

Ilustração do demônio Volac por Louis Le Breton, gravada por M. Jarrault (*Dictionnaire Infernal*, 1863). Arte de domínio público. Composição visual remixada.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i1.57582
DOSSIÊ LIMIARES DESTITUINTES: POLÍTICA, DIREITO, TEOLOGIA E LINGUAGEM

REPENSANDO O DIREITO:

DA COMUNIDADE À FORMA-DE-VIDA COMO PODER DESTITUINTE*†

Adrián Bene
Universidade de Pécs (Pécsi Tudományegyetem), Pécs, Hungria

Resumo
O objetivo deste artigo é considerar as teorias jurídicas e políticas e, de forma mais ampla, os conceitos teóricos sociais que podem, na prática, ser consistentes com os objetivos da crítica ao poder de Agamben. Como primeiro passo, relembraremos o significado da biopolítica e de conceitos fundamentais como comunidade, vida nua, forma-de-vida, estado de exceção e poder destituinte no projeto *Homo sacer* de Agamben e no contexto de sua obra da *Comunidade que vem*. Em seguida, em vez de procurar espaços de resistência, analisaremos a possibilidade de relações sociopolíticas e jurídicas que possam garantir justiça e equidade com base na dignidade humana, na autonomia, no reconhecimento mútuo e na solidariedade, em vez de dominação e governança biopolítica. Em relação ao direito, à política e ao poder, Agamben dá atenção especial às ideias de Schmitt e Benjamin, mas vale a pena romper com o sistema de pensamento baseado no soberano e no estado excepcional, permitindo o surgimento e a acentuação de diferentes pontos de vista, com a ajuda da justiça local, da democracia deliberativa, da justiça restaurativa, das percepções do *ethos* comunitário, da filosofia do *ubuntu*, da teoria social afetiva, em vez do individualismo neoliberal.

Palavras-chave
Filosofia do direito, justiça, comunidade, biopolítica, forma-de-vida, poder destituinte.

RETHINKING LAW: FROM COMMUNITY TO FORM-OF-LIFE AS DESTITUENT POWER

Abstract
The aim of this paper is to consider legal and political theories and, more broadly, social theoretical concepts that might in practice be consistent with the aims of Agamben's critique of power. As a first step, we will recall the importance of biopolitics and such fundamental concepts as community, bare life, form-of-life, state of exception, destituent power in Agamben's *Homo Sacer* project and in the context of his *oeuvre* from *The Coming Community*. Then, instead of looking for sites of resistance, we will consider the possibility of socio-political-legal relations that can ensure justice and equity based on human dignity, autonomy, mutual recognition and solidarity instead of domination and biopolitical governance. In relation to law, politics and power, Agamben pays particular attention to the ideas of Schmitt and Benjamin, but it is worth disrupting the system of thought based on the sovereign and the exceptional state, allowing the emergence and accentuation of different points of view, with the help of local justice, deliberative democracy, restorative justice, the insights of the community ethos, the philosophy of *ubuntu*, affective social theory, instead of neoliberal individualism.

Keywords
Philosophy of law, justice, community, biopolitics, form-of-life, destituent power.

Submetido em: 16/02/2025
Aceito em: 19/03/2025
Publicado em: 21/07/2025

Como citar: BENE, Adrián. Repensando o Direito: da comunidade à forma-de-vida como poder destituinte. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e57582, jan./jul. 2025.

Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

* Este trabalho foi apoiado pela Bolsa Complementar de Doutorado PTE-UQA (PTE-UQA kiegészítő doktori ösztöndíj), concedida pela Universidade de Pécs.
† A tradução e a revisão técnica da versão em inglês para o português, sob responsabilidade de Pedro Campos Araújo Corgozinho, foi viabilizada com o apoio da Fapemig (Edital nº 008/2023).

Introdução

Desde a década de 1990, os perigos sociais da globalização e da expansão do capitalismo neoliberal vêm se tornando cada vez mais evidentes. Obviamente, esse é um fato que tem relação com o forte eco das análises de Michel Foucault sobre novas formas de poder (inclusive no caso de Giorgio Agamben) e a renovada proeminência do problema do poder e da possibilidade de resistência, com uma abordagem diferente daquela dos experimentos da Nova Esquerda [*New Left*] da década de 1960. A obra de Agamben, a partir de *A comunidade que vem*, também tem se centrado cada vez mais nessa questão, influenciada, até certo ponto, pelo conceito de biopolítica, de Foucault, que liga conceitos como poder soberano, estado de exceção, vida nua, mas também potencialidade e poder destituinte. Esse arcabouço conceitual envolve repensar o direito em consonância com a crítica do poder e das relações sociais, sem as quais as percepções de Agamben não podem levar a mudanças significativas na prática social. O próprio Agamben sentiu a necessidade de repensá-lo, mas sua solução requer uma crítica, em termos de verdadeira *práxis* social. (Uso o termo *práxis* no sentido conceitualizado pela ontologia social dialética de Jean-Paul Sartre, em *Crítica da razão dialética*, frequentemente mencionada como ponto de partida teórico por Frederic Jameson.)[1] Após relembrar as principais ideias da crítica do poder no projeto *Homo sacer*, de Agamben, considerarei alguns conceitos teóricos em filosofia do direito e teoria política como formas alternativas de coexistência social solidária, como *ubuntu*, direito responsivo, justiça restaurativa e direito afetivo, que podem contribuir para a realização prática das intenções éticas expressas nas noções de forma-de-vida e de potencialidade em Agamben.

1. Biopolítica e poder em Foucault e Agamben

Biopolítica se tornou um conceito central e controverso na crítica social nas últimas três décadas, frequentemente usado como sinônimo de (bio)poder. Primeiro, vale a pena esclarecer o sentido original foucaultiano desses termos, e a interpretação problemática que Agamben fez deles. Antonio Negri nos lembra que as origens do conceito podem ser rastreadas na emergência da sociedade pós-industrial nos anos 1960. A dimensão política da exploração e as formas de dominação também foram transformadas no contexto das mudanças das condições socioeconômicas. A nova ontologia do biopoder e da biopolítica descreve essa situação.[2] A perspectiva biopolítica foucaultiana e o conceito deleuziano de plano de imanência buscam estabelecer a possibilidade de mudança na sociedade, encontrando na subjetividade a fonte da agência social contra a dominação total.[3] Mais precisamente, trata-se de uma *práxis* comum baseada na singularidade da existência humana, na diversidade de subjetividades – como na concepção fenomenológico-existencial de Jean-Paul Sartre de experiência vivida e *práxis*.[4] (Como veremos, os pensamentos de Sartre sobre a consciência e a experiência

[1] Jameson, *The Sartrean Origin*, p. 2.; Jameson, *Foreword*, p. XX.
[2] Negri, *At the Origins of Biopolitics*, p. 49-51.
[3] Negri, *At the Origins of Biopolitics*, p. 53-55.
[4] Vide Negri, *At the Origins of Biopolitics*, p. 63.

vivida assombram claramente os escritos de Foucault, Deleuze e Agamben sobre subjetividade e vida nua.)

