo antes ou depois do Direito, antes ou depois da vida, mas tentar localizar os fundamentos desse novo agir através do despontar de uma abertura existente entre um “direito [sic] em sua não relação com a vida e a vida em sua não relação com o direito [sic] [...]” em que, nesse espaço surgido, haverá um espaço de ação humana, naquilo que há algum tempo,” tempo esse não informado pelo autor em nenhum momento, “[...], reivindicava para si o nome de política” (*Ibidem*, pág. 133). Para o pensador italiano, a política converteu-se, por contaminação, em um campo do Direito, seja pelo poder constituinte, seja pelo poder constituído, isto é, pelo poder de negociar com o Direito.

Porém, observemos algo: Que tempo foi esse que se fazia política sem se usar da máquina biopolítica que move o Direito e a vida? Seria numa tentativa de uma sociedade sem classes, tal qual o socialismo real? Ou no cristianismo primitivo? Já que o rio da biopolítica, conforme expresso em *HS I*, corre subterrâneo, arrastando a vida do *homo sacer*, de maneira contínua, e emerge no século XX, e ele identifica o *homo sacer* (a vida nua, a vida sacra), com seus *avatares* na Modernidade (vida biológica, a sexualidade, etc.), associando-os aos dispositivos foucaultianos.

E diz que, em um certo ponto, até o momento indefinido, cada vez que o ser humano consegue, por lutas contra os poderes centrais, mais direitos, liberdades e espaços, a outra face dessa vitória contra o arbítrio estatal faz com que eles entrem mais no jogo e são tacitamente incluídos e inscritos na ordem estatal, “[...] oferecendo assim uma nova e mais temível instância [*assise*, em italiano] ao poder soberano do qual desejariam liberar-se” (Agamben, 2011a, p. 128).

Dessa maneira, como falar de um momento originário em que política não é biopolítica, nem tanatopolítica? Nas civilizações pré-Grécia? Ou nas sociedades não-Ocidentais? São perguntas que apresentam, a seu modo, a dificuldade de se fazer uma nova política. Considerando o atual estágio da pesquisa dele, não é de estranhar que essa dificuldade volte a aparecer, afinal, como saber que momento será esse o de definir um momento em que tal maquinário biopolítico era inexistente?

E o que ele propõe nada mais nada menos que ser aquele que levará adiante o papel de seu mestre teórico marxista: cortar o elo da violência com o Direito e, com isso fazer e agir de maneira verdadeiramente política. Somente quando desativar, tornar inoperoso o dispositivo²⁸⁷ que ligava Direito à vida e que poderá se falar de um uso do Direito pós-inoperosidade. Afinal, se não há como se falar em Estado de Direito, pois nem podemos ter firmes bases para falar de “Estado” nem de “Direito”, por todas as críticas já feitas em *HS I* e *HS II, I*, de que adiantaria tentar resgatar esses elementos?

Destarte, a pureza benjaminiana almejada pelo nosso marco teórico é a sua utilidade para uma nova política, pois uma vez que o direito seja “puro”, a língua seja “pura” e a violência “pura”, conduzindo uma palavra não coercitiva, que não comanda e não proíbe nada, atingir-se-á uma ação pura, como puro meio, que mostra só a si mesma, sem relação com uma meta ou um objetivo (Agamben, 2011a, p. 133). E entre a palavra pura e a ação pura, ter-se-ia o uso e a práxis humana “[...] que os poderes do direito [sic] e do mito havia procurado capturar no estado de exceção” (*Ibidem*, pág. 133).

Outro ponto que merece destaque e que também é percebido por outro autor (Romandini, 2013) é o deslocamento feito por Agamben ao deixar um pouco de lado a figura do *homo sacer* e do campo como paradigma biopolítico ou *nómos* do moderno para ir em uma

²⁸⁷ Conforme nos lembra Castro (2013, p. 64), não há uma única máquina para Agamben, senão várias máquinas, que vão desde a máquina da infância, do rito e do jogo, da linguagem, a máquina teológica da economia, a máquina biopolítica, a máquina soteriológica e a máquina providencial, entre outras. Igualmente nos lembra Castro que máquina aqui deve ser lido mais para um dos seus outros termos, o dispositivo, que, por definição, é “qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos” (Agamben, 2005b, p. 13), sendo um dispositivo/máquina sempre uma bipolaridade.

direção aparentemente oposta, valorizando institutos coletivos, como *iustitium*, *tumultus* e *senatus-consultum ultimum*. Se isso pode dar a entender que ele cede as críticas sobre o exagero da tese de que vivemos num estado de exceção permanente ou que a exceção virou regra, é meramente aparente.

Não só está em consonância com o que ele prometeu logo quando iniciou seus estudos de duas décadas, como seu deslocamento de olhar sucede não por um reconhecimento da validade argumentativa da crítica dos seus leitores, mas, para Agamben, é da complementariedade das duas instituições e como elas, sejam no Direito privado, seja no Direito público, objetivam o mesmo alvo e são os conceitos arqueológicos do que hoje temos na biopolítica, na exceção permanente e no campo como *nómos* do paradigma da modernidade.

Vimos que, no caso de *HS II, 1*, a sua solução seria implementar um Direito puro, fruto de uma violência pura e de uma língua pura. A purificação desses seria se fossem feitos apenas como meios, sem uma finalidade. Mas como agir para o Direito ser puro a esse nível? Pouco esclarecedor é *HS II, 1*. E, novamente, se mostra restrita aplicabilidade do discurso agambeniano sobre Direitos Humanos. Já em *HS II, 2*, a noção de guerra civil acaba por atrapalhar um pouco a organização do pensamento agambeniano. É que, ao considerar a potencialidade de uma guerra civil mundial, Agamben pesa a mão no paradigma, explorando além de sua capacidade explicatória. Ou melhor, ele acaba por exagerar a situação, e nesse caso, sequer dá para justificar que é uma forma de falar, como ocorre com o estado de exceção, quando há uma igualdade entre guerra civil com terrorismo, apesar de parecer justa a princípio, peca exatamente por essa exorbitância. Esse abuso se traduz em um vocabulário pouco preciso e de média a baixa explicação da realidade.

Outro aspecto a se ver é a reorganização da distinção schmittiana de amigo-inimigo, principalmente na nota adicional a *HS II, 2*. O que mais enfraquece essa nota, esse “terceiro” capítulo do livro *Stasis* é exatamente aquilo que Agamben não alarga, e, para expressar com suas próprias palavras:

Como esse modelo [da guerra agonal] fora progressivamente apagado na história moderna do Ocidente, até chegar nos conflitos hodiernos, no qual toda regra agonal está ausente e o inimigo assume a figura do criminoso e do inumano, é um problema que está fora dos limites desta nota. Esta se propunha **apenas a mostrar que a definição schmittiana da política por meio da inimizade e da guerra é contraditória, porque, na realidade, visa a excluir uma outra e mais antiga concepção da guerra, cujos traços essenciais procuramos delinear** [grifos e inclusão nossos] (*Ibidem*, pág. 281).

Sabemos de sua justificativa para não avançar sobre esse ponto e do objetivo dessa nota explicativa-exploratória, porém deixemos algumas questões aqui para serem devidamente exploradas adiante ou por outros/as. A primeira delas: É possível falar que essa diferenciação funcional sistêmica da política e da guerra, ao lado de tantas outras, ressignificando a ideia de política e guerra tem seu contrapeso na diferenciação e da crescente importância de formas de diplomacia internacional?

Em complemento: O uso da diplomacia, cada vez mais complexificada por meio de argumentos racionais, com a criação de organismos, tratados, embaixadas, corpo diplomático permanente, com seus rituais, suas brincadeiras, seus “salamaleques”, são formas modernas de tentar reviver o caráter agonal da guerra para formação de uma família estendida, tal como os gregos faziam?

Observemos que uma resposta positiva ou negativa a essas perguntas poderiam servir como potente crítica a crítica agambeniana sobre Direitos Humanos. Não é nenhuma novidade reconhecer essa hodierna complexidade institucional-diplomática e como tal complexidade é, ao lado de outros elementos, um dos pilares das relações internacionais e da própria estrutura posta sobre Direitos Humanos.

Sob outro aspecto, estreitamente ligado a primeira pergunta acima: A separação entre guerra, diplomacia e jogos esportivos, sendo, nesse último, v.g. os jogos olímpicos, para nos mantermos ainda mais fiéis às origens agonais da guerra, poder-se-ia ser desfeita momentaneamente, para, sob regras claras e previamente combinadas, dar fim a alguns conflitos hoje existentes?

Imaginemos conflitos históricos complexos em que não se antevê nenhuma solução em curto, médio ou longo prazo, (Israel-Palestina, Coreia do Sul-Coreia do Norte), para os quais a insistência na guerra, nos moldes schmittianos e pós-reformas aristocráticas gregas, só provoca o aprofundamento da divisão social entre as famílias, etnias e povos envolvidos. Poderíamos nos beneficiar de uma batalha agonal, simulada ou até mesmo real em que, *mutatis mutandi* às regras e práticas gregas clássicas – determinando-se as armas, golpes e táticas permitidas, espaço-temporalmente restritos –, enfim, minuciosamente regulado ao ponto de evitar quaisquer traições ou violações, como uma sugestão pragmática para pôr um ponto final e duradouro nos conflitos, sem que isso seja mera trégua ou esmagamento do Outro?

Essas lacunas propositais do material ora em estudo são instigantes premissas para este e futuros debates. Se essa sugestão agambeniana transparece uma crítica positiva ao acréscimo de *HS II*, 2, uma crítica negativa se impõe, de pronto: por que incluir tal texto num livro que trata de guerra civil, se a guerra civil mal e mal é mencionada nessa nota? Ainda que a frase de

Platão, sobre os gregos combatem entre si visando reconciliarem-se (no contexto, reforçamos, da guerra agonal e da guerra civil grega²⁸⁸), possa contextualizar com o restante das páginas dos dois capítulos de *Stasis*, parece-nos muito mais proveitoso que tal discussão tivesse sido inclusa no texto do *HS II, 1*.

Admitamos, por um momento, que o melhor local para essa inclusão seja o *HS II, 2*, até por questões editoriais. Como, então, ele contribui para todo o livro? Aborda, de maneira precisa, algo relacionado a ser a guerra civil algo universalizável hoje? De se ter, dia-a-dia, um progressivo caminhar para a extinção dos conflitos entre Estados, e a prevalência, crescente, da guerra civil mundial? Não nos parece robustecer esse ponto, afinal, trata das origens da guerra e de sua relação com o inimigo schmittiano, sem, contudo, problematizar tais questões.

De outro ponto, indaguemos: reforça algo sobre o processo dos conceitos políticos hoje serem escatológicos? Nem um pouco, afinal, a não ser brevíssimas menções, sequer entra no aspecto religioso, quando muito, para ressaltar o elo conectando as rivalidades agonais de batalhas simuladas, guerras agonais e outros com os ritos religiosos e sobre os quais prevalecem o eminente lugar dos deuses para a cultura helênica.

Chega a abordar a distinção entre Povo-povo, ou como a biopolítica faz parte de nossos dias? Eis o ponto, talvez de maior relevância dessa nota. É para confirmar a adoção do conceito político de guerra schmittiano, modificação da tese hobbesiana e de outros tantos anteriores a eles que Agamben desenvolve esse adendo ao *HS II, 2*. Vê, com a circularidade dos conceitos schmittianos o processo de constante autonomização da guerra dos objetivos originários (ser mais do que guerra, ser jogo também), e como isso impacta em uma invocação sempre perpétua do sério da biopolítica em oposição ao divertido do “impolítico”.

Dessa maneira, o texto da nota só nos é relevante como algo curioso em *prima facie*, um reforço argumentativo ao núcleo da tese da segunda parte do *HS*. Uma pesquisa mais detida, após desdobramentos de suas conclusões, se tira algo. Em outras palavras, a lição agambeniana parece-nos indicar para o ponto de vista de vermos como os antigos gregos podem nos ensinar algo, sobre a seriedade da guerra, dos rituais e da postura agonística da guerra para eles, desde que consideremos dois pontos fundamentais.

²⁸⁸ Até mais limitado é de se adicionar essa frase nesse contexto, afinal, falamos de uma proposição de Sócrates, num debate com Glauco, sobre a pólis ideal e de como os helenos deveriam se portar, quando em sedição (leia-se guerra civil), e como essa pólis deveria guerrear com os “bárbaros”, identicamente sempre tendo como meta a reconciliação posterior. Para tanto, veja-se o contexto anterior à passagem citada por Agamben, o trecho 471a da República de Platão (Platão, 2000, p. 260), especialmente o contexto do debate socrático do Livro IV (*Ibidem*, págs. 187 e ss) e do Livro VIII (*Ibidem*, págs. 355 e ss) de Platão.

O primeiro é que tal possibilidade de uma guerra agonal, seguindo rigorosamente os gregos, teria que, por necessidade, adotar todo ou praticamente todo o ideal de pólis por eles defendido, ou, pelo menos, formas atualizadas daquilo que foi proposto, considerando nossas polis muito maiores, mais complexas e mais dinâmicas do que as cidades da Hélade. Então, considerando isso, poderíamos viver numa pólis ideal, em que helenos ou bárbaros²⁸⁹, em sedição ou em guerra, sempre lutariam entre si e contra os estrangeiros na possibilidade de fazer a reconciliação em seguida. Eis um primeiro limite a essa aplicação atualmente: sua difícil executoriedade pelo lado dos pressupostos necessários para eventual aplicação.

O segundo limite está em se propor algo como uma guerra agonal para a resolução de conflitos, principalmente os externos, atualmente. Seja na forma de um torneio, batalhas simuladas ou por representação (não confundir com guerras por procuração), contendo grupos representantes dos antagonistas que, uma vez que ganhem ou percam, possam dar a vitória ou a derrota ao grupo que os representam, sem questionamentos invalidadores do resultado desse confronto.

Esse segundo limite se evidencia pelo aspecto inexoravelmente religioso que tais guerras agonais tinham na Grécia, pois, uma vez submetidos aos ritos religiosos de praxe, sem sacrilégios ou blasfêmias, encarnam a vontade dos deuses com a vitória/derrota de um dos lados. Hoje, porém, a postura comum de atribuição da vitória ou derrota num conflito está relacionada não a elemento divino, mas com o racional. Isto é, o sucesso ou o fracasso de uma campanha militar mostra-se mais congruente com a simetridade entre os oponentes, justificada, ao fim, pelos próprios méritos de sua organização e execução de batalhas numa guerra.

Reiteramos o que dizemos antes: uma sociedade profundamente afastada dos valores religiosos, sem uma religião dominante tanto quanto era aos Antigos, reduzindo-se drasticamente a influência religiosa sobre os demais aparatos sociais, como é a sociedade (pós)-moderna aceitaria dificilmente o resultado favorável ou não de uma querela física apenas pela simulação de um combate real (ou até mesmo agindo em um combate real), porém com um número bem menor de lutadores/as, atuando por representação da sociedade, independentemente da modalidade do conflito.

Talvez haja algo mais profundo nessa nota. Por essa leitura focada na maior efetividade das palavras agambenianas passaremos por defender algo coerente com suas teses: a formação, em nossos dias, de grupos sociais (ou sociedades) parecidos ou aparentados com a pólis ideal,

²⁸⁹ Chamamos de “helenos” e “bárbaros” apenas para fazer expressa menção à citação platônica. Aqui entendemos como os nacionais e estrangeiros, os legalistas e os sediciosos, etc.

na qual se descartaria todos os valores (bio)políticos a ela impregnados, e sob as noções de uso, inoperosidade, potência destituínte, política/comunidade que vem, entre tantas outras, como o cenário propício para as guerras agonais, por força daquele anarquismo ontológico agambeniano.

Poder-se-ia falar de uma sociedade futura em que, existindo conflitos, eles seriam resolvidos sempre pelo *agon*, não pela criação de *homini sacrii*. Dito de outra forma, uma “polis ideal” agambeniana, com todas as restrições ao uso do termo polis aceitas e difundidas pelo nosso autor de base, admitiria o *agon* apenas para fazer uso das coisas, sem delas se apoderar, viver uma forma-de-vida, indistinguível entre forma e vida em separado, na qual as declarações de Direitos Humanos sequer existiriam mais, frutos, todas elas, desse arsenal biopolítico anômico e anárquico da máquina governamental da sociedade Ocidental, em que profanando-se as coisas ditas sagradas à (pós-)Modernidade, tornaria real uma sociabilidade diferente, uma política e uma comunidade que vem, sem nunca chegar a vim por completo.

Considerando esse contexto de resgate da guerra agonal, pode-se falar de um potencial uso desse conceito para uma “política que vem” e uma “comunidade que vem”. Manifestadamente, se se supera essa dificuldade de aplicação de uma guerra agonal, há de se considerar o que fazer até que uma comunidade relativa grande possa adotar, nem que seja progressivamente, uma guerra agonal para a solução de eventuais conflitos, civis ou externos, recaindo na mesma crítica da tática política enquanto uma sociedade como essa não é majoritária no mundo (ou, ao menos, no mundo Ocidental), que, por caminhos outros, chegam ao mesmo problema apontado em *HS I*. Dito isso, o conceito de guerra civil, malgrado sua expansão irrefreada e inconsequente, para se elevar a um grau de guerra civil mundial, pode responder com uma afirmativa à segunda pergunta neopragmática, e correspondentemente, a terceira pergunta com pouco sucesso, nos limites delineados acima.

Mas ainda não é possível visualizar um programa filosófico e político para o qual o autor deixe como legado de sua filosofia, traduzindo uma resposta completa às duas perguntas neopragmáticas. Acaba que, até o momento, tratando de questões outras, o assunto de sua pragmaticidade sempre fica nas entrelinhas, nas sugestões vagas, no conceito por vezes críptico. Portanto, uma forma de verificar isso está em sair do eixo *Homo sacer*, e tentar perseguir essa resposta às duas perguntas em uma entrevista dada, posteriormente editada no livro *Uma biopolítica menor*.

Por isso, procuramos como Agamben, ao ser abordado sobre a práxis de suas teorias, em duas entrevistas, em especial, como lida com a prática dos movimentos sociais, dos excluídos que vivem o estado de exceção que é regra geral. Um no texto *Uma biopolítica menor*,

de 2000, e outro em uma entrevista concedida quando do lançamento de outro livro, *Karman*, em 2017, para comparar o que pensa o autor de um estágio a outra de sua obra.

No *Uma biopolítica menor*, ativistas sociais, contestando a biopolítica, tentam a ela se opor, na elaboração de uma espécie de biopolítica menor, de resposta, resistente, indomável, contrahegemônica e perguntaram ao autor do porquê deles/as não estarem em seus livros como sujeitos de ação, apenas como objeto de estudos, dando especial enfoque ao projeto *H.S.*

Agamben, no entanto, acaba por não responder diretamente, esforçando-se a colocar em xeque a sujeição, o formar-se de cada sujeito. Para ele, o importante não é saber o porquê de eles não estarem em suas obras, mas como se constituir como um indivíduo que não se assujeita e, ao mesmo tempo, não se dissolve em dessubjetificação. Seria permanecer entre a subjetificação e dessubjetificação, entre o cuidado de si e do abandono de si, para não cair nas malhas terríveis da biopolítica, essa mesma destruidora das identidades clássicas (como a do sujeito revolucionário marxista, o proletário) e reconfigura-as em moldes mais palatáveis ao Estado.

A forma de não cair nesse caminho é sempre se manter em certo grau de risco de uma total dessubjetificação, isto é, de ser exposto permanentemente à morte. Nesse ponto, não há como não associar tal postura assemelhada a um anarquismo mais radical, aquele que pressiona pela extinção do Estado, sem nunca se deixar levar pelos movimentos instituídos. Chega até mesmo a afirmar o pensador italiano o seguinte:

Não é um espaço substancial, mas sim uma **diferença entre dois processos**. [...] É **uma prática, não um princípio**. Acredito que não podemos ter princípios gerais, a não ser estar atentos para não recair em um processo de ressubjetivação que seria, ao mesmo tempo, uma sujeição, isto é, ser um **sujeito somente na medida de uma estratégia ou de uma tática**. [grifo nosso] (Agamben, 2017h, p. 09).

Destacamos esses dois trechos, posto que eles colidem frontalmente com o mais comum de todas as ideias das organizações políticas antissistemas: a ideia de táticas e estratégias comuns para os integrantes daquele movimento social. Pensar no curto prazo, na tática, para fortalecer a estratégia, o longo prazo, o objetivo final, faz parte do horizonte de qualquer sujeito revolucionário, no seu sentido político mais comum. Por mais que nunca haja, verdadeiramente, um objetivo plenamente final, que o ser humano seja um eterno vir-a-ser, ainda assim, sem qualquer possibilidade de estabelecer alguma meta, qualquer ação política emancipatória fica fadada a não se realizar jamais, ou, em sentido diverso, mas complementar, permite-se justificar qualquer coisa, alegando que o resultado alcançado era o que se desejava desde o início, uma justificação *ex post facto*.

Se o autor renega a ideia de um sujeito revolucionário, porque aí já antevê a captura estatal desse sujeito, por exemplo, de maneira muito tímida, na comercialização de inúmeros produtos com o rosto do guerrilheiro Che Guevara, é coerente se afastar da ideia de uma estratégia ou de uma tática elaborada ou executada por esse sujeito. E a única forma que ele tem para contestar tal caminho é contestar o Direito, mas sem, de fato, extingui-lo por completo.

Nesse momento, ele apresenta a noção de uso (mais tarde central no projeto *HS*), como um eixo processual, de prática mesmo, de um constante subjetivar-se e dessubjetivar-se. Ou, para ser mais preciso, de um aplicar a Lei, renegando-a, como faz Paulo com o “como não”. Mantendo na esteira da provocação, insistindo para que Agamben saia de uma formulação vaga e imprecisa, muito eufórica a princípio, mas muito efêmera para os problemas candentes dos oprimidos, o/a entrevistador/a tenta ver como é possível ver algo de positivo (e não o puramente negativo agambeniano) quando do reconhecimento das subjetividades outras que fogem do padrão social.

Talvez, segue o/a arguente, para tentar achar o limite da dessubjetivação, tomando por vista a subjetividade já apreendida pelo Estado. Para tentar responder à pergunta, assim diz o autor: “[...] ele [Paulo] chama de usos condutas de vida que, ao mesmo tempo, não colidem frontalmente com o poder – permaneça em tua condição jurídica, em tua vocação social –, mas as transforma completamente nessa forma do “como não” (Agamben, 2017h, p. 11)

Ainda é insuficiente, percebemos de pronto, e assim percebe o/a entrevistador/a, na pergunta seguinte, para deslocar o posicionamento de Agamben, em aparência individualista, para uma ação coletiva. Agamben tenta, então, esclarecer, apontando ser pela comunidade messiânica paulina que se dirá algo, através da experiência, retomadora do cristianismo primitivo, do *usus pauper* (uso pobre, em latim) dos franciscanos e de toda a celeuma que a rejeição total da propriedade (e do Direito) gera com a ICAR.

Não é uma propriedade terceirizada, legada à Ordem dos Franciscanos, nem um usufruto, mas um uso sem qualquer pretensão de propriedade jurídica, uma rejeição absoluta ao direito de propriedade (e, por consequência, uma rejeição total a qualquer forma de Direito). O/a condutor/a da entrevista, atentamente, leva a uma pergunta sumamente importante a todos/as que já tinham contato com os textos do italiano: por que tanta religião, por que um tom tão profético no texto? (*Ibidem*, págs. 12-15)

A resposta do entrevistado é aquela já esperada por aqueles/as que já tenham lido um pouco mais do que comentadores: é o tempo messiânico, da teologia a serviço do materialismo histórico dialético que Benjamin fala na sua Primeira Tese, a sua inspiração, se desprendendo

de um tom meramente profético, para o de um *parresiasta*, apropriando-se da definição foucaultiana daqueles/as que tem coragem de dizer a verdade daquele tempo, do presente.

E volta a apontar a dificuldade da transição da sociedade atual para uma sociedade sem classes, mesmo admitindo o que Benjamin disse de Marx, de ser o primeiro a secularizar o tempo messiânico. Porém, mais uma vez o/a arguente pressiona por algo mais tangível, afinal ele/ela sempre percebe o filósofo propondo a esquiva, o fugir, o desprender-se, opção essa inválida para todos/as aqueles/as já capturados pelo biopoder, como os/as soropositivos/as, os/as indocumentados/as, os/as toxicômanos. A eles, fugir não é opção, somente o enfrentamento resta.

E aqui chegamos a um claro limite do pensamento agambeniano, e com isso, ligamos tal limite ao limite apontado ao final de *HS II*, 3: ele simplesmente não sabe. Após falar sobre linhas de fuga em Deleuze, para questionar a fuga da qual o/a entrevistador/a menciona na pergunta, da errada oposição entre revolta (como algo notadamente individual, egoístico) e revolução (algo como coletivo, solidário) dos anarquistas e da crítica marxista a essa postura, Agamben aponta que uma unidade ou entremeio entre revolta e revolução como uma solução, contudo sem cair nos problemas de um “partido da classe trabalhadora”, vacinado como estava dos malefícios da unidade partidária do marxismo-leninismo.

Categoricamente, expressa seu limite assim:

Não digo que há uma solução para esse problema, entre as linhas de fuga que seriam um gesto de revolta e uma linha puramente política. **Nem o modelo partido nem o modelo de ação sem partido: há uma necessidade de inventá-lo.** Porque, depois disso, cai-se no problema da organização política, do partido-classe, que vai produzir um “nós”: o partido é o que assegura que toda ação seja política e não pessoal, não individual; a classe, ao contrário, é o órgão de uma infinita produção de atos não políticos, mas de revoltas individuais. Mas o problema é real [grifo nosso] (*Ibidem*, pág. 17).

Por isso, em 2000, seu pensamento enfrentava aquele limite difícil de se superar, de sair da teoria para a prática. Mesmo que se justifique não ter um guia, ou um princípio, mas uma prática, sempre fica a pergunta: mas qual prática? Marx e Engels (2017, p. 40), ao exporem suas ideias no Manifesto do Partido Comunista, fizeram questão de apontar estratégias e táticas a serem usadas²⁹⁰, pelo menos de início. Arriscando existirem contra táticas e contra estratégias

²⁹⁰ Não há dúvidas, passados tantos anos de sua publicação, de que tais táticas e estratégias eram destinadas àquela quadra histórica e, expressamente, cabíveis aos países mais avançados na forma de produção capitalista. Manter a crença acrítica naquelas táticas e estratégias, modificando-as levemente, com vistas a seu uso em cenários atuais, é um erro crasso de qualquer ativista marxista, indo contra, principalmente, o que Marx e Engels diretamente escrevem, a saber: “Estas medidas [para fazer a revolução], é claro, serão diferentes em países diferentes” (Marx;

pelo conhecimento, dos opositores, de tais estratégias/táticas, o fundador do socialismo científico ainda assim a expôs, em antítese ao posicionamento político agambeniano.

Todavia, podendo avançar mais nesse sentido, provocar ainda mais o entrevistado, o/a entrevistador/a apenas assume algo, de se fazer política fora dessas máquinas de agregar que são os partidos políticos. Urge pensar e agir com os soropositivos, os desempregados, com os outros/as fora desses espaços institucionais, nos quais pode se falar de uma política não comprometida com o singular ou o universal, com a República, com a Classe ou com o Homem, todas representações categoriais de uma coletividade humana (Agamben, 2017h, p. 22). E segue por afirmar uma política imanente, não transcendente. Foge, nesse momento, a oportunidade de dizer que política imanente seria essa. Que não é transcendente, nem universalizante isso já se restou esclarecido há muito. Mas o que é essa política imanente?

O nosso marco teórico tenta, obstinadamente, perseguir essa figura rompedora da casca dessas representações categoriais. Com a ruptura das categorias, feitas por Paulo, ao recortar a divisão judeus/não-judeus em judeus segundo a carne e judeus segundo o espírito, sendo verdadeiros judeus apenas aqueles/as que são segundo o espírito, e, espelhando tal divisão nos seus pares equivalentes, os não-judeus segundo a carne e os não-judeus segundo o espírito.

Paulo é, para Agamben, mais um antiuniversalista do que um universalista, como o pintou depois a Santa Madre Igreja. Agamben vê, nessa atitude paulina, “um corte do próprio corte”, “um corte que corta a própria linha [de corte]” [inclusão nossa] (*Ibidem*, pág. 25) prévia. Assim, o apóstolo cria um resto, um sujeito novo, mas indefinível *a priori*, já que ele pode ser tanto um judeu segundo o espírito ou um não judeu segundo o espírito.

E, *en passant*, critica os Direitos Humanos como essa tentativa de universalizar o ser humano, passando por cima de todas as divisões étnicas, como uma espécie de ética universal, de uma lei universal. Expressa assim sua crítica: [...] em vez de opor, como teríamos a tendência nestes tempos dos direitos do homem, um princípio universal contra uma divisão étnica, ele [Paulo] faz algo muito sutil: ele divide a própria divisão” (*Ibidem*, pág. 24).

E retoma essa crítica de maneira ainda mais rápida, ao afirmar “Seria preciso proceder muito mais dessa forma, por meio da divisão, do que se perguntando: ‘Qual seria o princípio universal comunitário que poderia nos permitir conviver?’” (*Ibidem*, pág. 26). Fica claro, como ficou e é consenso entre os teóricos sobre DHs que o princípio comunitário universal fonte da

Engels, 2017, p. 40) e, inclusive, eles mesmo reconhecem que seriam insuficientes e insustentáveis em médio e longo prazo, devendo serem revistas, ampliadas e modificadas, sempre no sentido de dar maior profundidade ao processo revolucionário, com vistas a superação até mesmo da organização estatal proletária.

ideia-base dos Direitos Humanos, para Agamben, só desagrega, só exclui, em vez de incluir. Ou melhor dizendo, só inclui pela exclusão.

E como o critério paulino de divisão é mais potente e eficaz do que o de Direitos Humanos? A resposta aparece um pouco antes, quando ele diz que a divisão paulina entre judeus perante a carne e perante o espírito não cinde o judaísmo e os praticantes entre judeus e não judeus, mas cinde-os em “não judeus” e “não não judeus”. O judeu continua sendo judeu, ainda que não totalmente judeu, enquanto o gentio, o não-judeu, pode ser igualmente judeu, caso seja “judeu pelo espírito”.

Essa parece uma interessante forma de dividir sem, verdadeiramente, dividir. Assim, ambos continuam mantendo suas características primordiais (seriam judeus ou gentios), mas, sem a elas se reduzir, e acrescentando, pela diferença, outras identidades, afinal “esse sujeito novo, indefinível, sempre em resto, pois pode estar de todos os lados, do lado dos não judeus ou dos judeus” (*Ibidem*, pág. 25) Parece uma solução a dificuldade da aplicação de suas teorias no campo político? Parece que sim, mas como ela se dará, ou melhor, como fazer essa divisão agregativa, essa diferenciação recortada, porém não excludente?

Talvez, nesse minúsculo texto, esteja uma chave para o entendimento do verdadeiro potencial de efetividade do discurso agambeniano sobre Direitos Humanos. Se toda a Lei/lei trabalha sobre a exclusão includente (o *ex-capere*), e desde então só provoca o surgimento de paradigmas realçadores desse *ex-capere*, como o *homini sacrii*, o *horkos*, a *stasis*, o *iustitium*, então como aplicar a lei desapplicando-a sem cair na exceção jurídica fundante?

