

NOTAS SOBRE A CRÍTICA JUSFILOSÓFICA DO MITOLOGEMA DO CONTRATO SOCIAL: SUJEITO DE DIREITO, BIO-PODER E *BANDO* SOBERANO

Caio Henrique Lopes Ramiro¹

Juliana Rui Fernandes dos Reis Gonçalves²⁻³

1 INTRODUÇÃO



presente trabalho tem por objetivo principal examinar alguns pontos da crítica apresentada ao mitologema do contrato social e sua relação com temas ligados à questão da vida humana no universo jurídico. Para tanto, o referencial teórico de sustentação são obras de Giorgio Agamben sobre o problema em questão. Dessa forma, a partir do método hermenêutico

¹ Professor no curso de Direito da Faculdade Cidade Verde (FCV) em Maringá-PR. Mestre em Teoria do Direito e do Estado pelo UNIVEM – Marília/SP (com bolsa CAPES no período). Possui especialização em Filosofia Política e Jurídica pela Universidade Estadual de Londrina – UEL/PR. Integrante do grupo de pesquisas Bioética e Direitos Humanos, vinculado ao CNPq – UNIVEM. Integrante da Rede Internacional de Estudos Schmittianos – RIES. Integrante do grupo de pesquisas Filosofia e Democracia, vinculado a Faculdade de Filosofia e Ciências da UNESP – Marília. Advogado.

² Mestre em Direito pela UEM e Pós-graduada em Bioética pela UEL, em Metodologia para o Enfrentamento a Violência contra crianças e adolescentes à distância na PUCPR, em Direito Tributário pelo IBEJ Cursos Jurídicos Ltda, Especialização em Direito pela Escola da Magistratura e Fundação Escola Superior do Ministério Público do Estado do Paraná, autora do livro *Direito à vida e Direito a viver melhor: um conflito de direitos fundamentais*, pela Editora *Humanitas Vivens*. Advogada, Professora.

³ Capítulo da obra GONÇALVES, Juliana Rui Fernandes dos Reis. GOMES, Luiz Geraldo do Carmo. ARMELIN, Priscila Kutne. *Políticas Públicas e Bioética: estudos em homenagem à professora Dra. Valéria Silva Galdino Cardin*. Maringá: Massoni, 2014.

procedeu-se uma revisão bibliográfica de cunho analítico de textos que não se limitaram aos escritos de Agamben, portanto, levou-se em consideração o pensamento de seus interlocutores e de outros autores sobre as temáticas colocadas em análise.

O primeiro movimento do texto se faz em torno da forma jurídica da política moderna, com o objetivo de se aproximar do conceito de soberania construído pela tradição do contratualismo, com especial ênfase ao pensamento de Thomas Hobbes.

Por fim, é feita uma aproximação da perspectiva crítica de Agamben ao mitologema do contrato social, com a exposição das linhas de força de seu pensamento a respeito do tema e, posteriormente, são apresentadas algumas considerações conclusivas acerca da relação entre vida e poder político por meio da forma direito, e quais são as implicações possíveis de tal relação.

2 A FORMA JURÍDICA DA POLÍTICA MODERNA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONCEITO DE SOBERANIA

Inicialmente, convém destacar que, ao nos colocarmos como tarefa uma reflexão sobre o (bio)poder e o jurídico, parece necessário levar em consideração o conceito de soberania e, apresenta-se oportuno tecer um breve comentário no sentido de apresentar as linhas de força do pensamento da tradição do contratualismo, sem que com isso nos comprometamos a apresentar em sua totalidade essa tão instigante corrente de pensamento filosófico-política. No entanto, a partir da proposta teórica de Agamben, se torna possível (re)pensar o conceito de soberania e como ele é construído como a forma jurídica da política moderna.

Nesse momento, destaca-se que a noção ou a ideia de *forma jurídica* ou *forma direito* é compreendida nesse trabalho a partir da observação de importantes referenciais de Agamben,

a saber: partindo, em primeiro lugar, do pensamento de Michel Foucault (2002; 2010), que irá compreender a forma jurídica como o duplo das relações sociais e, nesse sentido, pode-se mesmo refletir sobre a existência de um diálogo crítico do pensador francês com a tradição do marxismo, que, também, em alguma medida, exerce influência sobre as reflexões de Agamben e, ao considerarmos tal perspectiva, a *forma jurídica* ou *forma direito* é representada pela *forma contrato*, e essa última é utilizada como hipótese de justificação de existência do Estado por Hobbes e por alguns autores que representam o pensamento das *Luzes*, além disso, pela reflexão liberal, o que apresenta a possibilidade de um entendimento desse conceito como consistindo no reflexo da relação social dos proprietários de mercadorias, ou seja, das relações mercantis, dessa maneira, também como o reflexo da forma mercantil, compreendendo, portanto, as categorias do sujeito de direito, da vontade livre e da força de trabalho, por exemplo (PACHUKANIS, 1989; NAVES, 1996).

Sob essas coordenadas, não parece de maneira alguma arbitrário eleger o pensamento de Thomas Hobbes como o primeiro foco de análise, pois conforme sugestão de Foucault, em sua aula de 4 de fevereiro de 1976 no *College de France*, ao se debruçar sobre a questão da guerra e da soberania como elementos de exame das relações de poder, afirmava o pensador francês que é justamente o nome de Hobbes que entra em jogo nessa perspectiva, significa dizer que é o filósofo de Malmesbury “que aparece como, à primeira vista, quem põe a relação de guerra no fundo e no princípio das relações de poder” (FOUCAULT, 2010, p. 75b)

Thomas Hobbes (1588-1679) é considerado um filósofo materialista, e viveu em um conturbado período, uma vez que na quadra da história de sua existência é que se apresentam as lutas pela reforma e eclodem as guerras religiosas (século XVII). Hobbes pode ser, segundo Pierangelo Schiera (1997, p.

5) encarado como um defensor da ideia do poder absoluto. De acordo com Schiera (1997, p. 5):

Numa situação política certamente mais avançada, que já havia presenciado a afirmação do poder monárquico e que estava vivendo a áspera contestação por parte de forças bem mais homogêneas e consolidadas na defesa dos novos interesses econômicos, bem diferentemente daquilo que tinha acontecido na França durante o século anterior, Hobbes foi obrigado a percorrer o único caminho disponível para restabelecer a ligação entre soberania (reivindicada de maneira decisiva e tradicional pela monarquia Stuart) e direito (o direito dos centros de poder local, do Parlamento que congregava da *gentry* que começava a exprimi-los em nível de classe) e para fundar uma legitimidade real: o engajamento dentro de um sistema jurídico reconhecido universalmente.