Foucault explica sua concepção de poder em sua *História da sexualidade*, de 1976, em relação ao conhecimento específico do sexo, enfatizando que essa forma de poder é algo diferente de repressão e direito. Vale a pena citar por extenso:

> Dizendo poder, não quero significar "o Poder", como conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado determinado. Também não entendo poder como modo de sujeição que, por oposição à violência, tenha a forma da regra. Enfim, não o entendo como um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessem o corpo social inteiro. A análise em termos de poder não deve postular, como dados iniciais, a soberania do Estado, a forma da lei ou a unidade global de uma dominação; estas são apenas e, antes de mais nada, suas formas terminais. Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais.[5]

Biopoder consiste em "técnicas diversas e numerosas para obter a sujeição dos corpos e o controle das populações".[6] A sujeição dos corpos envolve a disciplina, com instituições como o exército e as escolas, e reflexões teóricas sobre seus objetivos e métodos. Já o controle das populações está incorporado nos novos aparatos demográficos e estatísticos. Essas duas versões do biopoder, em suas muitas formas, servem à "inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e [ao] ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos".[7] Em contraste com o poder do soberano, o biopoder diz respeito a um "encarregar-se da vida, mais do que [à] ameaça da morte":[8] governar, administrar, por meio de "mecanismos contínuos, reguladores e corretivos", para "distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade".[9] Em *A história da sexualidade*, Foucault introduz a biopolítica como uma nova forma de dominação e de controle, diante da obsolescência do caráter binário (permitir ou proibir e punir) do poder soberano na modernidade. O significado dos termos biopoder e biopolítica é, aqui, mais ou menos sinônimo, ambos descrevendo a função e as formas de mecanismos disciplinares e regulatórios, isto é, a "anátomo-política do corpo humano" e "uma bio-política da população".[10] (*Nota bene*, no original francês temos a palavra "*bio-politique*", traduzida como os substantivos biopoder – *biopower* – ou "biopolítica" – *biopolitics* –, ou

[5] Foucault, *The History of Sexuality*, pp. 92-93 [*A história da sexualidade I. A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, pp. 88-89. (Nota da Tradução: para as citações de *A história da sexualidade*, de Foucault, optamos por usar a tradução brasileira citada. Assim, mantivemos a referência da tradução em língua inglesa, citada pelo autor deste estudo, e colocamos entre colchetes a referência da tradução brasileira que usamos no corpo do texto.).]
[6] Foucault, *The History of Sexuality*, p. 140 [p. 131 da edição brasileira citada].
[7] Foucault, *The History of Sexuality*, p. 141[p. 132 da edição brasileira citada].
[8] Foucault, *The History of Sexuality*, p. 143 [p. 134 da edição brasileira citada].
[9] Foucault, *The History of Sexuality*, p. 144 [p. 135 da edição brasileira citada].
[10] Foucault, *The History of Sexuality*, p. 139 [p. 131 da edição brasileira citada].

como o adjetivo "biopolítico" – *biopolitical*.)[11] A partir de 1978, Foucault usou os termos governamentalidade, segurança e normalização em vez do termo "biopolítica da população", no qual havia focado suas palestras no Collège de France (*Segurança, território, população*, 1977-1978; *Nascimento da biopolítica*, 1978-1979).

Foucault analisa a forma de regulação social associada à modernidade, caracterizada pelo fato de que "o poder não opera mais pela violência imposta aos sujeitos, mas com aparatos que regularizam, administram e fomentam a vida dos sujeitos através da normalização dos processos vitais".[12] Foucault também enfatiza que o poder não é centralizado e hierárquico, corporificado e mediado por instituições e pela força da lei, mas sim uma estrutura dispersa, isto é, há relações de poder em toda parte numa sociedade, apenas parcialmente corporificadas em instituições e ideologias. Nas palestras de *Segurança, território, população* (1977-78), ele analisa as várias formas de contraconduta como resistência a partir dessa perspectiva. (De modo similar, em uma famosa entrevista, citada por Agamben em *O Uso dos Corpos*, ele afirma: "O que caracteriza o poder é o fato de ser uma relação estratégica estabilizada através de instituições".)[13] No ano seguinte, nas palestras sobre o *Nascimento da biopolítica* (que, na verdade, têm como foco a governamentalidade e o neoliberalismo), ele enfatizou que o que estava tentando elaborar no conceito de governamentalidade era uma grade analítica para relações de poder, isto é, "a maneira como se conduz a conduta dos loucos, dos doentes, dos delinquentes, das crianças", assim como a economia política ou "a gestão de todo um corpo social".[14] Essa análise dos "micropoderes", dos procedimentos de governamentalidade, "deve ser considerada simplesmente um ponto de vista" que pode ser aplicado para qualquer setor ou fenômeno na sociedade.[15] Agamben, por outro lado, vê claramente a biopolítica como uma técnica constitutiva oculta (ou, antes, como uma lógica geral) de sujeição; assim, na introdução de *Poder soberano e vida nua*, ele afirma que "*a produção de um corpo biopolítico é a contribuição original do poder soberano*".[16] O que torna a interpretação de Agamben problemática é que, em seu projeto *Homo sacer*, ele se concentra na crítica do poder soberano pelo uso dos conceitos de estado de exceção e de biopolítica em paralelo, em um arcabouço histórico sistemático, a fim de desconstruir (de maneira heideggeriana) a maquinaria ontológica da exceção e da vida nua na filosofia (a exclusão inclusiva) e no pensamento político (o mitologema político do *homo sacer*) europeus ao mesmo tempo. Isso nos remete inevitavelmente à observação crítica feita por Ernesto Laclau sobre Agamben: "sua genealogia não é suficientemente sensível à diversidade estrutural e arrisca-se a terminar em pura teleologia".[17] Embora

[11] Cisney – Morar, *Introduction: Why Biopower? Why Now?*, p. 4. [Nota da tradução: os termos em inglês usados pelo autor deste estudo foram mantidos junto à tradução em português, em itálico.]
[12] Mills, *Biopolitics and the Concept of Life*, p. 95.
[13] Foucault, *Sex, Power, and the Politics of Identity*, In: Foucault, Michel. *Ethics: Subjectivity and Truth*. Nova York: The New Press, 1997. pp. 163-174; Rabinow, Paul (ed.). The Essential Works of Foucault 1954-1984, Vol. 1.
[14] Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 186 [Nota da tradução: para as citações de *Nascimento da biopolítica*, referenciamos entre colchetes a tradução brasileira que usamos no corpo do texto, de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2008, página 258 para esta citação]
[15] Foucault, *The Birth of Biopolitics*, p. 186 [p. 258 da edição brasileira citada].
[16] Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 6. [Nota da tradução: para as citações de *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, referenciamos entre colchetes a tradução brasileira usada no corpo do texto, de Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, página 14 para esta citação (modificada).]
[17] Laclau, *Bare Life or Social Indeterminacy*, p. 12.

Agamben esteja obviamente ciente do papel constitutivo da indeterminação na imanência spinozista-deleuziana, e da natureza dispersa das relações de poder, ele não consegue resistir à urgência de criar um tipo de lógica de sistema inteligível e ontologicamente rigidificante, onde tudo recebe seu próprio significado e explicação.

Consequentemente, Agamben considera o direito como um instrumento de poder e dominação, e não como uma garantia de justiça no sentido de justiça social. Em *O que resta de Auschwitz*, Agamben afirma: "Como os juristas sabem muito bem, o direito não tende ao estabelecimento da justiça. Nem está direcionado à verificação da verdade. O direito busca apenas o julgamento, independente de verdade e de justiça".[18] Essa abordagem hierárquica e anti-ética [*un-ethical*] tem duas consequências. Primeiro, ela ofusca a importância das relações horizontais e interpessoais (reconhecimento mútuo e solidariedade) na resistência ao poder opressor. Também exclui questões éticas do campo do direito, no espírito do positivismo jurídico de Hans Kelsen. (É comum pensar em Kelsen e Carl Schmitt como adversários, mas o fato é que a relação entre seus pontos de vista sobre a teoria do direito é muito mais complexa. Na verdade, Kelsen antecipa o conceito de exceção formulado por Schmitt e pelo Agamben tardio.)[19] Esses aspectos aparecem em escritos relacionados aos conceitos-chave de *ethos* e de forma-de-vida de Agamben como princípios éticos bastante gerais, incompatíveis com a instituição do direito, com a práxis social real. Em contraste com Foucault, que, após 1978, fala claramente do capitalismo neoliberal global, e enfatiza o papel do Estado de Direito [*the rule of law*] no contexto jurídico,[20] o modelo de poder e de direito de Agamben pretende ser universal, com uma estrutura inerentemente hierárquica – como Tom Frost aponta em sua crítica.[21]