A solução seria se apropriar dessa vivência no resto, resistir, sendo resto, de uma inclusão excludente, isto é, de um exemplo promotor da resistência, evidenciando as contradições da própria Lei. Ou, se Agamben com eles concordar, o que parece o caso, agir como os/as integrantes da *Vacarme* faziam, ao se opor as leis acerca dos imigrantes sem documentos: insistir não em um princípio de dignidade da pessoa humana, fundo de justificação de uma ideia de dever universal perante o próximo, insistir, de fato, de como a lei é, em si, profundamente contraditória.

Ao tentar aplicá-la, só provocará ainda mais indecisão, ao criar, através dos seus próprios critérios, pessoas irregularizáveis, inexpulsáveis, em que sempre restaria ser sempre clandestino e legalizado ao mesmo tempo, pois ao multiplicar os critérios de determinação de potenciais clandestinos ou de potenciais legalizáveis, poderia colocar todos/as em uma indeterminação sem saber se era expulsáveis ou não, clandestinos ou não.

Sempre poderia invocar um critério no qual alguém, e, no extremo, qualquer um/a era indistintamente clandestino e legalizado. Agamben concorda que é uma política de resto, do

povo se apropriando desse resto, no momento verdadeiramente decisivo, que poderia resgatar o aspecto maior do Povo (e fazer frente aos dispositivos biopolíticos).

Então, resta, sem trocadilhos, a pergunta: como se apropriar desse resto? Como, então, fazer uma política de sujeitos que se dessubjetificam sem cair na democracia espetacular de nossos dias? Como, então, serve, de algo, o discurso de Direitos Humanos? Dizendo em outras palavras, se o discurso padrão de Direitos Humanos não serve mais para nada além de mostrar os rastros e a inscrição biopolítica do nascedouro da política ocidental, como construir uma política apropriante desse resto?

Ele, então invoca Simone Weil para falar da indistinção entre política externa e política interna em caso de guerra externa, vincula-se a Debord com o modelo espetacular de que a política também se vale e, por fim, tenta ver, através de Simondon, da individuação como coextensiva entre o princípio pessoal (individual) e um princípio impessoal (não individual). E após ver no gênio dos romanos, isto é, naquilo que é um princípio impessoal “[...] fecundo que permite engendrar uma vida” (*Ibidem*, pág. 30). Dessa maneira, aponta, por assim dizer, uma saída para a dessubjetivação total e a subjetividade capturada, resubjetivada pelo Estado: a criatividade de viver, o que, provavelmente, chamará mais tarde de forma-de-vida.

O momento é propício, novamente, para tecer a crítica. Então, em suma, para se viver de maneira plena, seria a forma-de-vida (como ele chamará mais tarde), essa vida que não se separa de sua forma, isto é, a vida, impessoal, que se liga ao individual, o pessoal, a sua forma, da qual o Direito, notadamente os Direitos Humanos, ao tentar capturar pela exclusão, esse “falar de”, que o juramento é o sacramento da linguagem, faz mecanizar, espetacularizar a vida, deixando-a, de um lado, ligada a biopolítica e, de outro, presa no espetáculo? Caso seja, há algo possível de ser aproveitado nas lutas do cotidiano dos movimentos sociais e dos excluídos.

Uma última dúvida permanece: Será o Direito possível de exclusão total? É possível viver numa sociedade sem Direito? Agamben insinua, nessa entrevista acima detalhada, que não, mas que se navegue pelo Direito sempre buscando um resto, uma cisão da cisão, uma indeterminação de uma subjetivação legal para promover uma dessubjetivação, na forma-de-vida. Porém, em um texto em muito posterior, é que ele dirá, explicitamente, de como não é possível, ou é muito difícil, imaginar viver sem Direito.

Já em 2017, respondendo se era possível se subtrair do Direito, considerando-o como um edifício em que suas portas de acesso seriam a causa e a culpa, ele diz: “[...] O direito [sic] é uma parte demasiado essencial de nossa cultura para que seja possível simplesmente dele se subtrair.” (Agamben, 2017e). Mesmo invocando a potência antijurídica do cristianismo paulino, ou da querela franciscana com a Santa Sé de se viver sem o Direito, ele tenta expor a

imensa dificuldade, da essencialidade do fenômeno jurídico na nossa sociedade. E sua proposta é colocada nesses termos:

Penso que uma **sociedade vivível possa resultar apenas da dialética de dois princípios opostos** e, de algum modo, coordenados: o direito e a anomia, um polo institucional e um não institucional ou anárquico – ou, para usar suas expressões, os **seres vivos e os dispositivos históricos. Isso é evidente na linguagem: uma língua viva resulta da relação harmônica entre espontaneidade** (o "falar materno" de Dante) **e regra** (a língua "gramática" de Dante). Parece-me que hoje essa dialética esteja por toda parte – tanto na língua como nas relações sociais – distorcida e esfacelada [grifos nossos] (*Ibidem*, 4º parágrafo, linha 2).

Dito isso, é possível responder satisfatoriamente que, para Agamben, não há como extinguir o Direito, quando muito o desativar, conforme já foi falado em várias obras suas (e como detalharemos adiante, em outras partes desse mesmo capítulo). Então, uma das subperguntas essenciais a essa tese “É possível viver, na sociedade idealizada de Agamben, sem Direito?”, segundo o próprio autor, não.

Para então superar os desafios da Modernidade e não se lançar como um vivente preso aos dispositivos, um sujeito resubjetivado, amarrado ao Estado, o fato passa por reconhecer o nexos entre a vontade, na história da humanidade, como forma de um aparato/dispositivo de controle, saindo do eixo da civilização da Antiguidade clássica “o ser humano pode isso” para o Moderno o “ser humano quer isso”. Os verbos modais kantianos – se deve poder querer –, do imperativo categórico, tão famoso e tão presente na ética Moderna, devem ser substituídos por uma remodulação, por uma ontologia modal, desvinculando uma ação do querer (da vontade) e de uma finalidade (uma ética universal).

Em outras palavras, tomando como verdadeira a ideia espinoseana sobre os órgãos humanos, desistir-se de uma finalística para o agir, o falar, o mover-se, o observar, como forma de ruptura com o imperativo categórico kantiano. Dessa maneira, o agir humano deveria passar a ser não mais uma ação pensada a um fim, mas a política de um gesto, de focalizar no poder sua própria potência e sua própria impotência, portanto, viver sempre em busca de uma potência nunca extinta, um agir nunca verdadeiramente vinculado a uma finalidade última, sempre agindo pelo uso e pelo gesto inerente às próprias coisas, como as pernas ao caminhar, o olho para a visão contemplativa, o falar pelo comunicar, e o agir como um gesto do possível, não um gesto do finalisticamente desejável.

Assim, dançar se dança pela própria dança, pela contemplação do movimento, dos gestos do corpo. Da mesma maneira, extrair de tudo isso, aparentemente, uma crítica à noção imediata de se localizar a culpa, o culpado e, dito isso, a sanção, torna-se o objetivo do agir

agambeniano, esse agir não da tradição de ação, mas do agir pelo gesto, apenas pelo mover-se do gesto.

Novamente, o problema do Direito e de sua sanção, da culpabilidade e da responsabilidade na convivência entre os seres humanos volta à tona nesse momento e, pelo menos do que se deu para compreender, isso não fica claro como pode viver numa sociedade em que existe lei, mas não existe sanção. Ou melhor, que há lei, há sanção e há culpa, mas pode o Direito se subtrair da sanção?

Os avanços encontrados nas duas entrevistas dão pistas interessantes para a resposta das duas perguntas. Se o resto e o “corte do corte” paulino possam parecer vagos, eles abrem campos interessantes para a pesquisa, o que os valida como vocabulários melhores para redescrever o mundo. No que concerne à terceira pergunta neopragmática, o relatado ainda é insuficiente para exemplificar como deve ocorrer um Direito derivado da lei, mas que não se submete a uma responsabilização. Um ensaio de uma resposta melhor foi dado na segunda entrevista, porém ainda de maneira imprecisa. Dessa feita, o que pode ser feito é continuar escavando a coletânea atrás de respostas melhores para as duas perguntas neopragmáticas.

Em *HS II*, 4, ao abordar assuntos relacionados ao Reino e ao Governo, há pelo menos dois conceitos que merecem reparos, para os quais a segunda pergunta só pode achar uma resposta mais negativa do que positiva. Isto é, Agamben se limita a remeter sempre a um Estado legislativo e, como isso, esvazia o potencial de sua crítica. Sem falar que a leitura rousseauiana dos milagres serem exceções da Divina Providência e a conexão feita pelo autor com as teses schmittianas equivalentes.

Se a posição complicada de transpor Estado Legislativo schmittiano como molde do Estado de Direito e sua divisão trina do poder (e como já se falou previamente,²⁹¹ já em vias de superação), é problemático em Agamben, mais o será outra conclusão que ele apresenta no limiar, a de que o Governo tende a cada vez mais e mais se preocupar com deixar fluir a transcendência das leis impessoais na imanência dos seus efeitos colaterais. Em outras palavras:

Por isso, não causa surpresa que o efeito colateral se apresente cada vez mais como consubstancial com todo ato de governo. Assim, o que o governo tem em vista pode ser, por sua própria natureza, alcançado apenas como efeito colateral, em uma zona em que geral e particular, positivo e negativo, cálculo e imprevisto tendem a sobrepor-se. Governar significa deixar que se produzam os efeitos concomitantes particulares de uma “economia” geral que seria em si mesma totalmente ineficaz, mas sem a qual nenhum governo seria possível. Não são tanto os efeitos (o Governo) que dependem do ser (do Reino), mas o ser consiste sobretudo em seus efeitos: tal é a ontologia vicarial e efetual que define os atos de governo (Agamben, 2011b, p. 159).

²⁹¹ Cf. o exposto na p. 53.

Ora, será que não é possível prever os efeitos colaterais? As contemporâneas tecnologias existentes não podem predizer como será o comportamento médio das massas? Por exemplo, a ideia de gestão de riscos não está preocupada em apenas gerir os efeitos, mas em conhecer as causas dos problemas para, sempre que possível, mitigar os riscos dos efeitos indesejados. Essa gestão encontra normatização internacional, traduzida para o português, na ABNT NBR ISO 31000:2018²⁹². Não que isso seja, em si, totalmente vantajoso, mas não dá para creditar que apenas o governo adotará o tratamento dos efeitos colaterais, quando eles surgirem, sem se preparar antes para os mais prováveis.

Viver sobre tal postura, longe de ser prática pela administração do caos dos efeitos e não na imposição da ordem, promove também insegurança jurídica, sem a qual a própria ideia de uma economia de mercado e de um Estado de Direito não têm aplicação prática. Tal insegurança se mostra no exato momento da impossibilidade de os agentes econômicos e políticos poderem se fiar no ordenamento jurídico como instrumento de estabilização das expectativas, caso se invoque essa administração como paradigma de governo.

Falando em específico sobre os dois apêndices do livro, somente duas passagens são, a nosso ver, diretamente relevantes à nossa pesquisa e, mesmo elas, merecem reparos. A primeira delas (*Ibidem*, p. 298) é quando ele fala da proeminência da “não verdade” da supremacia do Poder Legislativo nos Estados pós-Revolução Francesa como o centro da regência do Direito e do Estado, sendo que essa “não visão/não verdade”, de fato, já se encontra superada pela doutrina constitucionalista contemporânea há tempos, restando, quando muito naquele modelo administrativo francês, que com certeza Agamben bem conhece, da legalidade estrita da supremacia da Administração Pública e da impossibilidade de revisão judicial dos atos administrativos.

E quando ele (Agamben, 2011b, p. 299), percebendo também que essa “não verdade” é, na verdade, uma real verdade da proeminência do executivo (e da polícia²⁹³) sobre os demais

²⁹² Aqui saímos muito de nosso campo de estudos, por isso a inclusão dessa informação deve ser vista com muitas reservas. No entanto, partindo apenas da literalidade da norma, concebe-se o processo de gestão de riscos “envolve a aplicação sistemática de políticas, procedimentos e práticas para as atividades de comunicação e consulta, estabelecimento do contexto e avaliação, tratamento, monitoramento, análise crítica, registro e relato de riscos.” (Associação Brasileira de Normas Técnicas, 2018, p. 9). Então, uma vez que uma organização, seja pública ou privada, nacional ou subnacional, adote uma política de gestão de riscos, a pura ideia agambeniana de gerir os efeitos torna-se, em certa medida mitigada.

²⁹³ Observemos outra questão curiosa: quando ele transaciona de política para polícia, na tradução adaptativa do título do texto de Lineu (em latim está escrito *Dissertia academica de politia naturale*), justificando que era assim o entendimento da nascente ciência da polícia pela coincidência de definições entre a ciência da política e a *politia naturalis* de Lineu, fica sempre a questão: seria necessário fazer essa adaptação na tradução, sendo que, mais tarde,

poderes²⁹⁴, da vontade particular sobre a vontade geral da legislação editada pelo poder competente, aponta para outra contribuição de sua pesquisa, essa ainda mais complicada.

A segunda contribuição refere-se à confirmação da tese rousseauiana sobre o milagre ser a exceção às regras gerais da Divina Providência e da tese schmittiana do milagre ser o paradigma teológico do estado de exceção (*Ibidem*, p. 300). Se aparenta ter alguma validade entre ambas, a aparência se desfaz ao se perceber que Rousseau, inspirado por Malebranche, adota a ideia de que os milagres devem ser na menor quantidade possível, ironicamente resumido pelo italiano como uma “navalha de Ockham teológica”. E aquilo que parece milagre, e, portanto, uma exceção, mais das vezes para Rousseau, faz parte da aplicação da vontade geral divina de outra norma geral, a da ação ministerial/governativa angelical, como uma exceção, um caso particular da norma geral.

Parece-nos, e aqui pode parecer presunção, de que Agamben confunde a instauração de um estado de exceção, por si só potencial de refazer e invalidar a ordem jurídica *in totum* mesmo que só para um *homo sacer*, com aquilo extremamente comum nas variadas legislações ao redor do mundo, a necessidade de detalhamentos normativos contraditórios, em *prima facie*, com as regras gerais insculpidas nas diversas leis. Esses detalhamentos são desenvolvidos, via de regra, no seio do “legislador universal”, o Poder Legislativo.

Quando um legislador edita uma norma proibindo uma conduta (v.g. na Bíblia, para voltar ao setor teológico mais estrito, o mandamento “Não Matarás!”, em Ex 20, 13), o mesmo legislador pode tolerar situações permissivas disso, como a legítima defesa ou o estrito cumprimento do dever legal (no mesmo exemplo, a pena capital de um assassino, após testemunho por dois ou mais do assassinato, conforme Nm 35:30).

Então é possível falar de exceção à norma sem, contudo, instaurar um estado de exceção para cada uma dessas exceções, posto que a própria norma considerou que aquela regra geral não se aplicaria para aquela situação, haja vista ser mais danoso ou contrária a justificativa da edição normativa seguir a regra geral para uma situação específica. Poderíamos elencar inúmeros outros exemplos, porém seria desnecessário tal procedimento, afinal a própria lei

ele mesmo reconhecerá ser a polícia a executora das leis gerais e portadora da exceção? Ou melhor, se havia essa coincidência terminológica, precisaria mudar a tradução e não apenas reconhecer essa proximidade e inegável diferença (para usar uma recorrente imagem mental agambeniana), sem reduzir política à polícia e vice-versa?

²⁹⁴ Nem falaremos da superação da teoria trina dos poderes, feita por Ackerman, ou da mídia como Quarto Poder, mas apenas algo que Agamben sinceramente ignora em todo o livro: O Poder Judiciário. Mesmo considerando que o Judiciário, na visão de alguns teóricos políticos pré-revolucionários, estivesse no Executivo, a omissão de tão relevante poder nas democracias contemporâneas (e mencionamos apenas o infundável debate sobre ativismo judicial e supremacia judicial, em voga aqui e alhures) passa por Agamben como se sequer existisse. Por que o Judiciário sequer é mencionado pelo autor? Ele violaria a ideia da máquina providencial dupla entre Reino e Governo, entre Poder Legislativo e Executivo, entre providência geral e providência específica e, por isso, solenemente ignorado pelo nosso marco teórico?

acerca da padronização da redação legislativa no Direito brasileiro prevê como organizar as exceções à regra jurídica, destinando a divisão dos artigos das leis em parágrafos, para serem os parágrafos o momento da escrita legislativa ideal para se especificar as exceções à regra geral da cabeça (*caput*) do artigo da lei (art. 11, III, c da LC 95/98) (Brasil, 1998).

O desvirtuamento do mecanismo jurídico-político do estado de exceção não é, de forma alguma, um excesso de milagres, e sim a banalização e a potência destrutiva da vida humana, o que indica, ao contrário, uma catástrofe, não um milagre. E mesmo nesse sentido, a conclusão agambeniana sofre de ser imprecisa, exatamente por adotar a tese schmittiana e a tese rousseauiana como idênticas, sem perceber quaisquer resíduos, ou melhor, sem benefício de inventário.

Por isso, *HS II*, 4 contribui muito pouco para uma resposta positiva da segunda indagação neopragmática. Não queremos dizer que é trabalho perdido nem nada do tipo, mas naquilo em que nos concerne, a redescritção melhorada da realidade, Agamben avança em passos largos em demonstrar, com muito sucesso, de como o paradigma oikonômico-teológico se instala profundamente na sociedade moderna e como isso impacta a absorção da glória pelo poder e vice-versa. Mas naquilo em que se propõe como algo para superar isso, acaba por cair nas mesmas armadilhas já trazidas nos demais livros, sendo vago e impreciso em seus aspectos práticos, inviabilizando a resposta ao terceiro questionamento neopragmático.

Empós, o que fazer com a segunda parte dessa mesma pesquisa teológica? Ou seja, a visão litúrgica do sistema jurídico-institucional? Para aclarar, será melhor resgatar o argumento tipicamente associado ao *HS II*, 5. Eis ele:

(DA)-P6 – A liturgia, originariamente remissível ao ofício divino, teológico, no entanto, ainda se submete a distinção teológica *ex opere operato/ex opere operantis* (da obra operada/da obra operante). (Agamben, 2013f, p. 8). Isto é, a vontade de quem age e o comando dado a quem deve agir, a oposição entre dever e vontade, entre comando (dever agir) e operatividade (dever ser), está na base da ética kantiana, chegando ao Direito pela teoria kelseniana. (Agamben, 2013f, p. 125). Esse dever de agir ganha forma e dá sentido a uma forma de uma vida, de formas específicas de se viver, como a do membro da elite ou do povo. Porém, essa maneira de formular a forma de vida engessa o viver, submetendo o sujeito a uma lógica em si totalmente compatível com a prática de Eichmann, afinal, ele se submetia à lei, como categoria secularizada do comando divino. (Agamben, 2013f, p. 126). Para romper com esse ciclo, essa dualidade da ontologia, a filosofia que vem deverá superar tanto a ontologia do comando quanto a da operatividade, pensar a ética e apolítica liberadas do dever e da vontade. (Agamben, 2013f, p. 131–132).

Uma crítica aqui pode delinear melhor a qualidade descritiva dos termos usados e, em seguida, avaliar sua eficácia transformadora da realidade.

Para a saída dessa cilada em que se encontra a ética kantiana e a teoria pura kelseniana, subordinada tanto a lógica teológica-metafísica do ofício, da liturgia, do ministério e do mistério divino e do “[...] ressurgir catastrófico do direito [sic] e da religião [sic] no seio da filosofia.” (*Ibidem*, p. 126), a ruptura a essa ontologia nos parece contraditório com a ideia, do mesmo autor, de acreditar permanecer um Direito, ainda que coerente com uma imagem delineada mais adiante sobre uma desativação do Direito, por meio de inoperosidade e de uma potência destituente.

Em outras palavras, parece-nos merecedor de cuidado, pelo menos até agora, a necessidade de se pôr em jogo o institucional e o anômico, as pessoas e os dispositivos, para desativar o Direito, como indica na resposta à pergunta feita em entrevista por ocasião do lançamento de *Karman* (Agamben, 2017e) e, aliás, talvez ir ainda mais além. Lá ele indicava que essa relação dialética do Direito com o não-Direito²⁹⁵, dos indivíduos com as instituições, os seres vivos e os dispositivos históricos estavam “distorcida e esfacelada” e reestabelecer essa dialética era um modo de se viver numa sociedade vivível. E observemos bem o dito pelo marco teórico: não é a sociedade ideal, nem a melhor sociedade, mas apenas a sociedade vivível.

Em uma das últimas respostas dessa entrevista sobre *Karman* persiste a ideia, apresentada em *HS II*, 5, de um combate fervoroso ao “se deve poder querer”, herança inescapável da ética kantiana, ao articular os verbos modais instrumentalizantes da vida humana ao ponto de torná-la sujeita a uma ontologia do comando e da operatividade. Como, então a dialética anunciada na entrevista pode permitir a existência de algum ideal comunitário como o dos Direitos Humanos?

²⁹⁵ Há uma mudança de postura em Agamben que pode passar despercebida: Em *Meios sem fim* (Agamben, 2015a, local. 68), no capítulo “Notas sobre a política” ele diz expressamente o seguinte, logo após apontar que a política que vem será o resultado do confronto entre a ideia do fim do Estado com a ideia do fim da história, através de uma apropriação da historicidade que o último Heidegger tentou fazer com o *Ereignis*, mas não conseguiu: “A apropriação da historicidade não pode, por isso, ter ainda uma forma estatal – o Estado não sendo nada mais do que a pressuposição e a representação do permanecer-oculto da *arkhe* histórica –, mas deve dar lugar a uma vida humana e a uma política não estatais e não jurídicas, que permanecem ainda inteiramente por se pensar.”. No mesmo texto, linhas após, deixa ainda mais claro que tal política e pensamento que vem só pode passar pela profanidade de uma “vida suficiente”, uma “vida feliz”, insubmissa à soberania e ao Direito (*Ibidem*, loc. 69). Percebemos um tom mais anárquico no Agamben de 1992, data da primeira publicação de “Notas sobre a política”, do que o Agamben de 2017, mais adepto de algum grau de Direito, após a maratona intelectual do projeto *HS*. Dentro do próprio *HS*, veremos adiante de como a postura de um *abdicationis iuris* em *HS IV*, 1 e a desativação do Direito em *HS IV*, 2, parece mostrar essa tensão entre o abandono total do Direito ou de sua “mera” desativação, como bem nos lembrou a prof.^a Dra. Lorena Martoni de Freitas (UFMG), na defesa da tese. Essas não são posições facilmente identificáveis e o autor não presta contas delas, mesmo não sendo rigorosamente obrigado a prestá-las. Mais um indício sobre os limites a um pragmatismo das ideias de Agamben sobre o Direito e sobre os Direitos Humanos. Essa justa e merecida menção, devemos a leitura do livro de Flávia D’Urso (2016, p. 245), atenta ao *Meios sem fim*, complementando-a com a nossa análise comparativa do texto de 2017.

O autor já disse, mais de uma vez, que tais DHs são utópicos e fracassados (Agamben, 2011b, p. 268, 2012c, p. 124, 2015a, local. 21 e ss., 2017h, p. 25), mas se o universalismo ético kantiano não é aplicável e não podemos reduzir tudo a um grande estado de anomia, insistindo, desse jeito, na relação dialética Direito-anomia, o que podemos ter no lugar dos DHs? Não podemos deles nada ter?

Ou algum discurso e prática dos DHs diferente do atual, libertos dos ranços arqueológicos da teologia trinitária, do *iustitium*, do *homo sacer*, da *stasis*, da *horkos* e de tantos outros paradigmas? Como então viver com tal experiência de não ter algo desejavelmente aplicável a todos, para não retornar a ética kantiana e, da mesma maneira, não cair numa anomia? Ou melhor, é possível pensar em algo aplicável a todos os viventes, sem com isso, retornar ao rio da biopolítica?

Cada contribuição da coletânea tem elucidado pontos importantes da sociedade, porém não conseguem chegar a uma resposta satisfatória do problema pragmático da teoria, sempre se rendendo a uma resposta pela negativa da terceira indagação neopragmática. Talvez seguir as pistas que Flávia D'Urso (2016, p. 249) nos aponta pode ser um caminho para avaliar melhor a pragmaticidade das teses sobre DH de Agamben.

Ao abordar sobre como a profanação atravessa, transversalmente, vários dos livros da coletânea, a saber *HS I*, *HS III*, *HS II, 1*, *HS II, 4*, (não por acaso livros para os quais estamos dando uma atenção especial), a autora indica ser esses volumes tentativas diversas de dar respostas ao mesmo problema, ao evidenciar as formas paradigmáticas da dupla articulação Direito-Estado, e as tentativas de se profanizar, dessacralizar vários aspectos da vida cotidiana, fazendo surgir um estado real de exceção, para fazer frente ao estado de exceção da Oitava Tese de Benjamin. O texto de Safatle (2006) também apresenta conclusões interessantes sobre uma possibilidade de uso prático do que Agamben defende. Salientamos, como é notório pela data de publicação dos textos, ambos não consideram as publicações mais recentes na coletânea.

Em outro espaço, podemos perceber traços dessa profanação e de como a questão da responsabilização jurídica volta à cena, de outra forma. Para não sermos injustos com o autor, quando de uma palestra com Judith Butler na Divisão de Filosofia, Arte e Pensamento Crítico da Escola Europeia de Pós-Graduação (PACT/ESG, na sigla em inglês), o tema do jurídico e a problemática do sistema judicial é abordado (Judith [...], 2009). Após as exposições feitas pelos palestrantes, que estão além do que está escrito em *HS III*, o que nos interessa surge em virtude de uma pergunta síntese de várias perguntas, partindo, inicialmente, sobre a opinião deles acerca da execução de pena capital para Adolf Eichmann, passando para saber se eles concordavam com a punição, sobre a punição em pena de morte em geral ou, excepcionalmente, ao oficial

nazista e concluindo, em caso de não apoiar a pena capital, qual seria a punição adequada. Essa pergunta, bastante densa em suas prováveis respostas, apresenta um curioso elemento momentâneo no qual se mostra o mais importante para a nossa tese da palestra.

Em resposta, Butler, diante dessa difícil questão, inicia a sua resposta com uma piada: "[...] Sinto-me como se estivesse na TV alemã em 1964. Devo responder em alemão?", acompanhada de risos, alguns nervosos, da plateia. Ao passar a palavra para Agamben, a curiosa resposta ao anônimo interlocutor ocorre. “Não apoio qualquer forma de punição. Não sou contra a punição existir e que o processo [judicial] esteja lá, mas não apoio nenhuma forma de punição.” E Butler indaga: “Mas você não apoia qualquer forma de punição ou a punição [por uma pena] capital?”. Então, o italiano reitera: “Não, eu não apoio qualquer forma de punição”. (Judith [...], 2009).

O incomum de tal postura filosófica surpreende a plateia, provocando uma reação cômica dos presentes e, por isso, surgem pedidos de esclarecimentos adicionais. Dando vazão a tais esclarecimentos, continua:

Se dependesse de mim, inventaria algo mais interessante do que punição. Eu não estou dizendo que não apoio que haja punições ou processos, ou [que isso implica] uma posição contra processos, contra criminosos. Mas, dizendo o que realmente penso, não apoio nenhuma forma de punição. Como posso ser favorável a prisão? Como posso ser favorável à pena de morte? É possível!? (Judith [...], 2009).

Diante disso, a plateia tenta descobrir os limites de tal postura. Outra participante, então, requestiona o nosso marco teórico, ao perguntar se ele é contra qualquer forma de punição inventada pelo homem até o momento. E, por não ouvir bem a pergunta, a interlocutora reformula e pergunta se o teórico italiano é a favor de um princípio de punibilidade/punição, sendo contra qualquer forma de punição já inventada. E ele responde:

Não, não sou [favorável a um princípio de punibilidade]. Sou favorável a criação de um sistema que não precise punir ninguém, mas você não pode me pedir para apoiar um sistema de punição. Não estou negando que, na sociedade em que vivemos, talvez tenhamos que punir. Mas não pode me pedir adesão ao dizer que a prisão é boa, que a pena de morte é boa, que a tortura é boa ou o que seja. (Judith [...], 2009).

Em seguida, prescindimos de detalhar a longa exposição de Butler sobre a discordância dela sobre a pena de morte em geral e em específico no caso de Eichmann, no que pode ser resumida em tratar o problema a partir do que ela chama de “festival de crueldade da lei”, como se fosse uma justificção moral para uma paixão destrutivista, e que se deve se opor a tal aparência de moral elevada que o barbarismo ínsito ao Direito se ocupa. Novamente, o filósofo

italiano chama a atenção dos/as ouvintes, ao comentar a resposta da filósofa, falando assim: “[...] qualquer pessoa que tente justificar moralmente qualquer forma de punição, seja pena de morte, seja outra, mesmo admitindo que existam tais punições, deveria ser considerada criminosa” e Butler, acidamente, retruca: “Mas é crime sob que lei? Uma questão em aberto! Ah, sobre o Direito que estamos estudando!”

Aqui, Butler pode ter feito um trocadilho crítico. Pois, mais cedo, na mesma palestra (Judith [...], 2009), perguntado sobre como via a Justiça para além do Direito, Agamben citou uma frase de Benjamin comentando uma obra de Kafka, para indicar que a porta da Justiça surgiria diante de um Direito desativado, apenas como matéria de estudo, apenas estudável. Essa citação a essa obra de Benjamin é uma constante em muitas obras do italiano (Agamben, 2010b, p. 67, 2011a, p. 96–98, 2011b, p. 108).

Vejamus que nem Butler, nem Agamben dão resposta à última e mais difícil pergunta: se não punir Eichmann, seja com pena de morte, seja com qualquer outra pena, o que fazer com ele? Se Agamben assume a existência de punições, e caberão aos outros fazerem isso, não ele, sem o apoio dele e se Butler identicamente não indica o caminho para não deixar Eichmann impune, apesar de concordar com a existência de uma lei, só podemos dizer que, para qualquer autor (ou autora), o problema de validade do sistema jurídico continua sob uma intensa dificuldade de sua superação.

A situação da desativação do Direito é um conceito preocupante que aparece ali e acolá nas obras agambenianas. Notadamente, na situação do *HS IV, 1*, isso fica muito claro, principalmente ao contemplarmos o pressuposto ao discurso ampliado sobre Direitos Humanos:

(DA)-P10 – A desativação do Direito passa, por exemplo, em reconhecer a experiência dos frades franciscanos que, no uso pobre (*usus pauper*) das coisas em sua posse, renunciavam a qualquer direito de propriedade, vendo nesse uso pobre uma abdicação do Direito (*abdicatio iuris*) (Agamben, 2014a, p. 115–126). Com isso, levavam ao extremo possível viver conforme Cristo, vivendo no mundo em uma forma-de-vida em que se indistinguia regra dos frades (bulada ou não) e vida, em forma-de-vida, em que um remetia ao outro (Agamben, 2014a, p. 69–70). A altíssima pobreza franciscana, levada as máximas consequências jurídicas no combate com a Cúria (Agamben, 2014a, p. 127–139), se resgatada, pode fornecer o paradigma para o exercício dessa forma-de-vida que desativa o Direito, torna-o inoperosos, e que não se prendendo a uma forma de vida pode fazer uso do Direito (Agamben, 2014a, p. 144–147), apenas no sentido do como se não (*hos me*) paulino (Agamben, 2014a, p. 142–144).