Nesse ponto, o destaque fica para a referência ao pensamento de Hobbes como articulador da relação entre soberania e direito, mas, talvez, seja interessante lembrar que o direito aqui surge na perspectiva da tradição do direito natural moderno. O que se pretende dizer é que se deve considerar que esse período marca a aurora da modernidade, e o direito natural aqui está vinculado ao conceito de *Razão* humana, o que demonstra a pretensão de se pensar uma soberania política a partir de sua relação com o direito no intuito de tornar esses elementos independentes do poder eclesiástico.

Podemos considerar, então, Hobbes como um precursor da tradição contratualista. De acordo com Renato Janine Ribeiro (2006, p. 53), o pensador inglês é “um daqueles filósofos que, entre o século XVI e o XVIII (basicamente), afirmaram que a origem do Estado e/ou da sociedade está num contrato”. Logo, considerando que o pensamento de Hobbes se apresenta como uma reflexão política que se insere tipicamente no contexto do que se pode chamar de modernidade, quando ocorre a busca pelos fundamentos do direito, devemos considerar que a busca pela natureza das coisas é, no fundo, uma investigação no que tange à natureza do homem enquanto indivíduo (GOYARD-FABRE 2002, p. 40).

Os temas centrais que gravitam em torno da filosofia de Hobbes são, em linhas gerais, o da hipótese teórica do estado de natureza; do estado social; da moralidade e do papel do soberano (JAPIASSU; MARCONDES. 2006, p. 134). De início, devemos considerar a hipótese do estado de natureza, onde os homens segundo Hobbes, podiam todas as coisas, e, inclusive, utilizar-se de qualquer meio para consegui-las, pois há nessa condição uma igualdade natural como axioma, e é nesse espaço que o Hobbes irá tematizar a violência, primeiro elemento a ser observado.

Ao refletir sobre a condição natural dos homens, afirma Hobbes (1974, p. 78) que:

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando considerado tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício que o outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo.

É possível notar aqui que Hobbes pensa o estado de natureza a partir do indivíduo e enfatiza que as diferenças entre os homens, no que diz respeito ao corpo e ao espírito, quando tomadas em conjunto, não serão percebidas de maneira considerável, uma vez que a eventual desigualdade do mais fraco, por exemplo, poderá ser compensada pela astúcia. Dessa maneira, o homem natural de Hobbes, ao contrário de Rousseau, não é um selvagem, mas, sim, o mesmo homem que vive em sociedade.

Além disso, Hobbes inscreve três elementos que incitarão a discórdia na natureza humana, a saber: a ambição ou competição pelo lucro, o egoísmo e a glória, ou nas palavras de Hobbes (1974, p.79) “na natureza do homem, encontramos três

causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro a glória”. Cada um dos elementos leva os homens a se atacarem mutuamente por motivos diferentes, como, por exemplo, o lucro e a dominação, a segurança e a reputação (HOBBS, 1974, p. 79). Significa dizer que os homens não são maus porque a natureza os fez maus, mas, sim, de que os homens são maus porque a natureza os fez iguais, desse modo, a maldade é deduzida da igualdade e, portanto, a inimizade e o fundamento da guerra de todos contra todos também pode ser deduzida da igualdade e, quando a sua própria conservação pessoal está em jogo, a inimizade se radicaliza.

Segundo Hobbes (1974, p. 78-79):

Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é particularmente sua própria conservação, e as vezes seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro. E disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto de seu trabalho, mas também de sua vida e de sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros.

A pretensão de Hobbes é enfatizar o drama da situação em que estão inseridos os indivíduos no estado de natureza, pois vivem entre a esperança (atingir seus fins) e o medo (ser subjogado ou morto), o que autoriza o pensador inglês a sublinhar a necessidade de existência de um poder comum absoluto que possa impor e manter o respeito e a ordem entre os indivíduos, que vivem em um estado natural de igualdade e violência. A ótica realista de Hobbes pretende demonstrar que não há nada no estado de natureza que prepare a passagem de nossa vida no *commonwealth*, contudo, “a ordem política não pode ser senão o produto de uma decisão coletiva que engendrará

um artefato” (CHÂTELET. 1997, p. 51). Dessa forma, os indivíduos no estado de natureza vivem em um contexto no qual as relações entre eles são deixadas a sua livre iniciativa, e a igualdade e liberdade naturais tornariam a situação natural um verdadeiro estado de guerra de todos contra todos, onde *o homem se torna o lobo do próprio homem (homo homini lúpus)*, e cumpre destacar que essa metáfora do lobo, que representa o estado natural de violência em que vivem os indivíduos é de fundamental importância para as pretensões dessa reflexão.

A partir de tal diagnóstico, Hobbes ressalta a necessidade de existência do poder comum e nas palavras do pensador inglês:

O fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmo sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita. Quer dizer, o desejo de sair daquela mísera condição de guerra que é a consequência necessária (conforme se mostrou) das paixões naturais dos homens, quando não há um poder visível capaz de os manter em respeito, forçando-os, por medo do castigo, ao cumprimento de seus pactos e ao respeito àquelas leis de natureza.

Porque as leis de natureza (como a *justiça, a equidade, a modestia, a piedade*, ou, em resumo, *fazer aos outros o que queremos que nos façam*) por si mesmas, na ausência do temor de algum poder capaz de levá-las a ser respeitadas, são contrárias a nossas paixões naturais, as quais nos fazem tender para a parcialidade, o orgulho, a vingança e coisas semelhantes. E os pactos sem a espada não passam de palavras, sem força para dar qualquer segurança a ninguém. Portanto, apesar das leis de natureza (que cada um respeita quando tem vontade de respeitá-las e quando pode fazê-lo com segurança), se não for instituído um poder suficientemente grande para nossa segurança, cada um confiará, e poderá legitimamente confiar, apenas em sua própria força e capacidade, como proteção contra todos os outros [...].

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente

para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou uma assembléia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. O que equivale a dizer: designar um homem ou uma assembléia de homens como representante de suas pessoas, considerando-se e reconhecendo-se cada um como autor de todos os atos que aquele que representa sua pessoa praticar ou levar a praticar, em tudo o que disser respeito à paz e à segurança comuns; todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões à sua decisão [...]