No que diz respeito às possibilidades de resistência ao poder, Agamben parece novamente inspirar-se em Foucault. O Foucault tardio, na década de 1980, tende a encontrar os lugares de resistência em novas subjetividades que abrangem relações sociais (amizade e comunidade) baseadas em identidades (alternativas), resgatando a singularidade e a autodeterminação da estrutura unificadora do poder. Em uma entrevista de 1984, Foucault descreve isso como uma arte de viver que também pode ser a base de uma comunidade[22]: "criação de novas formas de vida, de relações, de amizades na sociedade, arte, cultura, por meio de nossas escolhas sexuais, éticas e políticas".[23] Agamben também se preocupava profundamente com as práticas de resistência, como pode ser observado em suas reflexões sobre inoperosidade, comunidade, forma-de-vida, poder destituinte. A principal diferença entre os dois filósofos é o ceticismo de Agamben em relação à possibilidade de liberdade transgressora das novas subjetividades. "A única resistência eficaz contra o poder totalizador do dispositivo é a construção de uma forma-de-vida, uma vida que é vivida imanentemente e, portanto, não dependente de dispositivos para ser constituída, nem de qualquer forma de transcendência."[24] Os principais valores éticos e princípios por trás das relações de poder devem ser o reconhecimento mútuo e a reciprocidade para "jogar esses jogos de poder com o mínimo de dominação possível"

[18] Agamben, *Remnants of Auschwitz*, p. 18.
[19] Forzani, *The Power of Purity: Preliminary Notes for an Archaeology of Modern Jurisprudence*.
[20] Foucault, *The Birth of Biopolitics*, pp. 159-184.
[21] Frost, *Biopower and sovereignty in Foucault and Agamben*, pp. 7-9.
[22] Foucault, *Sex, Power, and the Politics of Identity*, p. 167.
[23] Foucault, *Sex, Power, and the Politics of Identity*, p. 164.
[24] Frost, *Law, Relationality and the Ethical Life*, p. 62.

(como Foucault define *ethos*).[25] Enquanto isso, para Agamben, a relação política original é o bando, por meio da construção da vida nua como base de exclusão da comunidade (política).[26] Assim, Agamben ignora a natureza mútua dos laços sociais, reduzindo-os à vida nua,[27] negligenciando assim o fato de que não há poder sem resistência. Como Laclau aponta: "Quando uma vontade suprema dentro da comunidade não é confrontada por nada, a política necessariamente desaparece".[28] A questão é sobre o tipo de sistema político e social (incluindo o direito) que poderia permitir o desenvolvimento de um *ethos* de solidariedade e confiança para capacitar os membros da sociedade a resistir a essa lógica de poder.

2. Vida nua e indeterminação da ação

Vida nua é conceito central na teoria do poder de Agamben, inspirada na biopolítica de Foucault, assim como na indeterminação deleuziana da imanência absoluta. Em *O que resta de Auschwitz*, a vida nua é apresentada como um estado existencial de indeterminação (entre vida e morte, humano e não humano) no caso dos "muçulmanos" desesperados e apáticos do campo de concentração de Auschwitz. Esses seres privados de pensamento, vegetativos e impessoais fornecem uma oportunidade de vincular a vida nua à impessoalidade e à indeterminação. A impessoalidade evoca claramente a teoria fenomenológica da consciência de Jean-Paul Sartre (a concepção de campo impessoal irrefletido das experiências vividas em *A Transcendência do Ego*)[29] e a experiência vivida da materialidade passiva (na forma de uma ficção filosófica sobre o jovem Gustave Flaubert, em *O idiota da família*).[30] O muçulmano dessubjetivado, silencioso e indiferente, sem dignidade, está além de todos os valores, vontades e escolhas humanos: é a vida nua. "A vida nua, a que o homem foi reduzido, não exige nem se adapta a nada: ela própria é a única norma, é absolutamente imanente." – como formulado por Agamben.[31] Para ele (segundo Wolfgang Sofsky), esse é o "completo triunfo [do poder] sobre a humanidade do homem",[32] que é a essência deste extremo "estado de exceção" corporificado no campo nazista. No campo, onde "a situação extrema converte-se no próprio paradigma do cotidiano",[33] a imanência absoluta se manifesta.[34]

Agamben aborda o conceito deleuziano de imanência absoluta em seu ensaio de 1996, na revista italiana *Aut Aut*, um ano depois da publicação do primeiro volume de *Homo sacer*. Agamben deixa claro ter sido inspirado a tomar o conceito de vida como um ponto de partida filosófico pelo pensamento tardio de Michel Foucault e de Gilles Deleuze. Os últimos textos escritos por ambos eram sobre a vida: o de Foucault, *La vie :*

[25] Foucault, *The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom*, 298.
[26] Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 181.
[27] Laclau, *Bare Life or Social Indeterminacy*, p. 16.
[28] Laclau, *Bare Life or Social Indeterminacy*, p. 16.
[29] Sartre, *The Transcendence of the Ego*, pp. 12-14.
[30] Sartre, The Family Idiot, pp. 15-23.
[31] Agamben, *Remnants of Auschwitz*, p. 69 [Edição brasileira: *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo sacer III)*. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 76.].
[32] Agamben, *Remnants of Auschwitz*, p. 48 [p. 55 da edição brasileira citada].
[33] Agamben, *Remnants of Auschwitz*, p. 49 [p. 57 da edição brasileira citada].
[34] Agamben, *Remnants of Auschwitz*, p. 50.

l'expérience et la science, cuja primeira versão fora escrita em 1978, foi publicado em 1985; e *L'Immanence : une vie...*, de Deleuze, foi publicado em 1995. Agamben enfatiza que Foucault move o sujeito do domínio do *cogito* e da consciência para a dimensão da vida, que poderia ser o terceiro pilar da biopolítica de Foucault, ao lado do saber e do poder.[35] Foucault se refere ali a duas abordagens possíveis: a do discurso fenomenológico, marcado pelos nomes de Jean-Paul Sartre e de Maurice Merleau-Ponty, e a da tradição em filosofia da ciência que, para o filósofo francês, é caracterizada, ao lado de Canguilhem, pela obra de Jean Cavaillès, Gaston Bachelard e Alexandre Koyré. O nome de Sartre é mencionado na companhia de Merleau-Ponty por sua obra de 1936, *A Transcendência do Ego*. Foucault obviamente considera a ideia do campo transcendental impessoal e da consciência pré-reflexiva dignas de nota na obra de Sartre – embora ele então construa seu pensamento sobre a outra tradição mencionada. Agamben se volta então para a escrita de Deleuze, que, através do conceito de imanência, o conduz à indeterminação que aparece na imanência absoluta da mera vida e na condição excepcional nas partes do projeto *Homo Sacer* nos anos 1990. Agamben ressalta que Deleuze, no início de *L'Immanence : une vie...*, refere-se à imanência – que é a imanência de si mesma em movimento, sem se referir a um objeto e sem pertencer a um sujeito – como um plano transcendental [*transcendental fiel*], desprovido da transcendência de sujeito e objeto. (A origem desse conceito pode ser encontrada em *Lógica do Sentido*, de Deleuze, onde ele primeiro se refere ao conceito de consciência tal como exposto por Sartre em *A transcendência do Ego*.)[36] Para Deleuze, como elaborado em seu livro sobre Spinoza, a única maneira possível de se eliminar a transcendência no pensamento fenomenológico é a imanência, que é o movimento do infinito, para além do qual não há nada; ela captura tudo, em seu giro externo e interno, tornando toda distinção e hierarquia impossíveis.[37] Essa indeterminação é a característica da vida nua do *Muselmann*, assim como do campo, que é o paradigma do estado de exceção.

Se aceitarmos que essa indeterminação está ligada ao poder soberano e sua habilidade para reduzir todos os membros da sociedade à vida nua, privando-os assim de sua humanidade e sua capacidade de autodeterminação, que possibilidade de resistência pode ser imaginada na prática? Como Laclau aponta, a lógica redutiva de Agamben exclui a possibilidade de efeitos recíprocos na relação entre sociedade e poder e, portanto, leva necessariamente à assunção do totalitarismo.[38] Desse ponto de vista, há apenas uma forma de resistir ao biopoder: tornar a máquina biopolítica, a distinção entre *bios* e *zoe*, a transformação em vida nua, inoperante – afirma Agamben em *O Reino e a Glória*.[39] No próximo capítulo, examinaremos a solução proposta por Agamben, que se baseia nos conceitos de forma-de-vida, *ethos* e comunidade, através dos quais a pluralidade, a potencialidade e a liberdade de autodeterminação podem ser afirmadas.