O “como [se] não” volta a aparecer, mas sem muitas indicações práticas. Se o Corte de Apeles paulino foi útil para explicar uma divisão da divisão, o “como [se] não”, no momento,

acaba por ser mais um efeito complicador. Como o autor deixa de dar exemplos ou de fornecer maiores explicações sobre como seria esse desativar²⁹⁶, além de se referir ao *usus pauper* dos menoritas uma pergunta sincera se impõe.

Fazendo uma conexão com o disposto no terceiro capítulo²⁹⁷, podemos indagar de maneira legítima: se João Batista era o último profeta a anunciar a vinda do Messias, enquanto pessoa, Francisco teria anunciado Cristo como [forma de] vida? Se a ordem já se perdia nos tempos da vida de seu fundador, o que garante que essa forma de vida, diante da insuficiência do combate dos menoritas com o *usus pauper* e a altíssima pobreza perante a Igreja e o mundo, seria, de fato, profeta da vivificação da vida de Cristo no Ocidente cristão? Ou mesmo, de outra forma, a mesma pergunta: Como ver, estejam ou não os menoritas envolvidos, onde está a “vida de Cristo” resistente à corrupção eclesiástica e mundana, da qual os franciscanos se inspiraram, mas não conseguiram pôr em prática, isto é, estar em uso?

Será se o fracasso dos frades menores não extinguiu tal possibilidade de vivificação do Filho? Seria ainda possível viver isso? Eis uma dificultosa pergunta a ser feita a partir das últimas páginas do texto agambeniano. E uma ainda mais audaciosa se evidencia: Qual seria a garantia que um filósofo italiano, sem religião explicitamente definida, sem exercer o cenóbio, poderia concluir, ou pôr em uso, um trabalho que uma ordem inteira de numerosos, majoritariamente fieis e dedicados cristãos tentaram e quedaram-se derrotados²⁹⁸?

O último espaço para que esses conceitos ganhem alguma exposição mais acurada (e sejam submetidos satisfatoriamente à segunda pergunta neopragmática) e possam demonstrarem-se potentes para uma aplicação na vida cotidiana (atingindo em cheio a afirmativa da terceira questão neopragmática), o que nos resta é ver em *HS IV*, 2 como isso se dará.

Porém, ainda tem seus problemas. Para iniciar, ao se referir à atualização foucaultiana da política atual como biopolítica e biopoder, isso fica mais transparente.

O filósofo francês evidencia a expansão, sem limites, da apropriação da vida nua e da inserção delas nos cálculos estatais, ao reconhecermos que o conceito de vida é, historicamente, vazio de sentido, vazio de sentido ontológico, estático. A vida, como aspecto sacralizado, não

²⁹⁶ A sua aversão à manutenção de um sistema jurídico (ou, quem sabe, jurídico-institucional), mesmo mitigada pelas informações previamente citadas, é perceptível também para outros, críticos dessa radicalização de sua postura, conforme pode ser lido em Baur (2017). Em que pese os vários elogios ao seu pensamento, a sua maior crítica, além da repulsa extrema do jurídico, está em ver pragmaticidade em sua filosofia. Para ser mais preciso, diz “Esse antirreformismo, essa radicalidade na problematização é muito produtiva para o pensamento, mas também muito problemática em termos políticos e filosóficos.”. Nessa mesma entrevista, ele deixa como uma hipótese investigativa ser essa rejeição à lei uma rejeição cristã (e com equivalentes judaicos).

²⁹⁷ Caso deseje recordar a discussão específica, por favor, retorne à p. 246.

²⁹⁸ Ainda que não faça da mesma forma essa pergunta, o questionamento de aplicação de sua teoria também é encontrado em dois outros textos, um do prof. Andityas Soares de Moura Costa Matos e outro da prof.^a Ana Suelen Tussige Gomes. Quando falarmos de potência destituínte, no *HS IV*, 2, entraremos nessa celeuma.

é invenção dos Antigos, mas fruto da leitura do mundo dos Modernos, e é essa leitura, quando seculariza a vida nua em vida biológica, é invadida pelas técnicas médicas, com uso de ciência, mas também com pseudociência, para servir ao poder soberano em capturar tal vida nua de maneiras nunca imaginadas.

Não podemos deixar de lado aqui o que apontamos lá no primeiro capítulo e ressurge nesse momento, com essa situação da pseudociência. Podemos ver, nesse estágio de sua pesquisa, um dos pontos de emersão daquele discurso antivacina da pandemia de Covid-19, persistente até mesmo meses depois do fim da ESPII, infelizmente.

Interpretando um estudo médico sobre problemas *in vitro* da tecnologia de mRNA, usada nas vacinas de Covid-19, Agamben lê tal estudo como prova científica de que tais vacinas provocavam mortes (Agamben, 2023a), sendo que o artigo publicado na prestigiada revista britânica *Nature*, a autora é expressa em dizer que não tem como avaliar os efeitos dos problemas de transcrição do mRNA na vacina pandêmica analisada no estudo, porque não há relatos de eventos adversos, sendo necessário, ajustes na tecnologia usada na vacina para evitar futuros problemas transcripcionais no mRNA (Mulroney *et al.*, 2024).

A invocação da crítica agambeniana de relatos anedóticos de lesões e casos fatais pós-vacinas ou mesmo a indicação de uma conexão entre as descobertas relatadas na *Nature* com o aumento sazonal de casos de síndromes gripais e de Covid, mais uma vez, não pode ser considerada sujeita a um rigor científico, mal e mal como alguma hipótese de pesquisa futura, exatamente por falhar em separar o viés (*bias*) do autor e das outras variáveis dependentes e independentes potencializadoras de mortes por complicações pós-vacinais, impedindo conclusões além da experiência pessoal do filósofo.

Mesmo Foucault, fonte de inspiração e de técnicas de pesquisa para Agamben, reconhece que não se pode ser tão radicalmente antimédico, e, referindo-se à situação do Nordeste²⁹⁹ brasileiro à época, se indaga (sem obter resposta) de que como é possível combater as parasitoses endêmicas e fatais e, ao mesmo tempo, não instalar uma nova forma de poder, uma dominação pela obediência médica. Contudo, a sua posição é incontestável para tratar tais parasitoses (Foucault, 2010b, p. 140). Nessa mesma entrevista, volta a falar tanto da ideia de o intelectual não ser um profeta, mas um auxiliar a informar os instrumentos e as ferramentas para o combate político no dia a dia, ao mesmo tempo que propor algo sempre pode fazer surgir novas ideologias e novas relações de poder (*Ibidem*, p. 142-143).

²⁹⁹ Agradecemos o artigo de Cocco (2022) por tomarmos conhecimento da entrevista de Foucault mencionando o Nordeste brasileiro.

No entanto, ele mesmo se irrita com tal posição não estratégica do intelectual, dizendo que com ela não irá mais a adotar, porquanto injusta (Foucault, 2010b, p. 154), sem, porém, chegar a conclusão alguma acerca de uma situação política espinhosa a ele apresentada, a da penalização do estupro e da pedofilia no contexto da reforma do Código Penal Francês em 1977.

Provavelmente esse é um momento em que o Foucault de 1977 prepara-se para se transformar num Foucault de janeiro de 1984, seis meses antes do seu falecimento, para o qual, em outra entrevista, admite a existência de um nível mínimo de dominação (e de Direito, até mesmo justificando os Direitos Humanos), (Foucault, 2010a, p. 284–285), em oposição à utópica transparência da língua e das relações de poder delas derivadas.

Por uma irônica coincidência, Agamben (2017d, p. 122-126;131-132) cita essa entrevista de 1984, mas muito em passagem, apenas mencionando dois trechos, sendo um deles o da antepenúltima pergunta (Agamben, 2017d, p. 132) e ignorando as três perguntas anteriores à citada, em que se abordam a relação entre Poder e Direito. O italiano cita com mais profundidade outras entrevistas antes e depois dela, na edição francesa. Não sabemos o motivo dessa intencional “ignorância” de comentário ao vital posicionamento foucaultiano.

Retomando, essa captura põe essa vida (e a imaginação própria do viver humano) sob os designios de uma medicalização sem precedentes, vida essa submetida a uma pseudociência que cada vez esfumaça as definições de corpo, saúde, vida e doença, para servir ao poder. Os mecanismos de dominação, distanciam essa vida biológica de uma forma de vida e passam a tratá-la como forma de sobrevivência, ao passo em que, a qualquer momento, sob o desejo da biopolítica, submetem a vida biológica ao complexo de ameaças da violência, da estranheza, da doença e do incidente³⁰⁰.

³⁰⁰ Uma indagação sincera: será se, nesse momento de sua vida, após ter dito, em outro espaço, se considerar um sobrevivente desse mundo pós-classes sociais, constituído por uma pequena burguesia oscilatória entre a vergonha e arrogância, entre a conformidade e a marginalidade (Agamben, 2017a, p. 60), sem povo a ser convocado, sem convocação possível, ser um sobrevivente por ser “um poeta sem povo, um escrevente sem destinatário” (Agamben, 2017a, p. 102), o nosso marco teórico encontra-se numa situação em que sua sanidade está sendo ameaçada por esse dispositivo médico científico/pseudocientífico? Estão querendo lhe diagnosticar com alguma “doença da moda” como depressão, ansiedade, demência, TDAH ou o que seja, e por isso, tão virulentamente opõe-se a essa sobrevivência mortalmente ameaçada? É também isso, mas uma certa capacidade preditiva para a qual nossa estreita visão mal se dá conta? Ou, ainda fala, de maneira geral, contra tais “doenças da moda” como falsas doenças, geradas por pseudociência a partir igualmente de sua experiência médica, mas sem nelas ter sido encaixado por nenhum médico escrupuloso/ingênuo? Não temos elementos para concluir em nenhuma das possíveis respostas às perguntas. Para encerrar essa longa nota de rodapé, duas informações: não esqueçamos que, em *HS III*, a sobrevivência é um dos motes centrais do testemunho e da ética pós-Auschwitz. A segunda, uma informação bibliográfica: o trecho final, da segunda citação do *A Comunidade que vem* só aparece na segunda edição da obra, de 2001, pela *Bollati Boringhieri Editore*, e o trecho citado do meio do livro, sobre a pequena burguesia, está já na edição de 1990, da *Giulio Einaudi Editore*, ao passo em que *HS III* é editado, na Itália, em 1998 e *HS IV*, 2 em 2014, com Agamben já com 72 anos de idade.

Nesse ponto, observemos a dificuldade de pensar a virtude³⁰¹ como se delineia na posição do filósofo. O que o estudioso propõe nada mais é, para pensar e agir em uma virtude não como algo destinado a um fim, atingir um ideal social, nem como uma força motora de um hábito interno ao sujeito e ao se pôr em obra, mas sim de um uso no ponto médio entre ser e agir, para o qual sua forma-de-vida, contemplativa sem conhecer, vivida sem um próprio, habitual sem término, obrante sem nunca concluir a obra, renunciadora de toda a propriedade e de toda autoria.

Talvez seja aquela pessoa (ou conjunto de viventes) em toda obra (imaginemos aqui, por exemplo, um livro), ao parar de a realizar (escrever e reescrever, enviando-o a uma gráfica ou editora), assumisse não ser ele o autor do livro, apenas mera testemunha de sua escrita, que sua contemplação deixada na escrita da obra é fruto de um não conhecer e, por fim, renegar qualquer participação no lucro da venda (e, no extremo, qualquer efeito indireto, como prêmios, ou convites a palestras), ou qualquer indicação de responsabilidade sob seu nome pelo que está ali escrito.

Se interpretamos bem essa forma-de-vida proposta por Agamben, explicaria, pelo menos em parte, de como Agamben indica não trazer nada de novo nessa etapa final do projeto, nem tê-lo sido conclusivo, porém meramente abandonado, mas não dá de conta de explicar sua não-renúncia aos louros da obra e da responsabilidade do que se desenvolveu aqui. A renúncia até aparece, não no *HS*, mas na sua atitude indiferente³⁰² quanto aos usos políticos de sua posição anti-vacina, anti-pandêmica e anti-médica durante a crise da Covid-19, mas, nesse outro momento, não há uma contemplação sem conhecimento e há um uso talvez muito mais voltado a um agir político do que um mero uso, virtuoso por si.

Também é igualmente (ou até mais) provável³⁰³ que tal interpretação acima esposada seja uma leitura errada de sua proposta, e com isso, revelamos o limite, pelo menos momentâneo, da nossa compreensão dos escritos dele. E admitindo essa segunda hipótese hermenêutica como provável de ser a verdadeira, continuemos a observar, no restante do *HS*, se há algo para reafirmar isso ou não.

Em outra passagem, podemos perceber elementos associáveis à postura agambeniana sobre fazer filosofia e ele tentar levar uma vida desativada com o Direito. Numa passagem de

³⁰¹ Fazemos referência à virtude do uso da proposta agambeniana, podendo ser vista na p. 255.

³⁰² Remetemos a p. 76 para entender o contexto dessa afirmação.

³⁰³ Admitimos essa hipótese pelo que se manifesta no capítulo, em comentário crítico a Aristóteles. Disserta o autor, após criticar a vinculação ser-ter, através do hábito, em Aristóteles: “*O uso, assim como o hábito, é uma forma-de-vida e não o saber ou a faculdade de um sujeito*” [grifo do autor] (Agamben, 2017d, p. 85). Nossa interpretação pode se encaixar nessa conclusão agambeniana, na faculdade de um sujeito, do sujeito autor desautorado do exemplo por nós elaborado.

HS IV, 2, logo após falar sobre o método platônico de filosofar, que saia dos pressupostos inseridos na língua para chegar no princípio não-pressupostos e, de lá, descer novamente pelas ideias, sem se valer do sensível, Agamben comenta assim essa passagem:

O filósofo é, por sua, vez, aquele que, consciente do poder pressuponente da linguagem, não trata as hipóteses como princípios, mas justamente como pressupostos, que devem ser usados apenas como degraus para alcançar o princípio não pressuposto [grifos em negrito nosso, itálico, do autor] (Agamben, 2017d, p. 154).

Considerando, então, uma leitura não metafísica desse trecho como algo parecido com a forma científica de pensar, isto é, pensando por meio de hipóteses, como pressupostos e deles tentando chegar ao mais fundo possível, isso pode fornecer notáveis compreensões sobre o filosofar agambeniano.

Se for essa a intenção de Agamben, realmente ele se mostra assim, atualmente, sob o trabalho do filósofo (e do jusfilósofo, por extensão lógica) poder usar-se da ciência e desativar dela os dispositivos, os *apparatus* da qual a lógica político-jurídica nos vincula. Não é novidade a nenhum cientista relativamente treinado e, em específico, aos/às filósofos/as imersos/as nos debates acadêmicos, de que a lógica produtivista chegou, com tudo, nesse meio e sobre ela estamos, a todo momento, obrigados a seguir, caso se queira evoluir na vida universitária.

Essa postura crítica, de desativação do dispositivo ao nível acadêmico, pode ser atribuída ao autor por dois motivos bem claros. Um deles é sua recusa de se submeter a expansão desses dispositivos, em primeiro momento, deixando de lecionar nos EUA, para não se submeter aos aparatos tecnológicos biométricos (Agamben, 2004), aliada a sua crítica, no *HS IV*, 2, sobre como a tecnologia nos escraviza (Agamben, 2017d, p. 102). Num segundo motivo, por fim, de sua recusa e abandono da carreira universitária italiana, no final de 2009, conforme se vê em vários locais a esse respeito (Junges, 2013, p. 01; Neri Pozza Editore, 2019; Oliveira, 2015).

Apesar de ser uma crítica intensamente plausível, não se submete a própria lógica agambeniana de desativação dos dispositivos de poder. A contradição surge quando o autor, cada vez mais distante da crítica acadêmica, não considerando essa crítica, pois submetida a quase incontáveis pesquisadores/as “escravizados” aos dispositivos de poder, suas posições vão ficando cada vez mais e mais apaixonadas acerca de suas próprias conclusões e, por óbvio, a veracidade de suas teses (e na pandemia isso se mostra por demais evidente), sem que, ao se expor ao debate acadêmico, possam ser mediadas, relativizadas, aperfeiçoadas. Em outras palavras, não se submeter à crítica acadêmica, correndo o risco de captura pelos dispositivos de

poder, não implica, necessariamente, que o não submetido é melhor, mais crítico do que é submetido.

Se, de um lado, a academia foi absorvida pelo capitalismo, ao ponto de ser apenas mais um produto e todos/as aqueles/as que a ela continuam a se submeter, sem crítica, nem oposição, são equiparáveis aos/às intelectuais acadêmicos/as apoiadores do regime nazista, como compara em texto crítico ao ensino virtual durante a pandemia (Agamben, 2020f), por outro, sua ausência no ambiente acadêmico o deixa mais propenso a propagações de posições teóricas não apenas polêmicas, mas irreproduzíveis por outros/as autores/as, usando os mesmos métodos e materiais de estudo, fragilizando a credibilidade das teses agambenianas.

Dito isso, não quer dizer que o que faz fora da Academia é imprestável e o que faz dentro dela é sacrossanto. Apenas que uma falta de submissão à crítica dos pares pode enfraquecer suas teorizações. Por outro lado, é nesse livro que achamos os melhores elementos para tratar sobre essa tal forma-de-vida que Agamben tanto escreve e defende. Por exemplo, múltiplas são as indicações dos atributos da forma-de-vida no mundo em que vivemos.

Desde os romances de Henry James, aonde se insinua um momento decisivo da vida poderá acontecer a qualquer instante; passando pela dúplice definição de dieta como atividade político-jurídica e como modo de equilibrar alimentação, exercícios e trabalho; pelas situações daqueles que rompem a vida sem forma e a forma sem vida através dos relatos de pessoas indignas e desrespeitáveis, como os pervertidos sexuais ou os homens infames que Foucault pesquisa; ou mesmo os modelos de vida baseados nos teóricos franciscanos, para os quais a vida vegetativa e a vida sensitiva estão inseridas na vida intelectual, não como funções menores, mas considerando a vida intelectual como aperfeiçoamento da vida sensitiva e vegetativa, sendo que tal vida intelectual preexiste no embrião, numa forma de corporeidade inseparável da vida nua.

Não é a primeira vez que Agamben mostra especial interesses nessas formas de vida, verdadeiramente formas-de-vida. Em *A Comunidade que vem* isso vem à tona, exatamente ao se falar sobre os exemplos (os paradigmas, no léxico agambeniano), citando, como integrantes da “comunidade que vem”: “*Tricksters* ou vagabundos, ajudantes ou personagens de *cartoons* [...]” (Agamben, 2017a, p. 19), afinal, segundo Agamben, são a “[...] aplicação do princípio benjaminiano, segundo o qual os elementos do estado final se escondem no presente não nas tendências que parecem progressivas, mas naquelas mais insignificantes e desprezíveis.” (Agamben, 2017d, p. 254).

As experiências do Espaço Comum Luiz Estrela, a ocupação da Praça Taskim, a fazenda Somonte (listadas pela profa. Ana Suelle Tossige Gomes) ou o movimento feminista

radical “Nenhuma menos”, e, em nossa visão os *Okupas* e a situação das fábricas ocupadas, como nos parecem progressivas e progressistas, no sentido de serem melhoradoras do que já existe, podem ser contraditórias a essa proposta agambeniana, ao mesmo tempo em que, por serem insignificantes e desprezíveis (sob a ótica, agora, da maioria da sociedade capitalista), possam ser práticas realmente coerentes com o que propõe Agamben.

Essas exemplificações, esse cuidado estendido de Agamben por todo a terceira parte, principalmente de *HS IV*, 2, mostra que, apesar de tudo, as críticas ao seu discurso, principalmente naquilo em que toca o discurso ampliado sobre Direitos Humanos, merecem fazer jus às suas contribuições. Diante disso, a desativação do Direito, a forma-de-vida e outras categorizações ganham mais corpo teórico para se firmarem como redescrições plausíveis da realidade, ao mesmo tempo que podem se mostrar pragmaticamente relevantes.

Apesar disso, já no epílogo de *O Uso dos Corpos*, constando apenas nas versões internacionais, o autor tenta ir um pouco mais além do que já vinha adiantando, tenta propor algo mais concreto, mais factível. Possivelmente isso se deva às críticas recebidas ou seu próprio amadurecimento político e dele presta contas, no último momento disponível para falar disso na *magna opus*.

Nesse momento, Agamben volta a falar sobre assuntos já abordados (sobre os perigos da indiferenciação do poder, um poder ilimitado, como fonte do estado de exceção) mirando, talvez, outro caminho para agir, mesmo dizendo que não é objetivo dessa obra. Em tradução³⁰⁴ automatizada, com nossa revisão manual, vejamos abaixo:

Imaginem agora - algo que não cabe neste livro - traduzir de alguma forma em ato a ação de um potencial destituente num sistema político constituído. **Seria necessário pensar em um elemento que, embora permanecendo heterogêneo ao sistema, tinha a capacidade de destituir decisões, suspendê-las e torná-las inoperantes.** Platão tinha em mente algo parecido quando, no final das *Leis* (968c), menciona como ‘protetor’ (*phylake*) da cidade um ‘Conselho Noturno’ (*nykterinos syllogos*), que, no entanto, **não é uma instituição em um sentido técnico**³⁰⁵ porque, como

³⁰⁴ Está, na versão em inglês, em tudo aparentemente idêntica à versão da *Integrale* (Agamben, 2021b, p. 1279): “Let us now imagine—something that is not within the scope of this book—in some way translating into act the action of a destituent potential in a constituted political system. It would be necessary to think an element that, while remaining heterogeneous to the system, had the capacity to render decisions destitute, suspend them, and render them inoperative. Plato had in mind something of the kind when at the end of the *Laws* (968c), he mentions as ‘protector’ (*phylake*) of the city a ‘Nocturnal Council’ (*nykterinos syllogos*), which, however, is not an institution in a technical sense because, as Socrates specifies, “it is impossible to lay down the council’s activities until it has been established [prin a kosmethe] ... through a long standing together [metà synousia pollen].’ While the modern State pretends through the state of exception to include within itself the anarchic and anomic element it cannot do without, it is rather a question of displaying its radical heterogeneity in order to let it act as a purely destituent potential.” [itálicos do autor](Agamben, 2017g, p. 1279).

³⁰⁵ Não o é em partes, pois, linhas antes (em 968a), o Ateniense explana “Resta-nos considerar agora, Megilo e Clíncias, se às leis que acabamos de redigir convirá acrescentar mais a seguinte, como guarda e conservadora da

especifica Sócrates, ‘é impossível estabelecer as atividades do conselho até que ele tenha sido estabelecido [*prin a kosmethe*] ... através de uma longa convivência [*metà synousia pollen*].’ Embora o Estado moderno pretenda, através do estado de exceção, incluir em si o elemento anárquico e anômico do qual não pode prescindir, trata-se antes de mostrar a sua heterogeneidade radical para o deixar atuar como um potencial puramente destituído. [grifos em itálico do autor, em negrito, nossos] (Agamben, 2017g, p. 1279).

Imaginando uma aplicação de suas ideias, mas sem delas levar muito a sério (o que poderia ser, ironicamente, uma forma de “profanação” da imaginação política, usando seus próprios termos), notamos como é difícil, até mesmo para quem pensou a ideia de maneira original, traduzir suas ideias em ação em potência destituínte.

Esse Conselho Noturno, então, poderia até ser mesmo algo palpável, porém, como se expõe, fica como se meramente imaginado, à espera de que, em algum momento “que vem” (não necessariamente futuro, como igualmente alerta Agamben), possa se constituir e conseguir dissolver as decisões políticas da pólis, suspendê-las, torná-las inoperantes. Como constituir uma instituição não institucional, uma instituição destituínte, sem que dela se sirva o Direito e a Política, lastreando apenas numa longa convivência, é o desafio que se impõe³⁰⁶.

Podemos, aqui, chegar em uma conclusão razoável comprovável pelas críticas elaboradas. A primeira pergunta neopragmática, ao nosso ver, pode ser respondida, com elevado grau de segurança, da profunda antimetafísica do pensamento agambeniano, mesmo considerando os pontos delineados anteriormente.

Acerca da segunda e da terceira perguntas, a resposta deve ser lida conforme delineamos nas páginas acima. Isto é, para cada conceito trazido, deve perceber que uma imprecisão terminológica, um exagero, uma aplicação abstrata demais são elementos negativos

cidade, conforme o espírito da lei relativa a um conselho noturno dos magistrados que receberam a educação por nós preconizada.” (Platão, 1980, p. 413–414) E admite, logo após (968c-d), não poder criar tal lei agora, só após a criação do conselho, que se autodefinirá na extensão de suas atribuições de guarda e requisitos de ingresso e, como guardiões, poderão usar critérios como “[...] a idade, a extensão dos conhecimentos e ao caráter e costume [...]” (Platão, 1980, p. 414). Com isso, o que parecia ser uma bela solução agambeniana se transforma em um belo problema. As dificuldades se ampliam para os debatedores de *As Leis*, porque não se sabe quais noções eles devem adquirir, em que ritmo, em que momento devem começar a estudar, nem mesmo é possível confiar que eventuais interessados ao cargo de conselheiros saibam dizer sobre o que é preciso aprender, até que eles aprendam o que é necessário. O livro (969a-d) se encerra com o forte desejo do Ateniense de se arriscar construir tal cidade (e tal conselho noturno), e, por parte de Clíneas e Megilo, usando o apoio do Ateniense num quase-sequestro, para agir (ou desistir) de fundar a cidade sonhada (*Ibidem*, p. 415). Quem sabe aqui não haja uma aproximação entre o diário agambeniano e a propositura de uma poder destituínte, de Andityas Soares Matos (2016, p. 78–85).

³⁰⁶ Idêntico desafio foi visto por Prozorov, analisando o Conselho Noturno agambeniano. Ele até mesmo indica o potencial autoritário desse Conselho, ainda que considere as diversas interpretações dessa proposta platônica. Em sede de conclusão, lembra que Agamben deixou passar batido uma competência desse órgão autoconstituído e autolimitado: o de reeducar os ateus, submetendo-os ou a prisão, ou a um campo de reeducação por 5 anos, somente podendo dialogar com os membros do Conselho, com vistas a salvar suas almas pelo convencimento (Prozorov, 2017, p. 17). Fica difícil defender uma experiência dessa como destituínte, sem considerar sua potência autoritária/totalitária.

para serem usados como redescritção da realidade, como conjunto vocabular melhor. No entanto, conforme podemos perceber também, os exemplos que, quase sem querer, Agamben vai deixando nos espaços de sua produção intelectual podem trazer pistas melhores do que toda a sua extensa elaboração teórica.

E é só nesses exemplos, nessas práticas, nessas formas-de-vida explicitadas pelo autor de maneira quase de passagem é que a segunda pergunta pode ser respondida de maneira afirmativa³⁰⁷ e a terceira, o alvo central desse subtópico, pode ser lida a contento. Dizendo de outra forma, a pragmaticidade de suas teorizações só ganha visão de possível realização ao se considerar, primeiro, as limitações da sua teoria, demandando uma revisão e expansão crítica³⁰⁸ delas (e desde já considerando nossas próprias imprecisões³⁰⁹, exageros e erros).

Por segundo, que só pode se viver numa forma-de-vida diferente da atual se considerar tal forma de vida como algo estratégico, enquanto a tática irá lidar com as dificuldades do dia-a-dia (conforme bem tratamos sobre a ajuda humanitária, para ilustrar). E, malgrado o messianismo³¹⁰ presente em toda a sua teorização, ao nosso ver, mais atrapalhando do que ajudando, pode, em terceiro lugar, considerar suas contribuições apenas como pontos de partida para os quais todos os teóricos progressistas, ironistas em sua essência, podem, aderindo ou não ao ideário liberal, considerar em seu ativismo político diário.

³⁰⁷ Uma afirmativa desse nível pode se inspirar nas leituras de Junges da teoria agambeniana. O que ela faz tem, inclusive, mais sentido político do que o nosso marco teórico expôs. Por exemplo, ela indica que fazer uma “biopolítica menor”, pela apropriação da entrevista de Agamben, seria “Desobedecer, fazer a manada duvidar de si própria, aperceber-se de seu aprisionamento através do pensar crítico, são meios de colapsar o aparato político ocidental e suas formas de administrabilidade da vida. Um estado de insurreição permanente, de desacato ao injusto e desagravo à perseguição à vida em todas as suas formas são imperativos dos quais não podemos nos furtar. Cada um de nós pode viver formas-de-vida outras, e é essa coragem existencial que nos desafia a pensar o presente com a arqueogenealogia do passado, que Agamben realiza e retroage oferecendo uma ontologia da potência.” (Junges, 2019).

³⁰⁸ É o que Ludueña (2017) indica em entrevista. Não só reorganiza a concepção agambeniana de que as democracias são regidas atualmente pelo consenso, como mesmo vai além ressignificado a crítica agambeniana às democracias e defende existir, talvez, um dispositivo antropotecnológico, tributário desse paradigma teológico-político tantas vezes falado pelo filósofo italiano, talvez indispensável para a humanidade. A profanação não é, para ele, um caminho do futuro, “cujos contornos nunca chegam a se enunciar senão como um horizonte metafórico e incerto”, reforçando nossa crítica de vagueza e incerteza nas apostas agambenianas.

³⁰⁹ Uma imprecisão possível é levantada por Dickinson, ao dizer que, em *HS IV*, 2, Agamben não quer “[...] nenhum grande projeto positivo ou construtivo detalhado neste volume final; em vez disso, ele visa estabelecer um potencial destituído como o principal conceito filosófico de que nosso mundo precisa hoje” (Dickinson, 2022, p. 30). Apesar dessa afirmação, mantemos nossa posição de não aceitar a mera teorização, espelhando em uma *par destruens*, sem uma *pars construens*. Ou, ao menos, apontar, de maneira um pouco mais concreta, o que poderia ser. No original está dessa maneira (itálico do autor): *[Since, as he makes clear, his series has been aimed at rendering the anthropological machinery of our world inoperative], there is no major positive or constructive project detailed in this final volume; rather he aims to establish a destituent potential as the principal philosophical concept our world is in need of today.*

³¹⁰ Acerca da possibilidade de se aplicar os conceitos messiânicos, profanação e outros para a explicação e superação da realidade, veja em Ruiz (2017) um resumo mais claro e competente do que o nosso.

Portanto, há ainda um último grau para se avaliar acerca do discurso agambeniano sobre Direitos Humanos e dele nos servirá a ACD. Nela poderemos nos aproximar ainda mais ideologicamente de sua teoria e, em certo ponto, complementar as críticas aqui trazidas com as perspectivas críticas em muito similares ao sistema ideológico do nosso marco teórico.

5.3.3 Terceiro nível: A análise crítica

Encerramos o subtópico antecedente com um desafio a se completar. Ele aparece na forma de abordarmos a perspectiva agambeniana agora sem se limitar às amarras da postura liberal rortyana, e nem ao aparente mero descritivismo da Nova Retórica. Nesse momento, o espaço de crítica intelectual se associará ao viés ideológico claro das perspectivas de nosso marco teórico, a fim de responder se, considerando ter superado as duas primeiras análises, o que faltaria (ou sobraria) do discurso agambeniano sobre Direitos Humanos passível de crítica e de melhoria.

É de se observar a preocupação com uma agência, uma atuação política dos potenciais *homini sacrii*, para resistir, para fazer valer uma biopolítica menor, na qual a vida e a política estão unidas tal qual a vida e sua forma estão para Agamben. Então, como uma forma de fazer essa análise de discurso crítico, agora sob o viés da crítica progressista (ou anarquista, caso queira), há de se verificar a potência destituínte de *HS IV, 2* e outro conceito, o do poder desistituínte³¹¹.