A longa transcrição se justifica por apresentar os elementos, talvez mais importantes, do contrato social, na medida em que os homens buscando sair de sua mísera condição natural belicosa, pactuam, em associação, a transferência de poder ao soberano, no qual reconhecem a autoridade e a quem passam a submeter-se.

Assim, expõe-se de maneira sumária como surgiu a necessidade de se criar um Estado, a partir da ideia de um contrato, no qual levou a necessidade de limitação da liberdade dos indivíduos, para que o poder comum fosse o artefato que garante a segurança aos homens. Há importantes diferenças no que diz respeito às abordagens dos vários autores que podem servir de representantes do contratualismo, como Locke, Rousseau e Kant, por exemplo. Não seria possível no contexto desse trabalho uma análise pormenorizada de cada um deles, no entanto, podemos destacar que o elemento do pacto originário é o que se mantém de fundamental para essa corrente de pensamento, modificando-se a forma de sua justificação, em especial com a elaboração de uma linha de argumentação que se propõe a pensar contra Hobbes, significar dizer, contra as ideias absolutistas e, portanto, há uma reflexão acerca dos limites do poder estatal ou soberano. Em apertada síntese, pode-se destacar que as revoluções liberais (americana e francesa)⁴ geralmente são

⁴ Nesse ponto, no que tange a observarmos o problema da violência, seria interes-

indicadas como o marco referencial de apresentação de limites ao poder soberano. Segundo Bobbio (1993, p. 14 – 15)):

[...] o curso histórico que dá origem a uma determinada ordenação jurídica e a sua justificação racional apresentam-se com os termos invertidos: historicamente, o Estado liberal nasce de uma contínua e progressiva erosão do poder absoluto do rei e, em períodos históricos de crise mais aguda, de uma ruptura revolucionária (exemplares os casos da Inglaterra do século XVII e da França do fim do século XVIII); racionalmente, o Estado liberal é justificado como o resultado de um acordo entre indivíduos inicialmente livres que convencionam estabelecer os vínculos estritamente necessários a uma convivência pacífica e duradoura. [...]

Afirmção dos direitos naturais e teoria do contrato social, ou contratualismo, estão estreitamente ligados. A idéia de que o exercício do poder político apenas é legítimo se fundado sobre o consenso daqueles sobre os quais deve ser exercido (também esta é uma tese lockeana), e portanto sobre um acordo *entre* aqueles que decidem submeter-se a um poder superior e *com* aqueles a quem esse poder é confiado, é uma idéia que deriva da pressuposição de que os indivíduos têm direitos que não dependem da instituição de um soberano e que a instituição do soberano tem a principal função de permitir a máxima explicitação desses direitos compatível com a segurança social.

Já em Hobbes parece possível identificar a colocação da vida no centro do palco do poder político, na medida em que o indivíduo no estado de natureza é movido especialmente pelo medo de ser subjogado ou morto e, em virtude dessa paixão, busca uma saída da condição natural. A hipótese da vida como elemento importante para a política parece razoável quando observamos os argumentos apresentados por Hobbes no que diz respeito à autopreservação.

Ao levar em consideração esses elementos Hobbes, no

sante lembrar dos argumentos da teoria política do conservadorismo, em especial de Maistre e de Bonald, com o processo de satanização dos procedimentos revolucionários, em que seus escritos têm fortes tintas para a marca de violência dos métodos revolucionários, apesar de interessante, não há espaço para tal empreitada nesse texto.

capítulo XVI do Leviatã, irá apresentar uma reflexão sobre o conceito de pessoa e de representação. Dirá, então, Hobbes (1974, p. 100):

Uma pessoa é aquele cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja com verdade ou por ficção.

Quando elas são consideradas como suas próprias ele se chama uma *pessoa natural*. Quando são consideradas como representando as palavras e ações de um outro, chama-se-lhe uma *pessoa fictícia* ou *artificial*.

A palavra “pessoa” é de origem latina. Em lugar dela os gregos tinham *próposon*, que significa *rosto*, tal como um latim *persona* significa o *disfarce* ou a *aparência exterior* de um homem, imitada no palco. E por vezes mais particularmente aquela parte dela que disfarça o rosto, como máscara ou viseira. [...] De modo que uma *pessoa* é o mesmo que um *ator*, tanto no palco como na conversação corrente. E *personificar* é *representar*, seja a si mesmo ou a outro; e daquele que representa outro diz-se que é portador de sua pessoa, ou que age em seu nome.

Após apresentar os argumentos que justificam a necessidade do contrato e do estado civil, Hobbes passa a refletir sobre as questões da pessoa natural, artificial e da representação, o que parece uma tentativa de justificação não só da necessidade da existência de um poder comum entendido como soberano que irá representar a multidão de homens (HOBBS, 1974, p. 102), ou, como nos diz Schmitt (1990, p. 18), é exatamente por meio do contrato que cada um celebra com os demais que surge “uma pessoa ou corporação representativa, que converte a multidão contratante em uma pessoa única, significa dizer, em um Estado”; mas, também, uma reflexão a respeito da proteção efetiva ao indivíduo, garantida pela existência ou presença do Estado, dessa maneira, há um elemento de proteção que pode ser identificado com a forma jurídica estendido aos indivíduos reconhecidos agora como pessoas. Tal argumentação terá implicações diretas nas noções de sujeito de direito e

personalidade jurídica, fazendo com que possamos melhor compreender o sentido do conceito *vida nua* utilizado por Agamben, na medida em que essa última existe como *zoé*, ou seja, como vida natural e, após ingressar na cena política como vida qualificada por essa última (*bíos*) aparece, novamente, após a retirada de direitos do *homo sacer*, o que nos autoriza a pensar que seja a retirada da *persona*, significa dizer, da forma jurídica ou no caso de Hobbes da destruição do Deus mortal.

Realizadas essas considerações, cumpre observar alguns outros pontos da proposta teórica de Agamben, o que será feito a seguir.

3 NOTAS SOBRE A CRÍTICA JUSFILOSÓFICA AO MITOLOGEMA DO CONTRATO SOCIAL

Partindo da análise do conceito de soberania, e considerando-se esse último, sem dúvida, como de fundamental importância para se pensar o direito, a investigação tentará se aproximar de tal definição para um reflexão acerca de categorias marcadamente jurídicas. Para tanto, levar-se-á em consideração a proposta teórica de Giorgio Agamben, para que se torne possível (re)pensar o conceito de soberania e como ele é construído como a forma jurídica da política moderna. O objetivo foi averiguar os argumentos do filósofo italiano acerca de sua proposta de análise crítica da hipótese de fundação da sociedade e do Estado a partir do contrato social.