Várias abordagens diferentes para a possibilidade de resistência surgem de uma visão mais nuançada do poder e das relações humanas. Acima, mencionamos a tese de Foucault sobre o poder disperso e a possibilidade de resistência presente em todas as relações de poder, e sua ideia sobre a importância de novas subjetividades. Já a ideia de Laclau é ligeiramente diferente, mas essencialmente similar: "Há um processo molecular

[35] Agamben, *Absolute Immanence*, p. 221.
[36] Agamben, *Absolute Immanence*, p. 224.
[37] Agamben, *Absolute Immanence*, p. 233.
[38] Laclau, *Bare Life or Social Indeterminacy*, pp. 16-17.
[39] See Frost, *Biopower and sovereignty in Foucault and Agamben*, p. 12.

de transformações parciais que é absolutamente vital, como um acúmulo de forças cujo potencial se torna visível quando uma transformação mais radical de toda uma formação hegemônica se torna possível".[40] O ponto comum é a rejeição de uma concepção única e unilateral de poder e sua redução a uma distinção entre *zoe* e *bios*, que não pode fundamentar a agência social.

Por mais que Agamben consiga perceber o potencial teórico da indeterminação da imanência, sua teoria do poder e da maquinaria ontológica do pensamento ocidental é essencialmente totalizante e generalizante. Essa incongruência teórica, que pode derivar de uma espécie de logocentrismo, ou, no mínimo, de uma concepção de ideologia totalizante (da "falsa consciência" de Marx ao "espetáculo" de Debord), fica evidente em uma comparação com a crítica de Deleuze e Guattari ao capitalismo, cujos conceitos básicos são singularidade, relatividade, multidão, rizoma, diversidade, desterritorialização. Quanto às possibilidades de resistência, é instrutivo comparar o pensamento de Agamben com a teoria pós-marxista de Hardt e Negri, que também tem o conjunto de ferramentas conceituais de Deleuze e a biopolítica como uma base importante para sua abordagem. Para eles, o espetáculo do capitalismo global, o Império, também oferece um potencial de libertação,[41] emergindo do "poder da multidão global" em si,[42] que pode subverter "as linguagens e estruturas sociais hegemônicas e, assim, revelar uma base ontológica alternativa que reside nas práticas criativas e produtivas da multidão".[43] Eles afirmam que essas atividades, resistências, vontades e desejos, essa "multidão plural de subjetividades produtivas e criativas da globalização (...) formam constelações de singularidades e eventos que impõem reconfigurações globais contínuas ao sistema".[44]

Valeria a pena analisar a influência do espetáculo debordiano sobre Agamben em termos do caráter totalizante do poder. Aqui podemos apenas nos referir brevemente a essa possível ligação. Agamben faz referência a Debord várias vezes, em *A Comunidade que vem*, em *O Reino e a Glória*,[45] assim como em *O poder soberano e a vida nua*, enfatizando o caráter pós-democrático e totalitário da sociedade do espetáculo.[46] Com base na teoria da ideologia de Marx e Engels, e na concepção de indústria cultural de Adorno e Horkheimer, Debord também caracteriza o espetáculo como uma cosmovisão que é um meio de dominação e comodificação através da totalidade de um pseudomundo de representações.[47] De forma similar, Agamben busca uma lógica unificada e abrangente no funcionamento da sociedade, do poder, ou seja, na máquina governamental. Ele afirma:

> O que está em questão é nada menos que uma nova e inaudita concentração, multiplicação e disseminação da função da glória como centro do sistema político. O que ficava confinado às esferas da liturgia e dos cerimoniais concentra-se agora na mídia e, por meio dela, difunde-se e penetra em cada instante e em cada âmbito, tanto público quanto privado, da sociedade.[48]

---

[40] Laclau, *Bare Life or Social Indeterminacy*, p. 17.
[41] Hardt; Negri, *Empire*, pp. 43-46.
[42] Hardt; Negri, *Empire*, p. 46.
[43] Hardt; Negri, *Empire*, p. 47.
[44] Hardt; Negri, *Empire*, p. 60.
[45] Agamben, *The Kingdom and the Glory*, pp. 255-259.
[46] Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, p. 10.
[47] Debord, *The Society of the Spectacle*, p. 2.
[48] Agamben, *The Kingdom and the Glory*, p. 256 [p. 165 da edição brasileira: *O Reino e a Glória*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011].

Agamben lembra ao leitor que a palavra grega original para "glória" (também usada por Debord para descrever a natureza totalizante do espetáculo)[49] é *doxa*, que hoje também designa a "opinião pública". *Nota bene*, na tradição epistêmica europeia, desde Platão, *doxa*, enquanto cognição do que parece, da aparência,[50] é o oposto do conhecimento (*episteme*) como representação correta da verdade. O conceito de ideologia como *camera obscura* e falsa consciência[51] faz eco a essa distinção, complementada por uma crítica à exploração e à dominação capitalistas. Agamben insere-se nessa tradição ao enfatizar que a ideia de democracia consensual (por exemplo, a ação comunicativa habermasiana) está, de fato, relacionada ao funcionamento da maquinaria governamental oikonômica, que ele identifica com a "sociedade do espetáculo" debordiana. "[A]bsolutiza-se em medida inaudita e penetra em cada âmbito da vida social",[52] escreve Agamben, assim como Debord aponta que "o espetáculo se apresenta como uma vasta realidade inacessível que nunca pode ser questionada".[53] Da mesma, em *A Comunidade que vem*, ele se refere à concepção debordiana, focando na dominação total ("soberania absoluta e irresponsável sobre toda a vida social")[54] no capitalismo: "Depois de ter falsificado a totalidade da produção, ela pode agora manipular a percepção coletiva e apoderar-se da memória e da comunicação social, para transformá-las numa única mercadoria espetacular (...)".[55]

3. Comunidade: *ethos* de uso e forma-de-vida

Vejamos então as possibilidades vislumbradas por Agamben para independência face à máquina de poder que tudo abrange da governabilidade biopolítica, o dispositivo. Antes de discutir a forma-de-vida que torna inoperante a biopolítica de *bios* e *zoe*, vale a pena relembrar as reflexões sobre a comunidade, a singularidade e o *ethos* em *A Comunidade que vem*. Aqui, Agamben começa com a análise do exemplo/exemplar, relacionada à questão da comunidade, como "ser-dito".

> Exemplar é aquilo que não é definido por nenhuma propriedade, exceto o ser-dito. O ser-dito – a propriedade que funda todas as pertinências possíveis (o ser-dito italiano, cão, comunista) – é também o que pode colocá-las radicalmente em questão. É o Mais Comum que corta toda comunidade real.[56]

[49] "Ele é o sol que não tem poente, no império da passividade moderna. Recobre toda a superfície do mundo e banha-se indefinidamente na sua própria glória." (Debord, *The Society of the Spetacle*, p. 5.)
[50] Vide Debord, sobre o espetáculo: "Considerado segundo os seus próprios termos, o espetáculo é a afirmação da aparência e a afirmação de toda a vida humana, isto é, social, como simples aparência (...) Sua única mensagem é: o que aparece é bom, o que é bom aparece." (Debord, *The Society of Spectacle*, p. 4)
[51] De modo similar, Debord escreve: "Num mundo realmente invertido, o verdadeiro é um momento do falso." (Debord, *The Society of Spectacle*, p. 4)
[52] Agamben, *The Kingdom and the Glory*, p. 259 [p. 167 da edição brasileira citada].
[53] Debord, The Society of Spectacle, p. 4.
[54] Agamben, *The Coming Community*, p. 78.
[55] Agamben, *The Coming Community*, pp. 78-79.
[56] Agamben, *The Coming Community*, p. 9.