Já deve estar mais que claro para os/as leitores/as dessa tese que a proposta agambeniana, além de ser anarquista (ou profundamente simpática ao anarquismo) é, ainda mais radical que a tradição anarquista. Sua radicalidade, pelo menos considerando o conjunto principal da obra, em especial a coletânea *HS*³¹², se conforma à desativação do Direito, pela desativação da dualidade potência/ato do dispositivo aristotélico e, com isso, resgatando a anarquia, capturada pelo poder na máquina providencial (na forma de uma inoperosidade, de um princípio, de um *arkhé*), para que, uma vez desativado, não possamos nos valer mais da dicotomia ato/potência e pensar uma forma-de-vida profundamente antitética a qualquer forma de instituição, qualquer maneira de se falar de um poder constituinte e um poder constituído, um forma-de-vida tributária de um an-árquico, de um não-fundamento do homem (*arkhé*), e uma não elaboração de instituições para o poder (anarquia). Mas a viabilidade política desse

³¹¹ Apenas para breve menção, em outra obra, Matos se dispõe a reconstruir e renovar o vocabulário político. Ainda que por caminhos e ideologias distantes, tanto Rorty quanto Matos propõem superar o uso de termos desgastados e colocar outros no lugar. Para mais detalhes, acesse a resenha da obra em Vargas (2023).

³¹² Veja a mudança sutil de postura do autor quando da entrevista sobre a publicação de *Karman*, tratado na p. 426.

projeto, conforme se restou verificado, ao menos em parte, no tópico antecedente, perpassa por reconhecer os limites de suas categorizações.

Os limites dessas categorizações se colocam na permanência de um certo odor metafísico nas obras de Agamben, e que aqui pode ser traçado, sumariamente, em um problema fundamental: o da indissociabilidade ontológica entre poder constituinte e poder constituído. Segundo Matos, não há do que se vincular ontologicamente ambos os poderes, haja vista se tratarem de construções históricas. Se é possível pensar em uma redução do reduzido, isto é, do poder constituinte no poder constituído, na concepção classicamente conhecida da dualidade do poder constituinte derivado reformador e um poder constituinte, é possível ver que essa relação originária, redutora da realidade, entre poder constituinte poder constituído, é igualmente histórica. (Matos, 2016, p. 66–70).

Para isso, após criticar essa mesma potência destituínte existente, sob outra forma, na obra de Negri (Matos; Gomes, 2017, p. 62–66), principalmente por se submeter ainda a lógica do poder constituinte como inerentemente democrático, bastando consultar os livros de história para verificar que não há nenhuma ontologia nisso, redundar na insistente nomenclatura de poder constituinte, Matos contempla uma forma de se valer de uma espécie de potência-do-não, como marco civilizatório mínimo.

Ao falar de um marco civilizatório mínimo, reconhece que a forma de vida atual é incompatível com a presença humana na Terra. A catástrofe ambiental a se instalar³¹³, dia após dia, resultado da intensa, descontrolada e predatória exploração dos recursos naturais do planeta, é cooriginária do sistema jurídico e econômico responsável pelo surgimento da categorização de poder constituinte e poder constituído. Por isso, qualquer mudança proposta, apesar de todo o risco da ilimitada potência do poder constituinte, deve se balizar por um não-regresso ao *statu quo ante*. Para isso, Matos propõe o conceito de um poder desistituínte, definido assim:

Pode-se compreender o poder desistituínte enquanto fuga ou êxodo das formas institucionais pelas quais se expressa o poder político-econômico contemporâneo, traduzido em instituições como o Estado, os bancos e os mercados globais [...] trata de quebrar o vínculo histórico e retórico entre poder constituído e poder constituinte,

³¹³ Não se fala mais em catástrofe ambiental futura, mas em mitigação dos efeitos dessa catástrofe ecológica. Enquanto escrevamos essa tese, chuvas torrenciais atingiram o Rio Grande do Sul, interior e capital deixando quase 1,5 milhão de pessoas em condições precárias de vida, entre desaparecidos, mortos, desalojados e sem alimento ou serviços básicos de saúde, ou educação (Gomes, 2024), número preliminar, pendente de atualização. Apesar de ter sido alertado por um estudo encomendado pelo Governo Federal, em 2014, da iminência dessas chuvas, nada foi efetivamente feito para se prevenir e preparar dentro do possível (Dias, 2024) e não só o meio ambiente é degradado em ritmo acelerado, como as regras ambientais estaduais foram flexibilizadas nos anos anteriores (Abreu, 2024).

liberando este do sequestro patrocinado por aquele. Para realizar tal projeto é necessária uma força desinstituidora que avance contra aspectos institucionais e concretos do capitalismo e do Estado, abrindo espaço para a produção de novas subjetividades, novos usos e novas juridicidades que nascerão a partir do poder constituinte permanente [...] o poder desinstituinte se apresenta enquanto conteúdo negativo, ou seja, possibilidade que se atualiza à medida que nega as estruturas determinadas e concretas que integram os dispositivos institucionais de fato existentes. Com efeito, ainda que não saibamos como será um mundo pós-capitalista, pensá-lo exige necessariamente que abramos mão do projeto histórico de tomar as estruturas do Estado, envolvendo antes um ato de deserção em relação aos poderes e que pretendem nos fazer crer que vivemos em ‘democracias respeitáveis’ [...] (Matos, 2016, p. 73, 75, 76).

Fica claro que esse poder desinstituinte não quer se cristalizar numa instituição, mas das atuais instituições faz, ao máximo possível, terra arrasada. Nesse ponto, não há discordâncias com Agamben. Como pode se notar, a discordância surge quando se tenta propor algo novo. Para Agamben, somente a inoperosidade pode superar o vínculo biopolítico fundamental, a captura da *arkhé* e da anomia e a sua manutenção em relação de indeterminação, de exceção, enquanto para Matos, isso só pode ser um vício ontológico, por acreditar existir um único caminho possível.

Mas quer dizer que será “fácil” assim destronar o capitalismo? E será garantido que a sociedade que virá (para não confundir com a comunidade que vem de Agamben) será melhor que a atual? A negativa para as duas perguntas se impõe. Mas para Matos, é necessário fazer, por questão de sobrevivência da humanidade. Uma democracia radical, passa, então, além da crítica ao capitalismo e a sua profunda e inescapável desigualdade, isto é, “[...] a liberdade política de todos os sujeitos; a auto instituição da sociedade em um movimento de autonomia real e a crítica ao poder separado do corpo social.” (Ribeiro Filho, 2022, p. 111–112).

Isso só se torna possível se, resgatando a prática da democracia ateniense, se eliminem todas as formas de classificação ou separação do poder entre aqueles que mandam e aqueles que obedecem, entre o povo e seus representantes. É claro que a liberdade ateniense, de ser um cidadão da pólis, era extremamente restrita, mas, afora a restrição da liberdade, entre aqueles considerados cidadãos, não havia outras distinções e quaisquer outras origens (como ser nobre, artesão, poeta, etc.) se submetiam à cidadania grega.

Poderíamos ir mais além e apontar que para Hardt e Negri, manter-se nessa potência destituínte agambeniana seria tentar buscar uma forma de se recusar a produzir. A sua inoperosidade, longe de ser desativadora das máquinas políticas, se reduz à mera recusa de produzir. E o que está em jogo num poder constituinte multitudinário é a capacidade de produzir sem se assujeitar aos ditames capitalistas. Não produzir nada e não produzir para os capitalistas são posturas, ainda que próximas, bastante diferentes e diferenciam a dupla do nosso marco

teórico. Mas aqui se trata de debate de táticas e estratégias possíveis, podendo ser em muito ampliado, contestado e superado.

O que nos importa aqui é que a profanação agambeniana, esforço heroico de dessacralizar os modos de vida do capitalismo, para Hardt e Negri, pode passar, por uma equivalência mais ou menos igual, a construir alternativas subjetivas, de se reapropriar subversivamente das técnicas capitalistas, em direção a uma autonomia, uma nova forma de se constituir como sujeito, prevendo que os sistemas contra-hegemônicos construídos não são acabados e tem que se adaptar as investidas do capital, portanto destituir, mas também constituir algo profunda e radicalmente democrático e anticapitalista (Freitas, 2022).

Há outro aspecto da filosofia agambeniana na sua intimidade com o anarquismo³¹⁴. Para a filósofa francesa Catherine Malabou (2023, p. 210–223), apesar de sua profunda crítica à tradição anarquista, isso não imuniza sua postura política de críticas, derivadas desse mesmo anarquismo. A distinção teórica entre anarquia e anarquismo tem sido motivo de críticas, uma delas, a mais profunda, é a que denuncia a impossibilidade de ser anarquista, sem reconhecer que é necessária uma palavra militante, não meramente meditativa, seria continuar pelas sendas abertas por Bakunin, sobre ser anarquista é viver numa plasticidade, numa definição do anarquismo como uma verdadeira força plástica.

Os filósofos, em geral, mesmo aqueles simpáticos ou ditos filósofos da conceituação da anarquia³¹⁵ (Derrida, Rancière, Agamben, etc.) sempre se comprometeram a combater a dominação e a *arkhé* fundante da ontologia como conhecemos, porém, nunca se posicionaram como anarquistas. Quando todos eles falaram da impossibilidade de ser anarquista, falaram dessa impossibilidade majoritariamente na sua auto-autorização de falar sobre tudo, no seu poder falar de tudo. E acabaram por esquecer de que poder falar de tudo pode representar um “não querer saber”, pelo menos na perspectiva de Derrida, citado pela autora.

³¹⁴ Notemos que o anarquismo, ou melhor, a teorização sobre anarquia em Agamben é costumeiramente associada à dupla associação entre anômico e anárquico, como essas duas formas são capturadas pelo maquinário antropológico ocidental. No entanto, podemos considerar, a partir de Dickinson (2022), que esse aspecto anômico de Agamben (e, de certa maneira, igualmente anárquico), muito evidenciado pelos seus críticos para demonstrar sua fuga do Estado, do Direito, do Poder, da Política, etc., na verdade, parece um aspecto de valorização do anônimo, para fazer frente ao soberano e a soberania atual. Esse anônimo é uma forma-de-vida, permanentemente indefinida, e, ao mesmo tempo, aberta às potencialidades de se viver. Para Dickinson (2022, p. 206–207), na sua leitura do material agambeniano, aliás, a filosofia tem esse condão de manter, através da contemplação por uma inoperosidade, o pensamento e a ação crítica resistente a qualquer instituição, estrutura, ou atividade, para conseguir refazer a realidade por dentro.

³¹⁵ Como a autora nomeia não só esses, mais alguns de filósofos pós-estruturalistas e ataca seu anarquismo pela dissociação entre anarquismo e anarquia, com a teorização apenas desse último. Em oposição, considerados os filósofos pós-estruturalistas como anarquistas, há o artigo de Todd May (2023) a respeito.

Uma vez que se permitiu falar de tudo e acabou manifestando uma certa ignorância, mais como um “não querer saber”, isso direciona-se a, em vez de ser profundamente crítico à dominação e agir sob essa crítica, acabaram sendo solidários a ela, sendo subversivos da subversão, e, portanto, submetidos à lógica governamental. Separando anarquia de anarquismo, separaram prática de teoria e apropriaram-se do conhecimento motor da destruição da metafísica, mas não prestaram contas da origem desse conhecimento, da vivência desse pensar. Esse conhecimento não surgiu dos filósofos da anarquia, mas da prática e da teorização anarquista, que, como um arquipélago, não se deixa reduzir a uma única forma de se expressar e de teorizar. Os anarquismos, estando comprometidos com a denúncia ao colonialismo, à polícia, ao Estado, etc., ao serem interpretados e lidos pelos filósofos da impossibilidade de ser anarquista, distanciaram-se dessa prática anarquista e tornaram-se cúmplices das formas de governamentalidade do ser.

A autora indica que o ser, no anarquismo, é exatamente essa ingovernabilidade, com a radical estranheza à dominação. Ser, caso possa se falar do ser, é, para o anarquismo, não dá a mínima para o poder. Mesmo a mais elaborada teoria, desconecta das práticas, reduzida a apenas meditar e contemplar a respeito, se mostra inerte para os anarquismos, afinal, se reduz a apenas denunciar a anarquia do poder e não a modificá-la, mesmo que com ela tenha que interagir. Ela destaca, aliás, que Agamben, querendo evitar se ver com uma pragmática forçada, prefere propor a impotência, para não se arriscar a viver e propor uma nova e mais sectária forma de dominar por causa dessa pragmática forçada. Estratégia interessante, mas pouco útil.

No entanto, ainda em Malabou, isso não é suficiente. Se o ser se assume como potencialmente anarquista, assume sua infundação, sua permanente reformulação, seu ser anarquista nunca está completo. Com essa reformulação, por mais que tenha que conviver dia-a-dia com as dominações, enquanto o anarquismo não é a regra, mesmo assim se posta a se reinventar, a se refundar constantemente. Não se termina um processo anarquista, pois sempre pode se rever. A plasticidade de Bakunin agora ganha sentido: até pode existir uma hierarquização em uma sociedade (ou comunidade) anarquista, mas aquele que a ocupa (e até mesmo essa hierarquização) é provisória, e se um dia se é comandante, no outro é comandado. Se num dia há uma hierarquia para organizar uma liderança, logo após essa hierarquia será desfeita.

Nesse caso, a grande problemática está não na anarquia e no anarquismo, mas nessa insistência em separar os dois. Uma vez que se separe, essa separação deixa toda a potencialidade de agir incerta. Criticando Agamben, após elogiar o seu trabalho de profanar o sagrado e mostra a potencialidade de profanação do anarquismo, e que toda a profanação

carrega a assinatura do anarquismo (Malabou, 2023, p. 146), a filósofa francesa passa algumas páginas a dissecar sua obra e seus principais conceitos, entre eles, o de profanação.

O problema é que, uma vez que seu profanar não é transgressor, a transgressão, metaforicamente batendo na porta por quatro vezes (Malabou, 2023, p. 171), sempre quer se fazer notar, seja porque todo o esforço agambeniano é de criticar a separação usando verbos ligados à separação, como desativação e arrancado, o que indica que se se separará, há de se agir e não tem como ser inoperosos na ação, como a primeira “batida” da transgressão. Ou, na segunda “batida”, quando se tenta diminuir a inflação semântica do sagrado (*sacer*) e, no seu lugar adiciona a exceção, igualmente inflacionada, igualmente podendo significar quase tudo, ou, até mesmo um significante fundacional, caindo no árquico tanto denunciado pelo autor.

A terceira “batida” da transgressão, verbo de ação, é que para viver uma forma-de-vida, a anarquia deve se basear num contato (*conatus*), isto é, um toque que não cria uma relação, um toque na forma de um contato não-relacional. Para Malabou, esse toque, profanante do sagrado, pode se vê na mira do sentido vulgar do sagrado, afinal o sagrado também pode ser representado não pela proibição do toque, mas pelo tocar. Quem toca uma imagem santa nem sempre a profana, por vezes quer receber com esse toque uma parcela desse sagrado.

E, por fim, a quarta batida se relaciona com essa potencialidade do não, a impotência, derivada dos estudos aristotélicos. Mas a autora lembra que, para o Estagirita, a ação é superior e anterior à potência, e não se pode permanecer em impotência, pois isso indicaria não-ser, não poderia se privar. Se privar, é para Aristóteles, se privar de uma forma (ou melhor, de uma matéria) e como viver sem uma forma? (Malabou, 2023, p. 171–174).

Em todo o caso, para a autora francesa, todas as contradições de Agamben são resolvidas, quase como mágica, ao se ver com a zona de indeterminação. As contradições lógicas possíveis entre dois opostos, sendo ele dicotômicos ou polares, sempre se resolvem com uma zona de indeterminação na qual os dois polos se encontram, em máxima tensão, e neles caem juntos. Transformando essa zona em um hipersignificante, isto é, uma palavra com múltiplos usos, fazendo, na verdade, às vezes do lugar de sagrado da tradição política ocidental, despotencializando seu caráter destituínte pela incerteza e imprecisão. A autora, mordazmente, conclui assim: “[...] Sem transgressão ou revolução, interminavelmente presa numa zona sagrada irreduzível, a anarquia ‘lúcida’, cortada de todo o anarquismo, é apenas uma versão do ‘absoluto improfanável’. E seu significante acima de tudo: Deus³¹⁶ (Malabou, 2023, p. 177).

³¹⁶ No original: *Without transgression or revolution, interminably stuck in an irreducible sacred zone, “lucid” anarchy, cut off from all anarchism, is only a version of the “unprofanable absolute.” And its signifier above all: God.*

Essa imanência absoluta (ou improfanável absoluto) pode parecer com a metafísica e por isso ratificar nossa desconfiança com seu projeto intelectual. Mas, o que nos importa agora não é retomar esse debate, mas sim ir um pouco mais além da crítica anarquista, a crítica decolonial-interseccional. E se pode parecer desavisado ou desnecessário, a menção a uma das passagens de um dos livros de *Homo Sacer* poderá ser suficiente para evidenciar isso. Quando já se prepara para concluir seus estudos sobre a máquina providencial, após vinculá-la a uma estrutura gnóstica, em *HS II*, 4, escreve:

Essa estrutura “gnóstica”, que a *oikonomia* teológica legou à governamentalidade moderna, alcança seu ponto extremo no paradigma de governo do mundo que as grandes potências ocidentais (em particular os Estados Unidos) procuram realizar hoje em escala local e global. Quer se trate da desagregação de formas constitucionais preexistentes, quer da imposição através de ocupação militar de modelos constitucionais ditos democráticos a povos para os quais esses modelos acabam sendo impraticáveis, o essencial é, em todo caso, que se governa um país – e, no limite, a terra inteira – permanecendo totalmente estranho a ele. (Agamben, 2011b, p. 157).

Ainda que sua crítica ao eurocentrismo e ao vanguardismo do Ocidente (e da autoproclamada “polícia do mundo”, os EUA) seja, em si, justa (e até mesmo decolonial), parece-nos cair em uma extrapolação para alguns problemas, como um certo etnocentrismo ao falar da impossibilidade de que alguns países do mundo recebam o regime democrático (ou um regime dito democrático, salienta).

Se é possível falar da impossibilidade de transposição dos valores cristãos ocidentais em sociedades deles descoladas, tais como os povos nativos das Américas, da Ásia e da África, bem como os regimes políticos orientais, de maneira geral, isso não pode significar dizer que eles não achem seu próprio modelo de democracia, ou, mais além, possam eles mesmos indicar caminhos para os quais a nossa democracia, em sua visão estrábica, não observou.

Se ele denuncia a arrogância ocidental, e o faz acertadamente, não consegue sair do seu próprio ponto de vista ocidental para o reconhecimento dos limites de sua posição crítica anti-arrogante. Parece-nos, para os povos das ex-Colônias, ainda arrogante, afinal sua crítica ainda se compromete com os valores ocidentais, mesmo tentando refundá-los.

Esse é o momento mais claro de um eurocentrismo explícito. Mas nem só explicitamente se manifesta sua colonialidade do saber, sobremaneira se manifesta na exclusão, no ocultamento, na ignorância com o Outro e com os saberes do Outro. Destarte, há toda uma obra destinada a evidenciar essa colonialidade do nosso marco teórico, da qual extrairemos algumas situações candentes não tematizadas pelo autor, sugestivamente intitulada *Agamben and colonialism*.

Logo na introdução, os autores salientam a total ausência do debate sobre imperialismo e colonialismo do léxico agambeniano³¹⁷. Não só ele ignora, por completo, o debate do pensamento colonial ou pós-colonial, sequer se referindo ao imperialismo italiano na região da Líbia, como esse seu desconsiderar esquece de como os povos subalterizados das colônias do imperialismo europeu, diante da menção os direitos naturais e inalienáveis do homem e do cidadão, se viam na indignada necessidade de confrontar o seu *status* de excluído de qualquer cidadania e, ao mesmo tempo, serem colonizados por essa proposta de direitos do homem. Como podiam aqueles povos ver seres humanos iguais a eles (com a única diferença de cor ou de não terem nascido na Europa), não se confrontarem com a hipocrisia do discurso colonial e pós-revolucionário francês?

Aprofundamento um pouco mais sobre a primeira aparte desse questionamento, isto é, a ausência de menções ao colonialismo italiano, Atkinson (2012, p. 169–172) tenta oferecer explicações coerentes para essa perigosa deficiência. Evoca, então, o pano de fundo de um certo consenso historiográfico italiano sobre o pós-regime fascista em que, por vergonha e desprendimento do regime autoritário, a sociedade e a academia resolveram esquecer, como outras nações europeias faziam, sobre as implicações de sua presença colonial no Norte da África.

Afastando certo eurocentrismo de Agamben³¹⁸ por considerar mais presente nesse contexto de esquecimento coletivo, Atkinson problematiza essa amnésia, porquanto não só o debate estava ao alcance do autor italiano, como, por ser de esquerda, era esperado uma análise desapaixionada de seu próprio país, mesmo reconhecendo os méritos de Agamben não confundir nazismo, fascismo e totalitarismo. Em complemento a seu argumento, o reconhecimento de como Auschwitz não é uma novidade suprema na história da Modernidade, afinal havia campos

³¹⁷ O mais estranho dessa quase ausência de debate, resumido a uma única menção, muito lacônica, no texto *Metrópolis* (Agamben, 2010a; Svirsky; Bignall, 2012, p. 1), sem considerar aquilo que será exposto adiante, é que uma grande pesquisadora, para ao qual Agamben até mesmo trocou cartas, como é Hannah Arendt, e um livro lido pelo autor, como é *As origens do Totalitarismo*, tenha, um pouco mais de uma centena de páginas antes das citadas por ele, definido tão bem como o pensamento racial surgiu muito antes do hitlerismo e do racismo e era tão profundamente associado ao imperialismo europeu, portanto tão profundamente colonial. Para sermos precisos, diz Arendt (2012, p. 233): “A verdade histórica de tudo isso é que a ideologia racista, com raízes profundas no século XVIII, emergiu simultaneamente em todos os países ocidentais durante o século XIX. Desde o início do século XX, o racismo reforçou a ideologia imperialista.” Agamben chega até mesmo a dizer que somente era compreensível a eugénica nazista se relida através da cisão *bíos-zoé* presente na criação da vida nua (Agamben, 2012c, p. 129), dando somenos importância ao racismo e ao colonialismo.

³¹⁸ Como o artigo é publicado numa coletânea em 2012, é possível que David Atkinson não tivesse conhecimento das obras mais avançadas do projeto *HS*, porque sequer cita as disponíveis em inglês, como *HS II, 4*, publicada em final de 2011, por isso não teria como ter visto o provável eurocentrismo explícito do marco teórico.

de concentração muito antes do período nazista³¹⁹ e como o próprio processo expansionista alemão se deve também a questões raciais, fica uma curiosa e incômoda indagação para explicar esse ponto cego no seu discurso.

Podemos ir além e falar de como, na Palestina ocupada³²⁰, sob intenso processo de exceção, até mesmo nesses espaços pode se valer de normas jurídicas para tentar legitimar tal exceção. Por mais que Agamben fale que o Terceiro *Reich* alemão foi construído num estado de emergência perdurando todo o período do regime nazista, não há de se deixar de considerar que, pelo menos agora do ponto de vista das vítimas daquele sistema, os judeus, convertidos como algozes do povo palestino, as experiências dos campos de refugiados palestinos, para além de confirmarem a crítica agambeniana de docilização, pela ajuda humanitária, dos habitantes na resistência à ocupação dos seus territórios, pois o dever humanitário é, ao contrário do exército ocupante, não das agências humanitárias, revela que nem sempre a suspensão do direito transforma as vidas em vidas nuas. (Ophir; Givoni; Hanafti, 2009, p. 23–24).

Num momento mais avançado de sua obra, em *HS III*, Agamben vê o processo de desnacionalização empregado pelo regime nazista para progressivamente ingressar os judeus na categoria de *homo sacer*, e, no fim, levá-los até mesmo a condição de muçulmanos, porém isso não ocorre necessariamente nos campos palestinos.

Considerando os movimentos coloniais e as resistências dos povos oprimidos pelo colonialismo racial, era de se esperar uma meditação³²¹ pelo autor italiano, nas suas obras, o elemento de oposição do sujeito potencialmente vida nua (ou mesmo já em vida nua), para se confrontar aos regimes de poder e dele tentar se evadir. Seria uma ótima oportunidade para aprofundar os seus conceitos de campo, *homo sacer* e outros tantos, mas, talvez, nesse ponto fosse obrigado a admitir a possibilidade de os sujeitos excepcionados, por mais vulneráveis que

³¹⁹ Curiosamente, passa despercebido da crítica decolonial que, em *HS I*, o autor (Agamben, 2012c, p. 162–163) mencionou timidamente os campos coloniais, como a situação dos campos espanhóis em Cuba no século XIX ou dos ingleses com os boêres, mas isso só é citado como um debate historiográfico de origens, e não de precursores ou de uma violência colonial muito mais presente na história da humanidade que o procedimento nazista, apesar do nível industrial e profundamente eficaz, para os fins de extermínio, da Solução Final.

³²⁰ Como Mbembe (2018, p. 41) escreve, não é suficiente falar em biopolítica na colonização contra a Palestina, e sim necropoder. A gestão de deixar morrer, típica da biopolítica, converte-se em política de morte, especialmente na imbricação entre poder disciplinar, biopolítica e necropolítica.

³²¹ Entretanto, como consequência do que vimos antes em momento diverso do texto, Colby Dickinson (2022, p. 208), considera que o conceito de forma-de-vida abarca a consideração de que aquilo que o comentador colocou como outra forma de soberania, isto é, as formas-de-vida defendidas pelo italiano, ao viverem suas vidas de maneira particular, peculiar até, soberanamente distintas do padrão soberano, por isso outra forma de soberania, principalmente por serem formas de vida incapacitadas de codificação pela humanidade. Formas-de-vidas exigentes de voz e participação, ainda que nada possam dizer.

fossem, não serem vidas nuas³²², sendo passivamente exterminadas pelos soberanos schmittianos.

Tais soberanos até poderiam considerá-los e forçá-los a se posicionarem como vidas nuas, como *homini sacrii*, porém, em reação, os assim empurrados a essa categorização resistiriam a essa classificação. E quando feito de maneira sub-reptícia, ainda assim reagiriam construindo, para si, outras formas de sociabilidade fora do eixo biopolítico. Ou dizendo de outra forma, ao não perceber ou admitir sua própria limitação eurocêntrica, seguindo as pegadas de Butler, o seu conceito transparecesse uma limitação interna, compatível com a crítica dela, trazida aqui:

Contudo, tais afirmações gerais [de Agamben, sobre a distinção entre vida nua e vida politicamente qualificada] ainda não nos informam como esse poder funciona de modo diferencial para administrar e direcionar certas populações, para desrealizar a humanidade de sujeitos que poderiam pertencer a uma comunidade vinculada a leis comumente reconhecidas; e não nos informam como a soberania, nesse caso entendida como uma soberania estatal, funciona ao diferenciar as populações com base na etnia e na raça; [...] Ser detido indefinidamente, por exemplo, é justamente não ter uma perspectiva definitiva de reentrada na teia política da vida, mesmo que a situação desse detento seja altamente, se não mortalmente, politizada. (Butler, 2019b, p. 65).

Outro aspecto de denúncia potente pode colocar em xeque a posição anarquista ou libertária do nosso marco teórico. Tal denúncia passa por reconhecer a fraca percepção agambeniana à teoria interseccional e, conjuntamente, até mesmo ao especismo de sua analítica. O especismo aparece tanto em *O aberto*, quanto no *HS IV, 2* (Agamben, 2017d, p. 208–215). Toda a oposição, levada a crítica por Agamben, da estrutura diferenciadora do homem e do animal na filosofia heideggeriana, é, igualmente, uma consequência de um vínculo imperceptível entre sua visão antropocêntrica e a inferioridade dos animais³²³. Se tal visão antropocêntrica tem sido comumente associada a uma visão arcaica na ecologia e no modo

³²² Essa é, inclusive, a crítica de Butler ao conceito de vida nua. Em duas obras (Butler, 2019b, 2019a), a pensadora estadunidense chama a atenção de que nenhuma vida é rigorosa e plenamente vida nua, afinal sempre pode se articular para resistir ao poder. Por mais que, para Agamben, resistir ao poder seja, em última análise legitimá-lo, seria fazer uma crítica ao poder por dentro, Butler dispõe essa crítica exatamente na aparência (não ingênua) de que a proposição do *homo sacer*, como paradigma da exceção da política ocidental podia colocar, potencialmente, todos/as os/as sujeitos/as numa posição meramente de submissão, sem agência, sem qualquer forma de oposição.

³²³ Em oposição, Dickinson (2022, p. 145–154) afirma que é através da forma-de-vida que se superará as dicotomias/dualidades fundantes da política como conhecemos, entre elas, aquela entre o humano e o animal, além de como essa divisão tão profunda, tão primeira, tão meta-física tem profundo impacto na distinção política schmittiana entre amigo-inimigo, pode ser algo para viver sobre uma nova vida, numa noite salva, para o qual não haverá a distinção animal-homem, nem uma terceira coisa, mas a parada/desativação da máquina antropológica e, com isso, a superação dessa distinção permissora da inscrição do homem como *homo sacer*. Novamente, a potência aqui não é de um projeto dado, mas da denúncia da desativação do projeto político atual, mantendo válida a crítica feita anteriormente, da insuficiência agambeniana de projeto político positivo.

como lidamos com as mudanças climáticas, o especismo do autor não passa despercebido por outros.

A partir da análise das premissas aristotélicas assumidas por Foucault e Agamben, Dietrich (2017) atenta que a hierarquização da vida, feita na distinção do que é animal e do que é humano está pressuposta nas teorias biopolíticas dos dois filósofos. Então, uma vez que se leve para um ambiente adverso às essas premissas, como são as populações originárias fora da Europa, o processo de colonização exclui as outras formas de se fazer política, exatamente porque, além do próprio desenrolar da biopolítica, a distinção homem-animal corrobora essa exclusão.

Isto é, a forma política da vida dos povos originários, em especial dos indígenas norte-americanos, não fazia essa distinção e, para eles, a política incorpora tanto o lugar em que estão, quanto a própria terra, inseparável, pelos meios relacionais, das outras formas da existência. Quando Agamben e Foucault parte do mesmo pressuposto comum, de considerar o homem como um animal que em sua vida se constitui como política, nada mais é que reproduzir não só a lógica do pensamento clássico e, por consequência dos processos de imperialismo colonial, como sufocar outras formas políticas existentes nos territórios colonizados. Esse é um aspecto não tematizado da teoria foucaultiana-agambeniana, simplesmente porque eles sequer questionam esse pressuposto. Há, assim, uma hierarquização biopolítica da vida, na qual o melhor e mais elevado ponto da política é o homem (e com ele toda a visão racista, sexista, classista, capacitista e especista derivada), e, abaixo deles, vão se listando as várias divergências desse homem europeu, heterossexual, branco, de posses, sem deficiências, transitando da vida humana até a não-vida. Nesse sentido, a vida indígena, muito fora dessas categorizações do ser humano e da humanidade do padrão europeu, fácil e habilmente pode ser exterminada partindo do simples pressuposto que não é vida, ou quando muito, é vida bárbara³²⁴, merecedora de iluminação do colono europeu.