Não obstante, além da aproximação realizada por Agamben entre estado de exceção⁵ e estado de natureza, elemento presente no mitologema hobbesiano do contrato social, o filósofo italiano irá propor que o entendimento da fundação

⁵ É conhecida a amplitude do debate acerca do conceito de estado de exceção. Para os termos desse trabalho o entendimento é de que o espaço de exceção representa o espaço anômico em que fato e direito se confundem, e que não significa um espaço de anarquia ou caos, mas, sim, uma condição em que pode atuar o soberano como representante de uma ordem, que é política, antes mesmo de ser jurídica.

da cidade (*civitas*) como um pacto originário é equivocada, pois, ao imaginar a exceção na origem, já que o estado de natureza não é uma fase real pré-contratual e, levando-se em consideração o paradoxo da soberania - que significa a possibilidade de o poder soberano se manter ao mesmo tempo dentro e fora da lei -, há que se reconhecer que a relação de exceção, que se configura na *exclusão includente*, modifica o entendimento acerca da soberania, que passa agora a ser pensada como *bando*.

Segundo Agamben (2007a, p. 35):

Se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen): ela é a estrutura originária no qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão.

Agamben, para justificar sua hipótese e crítica à concepção jurídico-política da formação estatal por meio do contrato social, que prevalece no pensamento político-jurídico, lança mão do termo *bando*, recolhido do antigo direito germânico, a fim de demonstrar a reconfiguração da ideia de soberania, para elaborar seu conceito de *bando* soberano, bem como para justificar seu entendimento da existência do paradoxo da soberania, e sua relação com a exceção por meio da forma jurídica.

Nas palavras de Agamben (2007a, p. 36):

Chamemos *bando* (do antigo termo germânico que designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano) a esta potência (no sentido próprio de *dýnamis* aristotélica, que é sempre também *dýnamis mèn energeîn*, potência de não passar ao ato) da lei manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se. A relação de exceção é uma relação de *bando*. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem. Dele não é literalmente possível dizer que esteja fora ou

dentro do ordenamento (por isto, em sua origem, *in bando*, a *bandono* significam em italiano tanto “a mercê de” quanto “a seu talento, livremente”, como na expressão *correre a bandono*, e *bandito* quer dizer tanto “excluído, posto de lado” quanto aberto a todos, livre, como em *mensa bandita e a redina bandita*). É nesse sentido que o paradoxo da soberania pode assumir a forma “não existe um fora da lei”. A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o *Abandono*. A potência insuperável do *nómos*, a sua originária “força de lei”, é que ele mantém a vida em seu *bando* abandonando-a.

Ao pensar na fundação do estado civil e colocar o bando soberano e a exceção na origem, Agamben tenta demonstrar que a relação de exceção possui uma forma, e o *é o bando* uma imagem dessa relação entre poder soberano e vida no limiar da exceção, assim, “o bando é a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato” (AGAMBEN, 2007a, p. 36).

A crítica do mito de fundação pelo contrato por meio da ideia de *bando* põe em evidência que, ao partir da exceção existente na origem, torna-se possível identificar uma zona de anomia ou, em certo sentido, um vazio da forma jurídico-política, e essa condição “neutra” é compreendida, por exemplo, por certo aspecto do liberalismo, como a forma de legitimação dos Estados Democráticos de Direito, que pode até levar em consideração o elemento da violência contido na estrutura da soberania, como o faz Habermas; no entanto, não pode admitir sua manifestação prática como determinante das escolhas institucionais e, quando esta violência soberana se manifesta de forma brutal, como ocorrido no século XX, as respostas a este problema se tornam rarefeitas e vêm sendo buscadas até nossos dias.

Para se colocar no cenário de reflexões acerca da barbárie ocorrida no século passado, Agamben irá pensar a exceção como limiar da relação entre direito (forma jurídica) e vida, podendo observar a manifestação de uma *inclusão-excludente*, que surge por meio da decisão soberana de saída da situação de

exceção, oportunidade em que a forma jurídica atua como um *dispositivo*⁶ que captura a vida natural e a coloca no raio de ação do poder soberano e da política; e, além disso, como uma *exclusão-includente*, com a retirada dos chamados direitos fundamentais daquelas vidas e indivíduos que foram atingidos pela decisão soberana. De acordo com tal perspectiva, é preciso refletir acerca de tais acontecimentos e, para melhor compreendê-los, o filósofo italiano irá desenvolver o conceito de *vida nua*. A partir de tal perspectiva, Agamben irá contestar a soberania da lei presente na ideia de Estado de Direito e, a fim de demonstrar a relação entre forma jurídica e vida, valer-se-á, novamente, de uma interessante figura extraída da antiguidade germânica e escandinava que é representada pelo *Wargus*, *Vargr*, ou lobo, homem-lobo ou lobisomem (AGAMBEN, 2007a, p. 111).

Agamben toma como referência os estudos de Jhering para diagnosticar a relação entre vida e forma jurídica na figura do *Wargus* (o homem lobo) com a do *Friedlos*, “o sem paz” do antigo direito germânico (AGAMBEN, 2007a, p.111).

Dirá Agamben (2007a, p. 111)

[...] O antigo direito germânico fundava-se sobre o conceito de paz (*Fried*) e sobre a correspondente exclusão da comunidade do malfeitor, que tornava-se por isto *friedlos*, sem paz, e, como tal, podia ser morto por qualquer um sem que se considerasse homicídio [...]. Fontes germânicas e anglo-saxônicas sublinham esta condição limite do bandido definindo-o como homem-lobo (*wargus*, *werwolf*, lat. *Garulphus*, donde o francês *loup garou*, lobisomem).

A pretensão, segundo Agamben, é de que a imagem da figura monstruosa seja inserida no inconsciente coletivo como aquele que fora *banido* do convívio social, da comunidade, condenado a viver entre a existência humana e ferina, entre os bosques e a cidade, caracterizando-se como decisivo, para o

⁶ Dispositivo aqui tem o sentido foucaultiano de elemento de captura e ação sobre a subjetividade. Agamben lança mão desse conceito de Foucault, ampliando o rol de possibilidades apresentado por esse último

filósofo italiano, que a definição deste personagem dual ou híbrido seja dada como homem-lobo e não somente como fera; logo, não somente como lobo, pois a expressão latina utilizada para sua definição *caput lupinum* tem uma forma jurídica (AGAMBEN, 2007a, p. 112).