O exemplo escapa à antinomia do universal e do particular, ele é um objeto singular que se apresenta como tal. O exemplo "está sempre fora de si próprio, no espaço vazio em que sua vida indefinível e inesquecível se desenrola".[57] De modo similar, a substituição de si por outro "não conhece mais um lugar próprio, mas o ter-lugar [*l'aver-luogo*] de cada ser singular é sempre já comum – um espaço vazio oferecido à única, irrevogável hospitalidade."[58] Essa substituição é tornada possível pela especificidade ontológica do homem, na medida em que ele é um ser qualquer [*essere qualunque*], que oscila constantemente entre comum e próprio, particular e geral. Agamben chama a maneira "pela qual ele passa do comum ao próprio e do próprio ao comum de uso ou *ethos*".[59] Podemos ver isso como uma fundamentação ontológica da empatia, do reconhecimento da alteridade e da solidariedade. E o uso do termo substituição recíproca sugere a ideia de uma comunidade baseada no reconhecimento mútuo, na reciprocidade, que proporciona a potencialidade e a liberdade inerentes à singularidade para todos.[60] Em sua argumentação ontológica, Agamben afirma que "a experiência do ter-lugar em uma singularidade qualquer",[61] a "possibilidade mais íntima do não-ser",[62] é a condição do amor, que carrega a intenção ética do *ethos* ou *habitus*, consistindo no "uso livre de si".[63] (É interessante que a liberdade de realização do próprio potencial parece reminiscência da antropologia existencialista de Sartre e de sua ética). Para Agamben, "a única experiência ética (...) é a experiência de ser (a própria) potencialidade, de ser (a própria) possibilidade".[64] A diferença é que Agamben argumenta pelo caráter de uma "singularidade comum e absolutamente exposta" [*singolarità comune e assolutamente esposta*],[65] em vez da busca por uma identidade própria, "a forma já imprópria e insensata da individualidade",[66] sendo uma pura exterioridade, um "evento do exterior" [*l'evento di un fuori*],[67] uma *ek-stasis*. Para Agamben, a indeterminação pode tornar a subjetividade capaz de "entrar em uma comunidade sem pressupostos e sem sujeitos", realizando uma "nova humanidade planetária".[68] Isso é, ao mesmo tempo, uma ontologia e uma visão política, na qual, além da singularidade e indeterminação deleuzianas, – em termos de ética – o reconhecimento mútuo, a empatia e a solidariedade tornam possível a resistência ao poder.

O potencial desse ser-qualquer ou *ethos* é, mais tarde, em outros escritos, denominado forma-de-vida, que é a única capaz de tornar inoperante o dispositivo biopolítico. A forma-de-vida elimina a divisão da vida em *bios* e *zoe*, desativando a lógica da biopolítica. No entanto, essa ideia ontológica é difícil de ser interpretada em um nível sociopolítico, na práxis. Todas as formas dessa vida imanente ou forma-de-vida nos escritos de Agamben servem apenas como ilustrações para esse conceito ontológico de reapropriação da existência humana. (O "corpo glorioso" despojado de suas funções e

[57] Agamben, *The Coming Community*, p. 9.
[58] Agamben, *The Coming Community*, p. 23.
[59] Agamben, *The Coming Community*, p. 19.
[60] Agamben, *The Coming Community*, p. 24.
[61] Agamben, *The Coming Community*, p. 24.
[62] Agamben, *The Coming Community*, p. 31.
[63] Agamben, *The Coming Community*, p. 27-28.
[64] Agamben, *The Coming Community*, p. 43.
[65] Agamben, *The Coming Community*, p. 64.
[66] Agamben, *The Coming Community*, p. 64.
[67] Agamben, *The Coming Community*, p. 66.
[68] Agamben, *The Coming Community*, p. 64.

aberto a um novo uso em *Nudez*; objetos de profanação e jogo em *Profanações*; e o monasticismo franciscano em *Altíssima Pobreza*.)[69] Este programa contemplativo, focado na potencialidade da vida imanente, não fundamenta a agência social na *práxis*.[70] Mesmo que sua intenção seja a de abrir espaço para novas intervenções políticas baseadas na indeterminação da forma-de-vida, em sua plena potencialidade, o conceito de "meios sem fim" puro não passa de (um desejo por) negação, a rejeição da maquinaria biopolítica existente. A ontologia, como forma de pensamento, é o estudo do que existe (*to on*) e, portanto, só é adequada para sustentar visões normativas e messiânicas no nível da argumentação lógica. Consequentemente, para Agamben, o direito só pode ser algo a ser desativado. Podemos chamar isso de niilismo político, como fez Laclau, ou de utopismo, como outros críticos de Agamben.[71] Na teoria de Agamben, é o conceito de potencial (ou poder) destituinte que visa preencher a lacuna entre o raciocínio ontológico-lógico e a realidade social. Como Fusco salienta:

> Para Agamben, algo como uma política (emancipatória) vindoura não é o cumprimento teleológico de um processo planejado, nem a destruição/reconstrução de um mundo ou de uma forma de vida, mas consiste em tornar inoperantes todas as forças que moldam a vida humana, abrindo-as para um uso diferente e sem propósito.[72]

O conceito agambeniano de poder destituinte trata de tornar inoperante a maquinaria da biopolítica, começando pelo conceito metafísico de sujeito. Contudo, é óbvio que o conceito de vida imanente de Agamben (*ethos*, forma-de-vida) como um poder destituinte não consegue fundamentar a possibilidade real de ação emancipatória, de agência social contra o domínio do biopoder, em parte devido a sua concepção redutiva de direito. Seus conceitos de poder destituinte e de direito são largamente influenciados pela *Crítica da Violência* de Walter Benjamin, baseando-se em uma concepção de Estado, poder e direito relacionada à modernidade, o que também impõe limites à sua validade. Vide, por exemplo, a ideia de Benjamin de uma greve geral capaz de destituir a ordem jurídica.[73] O problema principal não é o fato de não ser concebido em um paradigma de mudança política constitutiva,[74] mas de a realidade do surgimento de uma nova subjetividade, uma forma-de-vida, fundamentada apenas em argumentos ontológicos, também ser completamente infundada. A menos que a consideremos uma conscientização da lógica dos dispositivos biopolíticos entre os poucos que são mais receptivos à filosofia do que cativos do espetáculo.

4. Direito e sociedade: práticas e subjetividades

Temos duas concepções alternativas de poder e direito, dependendo de partirmos de uma modernidade mais unificada ou da vida pluralista de nosso tempo. No primeiro

[69] Frost, *Law, Relationality and the Ethical Life*, p. 105.; Frost, *Biopower and sovereignty in Foucault and Agamben*, p. 12.
[70] Frost, *Law, Relationality and the Ethical Life*, pp. 106-107., p. 109.
[71] Durantaye, *Agamben*, pp. 349-351.
[72] Fusco, *Form of life*, p. 56.
[73] Fusco, *Form of life*, p. 59-60.
[74] Fusco, *Form of life*, p. 61.

paradigma, o poder é, antes de tudo, dominação e subjugação, exercido por meio de órgãos de violência e instituições jurídicas e políticas. A libertação, resistência, nesse caso, é uma luta direcionada a metas e oponentes bem definidos. De acordo com a segunda abordagem, as relações de poder são onipresentes nas relações sociais e humanas, implicando a possibilidade de resistência. Tom Frost lembra que Foucault, nos anos 1980, enfatizava: as próprias relações de poder dependem da resistência, já que a pluralidade de resistências está inscrita no poder, e "a libertação da dominação apenas abre caminho para novas relações de poder, que devem ser controladas por práticas de liberdade".[75] Assim, diferentemente do poder repressivo central tradicional, esses não necessariamente entram em conflito com valores político-filosóficos como o interesse público e a justiça, mas podem operar em oposição a eles. Do mesmo modo, o direito não é necessariamente um instrumento de opressão, um aparelho ideológico de Estado, mas potencialmente um conjunto de convenções, regras, princípios e práticas que visam assegurar a confiança social, a solidariedade e o bem-estar (em Agamben, vida feliz), com base nos princípios de reciprocidade e equidade. Mas, para Agamben, o poder é totalizante, os sujeitos são produzidos e dominados pela operação da máquina governamental *oikonômica* – como Frost aponta.[76] Nessa perspectiva, o direito só poderia ser parte dessa maquinaria de dominação.