Mas o indígena sequer é o limite dessa hierarquização. Se só há vida política se for humana, os demais elementos da Natureza são ainda mais inferiores ao humano, portanto não só devem ser dominados, como fazer sem qualquer culpa ou remorso. Uma vez que se criou um modelo de vida, o que não é vida deve ser descartado ou dominado. E sendo esse modelo o único modelo possível de política, por consequência, a naturalização dessa hierarquização

³²⁴ Um brevíssimo relato histórico dessa classificação do não-europeu como humano ou não, recomendamos a leitura, em Laplatine (2003, p. 26), do conhecido debate entre o frei dominicano Bartolomé de Las Casas e o jurista e teólogo Juan Ginés de Sepúlveda, na chamada Controvérsia de Valladolid (1550-1551). Nessa obra também trata da dupla visão europeia entre bom selvagem/má sociedade e boa sociedade/mau selvagem.

biopolítica torna-se o lugar-comum. Num duplo movimento, a biopolítica, se antes parecia submissa à lógica do *homo sacer*, apenas para falar de um dos mais conhecidos paradigmas agambenianos, é ainda mais devastadora e eliminatória, e uma releitura dos dois autores da biopolítica deve ter o cuidado de alertar isso.

Ao contrário, as formas de vida indígenas nada tinham para oferecer se não a submissão. Seus projetos de vida, suas formas políticas de viver, eram, nesse aspecto, inferiores, nessa concorrência de se ver dois projetos políticos em choque, o europeu e o nativo. O que resta depois dessa universalização do projeto correto de humanidade é ver essas alternativas sob estereótipos indígenas, do indígena ecológico, amante da natureza e espiritualizado. Enquanto isso, historicamente, todas as comunidades indígenas constituíam-se tendo uma rede relacional entre religião, espiritualidade, governança e soberania, em muito distinta da europeia.

Os nativos norte-americanos não era seres sem Estado, e por isso, inferiores. Eles eram sem Estado porque a experiência de Estado ocidental lhe era totalmente irrelevante. Se não havia motivos para separar o vivo do não-vivo, era porque terra, água, espíritos, animais e humanos viviam sem hierarquizações, parte do parentesco das sociedades locais pré-colonização. Suas relações com a natureza e os demais organismos e estruturas da terra por eles habitada estava a ele ligadas por um sistema de responsabilidades e obrigações, dos humanos com os animais, os rios, as florestas, equivalentes às obrigações com outros seres humanos.

Toda essa construção permite posicionar até que ponto podemos ler as sociedades atuais sob a ótica da biopolítica. Lendo-as assim, explicamos como surgiu a colonização e a opressão aos povos nativos, porém não explicam como essas próprias nações vivam antes de tudo isso. Ou como elas podem viver dispensando tal biopolítica colonial, sem que, usando os próprios termos de Agamben, sejam formas de vida e não formas-de-vida. Não mera descrição, mas um verdadeiro chamado à ação política indígena. Em outras palavras:

Se alguém entender, então, os Estados-nação colonos operando através de um conjunto de lógicas biopolíticas definidas por sistemas de distinção hierárquica que podem ser rastreados até as premissas fundantes do pensamento político europeu, então quero sugerir que os princípios dos governo e políticas indígenas – animados por meio de discursos e práticas de relação não hierárquica, interdependência, mutualidade e conectividade entre povos humanos e outros-além-dos-humanos, bem como todas as formas de vida, incluindo a terra – pode ser produtivamente entendida em termos de uma "relacionalidade disruptiva"³²⁵ (Dietrich, 2017, p. 6).

³²⁵ Consta, no original: “If one understands, then, settler nation-states operating through a set of biopolitical logics defined by systems of hierarchical distinction that can be traced back to foundational premises of European political thought, then I want to suggest that principles of Indigenous politics and politics—animated through discourses and practices of non-hierarchical relationality, interdependence, mutuality, and connectivity among human and other-than-human peoples as well as all forms of life including the land—can be productively understood in terms of a “disruptive relationality”.

Portanto, longe de ser algo intencional de Foucault e Agamben, seu comprometimento com a lógica binária humano-animal do Ocidente não pode passar batido e isso é outro ponto de limite entre eles. Isso implica que, mesmo nos cenários para os quais a teoria agambeniana (ou foucaultiana) fornece boas explicações, como as situações da Palestina ou dos povos originários das Américas, por outro lado, elas são sempre explicações de dentro, explicações feita pelo ocidente para falar dos limites do próprio ocidente. Uma explicação de fora, isto é, do ponto de vista de uma cultura tradicional não-ocidental, pode fornecer mais elementos de explicação para um contexto derivado do colonialismo europeu do que mesmo a teoria dos colonizadores.

E a posição colonial de Agamben é tributária de um déficit político-histórico: o reconhecimento do processo único de independência do Haiti. A Revolução Haitiana, inspirada pelos ideais franceses, conseguiu arrancar da Assembleia revolucionária o reconhecimento que os escravos eram, também, homens e deveriam ser igualmente livres. Por mais que, anos mais tarde, Napoleão tenha feito uma campanha militar para rever a posse de São Domingos e que a própria Revolução Francesa, anos mais tarde, tenha declarado o retorno à escravidão, o processo político independentista de Haiti é único na história da humanidade a fazer com que escravos tornassem um país livre e, no mesmo processo, tornarem-se livre e soberanos desse país.

Considerando isso, os Direitos Humanos, surgidos dessa inscrição biopolítica do homem como cidadão ganharam potência política suficiente para serem usados contra seus próprios defensores e modificarem as condições reais de existência. Dito isso, mesmo a inscrição biopolítica não foi suficiente para domar os novos seres humanos, os ex-escravos haitianos, a lógica biopolítica. A força da luta deles revela que mesmo o ideário de Direitos humanos pode guardar alguma possibilidade revolucionária.

Isso não quer dizer que, décadas depois, Haiti não tenha sofrido com as implicações biopolíticas da Modernidade. As constantes intervenções militares, a missão militar disfarçada de ajuda humanitária após os terremotos de 2010, destruindo praticamente toda a capital Porto Príncipe são a amostra de que mesmo tendo resistido à época e terem se apropriado dos nascentes Direitos Humanos para subverter a separação do que é vida política da mera vida, isso não impediu a presença dessa lógica biopolítica na vida dos haitianos. (Whyte, 2012, p. 239–260)

Há, no entanto, uma breve consideração a ser feita sobre um último aspecto, pelo menos até o momento, do limite da crítica agambeniana aos Direitos Humanos, acerca da teoria feminista e de como isso é incorporado pelas teóricas do movimento. Se, para Butler, a vida

nua é limitante (reverberando nos estudos de gênero e sexualidade³²⁶) para o agenciamento político, para outras teóricas isso é um pouco mais complexo.

Para Penelope Deutscher (2008), a situação de não problematização da situação do feto e dos direitos reprodutivos da mulher, por mais que pareça um acidente de percurso, pode ser direcionada para mais a uma problemática ainda mais profunda. O feto não tem como ser considerado um *homo sacer* exatamente porque tanto o movimento pró-aborto contra o movimento opositor disputam exatamente para descobrir o momento que o embrião humano pode ser considerado vida.

Na visão da autora, a vida aparece para Agamben sempre quando ela é, primeiramente, reconhecida como humana, para depois ser excluída do seu estatuto político, como as vidas do além-comatoso, do imigrante, do refugiado, do Muçulmano, do combatente inimigo, entre outros. Não há como levá-lo a condição de vida nua sem que antes ele tenha sido ingressado no corpo político, mesmo que seja pela via da exceção. Este é, para a escritora do artigo, um forte elemento de crítica à teoria agambeniana e de sua exclusão da mulher e do seu corpo dos seus estudos.

Em complemento, a situação do aquém do humano aparece em *HS III*, apenas para se colocar sobre a ótica do que é aquém ou além do humano, o pré-humano ou pós-humano, quando se trata de definir o que é o ser humano, logo após as considerações sobre a pesquisa de Xavier Bischat. E irá aparecer mais adiante, mas considerando o contexto em que a discussão do pré-humano foi posta, seria provável que uma ativista antiaborto, em frente a uma das clínicas autorizadas a esse procedimento, falar da deshumanização do feto no mesmo nível que os deportados tinham nos campos de concentração, ou seja, na mesma maneira que apareciam em Auschwitz. Fica evidente para todos que leram com atenção essa e as demais obras da coletânea a plena incoerência com as teses do autor de tal uso estratégico do *homo sacer* pelo movimento anti-aborto, porém não quer dizer que, na prática política, as pessoas sempre leiam os autores para os quais se baseiam seu agir político com a atenção e criticidade devida.

A autora pontua que a exceção nos termos agambenianos, não se aplica inteiramente à análise da legislação do aborto. Seu principal argumento reside na situação excepcional do aborto: quando foi permitido, sempre foi como exceção à regra. A regra, manter a potencialidade da vida no ambiente intrauterino era excepcionalizada, com ampliação ou restrição de tempos em tempos. No entanto, se comparar a legislação do aborto com o Ato

³²⁶ Para reforço em sentido de Teoria Crítica, portanto perfeitamente alinhado ao discorrido nessa terceira análise, remetemos ao artigo de Frateschi (2016) sobre Giorgio Agamben e a emancipação da mulher.

Patriótico, tratam-se ambas de uma exceção às normas jurídicas, e nesse cenário, se aproxima do conceito agambeniano.

Há, na verdade, certo risco de apropriação pelos militantes dos movimentos antiaborto da categoria do *homo sacer* como algo associável ao feto humano no ventre materno, e, dessa associação tirarem conclusões bastante efetivas (a autora chama de retóricas, no sentido vulgar da palavra) para seus propósitos políticos. Por isso, quando muito, os fetos humanos podem ser considerados pseudo-*homo sacer*, porquanto estão aquém da vida humana, e, nesse ínterim, ficariam excluídos das análises agambenianas.

Uma definição do corpo reprodutivo da mulher não está nos trabalhos de Agamben e, para a autora, pode ser encontrada em *Meios sem fim*, no contexto da cisão marxista entre homem e cidadão, como uma das formas de vida passíveis de serem recodificadas ao se sujeitarem ser vida nua. Para Deutscher (2008, p. 67), incluí-la na forma de corpo reprodutivo da mulher possibilita entender o feto como um pseudo-*homo sacer* e o não aborto ser mais uma vez a vida reprodutiva da mulher sendo recodificada, como se supostamente para combater a falsa simetria dela ao soberano schmittiano, pelo Estado, que, como verdadeiro soberano schmittiano, a transforma em uma vida “ainda mais nua”.

No entanto, há uma crítica a crítica de uma cegueira sobre a mulher nos textos de Agamben. Cerwonka e Loutfi (2011, p. 1–5), analisando o artigo de Deutscher, indicam impropriedades e limites da crítica dela. Após elencar a importância dos estudos agambenianos pela teoria feminista, indicam que, na verdade, a reprodução da mera vida já incluía a reprodução em seu sentido estritamente biológico, isto é, do feto e da vida numa geradora desse feto, as mulheres. A teoria, como está, imploraria supostamente por uma análise da vida reprodutiva, do feto, e por consequência lógica, da mulher ligada aquele útero e feto.

E, ao se alicerçar na posição teórica de outra pesquisadora, as autoras concluem que, na verdade, essa insistência em ver marcadores sociais da diferença em teorias políticas contemporâneas estão sujeitas a acreditar e teorizar sob a realidade política atual como pré-biopolítica. Ou melhor, se a realidade é, agora, biopolítica, o cidadão neutro, aquele que surgiria como idealizado pelo Estado e pela política, seria, na verdade, as mulheres. Pois elas seriam aquelas dotadas de maior relevância para o Estado, no controle da vida biológica, desde o primeiro momento possível, o nascimento, em vez de se importar com os homens como modelos de cidadão neutro.

Para concluir a crítica feminista a Agamben, é possível que as três autoras possam estar certas ao mesmo tempo. Se a importância da teoria da biopolítica, em Foucault ou em Agamben, tornou-se notória pelo amplo leque de possibilidades analíticas por ela aberta,

predominantemente sob os sujeitos excluídos, a sua expressa menção às mulheres pode, sim, ser absorvida nos corpos como corpos reproduzíveis.

Apesar disso, realmente não é possível aplicar o *homo sacer* a situação do feto, nem mesmo é possível ser tão otimista em dizer que, por força da biopolítica, o modelo de cidadão, o cidadão neutro deixou e ser o homem e passou a ser a mulher. Por mais que o Estado se concentre em regular os direitos reprodutivos da mulher, seja invocando um direito à vida intrauterina, seja porque se importa com os cálculos biopolíticos da nação, é quase ingênuo acreditar que o modelo de cidadão passou a ser a mulher, enquanto claramente estamos e vivemos em suma sociedade profundamente patriarcal.

Com isso, encerramos aqui a crítica pelo viés progressista, crítica, típico da ACD, das teorias agambenianas. Ao se vê com os limites de sua teoria, tanto na perspectiva anarquista/libertária, quanto na interseccionalidade e decolonialidade, percebemos que o marco teórico aberto pelo filósofo italiano consegue compreender, em muito, a nossa atual realidade. Porém, como qualquer outra teoria, se não se vê adicionada com outros elementos mais atuais, por quaisquer motivos ignorados quando de sua elaboração, acaba por se restringir a analisar ou propor mudanças sem levar em contas situações da realidade³²⁷ distante da própria visão limitada, comum a qualquer teórico.

³²⁷ Para uma crítica ainda mais profunda, agora sob o viés filosófico, utilizando-se do próprio autor contra ele mesmo, consulte Pereira (2020, p. 225–306), que, apesar de abordar a problemática da teoria agambeniana em qualquer práxis modificadora da realidade em sentido diverso do nosso, partindo do messianismo e do tempo que resta, chega a conclusões parecidas.

CONCLUSÃO

Aqui, antes de tudo, queremos deixar claro que a nossa pesquisa não chegou a um fim. Na verdade, do mesmo jeito que Agamben, resolvemos encerrá-la com um certo grau de abandono. Não implica dizer que ela não possa ser retomada, ou melhor desenvolvida, mas, pelo menos por ora, é um capítulo em conclusão de nossas vidas. Consideramos, ainda, que a pesquisa conseguiu atingir aquilo que se propunha: analisar, de três formas diferentes, aquele discurso sobre Direitos Humanos, pouco estudado pelos agambenianos, para o qual nossa sociedade deve muito como projeto e como base do sistema jurídico.

Para verificar se a hipótese formulada na introdução foi confirmada, convém repassarmos as conclusões extraídas de cada etapa da pesquisa e de como elas podem construir uma ratificação ou retificação da hipótese. Conforme previamente sublinhamos, cada capítulo contribuir para esse momento na medida em que esclarecemos o que podíamos falar a respeito de cada etapa do assunto e qual seria o desafio da etapa seguinte. Passando tanto tempo debruçado sobre a obra de um autor, mesmo não adotando sua estratégia de sumarização na forma de limiares, o seu estilo de argumentar aqui se amalgamou ao nosso e dele prestamos contas no momento.

O primeiro capítulo, talvez aquele que os/as leitores/as pouco se interessem, visto se tratar de um capítulo de pressupostos e definições iniciais, forneceu alguns *insights* importantes para o bom andamento dessa tese. Com ele, o nosso objetivo específico, de explicitar os pressupostos teóricos nossos e do marco teórico, foram atingidos, apesar de se restringir a uma apresentação sumarizada e restrita dos principais componentes teóricos aplicados pela tese. No caso específico de Agamben, não podemos deixar de considerar que sua posição na pandemia não é incoerente com sua trajetória intelectual, bem como a sua definição como um filósofo ou um ativista, mesmo correndo o risco de ser imprecisa ou errônea, forneceu elementos mais complexos do entendimento de sua obra, ao mesmo tempo que situou a crítica a ser abordada, principalmente no quinto capítulo.

Com isso, desanuviando os marcos iniciais da tese, poderíamos avançar para começar a elaborar um discurso agambeniano sobre Direitos Humanos. Essa etapa se cumpriu com o desenrolar do segundo capítulo. Uma vez que esse discurso, o discurso estrito, só compete a aparecer nos dois primeiros livros da série *Homo Sacer*, um estudo mais pormenorizado do contexto direto de elaboração desse discurso se tornou confluyente com os objetivos específicos para esse capítulo. Em *HS I*, Agamben expõe, claramente, um discurso estrito sobre Direitos Humanos e é nesse momento que vemos como eles são considerandos não apenas ilusórios,

como seria de se esperar de qualquer crítico dos Direitos Humanos (em maior ou menor nível), mas vai mais além, reconhecendo neles uma forma de inscrição da vida biológica, da vida em seu sentido mais estrito, para os cálculos políticos do Estado. Uma vez que se associa o *status* de cidadania ao *status* de ser vivente, caso se perca a condição de cidadão, o efeito deletério da vida será sentido de maneira mais forte, sem nenhuma capacidade de se ver abrangido pelos Direitos Humanos.

Os vários exemplos de situações, na história recente da humanidade, comprovam a tese agambeniana de que uma inscrição da vida no seio do Estado e da política permitiu o limiar da vida ora ser indistinguido, ora ser ampliado ou restrito ao sabor do poder político local. Em última análise, esse mesmo poder político, representado pela figura do soberano, se arvora de um paradigma essencial (e schmittiano) de ser aquele que tem o poder de decidir pelo início da exceção jurídica e, com isso, insere os corpos matáveis impunemente, os *homini sacrii*, no local de sua execução, o campo.

Por sua vez, em *HS II, I*, a tese do estado de exceção expressada merece correção e ampliação. Não se trata de invocar uma figura jurídica específica, um estado de sítio, uma lei marcial ou um estado de emergência. Cada uma delas, com suas próprias particularidades, consegue dar de conta de serem exemplos de um mesmo paradigma: um estado de exceção jurídico, notadamente na pretensa normalidade jurídica de nossos dias, não é apenas algo a ser declarado, mas de ser verificado.

É sobremaneira uma forma jurídico-política de se implantar a exceção sobre aqueles corpos matáveis impunemente e de maneira insuscetível, e, sem que o Direito ocidental tenha se dado conta, de ser até mesmo o fundamento do jurídico, o limiar no qual o jurídico, para se valer como sistema, deve, antes de tudo, retirar algo da tangibilidade humana e, num ato indissociável com a exclusão, reincluí-lo sob a categorização de ser, sempre, dependente dessa exclusão inclusiva, dessa exceção jurídica.

O *iustitium*, modelo arcaico de invocação de poderes excepcionais em situações de crises, se converte em técnica governamental, para o qual os governos da Modernidade tardia se vêm usando sem qualquer critério, sem qualquer limite. Um estado de exceção planetário destrói e corrói qualquer possibilidade de agência do sistema de Direitos Humanos, seja qual for seu nível de institucionalidade, ao mesmo tempo que justifica, a qualquer tempo e modo, a aplicação dessa exceção a grupos dos indesejáveis da sociedade.

O conjunto de paradigmas invocados pelo teórico italiano, longe de serem meras representações ou afirmações históricas, comprova, nesse momento, o seu espaço e sua validade. Com isso, o *iustitium*, o *homo sacer*, o campo são todas amplas e diretas respostas ao

discurso estrito de Direitos Humanos, na medida em que limitam sua eficácia, colocam em xeque seu *status* privilegiado de discurso universalista e, sem que se note em primeira análise, reconfigurem o político e o jurídico no limiar da Modernidade, deixando, para todos nós, herdeiros/as da Era das Revoluções, pensar os impactos dessas dificuldades apresentadas.

Nesse momento, para atingir o objetivo específico desse e do terceiro capítulo, elaboramos, ao final de cada tópico, parágrafos curtos, organizando os principais pressupostos e argumentos desse discurso estrito, o **DE**, para que, quando da análise discursiva, pudéssemos ter formas claras e diretas de verificar a abrangência desse discurso, sua superação e os limites da propositura de sua superação.

O terceiro capítulo mostrou-nos uma dificuldade especial. Era chegada a hora de ver, nas sete obras restantes do projeto *HS* em que momentos o discurso de Direitos Humanos poderia se manifestar, como se dava essa manifestação e como isso se relacionava com os demais argumentos de cada um dos livros. No afã de se conectar o trabalho desenvolvido por Giorgio Agamben nos dois primeiros volumes da coletânea e os demais materiais produzidos, a revisão do seu percurso teórico se demorou a ver, no centro de cada livro, como o discutido nele se ligava aos DHs, agora como discurso ampliado sobre Direitos Humanos, o **DA**.

Em *HS II, 2*, a temática, meramente mencionada, da guerra civil mundial volta à carga, e sendo o último livro da série publicado, posicionado logo após um livro notavelmente dedicado ao sistema jurídico, era esperado ter mais informações sobre os Direitos Humanos. Porém, se já eram passíveis de questionamentos a figura do *homo sacer* e do *iustitium*, considerando ou não a responsabilidade filosófica dos críticos em apreender, com cuidado a extensão e a aplicação desses paradigmas, nesse livro, a *stasis*, paradigma grego da explicação moderna da guerra civil mundial, vai mostrando os problemas inerentes às teses agambenianas.

Entretanto, ainda não era o espaço de discorrer a fundo sobre tais limitações da pesquisa do teórico italiano. Era necessário apontar seus limites, indicar as confusões terminológicas, as imprecisões, mas sem perder de vista o que contribuiria cada livro para o debate central da tese. Se *stasis* só completou alguns elementos tímidos apresentados no volume antecedente, *horkos* o paradigma-título de *HS II, 3*, poderia, pela análise do juramento, ter mais interesses diretamente ligados ao jurídico.

Além do conjunto de argumentos e pressupostos que acompanham cada tópico e subtópico do terceiro capítulo, o que se apresentou, formulamos como um complemento linguístico para a fundamentação agambeniana sobre a antropogênese e sobre o senso comum da indistinção originária entre Direito e Religião. Sendo o juramento um ato performativo, afirma Agamben, seu nexa com o Direito é indissociável e, enquanto o ato de fala jurídico e

político perdia seu caráter performativo, se verificava a degradação do vínculo palavra-ação nas democracias e nos sistemas políticos Ocidentais. Com isso, cada vez mais e mais, a vida nua se expandia, o estado de exceção podia ser instaurado em mais espaços por mais tempo.

Em *HS II, 4*, como ocorrerá também em *HS II, 5*, o autor fornece elementos consideráveis para a que foi considerada uma das mais interessantes análises teológicas da economia Moderna. Se é lugar-comum da política e da filosofia falar da secularização do mundo com o declínio da ICAR e da ascensão do racionalismo, da ciência e do Iluminismo, Agamben navega na contra-mão, como foi e será comum em toda a trajetória do *HS*, para afirmar que, na verdade, continuamos muito sagrados não tão distantes assim dos Medievais e dos Antigos. A dicotomia Reino e Glória, o dispositivo, *oikonomia*, são todos termos importantes para entender a relação entre a forma de se gerir os governos ao redor do mundo e a sua contraparte teológica.

Com influências pagãs, neoplatônicas, gnósticas e cristãs, a forma aclamatória dos ritos governamentais, suas pompas, seus símbolos, em tudo se assemelha à glória divina. Por isso, a *oikonomia*, derivada da teologia trinitária e de outras influências, organiza-se numa máquina bipolar, na qual a inoperosidade é seu combustível secreto e fundamental. Articulando a gestão econômica com a glória divina, tal máquina rege os destinos políticos e sociais do Ocidente. Em relação aos Direitos Humanos, além dos impactos jurídicos da validade dessa tese, a menção aos DHs como um refugio da queima do combustível inoperosos no centro da máquina providencial, torna os Direitos Humanos, por caminhos diversos do que está acostumado à tradição filosófico-teórica, sujeito a ser somente mais um desejo, uma utopia de nossos tempos.

E em *HS II, 5*, o outro lado dessa postura teológico-econômica aparece. Se antes importa saber a relação entre o divino e o humano, através dos paradigmas teológicos da providência divina, agora importava reconhecer como a liturgia, como uma forma de manifestar a potência governamental divina ou humana, organizava essa presença teológica dos conceitos políticos secularizados. A distinção entre quem opera a obra e quem confere validade a obra construída, *opus operans* e *opus operatum*, é o mote central desse livro. Outras relações são tematizadas nessa mesma lógica dicotômica, como é feito em toda a sua *magna opus*, entre vida nua/vida política, entre anomia/Direito, entre anarquia/poder, entre Reino/Governo, além de tantas outras.

Cada vez ganha mais corpo a teorização de Agamben para tentar construir uma espécie de teorização total da vivência política Ocidental. Não que esse seja um desejo expresso pelo autor, mas, na tentativa de cumprir a sua promessa, feita ainda em *HS I*, de rever as categorias

políticas, econômicas, teológica, jurídicas, institucionais, para delas revelar seu núcleo oculto e dela buscar identicamente a saída dos impasses em que a Modernidade nos legou, uma proposição teórica desse nível é compreensível como um produto de seu esforço intelectual.

Para os Direitos Humanos, contudo, apenas menções tangenciais. No caso, sempre atuando como pressupostos ou argumentos para compreensão do contexto econômico-político-jurídico do qual se pode falar em alguma prática dos DHs. Em cada um dos dois livros abertamente teológicos de Agamben, o seu discurso ampliado atinge o limite mais indireto de ligação com os Direitos Humanos e é atingindo esse limite que podemos delimitar ainda melhor como se comporta o discurso ampliado sobre Direitos Humanos dele.

Um assunto abordado nos dois primeiros volumes ganha, no *HS III*, um espaço para desenvolvimento e contribuições relevantes para qualquer revisão teórica do Direito e dos Direitos Humanos. Partindo dos relatos dos sobreviventes dos campos de concentração e extermínio nazista, Agamben reconstrói a capacidade de se falar e de testemunhar quando se chega ao limite da vida humana. O muçulmano, torna-se, assim, o paradigma para falar da máxima despolitização que um ser humano pode sofrer, antes de ser descartado como refugo humano. O maometano, no limiar entre a vida e morte, entre a vida meramente biológica e a vida politicamente qualificada quer revelar os limites éticos da sociedade Ocidental pós-Auschwitz. Aqui, os Direitos Humanos voltam a ter maior relevância, notadamente quando são derivados dessa ética pós-Solução Final e como os limites da responsabilização, da culpa e do julgamento, todos no Direito, se manifestam como limites próprio da biopolítica ocidental.

A reta final do projeto *HS*, a quarta etapa do seu longo caminhar, conforma a ser a parte mais propositiva de toda a obra. Se, até o momento, sua teoria acenava, muito timidamente, a como superar as dificuldades da existência, de como pensar em uma política não biopolítica, em uma ética verdadeiramente superadora de Auschwitz, de um Direito e de uma Economia em tudo diferente do que se viveu até agora, com a inevitável crise permanente dos limites mesmos dessas estruturas sociais, o tempo que resta, a comunidade que vem, a filosofia que vem, a política que vem são os guia quase não mencionados presente em todos os outros volumes. Junto com uma forma de vida, agora forma-de-vida, na qual a forma e a vida são indiscerníveis, em *HS IV, I*, o projeto franciscano de viver sem normas jurídicas, sem direito à propriedade, fascina o pensador italiano.

Tem, ao chegar a essa etapa, um propósito claro: unir suas pesquisas extra-*HS* com o seu caminhar teórico, a fim de comprometer-se com uma proposta política para superar os dilemas da Modernidade. A desativação, o “como se não” (*hos me*) de São Paulo, a inoperosidade, a forma-de-vida, a comunidade que vem, entre tantas outras categorizações dão

corpo a essa etapa final. Se a luta franciscana para viver em altíssima pobreza, fazendo um uso pobre (*usus pauper*) do direito de propriedade marca a construção e uma saída jurídica (e não-jurídica, ao mesmo tempo), em *HS IV*, 2, quer se confrontar com todo o movimento feito até o momento para chegar a uma síntese conclusiva. Os Direitos Humanos voltam à cena, agora através de múltiplos acessos, notoriamente quando do direito à propriedade, a dignidade da pessoa humana (que já tinha dado as caras em outras partes do *HS*), o conflito com a Santa Sé, a confluência da vida franciscana com a vida evangélica, ambas inspiradas por Cristo.

Não à toa, um dos seus comentadores, Leland de la Durantaye, em resenha ao livro final da enologia, comenta ser o mais interessante e denso livro de toda a série. Nele, o aspecto central, de rever a categorização do uso e do corpo como mecanismos aptos para formular uma forma-de-vida, ganha condensação e forma mais elaborada. Ainda que possa ter erros ali e acolá em toda a série, no último volume as intenções políticas e pragmáticas do autor ficam mais claras e, em cada momento oportuno, para tentar descrever, por exemplos (quase paradigmas, aliás) como uma forma-de-vida pode se constituir desconstituindo, desativando o Direito.

Ao fim, o Direito Constitucional, na sua formulação mais conhecida sofre o baque final, e com ele, o rol de direitos fundamentais, reflexos internos dos direitos humanos, profundamente ligados à seara internacional, tem o mesmo caminho. O autor compõe aquilo que será o maior legado e a maior dificuldade de toda a jornada: a potência destituínte, essa forma de se viver com o Direito, desativado, como se ele sequer existisse, ao mesmo tempo em que se desmantela as instituições biopolíticas do mundo Ocidental sem, contudo, construir outras de volta.

Se havia alguma esperança para o ideário dos Direitos Humanos, com a potência destituínte, a desativação do Direito, a inoperosidade e os outros tantos conceitos, resta-se fracassado o resgate ou a valorização de qualquer parte dos DHs. Agora, uma vez concebido todo o discurso aplicado sobre Direitos Humanos, e, com isso, atingido o objetivo específico desse terceiro capítulo, caberá seguir na investigação para um passo central: afinal, é possível aplicar, na prática, aquilo que Agamben tão bem delineou na teoria e de maneira tão escassa exemplificou? O quarto e quinto capítulos trabalham em cima de responder essa pergunta, em duas etapas diferentes.

Primeiro, necessitávamos saber como poderia avaliar a pragmaticidade de suas propostas políticas. Para tanto, o que construímos no primeiro capítulo como base retórica, neopragmática e crítica e esporadicamente, aplicamos no segundo e no terceiro capítulo, para além das sínteses dos argumentos e pressupostos do **DE** e **DA**, passa por um alinhamento daquelas teorias, rapidamente apresentadas no início da tese, no sentido de explorar a

possibilidade de diálogo e se amalgamar a um instrumento analítico coerente e forte o suficiente para poder delinear os limites, os desafios e as dificuldades da aplicabilidade prática do discurso agambeniano sobre Direitos Humanos.

Sendo assim, antes mesmo de avaliar como tal discurso poderia ser aplicado, construiu-se o instrumento de análise do discurso, no quarto capítulo. As divergências e convergências entre as três teorias, Nova Retórica (Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca), neopragmatismo (Richard Rorty) e Análise Crítica do Discurso (Norman Fairclough e, em menor grau, Teun A. van Dijk) são trabalhadas nesse espaço. A forma de conceber a união de três teorias com propósitos e pressupostos distintos foi aceitar, de cada uma, aquilo em que ela poderia melhor contribuir para uma análise de discurso mais profunda, e, dentro do possível, superar suas divergências. Da Nova Retórica, pelo seu arsenal analítico elaborado ao longo de dez anos de pesquisas dos professores belgas, a sua adição para descrever as técnicas argumentativas usadas pelo autor provou-se um componente capaz de revelar as estruturas argumentativas usadas por Agamben, num processo de desocultar retoricamente aquilo que foi revelado pelo pensador italiano.