Ainda, é interessante notar a aproximação realizada por Agamben da figura híbrida do Bisclavret, que o filósofo italiano considera como “um dos mais belos lais de Maria de França” (AGAMBEN, 2007a, p. 114), a fim de demonstrar que a figura do homem-lobo ou do lobisomem, pode ser compreendida como “limiar de passagem entre natureza e política, mundo ferino e mundo humano, e, simultaneamente sua íntima ligação com o soberano [...]” (AGAMBEN, 2007a, p. 114). O limiar de passagem nesse ponto parece indicar uma possível imagem de sua concepção da exceção enquanto uma relação de *exclusão-includente*, uma crítica a forma jurídica que apresenta uma característica ambivalente, e que se põe em relação com a vida e com a política.

Para Agamben (2007a, p. 112):

É somente sob esta luz que o mitologema hobbesiano do estado de natureza adquire seu sentido próprio. Como vimos que o estado de natureza não é uma época real, cronologicamente anterior à fundação da Cidade, mas um princípio interno desta, que aparece no momento em que se considera a cidade *tanquam dissoluta* (portanto, algo como um estado de exceção), assim, quando Hobbes funda a soberania através da remissão ao *homo hominis lúpus*, no lobo é necessário saber distinguir um eco do *wargus* e do *caput lupinum* [...] não simplesmente besta fera e vida natural, mas, sobretudo zona de indistinção entre humano e ferino, lobisomem, homem que se transforma em lobo e lobo que torna-se homem, vale dizer: banido, *homo sacer*. O estado de natureza hobbesiano não é uma condição pré-jurídica totalmente indiferente ao direito da cidade, mas a exceção e o limiar que o constitui e o habita; ele não é tanto uma guerra de todos contra todos, quanto mais exatamente, uma condição em que cada um é para o outro vida nua e *homo sacer*, cada um é, portanto, *wargus, gerit caput lupinum*. E esta lupificação do homem e humanização do lobo

é possível a cada instante no estado de exceção, na *dissolutio civitas*. Somente este limiar, que não é nem a simples vida natural, nem a vida social, mas a vida nua ou vida sacra, é o pressuposto sempre presente e operante da soberania.

A posição de Agamben, considerando tal reflexão, coloca-se também em sentido contrário à daqueles teóricos que pensam a forma jurídica da política moderna em termos de soberania popular como meio de se reconhecer a legitimidade do Estado de Direito, direitos do cidadão e contrato social, lançando luz sobre elementos aos quais se pretendia negar existência ou, ao menos, neutralizar sua manifestação, como é o caso, por exemplo, da possibilidade de uma violência soberana ou, mesmo, a potencialidade da ação violenta no âmbito (e por parte) do Estado Democrático de Direito. Portanto, na leitura de Agamben esta possibilidade se mantém presente, “sobretudo, na conservação, da parte do soberano, do seu direito natural de fazer qualquer coisa em relação a qualquer um, que se apresenta como direito de punir” (AGAMBEN, 2007a, p. 113).

O duplo da violência soberana, da leitura que Agamben faz de Hobbes, é a possibilidade dos súditos de resistir à violência contra sua pessoa, ou o dever de resistirem e lutar pela conservação de sua própria vida (AGAMBEN, 2007a, p. 113), o que demonstra o acerto da hipótese de que a violência existente na zona de indistinção se mantém, mesmo que de forma subterrânea, no Estado de Direito. Ainda nesse ponto, se torna possível verificar outra das preocupações de Agamben, a saber: a inclusão da vida no centro do cenário da política e dentro da esfera de atuação do poder estatal, que, pensado a partir do conceito de *bando*, autoriza uma verificação de que há possibilidade de *abandono* da vida humana à perspectiva de ação violenta e do poder soberano, inclusive, fazendo ressurgir, mesmo que com outras características, o homem lobo do homem, o lobisomem, “que habita estavelmente na cidade” (AGAMBEN, 2007a, p. 113).

Segundo Agamben (2007a, p. 116):

A relação de abandono é, de fato, tão ambígua, que nada é mais difícil do que desligar-se dela. O *bando* é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto em *bando* é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluso, dispensado e, simultaneamente capturado [...].

Ao debruçar-se sobre o conceito de *bando* apresentado por Agamben, Oswaldo Giacoia Junior (2008, p. 38) argumenta que:

O significado da palavra remete a *bandido*, mas também a *banido* – excluído – do mesmo que, em alemão, os termos *Bande* e *Bann* designam tanto a expulsão da comunidade quanto a insígnia de governo do soberano. Tal como se encontra explicitamente mencionado na obra de Rudolph Von Jhering, *O Espírito do direito romano*, o termo *Bann* guarda relação com a *sacratio* romana arcaica, designando o fora da lei, proscrito e banido da proteção do ordenamento primitivo, que, enquanto tal, poder ser morto independentemente de um juízo e fora do direito.

A figura do banido era, na Antiguidade germânica, o *Friedlos*, o “sem paz”, teria seu fundamento na paz (*Fried*) assegurada na comunidade, da qual a proscricção o excluía. Tratava-se, pois, de um caso de exclusão includente, ao qual o ordenamento jurídico *se aplica integralmente*, por meio de sua própria suspensão – a instituição do bando mantém o proscrito *capturado fora* do ordenamento, na medida em que a aplicação (incidência) da decisão soberana consiste precisamente na exclusão e suspensão da lei e da paz, fazendo coincidir, num mesmo ato, suspensão (exclusão) e aplicação (inclusão). A mesma paradoxia se encontra presente no termo *Ausschliessung* (afastamento, exclusão, inclusão), formado a partir de *aus* (ex) e *schliessen* (fechar, trancar, encerrar) e *Ausnehmen-Ausnahme* (*ex-capere*).

A proposta crítica de Agamben leva em consideração o conceito de bio-poder de Michel Foucault, ao ponto que, no desenvolvimento da ideia de soberania como *bando*, considerando a relação de exceção, dá-se a tentativa do filósofo italiano de prosseguir com as investigações do pensador francês, interrompidas em decorrência de sua morte. Nesse sentido, a

concepção de bio-poder irá fundamentar a crítica do contrato social, que atrela o mito de fundação da modernidade política, de forma hegemônica, à forma jurídica do contrato, ou seja, reconhecendo certa necessidade da regulamentação jurídica da esfera política (GIACCOIA JUNIOR, 2013, p. 28).