A segunda alternativa, por sua própria natureza, oferece a possibilidade de resistir à dominação não apenas através da reflexão, mas também por meio da solidariedade. Fica claro que, para promover a solidariedade e a justiça na sociedade, precisamos primeiro repensar todo o sistema teórico e institucional do direito sob a perspectiva das diferenças individuais. A justiça formal (igualdade perante a lei), como pedra angular do conceito liberal de Estado de direito, não consegue levar em conta a singularidade. E, precisamos reconhecer, sem o reconhecimento da diferença, não há empatia, reconhecimento mútuo, reciprocidade ou solidariedade. Como Amartya Sen aponta, em *A Ideia de Justiça*, que, se o objetivo é mudar as injustiças e desigualdades reais, devemos também levar em conta as vidas reais das pessoas e suas relações sociais. "A natureza da sociedade que resultaria de qualquer conjunto de instituições deve, é claro, depender também de características não institucionais, como os comportamentos reais das pessoas e suas interações sociais."[77] – afirma. Essa abordagem está de acordo com as teorias sociais da afetividade, e com as teorias do direito que enfatizam a importância da perspectiva do cidadão em vez do Estado, e a necessidade de flexibilidade em vez da objetividade legal. Sen descreve isso como a diferença entre uma concepção de justiça focada em arranjos e um entendimento focado na realização, este último "concentrado no comportamento real das pessoas, em vez de presumir a conformidade de todos com um comportamento ideal".[78] A argumentação de Sen contra a teoria da escolha racional e o conceito onipotente de *homo oeconomicus* provém da tradição do sentimentalismo moral, que postula um certo senso moral, baseado em sentimentos instintivos como o senso de justiça enquanto capacidade humana universal. Ele nos lembra que Adam Smith, que é "muitas vezes erroneamente considerado um proponente da suposição da busca exclusiva do autointeresse",[79] na verdade considerava a simpatia, a generosidade e o

[75] Frost, *Law, Relationality and the Ethical Life*, p. 53.
[76] Frost, *Law, Relationality and the Ethical Life*, p. 57., 61.
[77] Sen, *The Idea of Justice*, p. 6.
[78] Sen, *The Idea of Justice*, p. 7.
[79] Sen, *The Idea of Justice*, p. 185.

espírito público como motivos importantes da conduta humana. Em outras palavras, empatia e solidariedade, o comportamento prossocial (ajuda, partilha, cooperação) e a busca pelo bem comum são elementos constitutivos da vida social.

Outra abordagem teórica sobre poder e resistência pode ser a teoria do reconhecimento mútuo, enraizada em Hegel, que abrange subjetividade (identidade), relações e atitudes pessoais, direitos e solidariedade. É muito conhecido o fato de o princípio da intersubjetividade e do reconhecimento mútuo na tradição hegeliana[80] da filosofia social (incluindo Jürgen Habermas, Axel Honneth ou Jean-Paul Sartre) remontar à necessidade psicológica de respeito (embora superestimando o papel da razão na constituição do reconhecimento mútuo e da solidariedade em uma sociedade). Para Honneth, como ele expressa em sua *Luta por Reconhecimento*, "a reprodução da vida social é governada pelo imperativo do reconhecimento mútuo, porque só se pode desenvolver uma relação prática consigo mesmo quando se aprende a ver-se, da perspectiva normativa dos parceiros de interação, como seu destinatário social".[81] Todo ser humano é um ser social e, como tal, precisa do reconhecimento dos outros para desenvolver autoconfiança, autorrespeito e autoestima, como possibilidade de formação da identidade. A pré-condição da autoconfiança é ser reconhecido por outros que amam e cuidam; o autorrespeito se desenvolve a partir do reconhecimento pelos outros como uma pessoa que assume responsabilidade por suas ações, ou seja, como um membro moralmente responsável da sociedade; finalmente, a autoestima é a consequência da experiência de que os outros reconhecem nossas competências como uma contribuição importante para o bem-estar da comunidade.[82] Esse reconhecimento, se mútuo, leva ao sentimento de solidariedade, como Honneth afirma, baseado no conceito de grupo em fusão em *Crítica da Razão Dialética*, de Sartre.[83]

Olhando para além da perspectiva euro-atlântica, vale lembrar que a solidariedade é também um conceito central na filosofia africana do *ubuntu*, que se baseia na aceitação e apoio mútuos, permitindo uma subjetividade que enfatiza mais a cooperação do que a competição, ao contrário do individualismo europeu. Na subjetividade definida pela abordagem comunitária do *ubuntu*, o vínculo emocional e as relações afetivas desempenham um papel maior do que o cálculo racional. Ela se baseia nas virtudes da empatia, respeito, compaixão e perdão. A principal percepção do *ubuntu* é a interconexão entre as pessoas, encapsulada no provérbio Nguni "*umuntu ngumuntu ngabantu*" ("uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas").[84] É aparentemente similar à lógica de Honneth ou Sartre, mas comparando-o com a tradição hegeliana da intersubjetividade, fica claro que o *ubuntu*, focado na família, amizade e bondade, é uma visão mais afetiva e comunitária. Embora o *ubuntu* como ideologia política também possa ser uma ferramenta para o abuso de poder,[85] ele gera práticas sociais e institucionais notavelmente inclusivas, que promovem genuinamente a aceitação e o reconhecimento mútuo, em termos de justiça transicional (restauração e reconciliação em vez de uma política penal retributiva-punitiva),[86] educação, desenvolvimento comunitário, saúde mental e até mesmo gestão.

[80] See Honneth, *The Struggle for Recognition*, pp. 31-63.
[81] Honneth, *The Struggle for Recognition*, p. 92.
[82] Honneth, *The Struggle for Recognition*, p. 129.
[83] Honneth, *The Struggle for Recognition*, p. 128.
[84] Gade, *A Discourse on Africn Philosophy*, p. 5.
[85] Gade, *A Discourse on Africn Philosophy*, pp. 12-14.
[86] Gade, *A Discourse on Africn Philosophy*, pp. 22-24.

Um exemplo é o programa *Friendship Bench* no Zimbábue, uma intervenção de saúde mental baseada na comunidade, que cria espaços seguros e um senso de pertencimento.[87] Em termos de educação, vários projetos e instituições aplicam os valores essenciais do *ubuntu* para desenvolver habilidades como autoconhecimento, comunicação, empatia e cooperação. Um método pedagógico típico do ubuntu é a Teoria dos Dedos Coletivos, de Lovemore Mbigi (os cinco dedos simbolizam sobrevivência, espírito de solidariedade, compaixão, respeito e dignidade), que promove cooperação, solidariedade, respeito, inclusão e coesão social.[88]

Na ontologia de Agamben, o julgamento e, portanto, o direito, estão necessariamente além da imanência.[89] Baseando-se na noção de culpa, são transcendentes e, como tal, nada têm a ver com abertura e pura potencialidade. Agamben só consegue pensar o direito como um dispositivo, no contexto do decisionismo teórico de Schmitt, relacionado à decisão sobre o estado de exceção.[90] Em *O Reino e a Glória*, Agamben foca no poder administrativo, assim como Foucault fez a partir de 1977, e nos funcionários que administram economicamente, executam e fiscalizam a lei, "autorizados por aquilo que pressupõem (mas ocultam) como um trono vazio de poder soberano ou transcendental e de lei", em vez de um poder soberano absoluto – como Zartaloudis aponta em seu livro sobre Agamben.[91] No entanto, esse novo paradigma do direito permanece totalizante e hierárquico, "não dirigido à justiça, mas ao julgamento, independente da verdade e da justiça",[92] longe de ser um meio de confiança social e de solidariedade. Como Fusco aponta: "Agamben reviveu e radicalizou a ideia do direito como uma administração organizada de coerção por meios violentos."[93] Na próxima parte do capítulo, mencionaremos algumas alternativas teóricas e práticas no paradigma jurídico que podem contribuir para repensar esse conceito agambeniano de direito, que é unilateral e totalizante, e que não está alinhado com seus próprios objetivos éticos originais. Esses paradigmas essencialmente refletem os mesmos princípios éticos da intenção destituinte de Agamben em relação ao direito,[94] mas visando a prática social.

Se partirmos da pluralidade da prática social e da singularidade das subjetividades (pelo menos como um ideal eticamente normativo), então devemos pensar em princípios e práticas diversas, em vez de uma visão unificada de instituições ideais, tanto na sociedade quanto, mais especificamente, no direito. Isso pode ser fornecido pela abordagem contextualista de James Scott, pela teoria do direito responsivo, pela prática da justiça restaurativa, entre outras.