Um segundo contributo ao instrumento analítico foi encontrado no projeto neopragmático rortyano. Sua visão neopragmática, comprometida com os impactos de um vocabulário no mundo e nas ações dos indivíduos e grupos, convém para tentar avaliar se, uma vez que se propõe mudanças nos vocabulários utilizados no agir político, são melhores do que os atuais para redescrever e a realidade e como essa redescrição pode mitigar o sofrimento e a dor humanas. Em seu curso contemplativo, Rorty sempre se preocupou em não se reduzir a um mero teorizador e nem se prender a nenhuma forma de visão estática e eterna da sociedade e do mundo.

Traduzida numa ruptura radical com a metafísica, foi, para os efeitos do que pesquisamos, notável em afastar quaisquer pretensões existentes a considerar os argumentos agambenianos, ou de qualquer outro autor/a trazido a essa tese, até mesmo o do próprio escrito dela, como imutáveis, verdadeiros e sempre corretos. A desmistificação e o apurado senso crítico de sua proposta de ironista liberal acrescentou ao corpo analítico um elemento significativo para melhor explicar como podemos ver os avanços e retrocessos, os desafios e as dificuldades do discurso estrito e ampliado de Direitos Humanos.

Porém, como devem saber todos/as que leram essa tese, Agamben não é um liberal, e uma análise de discurso desatenta a isso estaria irremediavelmente comprometida a uma análise limitada, ideologicamente falando, e, até mesmo, facilmente superada. Tendo esse limite das duas propostas analíticas acima delineadas exposto, a adição de uma análise crítica ao discurso

se revelou crucial para poder dialogar, com maior apuro, os limites ideológicos da teoria agambeniana. Para tanto, a ACD, derivado da Teoria Crítica, da qual Agamben tem laços estreitos, pode, então, trabalhar com as ausências notórias no percurso investigativo de nosso marco teórico. E, de outro lado, mitigamos a concepção rortyana de ironista liberal para uma concepção de ironista progressista, com o fito de melhor adequar a análise mais ideológica da *magna opus* agambeniana, superando uma incompatibilidade evidente entre as duas teorias e a ACD.

Ficou, então, construído o instrumento e, sem nenhuma veleidade, expomos os nossos próprios limites. Afinal, não poderíamos indicar e criticar os limites alheios sem nem ao menos reconhecer os nossos. Fazendo isso no quarto capítulo, qualquer crítica dirigida a tese contemplará críticas igualmente equivalentes a esses limites. A inovação do modelo, os limites epistêmicos e da confluência das teorias são apenas alguns dos próprios limites do instrumento analítico elaborado aqui. Destarte, acreditamos ter atingido, com certo grau de sucesso, o objetivo específico da delimitação epistêmico-metodológica do instrumento, a partir das convergências e divergências das três teorias utilizadas para sua confecção.

Por fim, o quinto capítulo se dedicou a responder à pergunta central da tese, isto é, se era praticável essa forma-de-vida proposta por Agamben, como modelo para atingir ou iniciar a implementação de uma política que vem. Dito isso, superando quaisquer confusões terminológicas existentes na metodologia tardia de Agamben, em *Signatura Rerum*, com termo próximos ou idênticos na Nova Retórica, no Neopragmatismo e na ACD, praticamente inexistentes, mas sem deixar de perceber como alguns termos próximos demonstram o grau de afinidade de cada uma das teorias às investigações agambenianas, seguimos para a aplicação da tripla análise sobre o discurso. Sucedemos, uma após a outra, partindo, de início da análise neoretórica, em seguida para análise neopragmática e, em sede de conclusão do capítulo, para a análise crítica.

Nessa primeira etapa da investigação argumentativa, a partir da Nova Retórica, percebeu-se não só uma presença marcante de argumentos de direção e de superação, como vários argumentos de causa e efeito, de relação ato-pessoa, dissociações de noções, além de analogias, metáforas, e um conjunto não menos importantes de argumentos transitividade, de identidade e de reciprocidade. Um conjunto dessas estratégias retóricas assemelham-se com aquelas vistas em outras pesquisas, com a notável distinção de que, sendo um discurso filosófico, a presença elevada de dissociações de noções e argumentos por analogia, metáforas e causa e efeito são mais perceptíveis do que argumentos de transitividade, de reciprocidade ou

de identidade, mormente quando um autor do peso do nosso marco teórico se propõe a revisitar as categorias da Modernidade.

Todos esses tipos de argumentos têm, em si, a capacidade de solidificar a adesão nos auditórios a eles apresentados, além de contar com formas conhecidas de sua superação e contra-argumentação. Em alguns casos, da mesma maneira em que eram apresentados, eram sugeridos argumentos opostos possíveis de serem lançados, não necessariamente coerentes com o restante do eixo *HS*, porém suficientes para pôr em dúvida a eficácia e a adesão daquele argumento.

Acerca do aspecto neopragmático da análise de discurso, partindo de três perguntas metodologicamente coesas com a neopragmática, passamos a diagnosticar: a) a viabilidade de uma crítica radicalmente antimetafísica; b) a capacidade elevada de redescrição da realidade do vocabulário novo proposto pelo analisado e, por fim; c) se era possível aplicar tais conceitos e termos em uma ação para diminuir a dor e o sofrimento humano. Se a suspeita da presença da metafísica restou como plausível, o aprimoramento vocabular e a pragmaticidade vocabular foram submetidas à análise do material escrito, na quase exclusividade, do projeto *HS*.

Nesse caso, percebemos que o vocabulário agambeniano, apesar de muito rico e inovador em certos aspectos fundamentais para a sociedade atual, contém problemas de definição, imprecisão e incoerências referenciais comprometedores de sua eficácia. O alto grau de abstração de suas proposições conceituais, em alguns casos, contribuiu negativamente para o êxito de seu caminhar explicativo.

O que impactou, portanto, a aplicabilidade de suas teses. Considerando apenas os termos de sua própria elaboração, a abstração deles e a falta de exemplos práticos deixam quaisquer seguidores/as de suas teorias submetidos a uma forte insegurança, principalmente diante do elevadíssimo risco de se recair, sem se perceber, no aparato biopolítico ocidental, queda essa sempre alertada pelo autor. No caso específico do discurso estrito e ampliado sobre Direitos Humanos, Agamben contempla uma superação de sua metafísica, com o risco de substituição por uma metafísica ainda mais disfarçada, além de ter, pela ampla dificuldade de definição de termos indiretos ao discurso, que são necessários para o seu melhor entendimento, como campo, desativação, inoperosidade, potência destituínte, contemplados um complicador elevado para sua efetividade prática.

Somente considerando uma reforma nos seus termos, ou mesmo o abandono de alguns deles, pode se falar de uma contribuição ainda fortemente agambeniana, mas que supere os limites teórico-pragmáticos de seu vocabulário. Sem dúvidas, o projeto agambeniano quer superar e mitigar o sofrimento e a dor humana, contudo, diante dessas dificuldades, somente

uma reelaboração desses termos (ou, *in extremis*, seu abandono) pode direcionar-se para uma efetividade.

A contribuição do viés crítico da ACD mostra o seu potencial exatamente nesse espaço deixado pela abstratividade dos conceitos agambenianos. Se era difícil, nos marcos neopragmáticos, visualizar sua aplicação, quando confrontamos os seus termos aos limites de sua pesquisa, isso se tornou quase evidente. Por isso, por exemplo, se propõe abandonar o uso de potência destituínte, por poder desistituínte, considerando o argumentado no contexto do quinto capítulo.

Ao ontologizar alguns dos seus termos, acabou por não perceber a cegueira, inerente a qualquer teorização, de sua própria teoria. Essa cegueira se manifesta quando não se incorpora as teorias interseccionais e decoloniais no seu discurso, principalmente. Os sujeitos sulbateros, oprimidos, ainda que presentes no campo de visão por causa, principalmente, da Oitava Tese benjaminiana, não têm sua voz adicionada à teoria agambeniana sobre Direitos Humanos. Estão ausentes, entre outros, os/as teóricos/as feministas, as contribuições da teoria de gênero e estudos queer, bem como a perspectiva da população negra, das ex-colônias, com a notória ausência de quaisquer comentários dele acerca do imperialismo italiano, por mais “humano” que fosse, o especismo da postura antropocêntrica da teoria europeia, da qual Agamben é um mero tributário, e, até mesmo, sem considerar como os povos originários, não tem que enfrentar os riscos da biopolítica ocidental, ao considerar suas formas políticas originais, exatamente porque as distinções mais essenciais são, para eles, quase ou nada relevantes para seguirem com sua forma-de-vida.

Encaminhando-nos para a conclusão da conclusão, podemos observar que a pergunta norteadora do trabalho, com a hipótese previamente explicitada, se mostrou acertada. Ratificamos, assim, as múltiplas limitações da teoria agambeniana para um viés prático, de efetividade do seu discurso sobre Direitos Humanos, e, de maneira ampla, de sua teoria. Não se quer dizer que não há como aplicar, mas sem superar os vazios deixados pela teoria, pelos sujeitos não inclusos, pelo alto grau de abstração, pela imprecisão terminológica, pelo certo esoterismo presente em seus desejos, sem exemplos nem propostas mais diretas e concretas, torna-se, perigosamente, como mais uma bela teoria, com ótimas explicações, mas que, preocupada apenas em explicar, não se preocupou em efetivar aquele estado de emergência/exceção dos oprimidos de suma relevância para a Oitava Tese.

Não queremos, em nenhuma maneira, dizer que o autor é insensível ao sofrimento do mundo. Se assim o fosse, não teria passado tanto tempo pesquisando ou escrevendo. O que nos parece é que, notadamente na situação pandêmica, ocorreu um autoencantamento teórico pelo

próprio teorizador, e as críticas passíveis de melhorias para uma melhor compreensão e uma melhor ação na realidade acabaram sendo deixadas de lado. O que isso significa na prática pode ser traduzido em poucas palavras: falta de autorevisão da teoria e desconexão entre a teoria e a prática, pelo alto grau de abstração de suas formulações.

Importante salientar que um tremendo esforço intelectual de um autor competente e sério não pode ser simplesmente descartado, como se fosse uma elucubração de um desavisado. O que pode ser feito, e aqui colocando-nos no papel de teórico com pretensões ativistas, é continuar os debates para além de suas limitações e, com isso, extrair o sumo dessa teoria para levá-la a outras construções teóricas e a prática política emancipatória, transformadora da realidade dos povos e dos sujeitos marginalizados da história. Isso aparece, de maneira inicial, nos exemplos trazidos, em especial no quinto capítulo, de práticas políticas inspiradas pelo ideal agambeniano, que tentam superar os seus limites. Listamos, aqui, sem esgotar o tema, as fábricas ocupadas, os Okupas, o Espaço cultural Luiz Estrela e a fazenda Somoza.

Por fim, esse é o limite dos limites de todo o trabalho até aqui empreendido: melhorias em nossas próprias pesquisas, em nossas próprias leituras, em nossas próprias interpretações e aplicações são um ponto focal importante a se seguir, agora e adiante, para continuar o legado agambeniano sobre Direitos Humanos, naquilo em que é possível de ser aproveitado e, naquilo em que não for possível, de ser superado. Um desejo real de mudança social, que acreditamos deve pulsar nos corações de todos/as os/as cientistas e pesquisadores, não pode se abater pelo fim de uma trajetória ou de um projeto de pesquisa, podendo, sempre que possível, continuar adiante.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. Dignidade. In: **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ABRANCHES, Sérgio Henrique Hudson de. **Presidencialismo de coalização: raízes e evolução do modelo político brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- ABRANCHES, Sérgio Henrique Hudson de. Presidencialismo de coalizão: o dilema institucional brasileiro. **Dados - Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 5–34, 1988. Disponível em: <https://politica3unifesp.files.wordpress.com/2013/01/74783229-presidencialismo-de-coalizacao-sergio-abranches.pdf>.
- ABREU, Jorge. Leite mudou quase 500 normas ambientais em 2019; especialistas criticam gestão. **Folha de S.Paulo**, São Paulo, 8 maio 2024. Ambiente. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2024/05/leite-mudou-quase-500-normas-ambientais-em-2019-especialistas-criticam-gestao.shtml>. Acesso em: 9 mai. 2024.
- ACCO, Marco. Muito além da violência legítima: contribuições à crítica ao conceito de Estado de Max Weber. **Revista Brasileira de Sociologia**, Porto Alegre, v. 10, n. 25, p. 96–131, 2022. Disponível em: rbs.sbsociologia.com.br/index.php/rbs/article/view/854. Acesso em: 3 mai. 2023.
- ACKERMAN, Bruce. Adeus, Montesquieu!. **Revista de Direito Administrativo**, Rio de Janeiro, v. 265, p. 13–23, 2014. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rda/article/view/18909>. Acesso em: 3 mai. 2023.
- ACOSTA, Alberto. Sólo imaginando otros mundos, se cambiará éste. Reflexiones sobre el Buen Vivir. In: HENRICH, Ivonne Farah H.; VASAPOLLO, Luciano (org.). **Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?** La Paz: CIDES-UMSA, 2011. Disponível em: <https://www.bivica.org/files/vivir-bien-paradigma.pdf>. Acesso em: 3 abr. 2023.
- ADEODATO, João Maurício. Conceito retórico de norma jurídica como narrativa. **Revista Direito e Dialogicidade**, Crato, v. 7, n. 3, p. 7–21, 2021. Disponível em: <http://periodicos.urca.br/ojs/index.php/DirDialog/article/view/3668>. Acesso em: 10 dez. 2021.
- ADEODATO, João Maurício. Retórica e direito. In: FREIRE, André Luiz; CAMPILONGO, Celso Fernandes; GONZAGA, Álvares de Azevedo (org.). **Enciclopédia Jurídica da PUCSP**. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2018. Disponível em: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/176/edicao-1/retorica-e-direito>. Acesso em: 12 abr. 2024.
- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita**. Torino: Giulio Einaudi editore, 1995. (Piccola Biblioteca Einaudi - Filosofia). v. I.
- AGAMBEN, Giorgio. Caro Giulio che tristezza questa Einaudi. In: **La Repubblica**. Torino, 13 dez. 1996. Disponível em: <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1996/11/13/car-giulio-che-tristezza-questa-einaudi.html>. Acesso em: 9 abr. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. Se lo stato sequestra il tuo corpo. *In: La Repubblica*. Torino, 8 jan. 2004. Disponível em: <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2004/01/08/se-lo-stato-sequestra-il-tuo-corpo.html>. Acesso em: 9 abr. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. **La potenza del pensiero**: Saggi e conferenze. Vicenza: Neri Possa, 2005a.

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo?. **Outra travessia**, Florianópolis, v. 5, p. 09–16, 2005b. Trad. Nilcéia Valdati. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576>. Acesso em: 25 jul. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. A Berlino un libro di pietra. *In: La Repubblica*. Torino, 27 jan. 2006a. Disponível em: <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2006/01/27/berlino-un-libro-di-pietra.html>. Acesso em: 9 abr. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. Entrevista com Giorgio Agamben. Entrevistadora Flávia Costa. Trad. Susana Scramim. **Revista do Departamento de Psicologia**. UFF, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 131–136, 2006b. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 13 abr. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. Bartleby, ou Da Contigência. *In: MELVILLE, Herman. Bartleby, Escrita da Potência*. Trad. Manuel Rodrigues; Pedro A H Paixão; Gil de Carvalho. Lisboa: Assírio e Alvim, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum**: sul metodo. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo?** e outros ensaios. Chapecó: Argos, 2009a.

AGAMBEN, Giorgio. Terrorismo ou tragicomédia. **SOPRO**, Desterro, n. 3, p. 1–4, 2009b. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Disponível em: <https://culturaebarbarie.org/sopro/n3.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. **Metropolis**. *In: Sopro - Panfleto Político-Cultural*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Florianópolis: Cultura e barbárie, 2010a. Disponível em: <https://culturaebarbarie.org/sopro/verbetes/metropolis.html>. Acesso em: 11 mai. 2024.

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010b. (Marxismo e Literatura).

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum - sobre el método**. Trad. Flavia Costa; Mercedes Ruvituso. Barcelona: Anagrama, 2010c.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. tradução: Iraci D. Poleti. 2ª ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011a. (Homo Sacer, v. II, 1).

AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a Glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011b. (Homo Sacer, v. II, 4).

AGAMBEN, Giorgio. **O sacramento da linguagem**: arqueologia do juramento. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011c. (Homo Sacer v. II, 3).

AGAMBEN, Giorgio; LÉVY, Yldune. O segredo mais bem escondido do caso Tarnac. *In*: **FLANAGENS**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. 15 nov. 2012. Disponível em: <https://flanagens.blogspot.com/2012/11/o-segredo-mais-bem-escondido-do-caso.html>. Acesso em: 27 dez. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. Cari editori, considerata le classifiche mentali. *In*: **La Repubblica**. Torino, 8 dez. 2012a. Disponível em: <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2012/12/08/cari-editori-considerate-le-classifiche-mentali.html>. Acesso em: 9 abr. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. “**Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro**”. Entrevistador: Peppe Salvà. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 16 ago. 2012b. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2012/08/31/deus-nao-morreu-ele-tornou-se-dinheiro-entrevista-com-giorgio-agamben/>. Acesso em: 27 dez. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012c. (Homo Sacer, v. I).

AGAMBEN, Giorgio. **Ideia da Prosa**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012d. (FILÔ/Agamben, v. 3).

AGAMBEN, Giorgio. **A crise infundável como instrumento de poder: uma conversa com Giorgio Agamben**. Entrevistador: Dirk Schümer. Trad. Artur Renzo. São Paulo: Boitempo Editorial, 17 jul. 2013a. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2013/07/17/a-crise-infundavel-como-instrumento-de-poder-uma-conversa-com-giorgio-agamben/>. Acesso em: 22 jan. 2024.

AGAMBEN, Giorgio. **Benjamin secreto**. Entrevistador: Antonio Gnoli. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. [S. l.: s. n.], 16 jul. 2013b. Disponível em: <https://flanagens.blogspot.com/2013/07/benjamin-secreto.html>. Acesso em 22 jul. 2024.

AGAMBEN, Giorgio. Cosa insegna alla politica la rinuncia di Ratzinger. *In*: **La Repubblica**. Torino, 16 fev. 2013c. Disponível em: <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2013/02/16/cosa-insegna-alla-politica-la-rinuncia-di.html>. Acesso em: 9 abr. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. O que ensina à política a decisão de Ratzinger. *In*: **FLANAGENS**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. 17 fev. 2013d. Disponível em: <https://flanagens.blogspot.com/2013/02/o-que-ensina-politica-decisao-de.html>. Acesso em: 21 dez. 2013.

AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2013e. (Homo Sacer, v. III).

AGAMBEN, Giorgio. **Opus Dei**: Arqueologia do ofício. Trad. Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013f. (Homo Sacer II, 5).

AGAMBEN, Giorgio. Se un Imperio Latino prendesse forma nel cuore d’ Europa. *In*: **La Repubblica**. Torino, 15 mar. 2013g. Disponível em:

<https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2013/03/15/se-un-impero-latino-prendesse-forma-nel.html>. Acesso em: 9 abr. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza**: regras monásticas e forma de vida. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014a. (Homo Sacer, v. IV, 1).

AGAMBEN, Giorgio. Como a obsessão por segurança muda a democracia. *In*: **Le Monde Diplomatique**. São Paulo, jan. 2014b. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/como-a-obsessao-por-seguranca-muda-a-democracia>. Acesso em: 6 abr. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. O que é um povo? Análise de uma fratura biopolítica. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 16 nov. 2014c. Ilustríssima. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2014/11/1547789-o-que-e-um-povo-analise-de-uma-fratura-biopolitica.shtml>. Acesso em: 22 dez. 2021.

AGAMBEN, Giorgio. **Thought is the courage of hopelessness**: an interview with philosopher Giorgio Agamben. Entrevistador: Jordan Skinner. London: [s. n.], 2014d. Disponível em: <https://www.versobooks.com/blogs/news/1612-thought-is-the-courage-of-hopelessness-an-interview-with-philosopher-giorgio-agamben>. Acesso em: 14 abr. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. **Meios sem fim**: notas sobre biopolítica. Trad. Davi Pessoa Carneiro Barbosa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a. (FILÔ/Agamben).

AGAMBEN, Giorgio. Stasis. *In*: DANNER, Leno Francisco; OLIVEIRA, Marcos Vinicius Xavier de (org.). **Filosofia do direito e Contemporaneidade**. Trad. Marcos Vinicius Xavier de Oliveira. Porto Alegre: FI, 2015b. (Filosofia e interdisciplinaridade, v. 30). Disponível em: https://www.editorafi.org/_files/ugd/48d206_57885485073043bc8d4d3bc67e89ae3d.pdf. Acesso em: 29 ago. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. Giorgio Agamben: Credo nel legame tra filosofia e poesia. Ho sempre amato la verità e la parola. Entrevistador: Antonio Gnoli. Torino: **La Repubblica**, 15 mai. 2016a. Disponível em: https://www.repubblica.it/cultura/2016/05/15/news/giorgio_agamben_credito_nel_legame_tra_filosofia_e_poesia_ho_sempre_amato_la_verita_e_la_parola_-139833519/?platform=hootsuite. Acesso em: 13 abr. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. **O tempo que resta**: um comentário à Carta aos Romanos. Trad. Davi Pessoa Carneiro Barbosa; Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016b.

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017a. (FILÔ/Agamben).

AGAMBEN, Giorgio. **Autoritratto nello studio**. Milano: Nottetempo, 2017b.

AGAMBEN, Giorgio. Caro Giulio, que tristeza essa Einaudi, seguido de resposta de Giulio Einaudi a Agamben. *In*: **FLANAGENS**. 8 jun. 2017c. Disponível em: <https://flanagens.blogspot.com/2017/06/caro-giulio-que-tristeza-essa-einaudi.html>. Acesso em: 21 dez. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. **O uso dos corpos**. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017d. (Homo Sacer IV, 2).

AGAMBEN, Giorgio. O verdadeiro karma do Ocidente. In: **FLANAGENS**. [S. l.: s. n.], 26 set. 2017e. Disponível em: <https://flanagens.blogspot.com/2017/09/o-verdadeiro-karma-do-ocidente.html>. Acesso em: 29 dez. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. **Stasis**: la guerra civil como paradigma político. tradução: Rodrigo Molina-Zavalía; Antonio Tursi. Ciudad autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2017f. (Homo Sacer II, 2).

AGAMBEN, Giorgio. **The Omnibus Homo Sacer**. Stanford: Stanford University Press, 2017g.

AGAMBEN, Giorgio. **Uma biopolítica menor**. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. São Paulo: n-1 edições, 2017h.

AGAMBEN, Giorgio. Leviatã e Behemot. **Revista Reflexões**, Sobral, v. 7, n. 13, p. 254–281, 2018. Trad. Erika Gomes Peixoto; Francisco Bruno Pereira Diógenes. Disponível em: <https://revistareflexoes.com.br/wp-content/uploads/2018/07/17.2-Tradu%C3%A7%C3%A3o-Erica-corrigido.pdf>. Acesso em: 9 jan. 2024.

AGAMBEN, Giorgio. **Creation and anarchy: the work of art and the religion of capitalism**. Trad. Adam Kotsko. Stanford, California: Stanford University Press, 2019a. (Meridian: Crossing aesthetics).

AGAMBEN, Giorgio. **Principia Hermeneutica**. Trad. Benjamin Brum Neto. Rio de Janeiro, 2019b. Disponível em: <https://traduzirpassagens.wordpress.com/2019/10/22/principia-hermeneutica-giorgio-agamben/>. Acesso em: 18 abr. 2024.

AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum**: sobre o método. Trad. Andrea Santurbano; Patrícia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2019c.

AGAMBEN, Giorgio. **Stasis**: la guerra civile come paradigma politico. Nuova edizione ampliata. Torino: Bollati Boringhieri, 2019d. (Homo Sacer v. II, 2).

AGAMBEN, Giorgio. Fase 2. In: **Quodlibet**. Roma/Macerata, 20 abr. 2020a. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-fase-2>. Acesso em: 11 abr. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. La epidemia muestra que el estado de excepción se ha vuelto la regla. In: **¿En qué punto estamos? A epidemia como Política**. Trad. Artilleria Imanente. [S. l.]: Artilleria Imanente, 2020b. Disponível em: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/files/2020/06/2020-Giorgio-Agamben-En-qu%C3%A9-punto-estamos-La-epidemia-como-pol%C3%ADtica-Final-4.pdf>. Acesso em: 14 fev. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. La medicina come religione. In: **Quodlibet**. Roma/Macerata, 2 mai. 2020c. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione>. Acesso em: 11 abr. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. L'invenzione di un'epidemia. In: **Quodlibet.It**. Roma/Macerata, 26 fev. 2020d. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>. Acesso em: 10 abr. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. Polemos epidemos. *In: ¿En qué punto estamos? A Epidemia como Política*. Trad. Artilleria Imanente. Babilônia: Artilleria Imanente, 2020e. Disponível em: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/files/2020/06/2020-Giorgio-Agamben-En-qu%C3%A9-punto-estamos-La-epidemia-como-pol%C3%ADtica-Final-4.pdf>. Acesso em: 14 fev. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. **Réquiem para os estudantes**. Artigo de Giorgio Agamben. São Leopoldo, 2020f. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/599292-requiem-para-os-estudantes-artigo-de-giorgio>. Acesso em: 8 mar. 2024.

AGAMBEN, Giorgio. **Agamben: comunismo capitalista**. São Paulo: Boitempo Editorial, 9 abr. 2021a. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2021/04/09/agamben-capitalismo-comunista/>. Acesso em: 22 abr. 2023.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**: edizione integrale: 1995-2015. 2ª ed. Macerata: Quodlibet, 2021b.

AGAMBEN, Giorgio. Due notizie (non fra le altre). *In: Quodlibet*. Roma/Macerata, 30 dez. 2023a. Disponível em: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-due-notizie-non-fra-le-altre>. Acesso em: 30 jan. 2024.

AGAMBEN, Giorgio. Nota sobre a guerra, o jogo e o inimigo. **História: Questões e Debates**, Curitiba, v. 71, n. 1, p. 264–283, 2023b. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/89144/49093>. Acesso em: 17 ago. 2023.

ALVAREZ, Sinara. Justiça determina indenização a viúva e filhas de trabalhador em serviço. *In: Notícias TRT-23*. 5 maio 2023. Disponível em: <https://portal.trt23.jus.br/portal/noticias/justi%C3%A7a-determina-indeniza%C3%A7%C3%A3o-vi%C3%BAva-e-filhas-de-trabalho-morto-em-servi%C3%A7o>. Acesso em: 3 ago. 2023.

ÁLVAREZ, Santiago Garcia. **Sumak kawsay o buen vivir como alternativa al desarrollo en Ecuador**. Aplicación y resultados en el gobierno de Rafael Correa (2007-2011). 2013. Tese de Doutorado - Faculdade de Ciências Econômicas y Empresariales, Universidade Complutense de Madrid, Madrid, 2013. Disponível em: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/24571/1/T35153.pdf>. Acesso em: 6 mar. 2023.

ALVES, José Carlos Moreira. **Direito Romano**. 20ª ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2021.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARISTÓTELES. **Metafísica**: Texto grego com tradução ao lado. Trad. Giovanni Reale; Marcelo Perine. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2015. v. II

ARISTÓTELES. **Política**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ASSMANN, Selvino José. Apresentação. *In: AGAMBEN, Giorgio. Profanações*. Trad. Selvino José Assmann. 1ª ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010. (Marxismo e Literatura).

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS. **ABNT NBR ISO 31000: gestão de riscos: diretrizes**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Abnt, 2018.

ATKINSON, David. Encountering Bare life in Italian Lybia and colonial amnesia in Agamben. *In*: SVIRSKY, Marcelo; BIGNALL, Simone (org.). **Agamben and colonialism**. Edinburgh: Edinburg university press, 2012. (Critical connections).

AUSTIN, John Langshaw. **Quando Dizer é Fazer**. tradução: Danilo Marcondes. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

AVE-MARIA, Equipe Editorial. **Bíblia Ave-Maria**: edição de estudos. 2ª ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 2012.

BACHELARD, Gaston. **O racionalismo aplicado**. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1999.

BANDEIRA, João Adolfo Ribeiro. **Imperialismo e Direitos Humanos**: Crítica epistêmica ao fenômeno de representação jurídica. 2014. Dissertação (Mestrado em Direito) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas, Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014. Disponível em: <http://tede.biblioteca.ufpb.br/bitstream/tede/4423/1/arquivototal.pdf>. Acesso em: 23 out. 2015.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Trad. Luís Antero Reto; Augusto Pinheiro. São Paulo: Edições 70, 2011.

BARRAL, Welber de Oliveira. **Metodologia da pesquisa jurídica**. 3ª ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2007.

BARROS, Débora de Castro. **As notas do tradutor como lugar discursivo**: uma análise das notas de duas traduções brasileiras de O pai Goriot. 2009. Dissertação (Mestrado em Letras Neolatinas) - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp123202.pdf>. Acesso em: 4 jun. 2024.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: As consequências humanas. Trad. Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BAUR, Patrick. **A impossibilidade da promessa ocidental de civilidade**. entrevistador: Márcia Junges. São Leopoldo: Unisinos, 22 maio 2017. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6872-a-impossibilidade-da-promessa-ocidental-de-civilidade>. Acesso em: 8 maio 2024.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre o mito e a linguagem (1915-1921)**. Trad. Susana Kampff Lages; Ernani Chaves. São Paulo: Editora 24; Duas Cidades, 2011.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984. (Coleção Elogio da Filosofia).

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Trad. João Barrento. São Paulo: Autêntica, 2013. (FILÔ/Benjamin).

BÍBLIA SAGRADA: EDIÇÃO PASTORAL. São Paulo: Paulus Editora, 2017.

BO, Vittorio. Caro Agamben, siamo editori non puoi scambiarsi per tipografi. *In: La Repubblica*. Torino, 14 nov. 1996. Disponível em: <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1996/11/14/caro-agamben-siamo-editori-non-puoi-scambiarsi.htm>. Acesso em: 9 abr. 2023.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BOBBIO, Norberto. **O terceiro ausente: ensaios e discursos sobre a paz e a guerra**. Trad. Daniela Versiani. Barueri: Manole, 2009.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. tradução: Carmen C. Varriale; Gaetano Lo Mônaco; João Ferreira; Luís Guerreiro Pinto Cacaís; Renzo Dini. 11ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002. v. 1

BONAVIDES, Paulo. A primeira emenda à Constituição por iniciativa popular. **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, v. 45, n. 179, p. 53–55, 2008. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/224179/000862400.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 4 abr. 2023.

BORGES NETO, Jorge. **Imre Lakatos e a Metodologia dos Programas de Investigação Científica**. [S. l.: s. n.], 2008. Disponível em: https://docs.ufpr.br/~borges/publicacoes/para_download/Lakatos.pdf. Acesso em: 26 abr. 2024.

BOTO, Carlota. Política e produção compartilhada de sentidos públicos: rastros e rumos do jacobinismo. **Revista USP**, São Paulo, v. 50, p. 289–302, 2001. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/35698>. Acesso em: 9 nov. 2023.

BOULHOSA, Patrícia Pires. A mitologia escandinava de Georges Dumézil: uma reflexão sobre método e improbabilidade. **Brathair**, São Luís, v. 6, n. 2, 2006. Disponível em: <https://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/556>. Acesso em: 22 dez. 2023.