Parece conveniente a apresentação, mesmo que de forma muito sumária, das tintas foucaultianas a respeito do bio-poder, contudo, sem nenhuma pretensão de esgotamento de tal temática. A concepção de bio-poder e seu conceito relacionado de bio-política é a tentativa de Foucault de questionar o conceito de poder e sua forma jurídica predominantes no pensamento político da tradição, uma vez que, como se sabe, Foucault tinha por objetivo uma espécie de analítica do poder ao invés de uma, propriamente dita, teoria do poder (soberano). A estratégia de investigação é interessante, pois permite a Foucault observar como o poder e suas estruturas de manifestação podem se relacionar com a vida (bio-política), inclusive controlando-a por meio dos dispositivos disciplinares. A formulação de tal concepção se encontra no último capítulo de *História da sexualidade I – vontade de saber*, onde Foucault destaca (de saída) que “por muito tempo, um dos privilégios característicos do poder soberano fora o direito de vida e morte” (FOUCAULT, 1977, p. 127).

Ao analisar a questão do poder e sua relação com a vida exercida por meio da soberania, a estratégia e preocupação central de Foucault não são, como mencionado, de observar as formas regulamentares e ditas legítimas do poder, mas, sim, a forma de ação do poder soberano por meio de mecanismos específicos, com a investigação direcionada para as extremidades do poder, formas e instituições mais regionais e capilares, inclusive, para além das regras do direito, que podem ser compreendidas como um dispositivo de captura da vida e inscrição desta última nos cálculos de poder da soberania estatal.

De acordo com Foucault (1977, p. 131):

Concretamente, esse poder sobre a vida desenvolveu-se a par-

tir do século XVII, em duas formas principais; que não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois pólos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações. Um dos pólos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extensão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as *disciplinas: anátomo-política do corpo humano*. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, como todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma biopolítica da população*. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida.

A longa transcrição se justifica na medida em que podemos observar que o objeto da presente investigação, a forma jurídica (Direito), torna-se uma das possíveis manifestações e dispositivos do poder para a captura da vida humana. Para Foucault, a partir da aurora do bio-poder e da bio-política, há uma modificação da ideia do antigo poder soberano sobre vida e morte no sentido de que “o velho direito de *causar* a morte ou deixar *viver* foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte” (FOUCAULT, 1977, p. 130).

Ao apresentar estas outras imagens ou roupagens do poder e da soberania, Foucault nos provoca a pensar a respeito da figura do sujeito de direito, que, invariavelmente, é pensada e compreendida como fundamento e algo central no edifício teórico jurídico, a dar sustentação a um sistema de direitos forjado democraticamente, servindo estes direitos como forma de oposição contra qualquer e eventual ação violenta e agressiva, inclusive estatal. Também, ainda podem ser entendidos como

garantias que se apresentam em defesa da vida humana em outro tipo de violência, talvez mais velada, como a exploração econômica da força de trabalho, servindo, aqui, como exemplo, toda parte do ordenamento jurídico que se refere ao direito do trabalho. Foucault, no entanto, a partir de seu diagnóstico biopolítico, tenta demonstrar como a teoria da soberania, na realidade, constitui um ciclo de sujeição, ou seja, como o indivíduo dotado de direitos e de capacidades pode ser tornar sujeito no sentido de uma sujeição a uma relação de poder (FOUCAULT, 2010, p. 37).

Nesse momento não só com Foucault, mas indica Oswaldo Giacoia Junior, ser possível verificar a presença, no pensamento de Agamben, de um diálogo com certa perspectiva do pensamento marxista, evidenciado, principalmente, pela presença de Benjamin, para pensar essa relação poder soberano, forma jurídica e vida em seus desdobramentos históricos. De tal modo, Agamben entende que a história da política ocidental pode ser compreendida nos cruzamentos e oposições de dois paradigmas, quais sejam: o econômico e o político (AGAMBEN, 2005, p.9). Para refletir sobre a forma jurídica da política moderna, a sociedade deve ser pensada como uma sociedade de produtores de mercadorias, dessa forma, leva-se em consideração a realidade do sistema econômico capitalista em “cujas relações sociais no processo de produção assumem uma forma coisificada dos produtos do trabalho; estes por sua vez, aparecem, uns em relação aos outros, como na figura genérica do valor de troca” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 28).

Considerando a unidade da mercadoria com relação ao valor de troca e de uso identifica-se uma “cadeia ininterrupta de relações jurídicas” (PACHUKANIS, 1989, p. 55). Nesse ínterim, a relação jurídica entre os sujeitos pressupõe a forma jurídica dos sujeitos de direito que se reconhecem direitos e que irão atuar tendo por referência as relações mercantis dos produtos do trabalho e, de acordo com tal perspectiva, ressalta

Pachukanis (1989, p. 70) que:

A mercadoria é um objeto mediante o qual a diversidade concreta das propriedades úteis se torna simplesmente a embalagem coisificada da propriedade abstrata do valor, que se exprime como capacidade de ser trocada numa determinada proporção por outras mercadorias. Esta propriedade é expressão de uma qualidade inerente às próprias coisas em virtude de uma espécie de lei natural que age sobre os homens de maneira inteiramente alheia à sua vontade. Porém, se a mercadoria conquista seu valor independentemente da vontade do sujeito que a produz, a realização do valor no processo de troca pressupõe, ao contrário, um ato voluntário, consciente, por parte do produtor de mercadorias.

Portanto, a partir da ideia de que o Estado de Direito e a forma jurídica da política estão conectados com os interesses privados burgueses, interesses estes que, na medida em que a classe burguesa inicia sua participação na política de forma, inclusive, segundo Arendt, imperialista, se tornam “públicos” no sentido de generalizáveis, passando a ser possível, identificar na relação entre os sujeitos no mercado, a manifestação do vínculo entre poder e vida, mascarando o elemento da violência, por meio da relação jurídica exposta na forma da legalidade e da manifestação livre (autônoma) da vontade por meio da ideia de contrato, o que não deixa de configurar uma sujeição a uma relação de poder, por exemplo, do empregado que é explorado pelo proprietário dos meios de produção, bem como portar a imaginável ação violenta em decorrência do descumprimento de um pacto contratual (NAVES, 2005, p. 24).

A respeito da possibilidade de encarar o sujeito de direito não só como um participante do discurso, pelo fato de os cidadãos se atribuírem direitos a fim de poder garantir sua participação na esfera pública democrática e em um circuito ideal de fala, o sujeito de direito é também e, ao que parece, necessariamente, aquele que está inserido nas relações jurídicas de alienação e apropriação; significa dizer, nas formas mercantis em que o produto do trabalho se torna portador de valor ao se

revestir das propriedades da mercadoria, tornando-se o indivíduo, então, portador e sujeito de direitos (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 29).