James Scott, em seu livro *Seeing Like a State*, ressalta a importância de levar em conta o potencial de resistência à uniformidade que reside no conhecimento e nas práticas locais, incluindo a pluralidade de perspectivas sobre o direito. Ele critica a autojustificação utilitário-científica do controle e gestão governamental-burocráticos, centralizado e autoritário ("engenharia social") na modernidade tardia, que priva os indivíduos da

[87] Ver: https://www.mhinnovation.net/innovations/friendship-bench
[88] Ngubane; Makue, *Ubuntu pedagogy*, pp. 2-3.
[89] Frost, *Law, Relationality and the Ethical Life*, p. 68.
[90] Hardt e Negri aceitam essa abordagem do direito e da biopolítica, colocando-a no cerne do imperialismo global. Veja Hardt; Negri, *Império*, pp. 38-40.
[91] Zartaloudis, *Giorgio Agamben: Power, Law and the Uses of Criticism*, p. xv.
[92] Frost, *Law, Relationality and the Ethical Life*, p. 79.
[93] Fusco, *Form of life*, p. 104.
[94] Fusco, *Form of life*, pp. 104-105.

autodeterminação autônoma, juntamente com a especificidade local.[95] Scott sugere que a adesão a diversas práticas sociais e conhecimentos locais pode ser um local de resistência à hegemonia de poder do imperialismo. Ele ressalta o papel do conhecimento prático, dos processos informais e da improvisação em casos individuais, em vez da universalidade das teorias. Scott também enfatiza a importância da escala humana, do envolvimento pessoal, usando o exemplo das unidades de medida locais tradicionais.[96] A padronização, por outro lado, serve ao controle e à exploração, e o direito é um instrumento importante disso.[97] Scott – embora mal se refira a Foucault, e na maioria das vezes apenas a *Vigiar e Punir* – analisa os mesmos problemas que Foucault, Agamben, Hardt e Negri, sem usar os termos biopoder, governamentalidade, dispositivo ou subjetividade. Sua abordagem do poder estatal e da autonomia individual ainda está, em parte, ligada à modernidade, mas sua ênfase na pluralidade e no reconhecimento do papel das diversas práticas na formação do sujeito/subjetividade a coloca, em relação à resistência, no cerne do discurso de que estamos tratando. Esse paralelo é particularmente evidente na crítica à igualdade formal do Estado de direito.[98] "Nossas ideias sobre cidadania, programas de saúde pública, segurança social, transporte, comunicação, educação pública universal e igualdade perante a lei são todas fortemente influenciadas por simplificações altamente modernistas criadas pelo Estado."[99] – afirma. Enfatizando o conhecimento prático, Scott utiliza a noção aristotélica de *mêtis*, em oposição à lógica dedutiva dos sistemas: em certos casos, não podemos depender de um sistema de leis universais para fazer escolhas práticas; devemos improvisar habilmente de acordo com as circunstâncias.[100] O direito, enquanto corpo de leis escritas e um conjunto sistemático de regras, preclui a dialogicidade, a capacidade de resposta e o envolvimento das partes interessadas como participantes.[101]

De forma similar, uma abordagem contextualista da teoria jurídica é representada pelo conceito de direito responsivo. As percepções de Philippe Nonet e Philippe Selznick são parecidas com as de Scott ao explorarem a possibilidade de resistência ao poder opressor de um governo centralizado e aderente a regras. Em seu livro de 1978, *Law and Society in Transition: Toward Responsive Law*, os autores criticam a noção liberal de igualdade, em concordância com a tradição marxista, incluindo a natureza supostamente objetiva e imparcial do direito, e a natureza autônoma e inflexível do direito como um meio de justificar o poder, separado da vida social real. O direito responsivo, ou seja, o direito que busca responder aos problemas e necessidades sociais, deve ser flexível, aberto e consciente de seu próprio enraizamento político e moral, em contraste com a concepção positivista do direito. O elemento central dessa ideia é que ela busca assegurar a ordem e a cooperação social não pela subordinação, mas pela negociação e cooperação (a ênfase na negociação estabelece paralelos com ideias semelhantes em Rawls e Dworkin, e com o procedimento central da ética argumentativa e discursiva, também introduzido na mesma época por Karl Otto Apel e Jürgen Habermas).

[95] Scott, *Seeing Like a State*, p. 349.
[96] Scott, *Seeing Like a State*, pp. 25-26.
[97] Scott, *Seeing Like a State*, pp. 35., 65.
[98] Ver Foucault, *The Birth of Biopolitics*, pp. 174-179., e Hardt; Negri, *Empire*, p. 26.
[99] Scott, *Seeing Like a State*, p. 340.
[100] Scott, *Seeing Like a State*, p. 322.
[101] Scott, *Seeing Like a State*, p. 323.

Vale a pena mencionar o conceito de justiça restaurativa como um conjunto alternativo de técnicas jurídicas, em vez de retaliação e controle. A política penal punitiva é uma das manifestações repressivas do poder do Estado neoliberal, baseada na retribuição. Ela parte da premissa do equilíbrio moral, mas esse tipo de reciprocidade não resulta necessariamente numa base motivacional construtiva, nem desperta um senso de responsabilidade. De fato, como Lode Walgrave argumenta: "Programas cognitivo-comportamentais que apelam à responsabilidade ativa do infrator são mais eficazes do que outros tratamentos ou abordagens punitivas."[102] A argumentação de Walgrave se baseia no conceito de "autointeresse comum" [*common self-interest*],[103] indicando que, dada a interdependência dos indivíduos na sociedade a qualquer momento, a afirmação da autonomia individual e o respeito pela dignidade humana não podem ser imaginados sem cooperação e coesão. A confiança e a aceitação, que são as pré-condições para isso, são o que qualquer sistema de normas, incluindo o sistema legal, se destina a criar e manter. Quando falamos sobre técnicas restaurativas, estamos falando sobre restaurar a confiança e criar as condições para uma cooperação social bem-sucedida.

Por fim, referimo-nos às diferentes abordagens afetivas do direito, que enfatizam o papel das emoções, das personalidades e da empatia. Um exemplo é Markus Dubber, que discute a peculiar e difusa função epistêmica do júri no direito americano contemporâneo: ele expressa o "senso de justiça da comunidade", representando a ideia de autogoverno em uma abordagem de baixo para cima, contrária ao decisionismo tradicional.[104] Ele enfatiza que o senso de justiça é uma forma de um fenômeno mais geral: a empatia, que é um dos mais importantes laços sociais. Dubber define a empatia como empatia cognitiva, ou seja, a capacidade de assumir a perspectiva do outro, distinguindo-a da simpatia e da solidariedade. "O senso de justiça é a empatia entre pessoas morais enquanto tais, abstraída de características incidentais que definem a pertença da pessoa a algum grupo. É a capacidade e a vontade entre as pessoas de se colocarem no lugar umas das outras, de ver as coisas do ponto de vista umas das outras."[105] Para Dubber, é o senso de justiça e o respeito recíproco entre iguais que tornam a solidariedade possível em uma sociedade pluralista moderna.[106]

Conclusão

No pensamento de Agamben, há uma discrepância inerente entre a busca por uma inteligibilidade do poder (soberano) na tradição metafísica ocidental e o esforço para fundamentar a possibilidade de resistência na práxis social, na pluralidade de experiências. Os conceitos de estado de exceção e vida nua, centrais em seu projeto *Homo sacer*, derivam das perspectivas de Walter Benjamin e Carl Schmitt, e da primeira versão de biopolítica e biopoder de Foucault (elaborada no primeiro volume de *A História da Sexualidade*), todos enraizados no mundo da vida da modernidade. Mas, como Foucault reconheceu, entre outros, a partir do final da década de 1970, na sociedade pós-industrial do capitalismo neoliberal globalizado (que Hardt e Negri chamam de Império), a

[102] Walgrave, *Investigating the Potentials of Restorative Justice Practice*, p. 114.
[103] Walgrave, *Investigating the Potentials of Restorative Justice Practice*, p. 117.
[104] Dubber, *The Sense of Justice*, pp. 64-68.
[105] Dubber, *The Sense of Justice*, p. 71.
[106] Dubber, *The Sense of Justice*, pp. 75-76.