BOURDIEU, Pierre. O campo político. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, v. 5, p. 193–216, 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522011000100008&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 2 jan. 2021.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidades, diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 26, p. 329–376, 2006. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644745/12177>. Acesso em: 2 set. 2021.

BRASIL. STJ. Agravo Interno no Recurso Especial nº 1922365 - São Paulo. Consumidor e Processual Civil. Ação Indenizatória. Responsabilidade Civil. Nexos de Causalidade. Serviços Prestados. Dano Moral e Material. Revisão. Matéria Fático-Probatória. **Incidência da Súmula 7/STJ Súmula 83/STJ**. Pensão Mensal. Dano-Morte. Termo Final. Violação. Ministro Herman Benjamin, 13 dez. 2021. Disponível em: https://scon.stj.jus.br/SCON/GetInteiroTeorDoAcordao?num_registro=202002094068&dt_publicacao=17/12/2021. Acesso em: 3 ago. 2023.

BRASIL. Presidência da República. **Constituição da República Federativa de 1988**. Brasília, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 24 jul. 2023.

BRASIL. Presidência da República. **Lei Complementar nº 95, de 26 de fevereiro de 1998**. Dispõe sobre a elaboração, a redação, a alteração e a consolidação das leis, conforme determina o parágrafo único do art. 59 da Constituição Federal, e estabelece normas para a consolidação dos atos normativos que menciona. 1998. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lcp/lcp95.htm. Acesso em: 22 jan. 2024.

BRASIL. STF. **Súmula nº 491**. É indenizável o acidente que cause a morte de filho menor, ainda que não exerça trabalho remunerado. Brasília, 3 dez. 1969. Disponível em: <https://portal.stf.jus.br/jurisprudencia/sumariosumulas.asp?base=30&sumula=3055>. Acesso em: 3 ago. 2023.

BRECHT, Bertold. **Me-ti. Libro dell svolte**. tradução: Cesare Cases. Roma: L'orma Editore, 2019.

BRESSER-PEREIRA, Luis Carlos. Democracia, Estado Social e Reforma gerencial. **Revista de Administração do Estado**, São Paulo, v. 50, n. 1, p. 112–116, 2010. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/rae/article/view/31308/30115>. Acesso em: 4 mai. 2023.

BRIGNONE, Giambattista. Coronavirus. Comunicato alle strutture CNR. In: **Consiglio Nazionale Delle Ricerche (CNR)**. 23 fev. 2020a. Disponível em: <https://www.cnr.it/it/news/9234/coronavirus-comunicato-alle-strutture-cnr>. Acesso em: 10 abr. 2023.

BRIGNONE, Giambattista. Coronavirus. Nuovo comunicato alle strutture CNR. In: **Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR)**. Roma, 24 fev. 2020b. Disponível em: <https://www.cnr.it/it/news/9237/coronavirus-nuovo-comunicato-alle-strutture-cnr>. Acesso em: 10 abr. 2023.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e política das ruas**: notas para uma teoria performática de assembléia. Trad. Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019a. (O Brasil Republicano).

BUTLER, Judith. **Vida precária**: os poderes do luto e da violência. Trad. Andreas Lieber. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019b. (FILÔ).

CALADO, Vinícius de Negreiros. **Precedentes sem precedentes**: uma análise de decisões colegiadas do Superior Tribunal de Justiça (STJ) à luz da Análise Crítica do Discurso Jurídico (ACDJ). 2020. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade Católica do Pernambuco (UNICAP), Recife, 2020. Disponível em: Acesso em: 21 mar. 2024.

CAPOVILLA, Cristiano; PALÁCIO, Fábio. Visões da pandemia - As teses de Giorgio Agamben como idealizações do Ocidente. **Revista Princípios**, São Paulo, v. 160, p. 24–59, 2020. Disponível em: <https://revistaprincipios.emnuvens.com.br/principios/article/view/102/31>. Acesso em: 23 maio 2023.

CARDOSO, Matêus Ramos. O desencantamento do mundo segundo Max Weber. **Revistas EDUC - Faculdade Duque de Caxias**, Olímpia, v. 01, n. 02, p. 107–119, 2014. Disponível em: https://uniesp.edu.br/sites/_biblioteca/revistas/20170608150055.pdf. Acesso em: 3 maio 2023.

CARVALHO, Luhuna. A emergência e o eclipse do partido invisível do PREC. **Punkto**, Porto, v. 32, 2023. Disponível em: <https://www.revistapunkto.com/2023/04/a-emergencia-e-o-eclipse-do-partido.html>. Acesso em: 9 jun. 2023.

CARVALHO, Salo; ACHUTTI, Daniel Silva. Justiça Restaurativa em Risco: a crítica criminológica ao modelo judicial brasileiro. **Sequência Estudos Jurídicos e Políticos**, Florianópolis, v. 42, n. 87, p. 1–39, 2021. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/74694>. Acesso em: 19 mar. 2024.

CASTELO BRANCO, Pedro Hermílio Villas Bôas. Poderes invisíveis versus poderes visíveis no Leviatã de Thomas Hobbes. **Revista de Sociologia e Política**, [s. l.], n. 23, p. 23–41, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rsocp/a/JZBrMZcK7fQxfC8NmVGQtPm>. Acesso em: 13 dez. 2023.

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência**. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. (FILÔ/Agamben, v. 3).

CERWONKA, Allaine; LOUTFI, Anna. Biopolitics and the Female Reproductive Body as the New Subject of Law. **feminists@law**, Canterbury, v. 1, n. 1, p. 1–5, 2011. Disponível em: <https://www.journals.kent.ac.uk/index.php/feministsatlaw/article/view/18>. Acesso em: 12 ma.o 2024.

CHOULIARAKI, Lilie; FAIRCLOUGH, Norman. **Discourse in late modernity: rethinking critical discourse analysis**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

CICCO, Cláudio de. Miguel Reale. In: CAMPILONGO, Celso Fernandes; GONZAGA, Álvares de Azevedo; FREIRE, André Luiz (org.). **Enciclopédia Jurídica da PUCSP**. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017. Disponível em: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/128/edicao-1/miguel-reale>. Acesso em: 19 fev. 2024.

CLAUSEWITZ, Carl Philip Gottlieb von. **Da Guerra**. Trad. Michael Howard; Peter Paret; Luiz Carlos Nascimento e Silva do Valle. [S. l.: s. n.], 2007.

COCCO, Giuseppe. A catástrofe das equivalências: a controvérsia Nancy-Agamben. In: **Estado da Arte**. São Paulo, 14 jul. 2022. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/catastrofe-equivalencias-nancy-agamben-coco/>. Acesso em: 5 mar. 2024.

COELHO, Fábio Ulhoa. Prefácio à edição brasileira. **Tratado da Argumentação Jurídica: A Nova Retórica**. 3ªed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014. (Biblioteca Jurídica WMF).

COLARES, Virginia Soares Figueiredo Alves; COSTA, Flora Oliveira da. Análise Crítica do Discurso Jurídico (ACDJ): O Caso do Projeto de Lei Nº. 3.842/2012 e a tutela da Dignidade do Trabalhador. **Revista Direito e Justiça: Reflexões Sociojurídicas**, [s. l.], v. 18, n. 31, p. 31, 2018. Disponível em:

http://srvapp2s.santoangelo.uri.br/seer/index.php/direito_e_justica/article/view/2602. Acesso em: 22 mar. 2024.

COLINDRES, Denis Ronaldo Moncada. **A-41 - Carta denúncia Nicarágua:** MRE/DM/00284/11/21. destinatário: Luis Almagro Lemes. Managua, 18 nov. 2021. Disponível em: https://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/A-41_carta_denuncia_Nicaragua_11-19-2021.pdf. Acesso em: 7 jun. 2024. 1 ofício.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos Direitos Humanos**. 7ªed. São Paulo: Saraiva, 2011.

CONJUR, Redação. **Entidades repudiam fala de Bolsonaro sobre pai de Santa Cruz**. São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2019-jul-29/entidades-repudiam-bolsonaro-pai-presidente-oab/>. Acesso em: 6 fev. 2024.

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à liberdade dos modernos. **Revista Filosofia Política**, [s. l.], v. 2, p. 1–7, 1985. Disponível em: <http://caosmose.net/candido/unisinos/textos/benjamin.pdf>. Acesso em: 4 jan. 2017.

CORREIA NETO, Ylmar. Morte encefálica: cinquenta anos além do coma profundo. **Revista Brasileira de Saúde Materno Infantil**, Recife, v. 10, n. suppl 2, p. s355–s361, 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-38292010000600013&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 3 mai. 2024.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de Especialistas em aspectos da discriminação racial relativo ao gênero. **Estudos feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/mbTpP4SFXPnJZ397j8fSBQQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 21 abr. 2019.

CROSSWHITE, James. Universality in Rhetoric: Perelman's Universal Audience. **Philosophy & Rhetoric**, State City, v. 22, n. 3, p. 157–173, 1989. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40237588>. Acesso em: 2 abr. 2024.

CUNHA, Diogo. Miguel Reale, pensador do político: itinerário de um jurista de direita. **Revista Insight Inteligência**, São Paulo, v. ano XXII, n. 87, 2019. Disponível em: <https://inteligencia.insightnet.com.br/miguel-reale-pensador-do-politico-itinerario-de-um-jurista-de-direita/>. Acesso em: 20 fev. 2024.

CUNHA, Paulo Ribeiro da. Militares e anistia: um dueto desarmônico. In: SAFATLE, Vladimir; TELES, Edson (org.). **O que resta da ditadura: a exceção brasileira**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010. ((Coleção Estado de Sítio)).

CUNNINGHAM, Frank. **Teorias da democracia: uma introdução crítica**. [S. l.]: Artmed, 2009.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de Teoria Geral do Estado**. 30ªed. São Paulo: Saraiva, 2011.

DASCAL, Marcelo; GROSS, Alan G. The Marriage of Pragmatics and Rhetoric. **Philosophy & Rhetoric**, State City, v. 32, n. 2, p. 107–130, 1999. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40238023>. Acesso em: 2 abr. 2024.

DE VELASCO, Antonio Raul. Rethinking Perelman's universal audience: Political dimensions of a controversial concept. **Rhetoric Society Quarterly**, Edwards, v. 35, n. 2, p. 47–64, 2005. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02773940509391310>. Acesso em: 16 abr. 2024.

DERICQUEBOURG, Baptiste. Os dilemas do Syriza. **Nueva Sociedad | Democracia y política en América Latina**, Buenos Aires, n. especial, 2016. Disponível em: <https://nuso.org/articulo/os-dilemas-do-syriza/>. Acesso em: 13 mar. 2024.

DEUTSCHER, Penelope. The Inversion of Exceptionality: Foucault, Agamben, and “Reproductive Rights”. **South Atlantic Quarterly**, Durham, v. 107, n. 1, p. 55–70, 2008. Disponível em: <https://read.dukeupress.edu/south-atlantic-quarterly/article/107/1/55/52619/The-Inversion-of-Exceptionality-Foucault-Agamben>. Acesso em: 12 maio 2024.

DIAS, Tatiana. Enchentes no RS: leia o relatório de 2015 que projetou o desastre. *In*: **Intercept Brasil**. São Paulo, 6 maio 2024. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2024/05/06/enchentes-no-rs-leia-o-relatorio-de-2015-que-projetou-o-desastre-e-os-governos-escolheram-engavetar/>. Acesso em: 9 maio 2024.

DICKINSON, Colby. **Giorgio Agamben's Homo Sacer series: a critical introduction and guide**. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2022.

DIETRICH, René. The Biopolitical Logics of Settler Colonialism and Disruptive Relationality. **Cultural Studies ↔ Critical Methodologies**, Urbana-Champaign, v. 17, n. 1, p. 67–77, 2017. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1532708616638696>. Acesso em: 12 maio 2024.

DIJK, Teun A. Van. Critical discourse analysis. *In*: TANEN, Deborah; HAMILTON, Heide E.; SCHIFFRIN, Deborah (org.). **The Handbook of Discourse Analysis**. Chichester: Wiley Blackwell, 2001. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4966482/mod_resource/content/1/van%20DIJK%20Critical%20Discourse%20Analysis.pdf. Acesso em: 31 out. 2023.

DIJK, Teun A. Van. Critical discourse analysis. *In*: TANNEN, Deborah; HAMILTON, Heidi Ehernberger; SCHIFFRIN, Deborah (org.). **The handbook of discourse analysis**. 2ª ed. Hoboken: Wiley Blackwell, 2015.

DOUZINAS, Costa. **O fim dos Direitos Humanos**. São Leopoldo/Porto Alegre: EdUNISINOS, 2009.

D'URSO, Flávia. **A crise da representação política do estado: perspectivas da soberania em Carl Schmitt, Michel Foucault e Giorgio Agamben**. Barueri: Editora Manole, 2016.

EINAUDI, Giulio. Caro Agamben, che digusto... *In*: **La Repubblica**. Torino, 13 nov. 1996. Disponível em: <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1996/11/13/carogulio-che-tristezza-questa-einaudi.html>. Acesso em: 09 abr. 2023. Acesso em: 9 abr. 2023.

ENGELS, Friedrich. Letters on Historical Materialism. To Joseph Bloch (1890). *In*: TUCKER, Robert C. (org.). **The Marx-Engels reader**. 2ªed. New York: W. W. Norton & Company, 1978. p. 760–765. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm>. Acesso em: 5 maio 2023.

ENGSTROM, Par. Recontextualizando o Impacto do Sistema Interamericano de Direitos Humanos. **Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 8, p. 1250–1285, 2017. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/28027/20615>. Acesso em: 6 jun. 2022.

EUROPEAN UNION. **Proposals of the European Parliament for the amendment of the Treaties** - Initiative Legislative Procedure 2022/2051(INL). Bruxelas: European Parliament, 2023. Disponível em: <https://oeil.secure.europarl.europa.eu/oeil/popups/printficheglobal.pdf?id=739217&l=en>. Acesso em: 19 jan. 2024.

FAIRCLOUGH, Norman. Análise crítica do discurso como raciocínio dialético: crítica, explanação e ação. **Policromias: Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 32–51, 2019. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/policromias/article/view/29970>. Acesso em: 1 nov. 2023.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e mudança social**. Trad. Izabel Magalhães. Brasília: UnB, 2001.

FENSTERSEIFER, Tiago. Estado socioambiental de direito e o princípio da solidariedade como seu marco jurídico-constitucional. **Revista Jus Navigandi**, Teresina, v. 13, n. 1669, 2008. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/10887>. Acesso em: 6 abr. 2023.

FENTANES JÚNIOR, Jose Luiz Peleteiro. **1 Coríntios 7 - Bíblia Online - ACF/TB**. [S. l.], 1998. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br>. Acesso em: 19 mar. 2024.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão e dominação**. 4ªed. São Paulo: Atlas, 2003.

FERREIRA, Adriano de Assis. O marxismo de Miguel Reale. **Prisma Juridico**, São Paulo., v. 5, p. 45–58, 2008. Disponível em: [http://periodicos.uninove.br/index.php?journal=prisma&page=article&op=view&path\[\]=600](http://periodicos.uninove.br/index.php?journal=prisma&page=article&op=view&path[]=600). Acesso em: 19 mar. 2024.

FLORES, Valdir Do Nascimento; GOMES, Filipe Almeida; HOFF, Sara Luiza. A relação pensamento-língua em Benveniste e a preeminência do linguístico. **Acta Scientiarum. Language and Culture**, Maringá., v. 44, n. 1, p. e62639, 2022. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciLangCult/article/view/62639>. Acesso em: 22 mar. 2024.

FONTES, Narbal de Marsillac. Direitos Humanos e Retóricas Canibais. **Revista Internacional CONSINTER de Direito**, Paraná, v. 8, n. 15, p. 135–151, 2022. Disponível em: <https://revistaconsinter.com/index.php/ojs/article/view/5>. Acesso em: 9 set. 2023.

FONTES, Narbal de Marsillac. Percepção ou persuasão: análise retórica das pré persuasões. **Rétor**, Buenos Aires, v. 11, n. 1, p. 1–23, 2021. Disponível em: <https://www.aaretorica.org/revista/index.php/retor/article/view/12>. Acesso em: 23 dez. 2021.

FONTES, Narbal de Marsillac. Viragem retórica, viragem pragmática e Superação da Metafísica. **Aufklärung**, João Pessoa, v. 1, n. 2, p. 165–182, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/arf/article/view/21177>. Acesso em: 6 jul. 2017.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7ªed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A História da sexualidade I: a vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. 13ªed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2013a.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 23ªed. São Paulo: Edições Loyola, 2013b. (Leituras Filosóficas).

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos V: Ética, sexualidade e política**. Trad. Elisa Monteiro; Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a. (Ditos e Escritos, v. VI).

FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos VI: Repensar a política**. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b. (Ditos e Escritos, v. VI).

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade curso no College de France, 1975-1976**. tradução: Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção Trópicos).

FRATESCHI, Yara. Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia. *In: Blog da Boitempo*. São Paulo, 12 maio 2020a. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/>. Acesso em: 14 mai. 2020.

FRATESCHI, Yara. Essencialismos filosóficos e “ditaduras do corona”: sobre Giorgio Agamben, mais uma vez. *In: Blog da Boitempo*. 29 maio 2020b. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/29/essencialismos-filosoficos-e-ditadura-do-corona-sobre-giorgio-agamben-mais-uma-vez/>. Acesso em: 15 abr. 2023.

FRATESCHI, Yara Adario. Giorgio Agamben e a emancipação da mulher. **Philosophos - Revista de Filosofia**, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 213, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/philosophos/article/view/38823>. Acesso em: 10 jun. 2024.

FREITAS, Lorena Martoni de. Destituente: a formação do conceito entre a prática da crítica e a crítica da prática. **(Des)troços: revista de pensamento radical**, Belo Horizonte, v. 2, n. 2, p. 67–88, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrococ/article/view/36298>. Acesso em: 9 maio 2024.

GAIO, Géssica Góes Guimarães. Sattelzeit: modernidade e história. **Revista Brasileira de História e Ciências Sociais**, [s. l.], v. 1, n. 2, 2015. Disponível em: <https://www.periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/10370>. Acesso em: 21 nov. 2023.

GALINARI, Melliandro Mendes. Logos, Ethos e Pathos: “Três lados” da mesma moeda. **Alfa: Revista de Linguística**, São José do Rio Preto, v. 58, n. 2, p. 257–286, 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-57942014000200257&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 1 abr. 2024.

GARCIA, João Batista Santos. Eutanásia, distânasia or ortonásia?. **Revista Dor**, São Paulo, v. 12, n. 1, p. 3–3, 2011. Disponível em: <http://files.bvs.br/upload/S/1806-0013/2011/v12n1/a1778.pdf>. Acesso em: 3 maio 2024.

GARGARELLA, Roberto. **Latin american constitutionalism 1810-2010: the engine room of the constitution**. New York: Oxford University Press, 2013.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Sobre direitos humanos na era da bio-política. **Kriterion: Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 49, n. 118, p. 267–308, 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2008000200002&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 5 mar. 2024.

GIORGI, Raffaele de. Por uma ecologia dos Direitos Humanos. **Revista Opinião Jurídica**, Fortaleza, v. 15, n. 20, p. 324–340, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unichristus.edu.br/opiniaojuridica/article/view/1506/468>. Acesso em: 1 jan. 2019.

GOMES, Beatriz. Chuva afeta quase 1,5 milhão de pessoas em 85% dos municípios do RS. **UOL**, São Paulo, 8 maio 2024. Cotidiano. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2024/05/08/rio-grande-do-sul-dados-chuvas-2024.htm>. Acesso em: 9 maio 2024.

GONÇALVES, Anderson Tiago Peixoto. Análise de conteúdo, análise do discurso e análise de conversação: estudo preliminar sobre diferenças conceituais e teórico-metodológicas. **Administração: Ensino e Pesquisa**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 275–300, 2016. Disponível em: <https://raep.emnuvens.com.br/raep/article/view/323>. Acesso em: 23 jun. 2019.

GONZAGA, Álvares de Azevedo; ROQUE, Nathaly Campitelli. Teoria Tridimensional do Direito. In: CAMPILONGO, Celso Fernandes; GONZAGA, Álvares de Azevedo (org.). **Enciclopédia Jurídica da PUCSP**. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017. Disponível em: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/64/edicao-1/tridimensional-do-direito,-teoria>. Acesso em: 20 fev. 2024.

GU Aidó, Juan. **A-41 - Carta Juan Guaidó**. destinatário: Luis Almagro Lemes. Caracas, 8 fev. 2019. Disponível em: https://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/a-41_nota_Juan_Guaido_03-7-2019.pdf. Acesso em: 7 jun. 2024. 1 carta.

GUILHEM, Dirce; DINIZ, Débora. **O que é ética em pesquisa?** 2ªed. São Paulo: Brasiliense, 2017.

GUIMARÃES, Diogo. **O gesto da anarquia a partir da obra de Giorgio Agamben**. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação Integrado em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/18997>. Acesso em: 22 abr. 2023.

GUIMARÃES, Luís Gustavo Faria. **O presidencialismo de coalização no Brasil**. São Paulo: Blucher Open Acess, 2020. Disponível em: <https://www2.senado.gov.br/bdsf/handle/id/595837>. Acesso em: 4 abr. 2023.

HELD, David. A democracia, o Estado-nação e o sistema global. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo, v. 23, p. 149–199, 1991. Disponível em:

<http://www.cedec.org.br/questao-agraria-hohe-democracia-e-sistema-global/>. Acesso em: 20 jan. 2019.

HINTIKKA, Jaakko. Estratégia e teoria da argumentação. *In*: CARRILHO, Manuel Maria (org.). **Retórica e comunicação**. Trad. Fernando Martinho. Porto: Edições ASA, 1994. p. 71–93.

HOBBS, Thomas. **De cive (do cidadão)**. tradução: Renato Janine Ribeiro. 3ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Clássicos da Ciências Sociais).

HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou a Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Trad. Rosina D'Angina. 2ªed. São Paulo: Martin Claret, 2012. (Ouro, v. 1).

HOVE CENTER FOR WRITING EXCELLENCE. **Rhetorical Analysis**. Oxford, 2023. Disponível em: <https://www.miamioh.edu/hcwe/handouts/rhetorical-analyses/index.html>. Acesso em: 8 nov. 2023.

HUNTINGTON, Samuel Philips. **The Third Wave: Democratization in Late Twentieth Century**. Norman: University of Oklahoma Press, 1991.

INCH, Edward S.; TUDOR, Kristen H. **Critical thinking and communication: the use of reason in argument**. 7ª ed.ed. Harlow: Pearson, 2015.

INGOLD, Tim. Sobre a distinção entre evolução e história. **Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência**, Niterói, v. 20, p. 17–36, 2006. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0B9HwgBRe_UoISkNYUzhjcGQtTG8/view?resourcekey=0-y_o7QUAX9dLGZbwqEQvj_A. Acesso em: 15 fev. 2023.

JARDINS DA BABILÔNIA. **Intérprete**: Rita Lee e Roberto de Carvalho. compositor: Rita Lee; Lee Marcucci. São Paulo: EMI Records Brasil, 1978. (03:10 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=q4ijItKsLv8>. Acesso em: 11 abr. 2024.

JUDITH BUTLER AND GIORGIO AGAMBEN. EICHMANN, LAW AND JUSTICE. 2009 4/7. **Saas-Fee: European Graduate School**, 2009. 1 vídeo (8:58 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ihN21E0JGLM&list=PLF28972FB3C80C793&index=4>. Acesso em: 12 fev. 2024.

JUNGES, Márcia. Apresentação: Giorgio Agamben. Um filósofo para compreender o nosso tempo. **Cadernos IHU em formação**, São Leopoldo, n. 45, p. 1–2, 2013. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/formacao/45_cadernosihuemformacao.pdf. Acesso em: 8 mar. 2024.

JUNGES, Márcia. **O sopro de ar gélido de Nietzsche e Agamben que faz acordar para a resistência em nosso tempo**. entrevistador: Ricardo Machado. São Leopoldo: Unisinos, 30 set. 2019. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7666-o-sopro-de-ar-gelido-de-nietzsche-e-agamben-que-faz-acordar-para-a-resistencia-em-nosso-tempo>. Acesso em: 8 mai. 2024.

KAFKA, Franz. **O processo**. Trad. Modesto Carone. 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. Trad. João Baptista Machado. 6ªed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Disponível em: www.martinsfontes.com.

KONZEN, Lucas Pizzolatto. Boas aventuras na Pasárgada do pluralismo jurídico ou alternativas para uma ciência do direito pós-moderna?. **Prisma Jurídico**, São Paulo., v. 5, p. 169–184, 2008. Disponível em: [http://periodicos.uninove.br/index.php?journal=prisma&page=article&op=view&path\[\]=608](http://periodicos.uninove.br/index.php?journal=prisma&page=article&op=view&path[]=608). Acesso em: 19 mar. 2024.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Trad. Beatriz Vianna Boeira; Nelson Boeira. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2000. (Debates Ciência, v. 115).

KUNZLER, Caroline de Moraes. A teoria dos sistemas de Niklas Luhmann. **Estudos de Sociologia**, [s. l.], v. 9, n. 16, 2004. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/estudos/article/view/146/144>. Acesso em: 6 dez. 2023.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos da metodologia científica**. 5ªed. São Paulo: Atlas, 2003.

LAMEIRÃO, Camila; PAIVA, Denise; CARVALHO, Guilherme. O debate recente nos 30 anos do presidencialismo de coalizão: novas abordagens, dimensões de análise e algumas notas sobre a dominância do Executivo. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, São Paulo, v. 93, p. 1–24, 2020. Disponível em: <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/513>. Acesso em: 5 abr. 2023.

LAPLANTINE, François. **Aprender Antropologia**. Trad. Marie-Agnès Chauvel. 1ªed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2003.

LEBRUN, Gerard. **O que é política?** São Paulo: Brasiliense, 1981. (Coleção Primeiros Passos, v. 24).

LES 451. Salviamo i libri dal mercato 2.0. *In*: **La Repubblica**. Torino, 8 set. 2012. Disponível em: <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2012/09/08/salviamo-libri-dal-mercato.html>. Acesso em: 9 abr. 2023.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. **Como as democracias morrem**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2018.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. Trad. Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (Clássicos).

LOPES JUNIOR, Aury Celso Lima. **Direito processual penal**. 17. ed. São Paulo, SP: Saraiva Educação, 2020.

LÖWY, Michael. Michael Löwy. *In*: LOUREIRO, Isabel (org.). **Socialismo ou barbárie: Rosa Luxemburgo no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Instituto Rosa Luxemburg Stiftung, 2009.

LUCAS, Laureline. **Le Palais des papes - Dossier des presse**. Avignon, France: [s. n.], 2022. Disponível em: <https://www.calameo.com/read/0018588654068928115eb>. Acesso em: 19 fev. 2024.

LUDUEÑA, Fabián. **Nenhum sistema político funciona sem o elemento glorioso.** Entrevistador: Márcia Junges. São Leopoldo: Unisinos, 22 maio 2017. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6879-nenhum-sistema-politico-funciona-sem-o-elemento-glorioso>. Acesso em: 8 mai. 2024.

LUHMANN, Niklas. O paradoxo dos Direitos Humanos e três formas de seu desdobramento. **Themis**, Fortaleza, v. 3, n. 1, p. 153–161, 2000. Disponível em: <http://revistathemis.tjce.jus.br/index.php/THEMIS/article/view/314/295>. Acesso em: 16 dez. 2018.

LUNA, Moisés Saraiva de. **O extermínio na história do regime político brasileiro (1964-2014): uma leitura biopolítica a partir de Giorgio Agamben.** 2017. Dissertação (Mestrado em Direito) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Jurídicas, Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/tede/9636>. Acesso em: 27 out. 2017.

LUNA, Moisés Saraiva de; FONTES, Narbal de Marsillac. O objetivo da retoricidade das múltiplas crises socioeconômicas no Brasil: as crises, a Modernidade e o Desenvolvimento social no Estado brasileiro pós-redemocratização. In: ARAÚJO, Jailton Macena de; PINTO, João Batista Moreira; CLARK, Giovani (org.). **Estado, Constituição e Desenvolvimento: inflexões sobre a crise em tempos de pandemia.** Andradina: Editora Meraki, 2022.

LUNA, Moisés Saraiva de; OLIVEIRA, Lidia Almeida de. Teoria dos Direitos Humanos: Debates jusfilosóficos críticos acerca de sua fundamentação. **Revista Brasileira de Sociologia do Direito**, Niterói, v. 4, n. 1, 2017. Disponível em: <http://revista.abrasd.com.br/index.php/rbsd/article/view/79>. Acesso em: 29 abr. 2017.

LUNA, Moisés Saraiva de; REIS, Ulisses Levy Silvério dos; FONTES, Narbal de Marsillac. Análise estatística da influência da tortura e do extermínio na consolidação da democracia brasileira. **Revista Direitos Humanos e Democracia**, Ijuí, v. 5, n. 9, p. 237, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/direitoshumanosedemocracia/article/view/6411>. Acesso em: 3 jan. 2024.

MAAR, Wolfgang Leo. **O que é política?** São Paulo: Brasiliense, 1970. (Coleção Primeiros Passos, v. 54).

MACÊDO JÚNIOR, Ronaldo Porto. O decisionismo jurídico de Carl Schmitt. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, São Paulo, v. 32, p. 201–215, 1994. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/yznQKRvn5ZLvRb8gXrP9P4F/?lang=pt#>. Acesso em: 21 jun. 2023.

MAGA, Giovanni. Evoluzione del Coronavirus: nota de aggiornamento dall'istituto di genetica molecolare del CNR. In: **Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR)**. Roma, 3 mar. 2020a. Disponível em: <https://www.cnr.it/en/press-note/n-9259/evoluzione-del-coronavirus-nota-di-aggiornamento-dall-istituto-di-genetica-molecolare-del-cnr>. Acesso em: 11 abr. 2023.

MAGA, Giovanni. Rischio basso, capire condizioni vittime. In: **Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR)**. Roma, 22 fev. 2020b. Disponível em: <https://www.cnr.it/en/press-note/n-9233/coronavirus-rischio-basso-capire-condizioni-vittime>. Acesso em: 10 abr. 2023.

MAINGUENEAU, Dominique. **Novas tendências em Análise do Discurso**. Trad. Freda Indursky. 3ª ed. Campinas: Pontes, Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1997.

MALABOU, Catherine. **Stop thief! anarchism and philosophy**. Trad. Carolyn Shread. Cambridge: Hoboken, 2023.

MANDEL, Ernest. **A luta pela democracia socialista na União Soviética**. Lisboa: Edições Antídoto, 1977. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/mandel/ano/mes/democracia.htm#tr1>. Acesso em: 31 mar. 2023.

MARCONDES, Danilo. **Filosofia, Linguagem e Comunicação**. 2ª rev. e ampl. São Paulo: Cortez Editora, 1992.

MARCONDES FILHO, Ciro. Esquecer Peirce? Dificuldades de uma teoria da comunicação que se apoia no modelo lógico e na religião (parte 1). **Galáxia: Revista Interdisciplinar de Comunicação e Cultura**, São Paulo, n. 24, p. 22–32, 2012. Disponível em: Acesso em: 16 abr. 2024.

MARCONDES FILHO, Ciro. Esquecer Peirce? Dificuldades de uma teoria da comunicação que se apoia no modelo lógico e na religião (parte 2). **Galáxia: Revista Interdisciplinar de Comunicação e Cultura**, São Paulo, n. 25, p. 38–51, 2013. Disponível em: Acesso em: 16 abr. 2024.