O indivíduo, a pessoa, o súdito que passa a ser sujeito de direitos é aquele capaz de realizar, de participar da dinâmica das relações mercantis, inclusive com a *disposição de suas próprias forças em forma de mercadoria*; logo, “o sujeito de direito é o proprietário da mercadoria, sobretudo das mercadorias dinheiro e força de trabalho” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 29).

Do mesmo modo, a forma jurídica da política centrada na ideia de contrato parece estar em íntima conexão com a esfera de atuação do poder estatal e econômico e, dessa maneira, a forma direito “é o duplo social da forma mercantil” (GIACOIA JUNIOR, 2013, p. 29), o que parece não autorizar a possibilidade de existência de um sistema de direitos legitimado pela ausência de elementos de violência, ou força, quando da passagem desta última à esfera de uso e monopólio estatal, no momento de sua formação.

Levando em consideração essa perspectiva, é possível verificar como Agamben irá retomar Foucault para pensar o caráter dual e ambivalente da forma jurídica, consequentemente, o *médium* do direito, e como a vida humana é capturada e inscrita nos cálculos e estratégias de poder, inclusive estatal; logo, como a vida é *abandonada* e passa a ser a aposta em jogo na esfera da política. Para tanto, Agamben irá compreender o direito como um dispositivo que opera a relação entre poder (soberano) e vida, na medida em que a forma jurídica se apresenta como o *médium* das relações sociais ou, se preferirmos, das relações entre mundo da vida e esfera sistêmica.

No entender de Agamben (2009, p. 38), “o termo dispositivo nomeia aquilo em que por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de

subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito”.

Não obstante, passa agora a ser importante o conceito de vida nua que é trabalhado por Agamben e que irá se relacionar com o poder por meio do dispositivo da forma jurídica. Para formular seu conceito de *nuda vita*, o filósofo italiano partirá da distinção já existente na filosofia grega clássica, em especial de Aristóteles, uma vez que a palavra vida não detinha um único significado para os gregos (AGAMBEN, 2007a, p. 9).

Conforme Agamben, os dois termos que se ligam à palavra vida são *zoé*, cuja significação aponta para uma simples forma de vida, ao viver comum, à vida natural de todos os seres viventes e, *bíos*, que exprimia a vida qualificada, a “forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2007a, p. 9).

Para Agamben (2007a, p. 10), “a simples vida natural é, porém, excluída, no mundo clássico, da *polis* propriamente dita e resta firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito do *ôikos* [...]”. Por conseguinte, a partir da obra de Aristóteles, Agamben (2007a, p. 10) afirma que:

É verdade que um celeberrimo trecho da mesma obra define o homem como *politikòn zôon* [...], político não é um atributo do vivente como tal, mas é uma diferença específica que determina o gênero *zôon* (logo depois, de resto, a política humana é distinguida daquela de outros viventes porque fundada, através de um suplemento de politização ligado à linguagem, sobre uma comunidade de bem e de mal, de justo e de injusto, e não simplesmente de prazeroso e doloroso).

Seguindo, ao que parece, o método de Foucault, que também analisou esta questão e diferença de caracterização do conceito de vida na Grécia para pensar o poder e a política como bio-poder e bio-política, Agamben pretende agora compreender não só como o sujeito de direito representa esta relação entre o poder e a vida, mas, também, como, digamos, a racionalidade estratégica instrumentaliza a vida humana, colocando-a no centro da esfera de atuação do poder político e da engre-

nagem de funcionamento do poder econômico (capital), bem como demonstrar como a vida humana pode se tornar a representante e portadora da insígnia da soberania, “do nexo entre violência e direito, aquele que é também portador do *bando* soberano, o que levará ao conceito de *vida nua*” (NASCIMENTO, 2012, p. 157).

Para tanto, Agamben irá se valer de uma definição de Festo, “procurador romano da província da Judéia no século I” (NASCIMENTO, 2012, p. 157), como ideia diretriz de sua análise, a saber:

Homo sacro, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que “se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro (AGAMBEN, 2007, p. 79. Tradução p. 196).

Note-se a conexão com a figura do *wargus* e do *friedlos*, ambos portadores da marca da soberania pelo *abandono* e, ao mesmo tempo, captura exercida pela forma jurídica, ainda que manifestada na figura da punição ao delito, oportunidade em que se aplica o dístico da relação de exceção, por conseguinte, a *exclusão inclusiva*; significa dizer que a eles o ordenamento jurídico aplica-se desaplicando-se. Assim, pode-se dizer que “o *homo sacer* era um estigmatizado errante para fora do direito” (NASCIMENTO, 2012, p. 158).

De acordo com Agamben (2007a, p. 113):

A violência soberana não é, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado. E, como o referente primeiro e imediato do poder soberano é, nesse sentido, aquela vida matável e insacrificável que tem no *homo sacer* o seu paradigma, assim também, na pessoa do soberano, o lobisomem, o homem lobo do homem, habita estavelmente na cidade.

Ao articular tal figura do direito romano, Agamben consegue pensar qualquer forma de ordenamento jurídico, colocando em questão a ideia de sacralidade, que ganhou muita

força após as atrocidades cometidas no século XX⁷, em especial no pós 1945, e em decorrência dos direitos fundamentais, pois aquela concepção (vida digna ou dignidade humana) se mostra como o primeiro desses direitos e, ainda, o filósofo italiano demonstra a forma de atuação do bio-poder e da biopolítica moderna, na medida em que, é possível não só imaginar, mas, sim, verificar as mais variadas formas de retiradas de direitos, a partir de uma decisão soberana (política), com a consequente exposição da vida nua à morte, por se tratar o *homo sacer* de uma vida matável e insacrificável, não cometendo homicídio aquele que o violenta. Sobre esse ponto voltaremos mais adiante.

Agamben (2007a, p. 134) destaca que:

[...] Aquela vida nua natural que, no antigo regime, era politicamente indiferente e pertencia, como fruto da criação, a Deus, e no mundo clássico era (ao menos em aparência) claramente distinta como *zoé* da vida política (*bíos*), entra agora em primeiro plano na estrutura do Estado e torna-se aliás o fundamento terreno de sua legitimidade e da sua soberania.