pluralidade, a multidão e a singularidade são a base para o pensamento, as experiências vividas e as relações sociais. Isso torna necessária a afirmação da imanência absoluta, da indeterminação, da singularidade e da plasticidade deleuzianas ao pensar sobre poder e resistência, assim como sobre a sociedade e o direito. No pensamento de Agamben, a ênfase na vida nua como imanência absoluta sinaliza um reconhecimento do problema, mas em *Homo sacer* isso é suplantado por uma tendência totalizante e uma insistência na concepção de poder como poder soberano. No entanto, em *O Reino e a Glória*, *Altíssima pobreza* e *O uso dos corpos*, é possível encontrar essa linha de pensamento alternativa que teve seu antecedente em *A Comunidade que vem* e sua continuação em *Meios sem Fim*, em relação à comunidade, ao *ethos* e, acima de tudo, à forma-de-vida. No entanto, o repensar agambeniano do direito à luz da prática social do nosso tempo e das novas subjetividades tem resultados muito limitados no que diz respeito às relações humanas e práticas sociais concretas. A resistência ao poder disperso da governamentalidade exige um conjunto diversificado de ferramentas, tanto no nível da crítica teórica quanto no nível das subjetividades, relações cotidianas, práticas sociais e instituições. Do *ubuntu* à justiça restaurativa e ao direito responsivo, todos se baseiam nos princípios do reconhecimento mútuo e da reciprocidade, oferecendo assim a possibilidade de controlar os mecanismos de poder.

.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *The coming community*. Trad. Michael Hardt. Minneapolis; Londres: University of Minnesota, 1993.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: sovereign power and bare life. Trad. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. *Remnants of Auschwitz*: the witness and the archive (Homo sacer III). Trad. Daniel Heller-Roazen. New York: Zone Books, 1999.

AGAMBEN, Giorgio. Absolute immanence. *In*: AGAMBEN, Giorgio. *Potentialities*: collected essays in philosophy. Ed. e trad. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University, 1999. pp. 220–239.

AGAMBEN, Giorgio. *The kingdom and the glory*. Trad. Lorenzo Chiesa. Stanford: Stanford University, 2011.

CISNEY, Vernon W.; MORAR, Nicolae. Introduction: why biopower? Why now? *In*: CISNEY, Vernon W.; MORAR, Nicolae (Org.). *Biopower*: Foucault and beyond. Chicago; Londres: The University of Chicago, 2016. pp. 1-28.

DEBORD, Guy. *The society of the spectacle*. Trad. Ken Knabb. Berkeley: Bureau of Public Secrets, 2014.

DUBBER, Markus Dirk. *The sense of justice*: empathy in law and punishment. Nova York; Londres: New York University, 2006.

DURANTAYE, Leland de la. *Agamben*. Stanford: Stanford University, 2009.

FORZANI, Francesco. The power of purity: preliminary notes for an archaeology of modern jurisprudence. *Law and Critique*, 2024. Disponível em: https://doi.org/10.1007/s10978-024-09394-5. Acesso em: 16 fev. 2025.

FOUCAULT, Michel. *The history of sexuality*. Trad. Robert Hurley. Nova York: Pantheon Books, 1978.

FOUCAULT, Michel. La vie: l'expérience et la science. *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris, pp. 3-14, jan./mar. 1985.

FOUCAULT, Michel. Sex, power, and the politics of identity. *In*: FOUCAULT, Michel. *Ethics*: subjectivity and truth. RABINOW, Paul (ed.). The essential works of Foucault 1954-1984, v. 1. Nova York: The New, 1997. pp. 163-174.

FOUCAULT, Michel. The ethics of the concern for self as a practice of freedom. *In*: FOUCAULT, Michel. *Ethics*: subjectivity and truth. RABINOW, Paul (ed.). The essential works of Foucault 1954-1984, vol. 1. Nova York: The New, 1997. pp. 281-301.

FOUCAULT, Michel. *Security, territory, population*: lectures at the Collège de France, 1977-78. Trad. Graham Burchell. Nova York: Picador, 2007.

FOUCAULT, Michel. *The birth of biopolitics*: lectures at the Collège de France, 1978-79. Trad. Graham Burchell. Londres: Palgrave Macmillan, 2008.

FROST, Tom. *Law, relationality and the ethical life*: Agamben and Levinas. Londres; Nova York: Routledge, 2022.

FROST, Tom. Biopower and sovereignty in Foucault and Agamben. *SSRN Electronic Journal*, 18 dez. 2023. Disponível em: https://ssrn.com/abstract=4668143. Acesso em: 16 fev. 2025.

FUSCO, Gian-Giacomo. *Form of life*: destitution of rules. Edinburgh: Edinburgh University, 2023.

GADE, Christian. *A discourse on African philosophy*: a new perspective on Ubuntu and transitional justice in South Africa. Lanham; Boulder; Nova York; Londres: Lexington Books, 2017. (African Philosophy: Critical Perspectives and Global Dialogue).

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge (Massachusetts); Londres: Harvard University, 2000.

HONNETH, Axel. *The struggle for recognition*: the moral grammar of social conflicts. Trad. Joel Anderson. Cambridge (Massachusetts): The MIT, 1996.

JAMESON, Fredric. The Sartrean origin. *Sartre Studies International*, v. 1, n. 1/2, pp. 1-20, 1995.

JAMESON, Fredric. Foreword. *In*: SARTRE, Jean-Paul. *Critique of dialectical reason*: Theory of Practical Ensembles. Trad. Alan Sheridan-Smith. Londres; Nova York: Verso, 2004. pp. XIII-XXXIII. (v. 1)

LACLAU, Ernesto. Bare life or social indeterminacy. *In*: CALARCO, Matthew; DECAROLI, Steven (Org.). *Giorgio Agamben*: sovereignty and life. Stanford: Stanford University, 2007. pp. 11-22.

MILLS, Catherine. Biopolitics and the concept of life. *In*: CISNEY, Vernon W.; MORAR, Nicolae (Org.). *Biopower*: Foucault and beyond. Chicago; Londres: The University of Chicago, 2016. pp. 82-101.

NEGRI, Antonio. At the origins of biopolitics. Trad. Diana Garvin. *In*: CISNEY, Vernon W.; MORAR, Nicolae (Org.). *Biopower*: Foucault and beyond. Chicago; Londres: The University of Chicago, 2016. pp. 48-64.

NGUBANE, Nomlaungelo; MAPUE, Manyane. Ubuntu pedagogy: transforming educational practices in South Africa through an African philosophy: from theory to practice. *Inkanyiso*, v. 13, n. 1, pp. 1-12, 2021.

NONET, Philippe; SELZNICK, Philippe. *Law and society in transition*: toward responsive law. Nova York: Harper and Row, 1978.

SARTRE, Jean-Paul. *The family idiot*: Gustave Flaubert (1821-1857). Trad. Carol Cosman. Chicago; Londres: University of Chicago, 1981. (v. 1)

SARTRE, Jean-Paul. *The transcendence of the ego*. Trad. Andrew Brown. Londres; Nova York: Routledge, 2004.

SCOTT, James. *Seeing like a state*: how certain schemes to improve the human condition have failed. New Haven; Londres: Yale University, 1998.

SEN, Amartya. *The idea of justice*. Cambridge (Massachusetts): The Belknap Press of Harvard University, 2009.

WALGRAVE, Lode. Investigating the potentials of restorative justice practice. *Washington University Journal of Law & Policy*, v. 36, n. 9, pp. 91-139, 2011.

ZARTALOUDIS, Thanos. *Giorgio Agamben*: power, law and the uses of criticism. Londres; Nova York: Routledge, 2010.

Edições em português utilizadas na tradução

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

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo sacer III)*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: para uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SOBRE O AUTOR

Adrián Bene
Professor adjunto do Departamento de Estudos Culturais da Universidade de Pécs e participante do Programa de Filosofia do Direito da Universidade de Pécs. Seus principais interesses de pesquisa são a filosofia de Jean-Paul Sartre e as questões de reconhecimento e dignidade humana na ética e na filosofia social. *E-mail*: bene.adrian@pte.hu.