MARTINS, Ricardo Evandro Santos. Giorgio Agamben na cidade de Deus. *In: A Terra é redonda*. 17 maio 2020. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/giorgio-agamben-na-cidade-dedeus/>. Acesso em: 23 mai. 2023.

MARX, Karl. **O 18 de brumário de Luís Bonaparte**. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

MARX, Karl. Para a crítica da economia política. *In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Obras escolhidas de Karl Marx e Friedrich Engels*. Trad. José Moura *et al.* Moscou: Edições Progresso, 1982. v. Tomo I.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Trad. Nélcio Schneider; Daniel Bensaïd; Wanda Caldeira Brandt. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O manifesto do partido comunista**. 3ªed. São Paulo: Sundermann, 2017.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Estado de exceção, desobediência civil e desinstituição: por uma leitura democrático-radical do poder constituinte. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 4, 2016.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; GOMES, Ana Suelen Tossige. A proposta de uma forma-de-vida anárquica na obra de Giorgio Agamben: uso inoperoso e não constituinte do poder. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**, [s. l.], v. 71, 2017.

MAY, Todd. A teoria política pós-estruturalista é anarquista?. **(Des)troços: revista de pensamento radical**, Belo Horizonte, v. 4, n. 1, p. e47559, 2023. Disponível em:

<https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrococ/article/view/47559>. Acesso em: 12 maio 2024.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. Trad. Renata Santini. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MEIER, Christian. Der wandel der politisch-sozialen begriffswelt im 5. jahrhundert v chr. **Archiv für Begriffsgeschichte**, [s. l.], v. 21, n. 1, p. 7–41, 1977.

MEIER, Christian. **The Greek discovery of politics**. Trad. David McLintock. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

MELANDRI, Enzo. **La linea e il circolo**: studio logico-filosofico sull'analogia. Macerata: Quodlibet, 2004. (Quaderni Quodlibet).

MELO, José Patrício Pereira. **Índios cariri, identidade e direito no século XXI**. 2017. Tese (Doutorado em Direito Econômico e Ambiental) - Programa de Pós Graduação em Direito, da Escola de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), Curitiba, 2017. Disponível em: <https://archivum.grupomarista.org.br/pergamumweb/vinculos//000065/00006540.pdf>. Acesso em: 19 mar. 2024.

MEYER, Michel. As bases da retórica. In: CARRILHO, Manuel Maria (org.). **Retórica e comunicação**. Trad. Fernando Martinho. Porto: Edições ASA, 1994.

MEYER, Michel. Prefácio. In: PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação**: a nova retórica. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. (Biblioteca Jurídica WMF).

MIAZZO, Leonardo. Presidente da OAB aponta improbidade de Bolsonaro e cobra TSE: “Tem de agir além do Twitter”. In: **Carta Capital**. São Paulo, 31 jul. 2021. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/cartaexpressa/presidente-da-oab-aponta-improbidade-de-bolsonaro-e-cobra-tse-tem-de-agir-alem-do-twitter/>. Acesso em: 6 fev. 2024.

MIGUEL, Luis Felipe. Consenso e conflito na teoria democrática: para além do “agonismo”. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, [s. l.], n. 92, p. 13–43, 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452014000200002&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 21 fev. 2019.

MINARDI, Tommaso. Lição aos escolares: Sobre a importância do estudo da geometria. **Revista de História da Arte e da Cultura**, Campinas, n. 1, p. 179–201, 2022. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/rhac/article/view/15605>. Acesso em: 10 fev. 2024.

MONDADORI, Leonardo. Lettera. In: **La Repubblica**. Torino, 16 nov. 1996. Disponível em: <https://quotidiano.repubblica.it/edicola/searchdetail?id=http://archivio.repubblica.extra.kataweb.it/archivio/repubblica/1996/11/16/lettere.html&hl=&query=MONDADORI+NESSUN+DI+SENSO&field=nel+testo&testata=repubblica&newspaper=REP&edition=nazionale&zona=sfoglio&ref=search>. Acesso em: 9 abr. 2023.

MORLEY, Daniel. Democracia operária na Revolução Russa (Parte 1). In: **Organização Comunista Internacionalista**. 20 abr. 2022. Disponível em:

<https://www.marxismo.org.br/democracia-operaria-na-revolucao-russa-parte-1/>. Acesso em: 31 mar. 2023.

MOROS, Nicolas Maduro. **A-41- Carta Denúncia Venezuela**. destinatário: Luis Almagro Lemes. Caracas, 27 abr. 2017. Disponível em: https://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/a-41_nota_venezuela_04-28-2017.pdf. Acesso em: 7 jun. 2024. 1 carta.

MULRONEY, Thomas E.; PÖYRY, Tuija; YAM-PUC, Juan Carlos; RUST, Maria; HARVEY, Robert F.; KALMAR, Lajos; HORNER, Emily; BOOTH, Lucy; FERREIRA, Alexander P.; STONELEY, Mark; SAWARKAR, Ritwick; MENTZER, Alexander J.; LILLEY, Kathryn S.; SMALES, C. Mark; VON DER HAAR, Tobias; TURTLE, Lance; DUNACHIE, Susanna; KLENERMAN, Paul; THAVENTHIRAN, James E. D.; WILLIS, Anne E. N1-methylpseudouridylation of mRNA causes +1 ribosomal frameshifting. **Nature**, Londres, v. 625, n. 7993, p. 189–194, 2024. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/s41586-023-06800-3>. Acesso em: 31 jan. 2024.

NANCY, Jean-Luc. Coronavírus II. Debate: Jean-Luc Nancy. In: **Revista Polichinelo**. 29 fev. 2020a. Disponível em: https://revistapolichinelo.blogspot.com/2020/02/coronavirus-debate-ii-jean-luc-nancy_29.html. Acesso em: 11 mar. 2024.

NANCY, Jean-Luc. **Eccezione virale - Jean-Luc Nancy**. Milão, 2020b. Disponível em: <https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/>. Acesso em: 11 mar. 2024.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. Agamben contra Agamben: por uma revisão do conceito de vida nua. **Sofia**, Espírito Santo, v. 11, n. 2, p. 1–16, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/sofia/article/view/38862>. Acesso em: 23 mar. 2023.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. Biopolítica e direitos humanos: uma relação revisitada guiada pelo cortejo da ajuda humanitária. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 131, 2013. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/631>. Acesso em: 10 ago. 2023.

NASCIMENTO, Rayza Santos do; SILVA, Victor Leandro da. Um estudo em vermelho, do livro ao seriado: uma análise da metodologia investigativa de Sherlock Holmes a partir da teoria peirciana. **Papéis: Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens - UFMS**, Campo Grande, v. 23, n. 45, p. 121–140, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufms.br/index.php/papeis/article/view/5801>. Acesso em: 22 abr. 2024.

NERI POZZA EDITORE. **Il Regno e il Giardino** - Giorgio Agamben. Vicenza, 2019. Disponível em: <https://neripozza.it/libro/9788854518575>. Acesso em: 8 mar. 2024.

NEVES, Marcelo. **Constituição e Direito na modernidade periférica**: uma abordagem teórica e uma interpretação do caso brasileiro. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

NEVES, Frederico de Castro. Curral dos Bárbaros: os campos de concentração no Ceará (1915 a 1932). **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 15, n. 29, p. 93–122, 1995. Disponível em: www.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=3775. Acesso em: 23 set. 2016.

NIGRO, Rachel. A virada linguístico-pragmática e o pós-positivismo. **Revista Direito, Estado e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 34, p. 170–211, 2009. Disponível em:

<https://revistades.jur.puc-rio.br/index.php/revistades/article/view/231>. Acesso em: 21 mar. 2024.

NOBRE, Renarde Freire. O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 19, n. 54, p. 161–164, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092004000100010&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 3 maio 2023.

NUNES, José Messildo Viana; ALMOULOU, Saddo Ag. O modelo de Toulmin e a análise da prática da argumentação em Matemática. **Educação Matemática Pesquisa: revista do Programa de Estudos Pós-graduados em Educação Matemática**, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 487–512, 2013. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/emp/article/view/14592>. Acesso em: 14 mai. 2024.

NYE JR., Joseph Samuel. **Soft power** – the means of success in a world politics. Cambridge: Public Affairs, 2004.

O MÉTODO BIFÁSICO PARA FIXAÇÃO DE INDENIZAÇÕES POR DANO MORAL. *In: Notícias STF*. Brasília, 21 out. 2018. Disponível em: https://www.stj.jus.br/sites/portalp/Paginas/Comunicacao/Noticias-antigas/2018/2018-10-21_06-56_O-metodo-bifasico-para-fixacao-de-indenizacoes-por-dano-moral.aspx. Acesso em: 4 ago. 2023.

O'DONNELL, Guillermo. Democracia delegativas?. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 31, p. 25–40, 1991. Disponível em: http://novosestudios.uol.com.br/v1/files/uploads/contents/65/20080624_democracia_delegativa.pdf. Acesso em: 22 out. 2015.

OLIVEIRA, Josemar Machado. **A teoria democrática robespierrista: do republicanismo clássico à democracia social**. Vitória/Rio de Janeiro: EDUFES/MC&G, 2021. (Coleção Pesquisa UFES, v. 3). Disponível em: <https://repositorio.ufes.br/server/api/core/bitstreams/33833623-83d6-42cd-971b-871d28b9b5f9/contentwww.edufes.ufes.br>. Acesso em: 9 nov. 2023.

OLIVEIRA, Cláudio. **Conhecendo o pensamento de Giorgio Agamben**. São Cristóvão, 2015. Disponível em: <https://utopiasposcapitalistas.com/2015/09/21/conhecendo-o-pensamento-de-agamben-claudio-oliveira/>. Acesso em: 8 mar. 2024.

OLIVEIRA, Luciano. Pluralismo jurídico y derecho alternativo en Brasil: Notas para un balance. *In: GARCÍA VILLEGAS, Mauricio; RODRÍGUEZ, César A. (org.). Derecho y sociedad en América Latina: un debate sobre los estudios jurídicos críticos*. Bogotá: ILSA, Inst. Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, 2003. (En clave de sur). p. 199–221. Disponível em: <https://ilsa.org.co/wp-content/uploads/2022/10/eclvs03-00.pdf>. Acesso em: 17 mai. 2022.

OLIVEIRA, Luciano. Relendo "Vigiar e Punir". **DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 309–338, 2011. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7228>. Acesso em: 5 jan. 2024.

ONU. Assembleia Geral. **Declaration on the Right to Development**. New York, 4 dez. 1986. Disponível em:

<https://documents.un.org/doc/resolution/gen/nr0/496/36/img/nr049636.pdf?token=FjPV565i3V1hMYDDkV&fe=true>. Acesso em: 29 fev. 2024.

ONU. Assembleia Geral. **Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development**. New York, 21 out. 2015. Disponível em: <https://documents.un.org/doc/undoc/gen/n15/291/89/pdf/n1529189.pdf?token=7FWWeBu8hlCk0vzHao&fe=true>. Acesso em: 29 fev. 2024.

OPAS. **OMS declara fim da Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional referente à COVID-19**. Brasília, 2023. Disponível em: <https://www.paho.org/pt/noticias/5-5-2023-oms-declara-fim-da-emergencia-saude-publica-importancia-internacional-referente>. Acesso em: 8 mai. 2023.

OPHIR, Adi; GIVONI, Michal; HANAFĪ, Sārī. Introduction. *In*: OPHIR, Adi; GIVONI, Michal; HANAFĪ, Sārī (org.). **The power of inclusive exclusion: anatomy of Israeli rule in the occupied Palestinian territories**. New York : Cambridge, Mass: Zone Books ; Distributed by The MIT Press, 2009.

ORLANDI, Eni de Lourdes Pulcinelli. **O que é Linguística?** 1ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2007. (Coleção Primeiros Passos, v. 184).

OSBORN, Susan. How to Write a Rhetorical Analysis Essay. *In*: **The Writing Center of Princeton**. Princeton, 29 mar. 2018. Disponível em: https://writingcenterofprinceton.com/how_to_write_a_rhetorical_analysis_essay/. Acesso em: 28 mar. 2024.

PAULA, Guilherme Tadeu de. O sentido positivo do terror para os jacobinos. **Teoria e Sociedade: Revista dos Departamentos de Antropologia e Arqueologia, Ciência política e Sociologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v. 23, n. 2, 2015. Disponível em: <https://bib44.fafich.ufmg.br/teoriaesociedade/index.php/rts/article/view/221/165>. Acesso em: 9 nov. 2023.

PAVY, Eevea. **Tratado de Lisboa | Fichas temáticas sobre a União Europeia | Parlamento Europeu**. Bruxelas, 2023. Disponível em: <https://www.europarl.europa.eu/factsheets/pt/sheet/5/tratado-de-lisboa>. Acesso em: 19 jan. 2024.

PEIRCE, Charles Sanders; FREGE, Gottlob. **Escritos coligidos; Sobre a justificação científica de uma conceitografia; Os fundamentos da aritmética**. Trad. Armando Mora D'Oliveira; Sérgio Pomerangblum; Luís Henrique dos Santos. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Coleção Os Pensadores, v. XXXVI).

PEREIRA, Oswaldo Porchat. Cepticismo e argumentação. *In*: CARRILHO, Manuel Maria (org.). **Retórica e comunicação**. Trad. Fernando Martinho. Porto: Edições ASA, 1994.

PEREIRA, Pedro Lucas Dulci. **O tempo do fim: diálogo e antítese no uso do messianismo paulino pela filosofia de Giorgio Agamben**. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, 2020. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/teseserver/api/core/bitstreams/022c9c74-801e-4980-9cc9-a90975a4795c/content>. Acesso em: 10 jun. 2024.

PERELMAN, Chaim. **Ética e direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

PERELMAN, Chaïm. **Lógica jurídica: nova retórica**. Trad. Vergínia K. Pupi; Maria Ermantina Galvão. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PERELMAN, Chaïm. **O império retórico - Retórica e argumentação**. Trad. Fernando Trindade; Rui Alexandre Grácio. 2ª ed. Porto: ASA Editores, 1999.

PERELMAN, Chaim. **Retóricas**. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes Editora, 1997.

PERELMAN, Chaim. Rhetoric and Politics. **Philosophy & Rhetoric**, State City, v. 17, n. 3, p. 129–134, 1984. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40237397>. Acesso em: 17 abr. 2024.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da argumentação: a nova retórica**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014. (Biblioteca Jurídica WMF).

PERIUS, Cristiano. O trabalho do negativo: linguagem e ontologia em Saussure e Merleau-Ponty. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, n. 3, p. 69–108, 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31732013000300006&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 21 mar. 2024.

PETTER, Margarida. Linguagem, língua e linguística. In: FIORIN, José Luiz (org.). **Introdução à Linguística**. 6ª ed. São Paulo: Editora Contexto, 2010. v. I. Objetos Teóricos.

PINTO NETO, Moysés. Estado de direito e estado de exceção: as diferenças entre Agamben e o liberalismo político. **Profanações**, Canoinhas, v. 1, n. 1, p. 4–21, 2014. Disponível em: <http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/568>. Acesso em: 14 fev. 2023.

PIOVESAN, Flávia Cristina. **Direitos Humanos e o direito constitucional internacional**. 18ª ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.

PIOVESAN, Flavia. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional**. 21ª ed. São Paulo: SaraivaJur, 2023.

PLATÃO. **A República (ou: sobre a Justiça. Gênero político)**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª. ed. Belém: UFPA, 2000.

PLATÃO. **Diálogos (vol. XII e XIII): Leis e Epínomis**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980.

POGREBINSCHI, Thamy. Foucault, para além do poder disciplinar e do biopoder. **Lua Nova: Revista de Cultura e Política**, [s. l.], n. 63, p. 179–201, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452004000300008&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 1 fev. 2023.

POOLE, Hilary (org.). **Direitos humanos: referências essenciais**. Trad. Fábio Larsson. São Paulo: EdUSP, Núcleo de Estudos da Violência, 2007.

PROZOROV, Sergei. A Farewell to Homo Sacer? Sovereign Power and Bare Life in Agamben's Coronavirus Commentary. **Law and Critique**, [s. l.], v. 34, n. 1, p. 63–80, 2023. Disponível em: <https://link.springer.com/10.1007/s10978-021-09314-x>. Acesso em: 8 maio 2024.

PROZOROV, Sergei. Living *à la mode*: Form-of-life and democratic biopolitics in Giorgio Agamben's *The Use of Bodies*. **Philosophy & Social Criticism**, [s. l.], v. 43, n. 2, p. 144–163, 2017. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0191453716662500>. Acesso em: 12 maio 2024.

PURDUE UNIVERSITY FORT WAYNE WRITING CENTER. **How to write a rhetorical analysis**. Fort Wayne, 2021. Disponível em: <https://www.pfw.edu/offices/learning-support/documents/WriteARhetoricalAnalysis.pdf>. Acesso em: 8 nov. 2023.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Cidade Autônoma de Buenos Aires: CLACSO, 2005. (Colección Sur Sur). p. 117–142. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 23 out. 2023.

QUINALHA, Renan Honório. **Justiça de transição: contornos do conceito**. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Editorial, 2013.

QUINTERO, Pablo. Suma Qamanã, suma jakaña, qamir qamaña: debates aymara sobre o Bem-viver na Bolívia. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 12, n. 1, p. 112–131, 2018. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/77846/48799>. Acesso em: 2 abr. 2023.

RAMÍREZ, Pablo Mamani. Economías otras: ni capitalista, ni socialista. In: HENRICH, Ivonne Farah; VASAPOLLO, Luciano (org.). **Vivir bien: ¿Paradigma no capitalista?** La Paz: CIDES-UMSA, 2011. Disponível em: <https://www.bivica.org/files/vivir-bien-paradigma.pdf>. Acesso em: 3 abr. 2023.

REBOUL, Olivier. **Introdução à Retórica**. tradução: Ivone Castilho. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RIALS, Stéphane. Apresentação de Stéphane Rials. In: VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção Justiça e Direito).

RIBEIRO, Renato Janine. Apresentação. In: **Do cidadão**. 3ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Clássicos Ciências Sociais).

RIBEIRO FILHO, Rodrigo Wagner dos Santos. Perspectivas para a desinstituição da democracia representativa. **(Des)troços: revista de pensamento radical**, Belo Horizonte, v. 2, n. 2, p. 90–114, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrococ/article/view/36846>. Acesso em: 9 maio 2024.

ROCHA, Décio; DEUSDARÁ, Bruno. Análise de Conteúdo e Análise do Discurso: aproximações e afastamentos na (re)construção de uma trajetória. **Alea: Estudos Neolatinos**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 305–322, 2005. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X2005000200010&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 07 mar. 2019.

RODRIGUES, Carla; MARTINS, Ana Carolina; PAZ, Caio; PINHO, Isabela; MONTEIRO, Juliana de Moraes. Agamben sendo Agamben: por que não? *In: Blog da Boitempo*. 16 maio 2020. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/16/agamben-sendo-agamben-por-que-nao/>. Acesso em: 10 abr. 2023.

ROMANDINI, Fabián Ludueña. Do homo sacer ao iustitium: deslocamentos na interpretação do direito romano na filosofia de Giorgio Agamben. **Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis**, Florianópolis, v. 10, n. 2, p. 238–262, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/29079>. Acesso em: 7 dez. 2016.

RORTY, Richard. **A Filosofia e o espelho da natureza**. Trad. Antônio Trânsito. 2ªed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994a.

RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. Trad. Nuno Fonseca. Lisboa: Editorial Presença, 1994b.

RORTY, Richard. O futuro da utopia. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 4 abr. 1999. +Mais! Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs04049905.htm>. Acesso em: 5 abr. 2024.

RORTY, Richard. **Pragmatismo e Política**. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

RUIZ, Castor Maria Marin Bartolomé. **A dívida como dispositivo biopolítico de governo da vida humana**. entrevistador: Márcia Junges e Andriolli Costa. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 14 set. 2014a. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/535227-a-divida-como-dispositivo-biopolitico-de-governo-da-vida-humana-entrevista-especial-com-castor-bartolome-ruiz>. Acesso em: 27 dez. 2023.

RUIZ, Castor Maria Marin Bartolomé. A filosofia como forma de vida (I). **IHU Online: Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, n. 461, p. 11–17, 2015. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao461.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2023.

RUIZ, Castor Maria Marin Bartolomé. A violência histórica no olhar das vítimas. *In: BRABO, Tânia Suely Antonielli Marcelino (org.). Direitos humanos, educação e participação popular: 50 anos do Golpe Militar*. Marília; São Paulo: Oficina Universitária; Cultura Acadêmica, 2014b. p. 47–64. Disponível em: https://ebooks.marilia.unesp.br/index.php/lab_editorial/catalog/book/72. Acesso em: 24 abr. 2024.

RUIZ, Castor Maria Marin Bartolomé. Homo Sacer. o poder soberano e a vida nua. **IHU Online: Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, n. 371, p. 40–42, 2011. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao371.pdf>. Acesso em: 29 ago. 2011.

RUIZ, Castor Maria Marin Bartolomé. Implicações políticas da teologia no pensamento de Giorgio Agamben. **IHU Online: Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo,

n. 505, p. 14–18, 2017. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao505.pdf>. Acesso em: 25 jun. 2023.

SAFATLE, Vladimir. Materialismo, imanência e política: Algumas considerações sobre a teoria da ação de Giorgio Agamben. In: **Vladimir Safatle**. 2006. Disponível em: <https://www.oocities.org/vladimirsafatle/vladi106.htm>. Acesso em: 26 jan. 2024.

SAFATLE, Vladimir. **Só mais um esforço**. São Paulo: Editora Três Estrelas, 2017.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A eficácia dos direitos fundamentais**: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional. 11ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2012.

SARLET, Ingo Wolfgang. **Comentários a Constituição do Brasil**. 2ªed. São Paulo: SaraivaUni, 2018. (Série IDP).

SARLET, Ingo; FENSTERSEIFER, Tiago. **Curso de Direito Ambiental**. 4ªed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2023.

SARMENTO-PANTOJA, Augusto. O testemunho em três vozes: testis, superstes e arbiter. **Literatura e Autoritarismo**, Santa Maria, n. 33, p. 5–18, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/LA/article/view/35461>. Acesso em: 5 fev. 2024.

SCHIAPPAS, Edward. Retórica e filosofia: uma dança sem fim. In: FONTES, Narbal de Marsillac; PARINI, Pedro; RIBEIRO, Emmanuel Pedro; FELINTO, Lucca Petri Tomaz (org.). **Uma dança sem fim: filosofia, retórica e hermenêutica dos direitos humanos**. Trad. Lucca Petri Tomaz Felinto. Foz do Iguaçu: Hímeros Editorial, 2023.

SCHIAPPAS, Edward. **The beginnings of the rhetorical theory in classical Greece**. London: Yale University Press, 1999.

SCHMITT, Carl. **A crise da democracia parlamentar**. Trad. Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996. (Coleção Clássica).

SCHMITT, Carl. **O Conceito de Político**. Teoria do Partisan. Trad. Geraldo de Carvalho. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

SCHUMPETER, Joseph Alois. **Capitalismo, socialismo e democracia**. Trad. Luiz Antônio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2017.

SCHWARTZ, Germano; MEINERO, Fernando. O paradoxo do tratado constitucional europeu: entre o planejamento e a evolução da Europa comunitária. **Revista de Investigações Constitucionais**, Curitiba, v. 4, n. 2, p. 131, 2017. Disponível em: <http://revistas.ufpr.br/rinc/article/view/48093>. Acesso em: 19 jan. 2024.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e direitos humanos: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 207–236, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100008&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 15 set. 2013.

SEVERINO, Antônio Joaquim Severo. **Metodologia do trabalho científico**. 23ªed. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. *In*: HALL, Stuart.; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

SILVA, Roberta Soares da. Dignidade humana. *In*: CAMPILONGO, Celso Fernandes; GONZAGA, Álvares de Azevedo; FREIRE, André Luiz (org.). **Enciclopédia jurídica da PUCSP**. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017. Disponível em: <https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/507/edicao-1/dignidade-humana>. Acesso em: 2 fev. 2024.

SIMÕES, Edson. **A Luta pela Democracia no Brasil: de Vargas a Bolsonaro**. São Paulo: Almedina, 2022a. v. 5 Disponível em: <https://integrada.minhabiblioteca.com.br/#/books/9786556274980/>. Acesso em: 6 abr. 2023.

SIMÕES, Edson. **A luta pela democracia no mundo: da Grécia à antiga URSS**. São Paulo: Almedina, 2022b. v. 3

SIQUEIRA, Gustavo Silveira. Carta Magna não é sinônimo de Constituição: uma análise do conceito no Brasil e uma breve história do documento medieval. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 4, p. 2292–2309, 2022. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2179-89662022000402292&tlng=pt. Acesso em: 2 jun. 2023.

SOARES, Ricardo Maurício Freire. **Teoria geral do direito**. 6ª ed. São Paulo: SaraivaJur, 2024.

SÓFOCLES. **Antígona**. tradução: Millôr Fernandes. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1996.

SOFRI, Adriano. **Un'idea di Giorgio Agamben**. entrevistador: Giorgio Agamben. Roma: [s. n.], 1985. Disponível em: <https://www.bibliotecaginobianco.it/flip/FIS/FIS38/20>. Acesso em: 21 abr. 2023.

SOUZA, Marilda Barbosa Macedo. **Manual para apresentação do trabalho acadêmico e técnico-científico**. 2ªed. Brasília: Edições Câmara, 2011.

STERNBERGER, Dolf; ASHTON, E B. The Sunken City: Hannah Arendt's Idea of Politics. **Social research**, New York, v. 44, n. 1, p. 132–146, 1977. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40970276>. Acesso em: 23 nov. 2023.

STEVENS, Robert. **A derrota do Syriza nas eleições gerais gregas**. Oak Park, MI, EUA, 2023. Disponível em: <https://www.wsws.org/pt/articles/2023/05/29/lekt-m29.html>. Acesso em: 13 mar. 2024.

STRECK, Lênio Luis. **Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito**. 11ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2014.

STRECK, Lênio Luis; MORAIS, José Luis Bolzan de. **Ciência política e teoria geral do estado**. 8ªed. São Paulo: Livraria do Advogado Editora, 2014.

SVIRSKY, Marcelo; BIGNALL, Simone. Introduction. *In*: SVIRSKY, Marcelo; BIGNALL, Simone (org.). **Agamben and colonialism**. Edinburgh: Edinburg University Press, 2012. (Critical connections).

TELES, Edson; SAFATLE, Vladimir (org.). **O que resta da ditadura**: a exceção brasileira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010. (Coleção Estado de Sítio).

TERRA, Lígia Machado; BOLONEZI, Yollanda Farnezes Soares; SILVA, Thalita Araújo; RAMOS, Juliana Souza; OLIVEIRA, Michelle Fonseca de. Decolonialidade e justiça restaurativa: diálogos e possibilidades. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia**, Uberlândia, v. 51, n. 1, p. 725–749, 2023. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/revistafadir/article/view/68411>. Acesso em: 19 mar. 2024.

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna**: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. 5ª ed.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **A democracia na América**. Trad. Júlia da Rosa Simões. São Paulo: Edipro, 2019.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. **Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos**. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2003. v. I

TUSHNET, Mark. Authoritarian Constitutionalism. **Cornell Law Review**, Ithaca, v. 100, n. 3, p. 391–460, 2015. Disponível em: <https://scholarship.law.cornell.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4654&context=clr>. Acesso em: 4 abr. 2023.

UNHCR. **Prominent supporters**. Geneva, 2023. Disponível em: <https://www.unhcr.org/about-unhcr/our-partners/prominent-supporters>. .

UNHCR. **Refugee Data Finder: Population figures; Display type: Totals; Populations Types: all; Year: Range (1951-2022); Country of Origin: Do not Display; Country of Asylum: Do not display**. Genève: UNHCR, 2022. Disponível em: <https://www.unhcr.org/refugee-statistics/download/?url=0WCktm>. Acesso em: 11 jul. 2023.

UNIÃO EUROPEIA. **Projecto de Tratado que estabelece uma Constituição para a Europa**. Bruxelas, 2005. Disponível em: <https://www.europarl.europa.eu/about-parliament/pt/in-the-past/the-parliament-and-the-treaties/draft-treaty-establishing-a-constitution-for-europe>. Acesso em: 19 jan. 2024.

USA. Government Public Office. **Public Law 107-56**. Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism (USA PATRIOTIC Act of 2001). To deter and punish terrorist acts in the United States and around the world, to enhance law enforcement investigatory tools, and for other purposes. Washington, 6 nov. 2001. Disponível em: <https://www.gpo.gov/fdsys/pkg/PLAW-107publ56/pdf/PLAW-107publ56.pdf>. Acesso em: 6 jul. 2017.

USA. Government Public Office. **Public Law 114-23**. Uniting and Strengthening America by Fulfilling Rights and Ensuring Effective Discipline Over Monitoring Act (USA FREEDOM ACT of 2015). To reform the authorities of the Federal Government to require the production of certain business records, conduct electronic surveillance, use pen registers and trap and trace devices, and use other forms of information gathering for foreign intelligence,

counterterrorism, and criminal purposes, and for other purposes. Washington, 2 jun. 2015. Disponível em: <https://www.congress.gov/114/plaws/publ23/PLAW-114publ23.pdf>. Acesso em: 6 jul. 2017.

VARGAS, Lluís Pla. an-arquia que vem: fragmentos para um dicionário de política radical. **(Des)troços: revista de pensamento radical**, Belo Horizonte., v. 4, n. 1, p. 1-7, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrococ/article/view/45866>. Acesso em: 9 maio 2024.

VASCONCELLOS, Maria José Esteves de. **Pensamento sistêmico: O novo paradigma da ciência**. 10ª ed. Campinas: Papirus, 2013.

VELHO, Plínio O. Seleção e tradução de *Naturalis Historia*, de Plínio, o Velho. **Revista de História da Arte e da Cultura**, Campinas, n. 2, p. 317–330, 2022. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/rhac/article/view/15692>. Acesso em: 10 fev. 2024.

VIEHWEG, Theodor. **Tópica y Jurisprudencia**. 2ªed. Madrid: Thompon-Civitas, 2007.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção Justiça e Direito).

VILLEY, Michel. **O Direito e os Direitos Humanos**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WARNICK, Barbara; KLINE, Susan L. The New Rhetoric's Argument Schemes: A Rhetorical View of Practical Reasoning. **Argumentation and Advocacy**, Chesnut Mill, v. 29, n. 1, p. 1–15, 1992. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00028533.1992.11951551>. Acesso em: 27 out. 2023.

WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. Trad. Manoel T. Berlinck; Octany Silveira da Mota. 18ªed. São Paulo: Cultrix, 2011.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. tradução: Regis Barbosa; Karen Elsabe Barbosa. 4ªed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015. v. 1

WEEDWOOD, Barbara. **História concisa da Linguística**. Trad. Marcos Bagno. São Paulo: Parábola Editorial, 2002. (Na ponta da língua, v. 3).

WHYTE, Jessica. The work of men is not durable': History, Haiti and the Rights of Man. In: SVIRSKY, Marcelo; BIGNALL, Simone. **Agamben and Colonialism**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012. p. 239–260. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9780748643950-013/html>. Acesso em: 11 jun. 2024.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores, v. XLVI).

ZAVERUCHA, Jorge. Relações civis-militares: o legado autoritário da Constituição de 1988. In: SAFATLE, Vladimir; TELES, Edson (org.). **O que resta da ditadura: a exceção brasileira**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.