Dessa maneira, ao se compreender o direito e o Estado como dispositivos de captura da vida natural por meio, inclusive, das relações econômicas de produção, que se apresentam como relações jurídicas e, assim, produzem o sujeito de direito, é possível verificar que este último, na realidade, vincula-se aos cálculos estratégicos do poder soberano, até mesmo com a exposição de sua vida à morte, com a retirada ou o não reconhecimento de direitos no estado de exceção, dada regulamentação jurídica da ação política por parte do Estado, e é, nesse momento, que se identifica o *abandono* da *vida sacra* ou *vida nua*, tratando-se esta relação, para Agamben, do elemento ou relação política originária (AGAMBEN, 2007a, p. 96).

4 CONCLUSÃO

⁷ Pode-se verificar uma re-fundação desta concepção no pós 11 de setembro de 2001.

Afora as primeiras linhas explicativas da dificuldade que o tema propõe, o pensamento de Agamben, no que diz respeito à forma jurídica da política faz emergir (ou põe à luz) a relação entre soberania, violência e forma direito que atuam sobre a vida nua, por meio da relação de exceção ou do Estado de exceção. Nessa perspectiva de reflexão, o filósofo italiano nos auxilia a compreender a passagem dos Estados Democráticos de Direito para as formas estatais totalitárias, bem como sua maneira bio-política de funcionamento com o surgimento do paradigma do campo de concentração e, ainda, a exceção como forma de governo paradigmática.

Ao interpretarmos o pacto político originário por meio do artifício do contrato e não como *exceptio* ou *bann* constitui o impedimento de uma política que pode ser pensada com distância e emancipada da relação com o poder estatal, significa dizer a partir do conceito de soberania jurídico-política da tradição.

Por fim, a teoria proposta pelo pensador italiano se mostra como um fecundo referencial teórico para se pensar as catástrofes (bio)políticas do século XX e sua relação (solidária) com o Estado Democrático de Direito e a forma jurídica; dessa forma, longe de se apresentar como uma concepção niilista ou uma crítica apenas sombria acerca da filosofia jurídico-política, o pensamento de Agamben pretende lançar luz a elementos bio-políticos que são a todo momento obscurecidos pela forma jurídica do Estado de Direito, apresentando-se como um pensamento radical que pretende descortinar novos horizontes teóricos para se pensar a relação entre vida humana e poder político mediada pela forma direito.



5 REFERENCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poletti. São Paulo: Boitempo. 2004.
- _____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2007.
- _____. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo. 2007b.
- _____. Beyond human rights. In: *Social Engineering*, p. 90- 95. 2008.
- _____. O que é um dispositivo? In: *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó-SC: Argos editora da Unichapecó. 2009.
- BENJAMIN, Walter. Crítica da violência – crítica do poder. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*. São Paulo: Cultrix/USP, pp 160-175. 1986.
- _____. Para uma crítica da violência. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Org. Jeanne Marie Gagnebin. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: editora 34.
- _____. Sobre o conceito de história. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense. 2008.
- BOBBIO, Noberto. A crise da democracia e a lição dos clássicos. In: *Arquivos do Ministério da Justiça*, nº 170, p. 29-45. 1987.
- _____; MATTEUTI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. 9ª Ed. Vol. 1. Trad. Carmen Varriale; Gaetano Lo Mônaco; João Ferreira; Luis Guerreiro Pinto Cacaís e Renzo Dini. Brasília: editora UnB. 1997.
- CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. *História das idéias políticas*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1997.
- FRANCE, Marie de. *Lais de Maria de França*. Trad. Antonio L. Furtado. Rio de Janeiro: Petrópolis, Vozes. 2001.

- FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon. Rio de Janeiro: Graal.1977.
- _____. *Omnes et singulatim: por uma crítica da razão política*. Trad: Heloísa Jahn. In: *Novos estudos CEBRAP*, v. 26, pp. 77-113. 1990.
- _____. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad: Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio Janeiro: Nau Editora/PUC-RIO. 2002.
- _____. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal. 2010.
- _____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes. 2010.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Foucault. In: *Em tempo*. Marília, v. 6, p. 9-19. 2004.
- _____. O discurso e o direito. In: *Direito e discurso: discursos do direito*. FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). Florianópolis: Fundação Boiteux. 2006.
- _____. Notas sobre direito, violência e sacrifício. In: *dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n. 2, pp. 33-47. 2008.
- _____. Sobre direitos humanos na era da bio-política. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 118, pp. 267-308. 2008.
- _____. Entre a regra e a exceção: fronteiras da racionalidade jurídica. In: *Gramática dos direitos fundamentais*. PADILHA, Norma Sueli; NAHAS, Thereza Christina; MACHADO, Edinilson Donisete (Org.). Rio de Janeiro: Campus jurídico. 2010.
- _____. A vida nua e o sujeito de direito. In: *Revista Cult*, São Paulo: Bregantini, nº 180, p. 28-31. 2013.
- GOYARD-FABRE, Simone. *Os fundamentos da ordem jurídica*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes. 2002.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*.

- Trad. Ana Maria Bernardo e outros. Lisboa: Publicações Dom Quixote. 1990.
- _____. *Técnica e ciência como ideologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.1993.
- _____. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2003.
- KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Trad. João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes. 1991.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural. 1974.
- MARX, Karl. *El capital: crítica de la economía política*. Vol. 1. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica. 1958.
- MATOS, Andyttias Soares de Moura Costa. Nómos Pantokrator? Apocalipse, exceção, violência. In *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, v. 105, p. 277-342, 2012.
- NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo: LiberArs. 2012.
- PASUKANIS, Eugeny Bronislanovich. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Trad. Paulo Bessa. Rio de Janeiro: renovar. 1989.
- RAMIRO, Caio Henrique Lopes. Heurística do poder e perspectivas críticas ao Estado de Direito: uma leitura a partir de Walter Benjamin. In: *Revista de Informação Legislativa*, nº 198, p. 239-254. 2013.
- SCHMITT, Carl. *La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Trad. José Díaz Garcia. Madrid: Revista de Occidente. 1968.

- _____. I tre tipi di pensiero giuridico. In: *Le categorie del 'politico'*: saggi di teoria politica. Trad. Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera. Bologna: Società editrice il Mulino. 1972.
- _____. *O conceito do político*. Trad. Alvaro L.M. Valls. São Paulo: Vozes. 1992.
- _____. Teologia Política. Trad. Inês Lohbauer. In: *A crise da democracia parlamentar*. São Paulo: Scritta. 1996.