

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

DOI: 10.53981/destrocos.v6i1.58353
TRADUÇÕES

A (IM)POTÊNCIA DO DIREITO EM GIORGIO AGAMBEN*

Vanja Grujić
Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil

Resumo
Situado entre os poderes constituinte e constituído, o *homo sacer* revela o estado de exceção, que, por decisão soberana, é mantido dentro e fora da ordem jurídica. Os escritos políticos e filosóficos posteriores de Agamben fundamentam-se nesse conceito. Como vítima da soberania, o *homo sacer* expõe o paradoxo do poder soberano, critica seus alicerces e revela o vazio da lei. Contudo, para compreender a ideia de potência – um conceito central no pensamento de Agamben – é necessário olhar não apenas para além da soberania e do poder soberano, mas também para fora do próprio *homo sacer*. Este artigo propõe-se a investigar esse espaço, onde as potências tornam possível a implementação da lei, com o objetivo de alcançar condições de justiça e felicidade.

Palavras-chave
Homo sacer, potência, estado de exceção, vida feliz.

AGAMBEN: (IM)POTENTIALITY OF LAW AND POLITICS

Abstract
Placed between constituent and constituted power, *homo sacer* reveals the state of exception, which through sovereign ban, is kept both inside and outside the law. Agamben's latest political and legal philosophy is based upon this concept. As the victim of sovereignty, *homo sacer* unfolds the paradox of sovereign power, criticizing its fundamentals and showing the emptiness of law. However, for potentiality which is at the centre of Agamben's argument, we need to look not only outside sovereignty and sovereign power, but also outside *homo sacer*. This article aims to examine such space, arguing that through absolute potentiality, the fulfilment of law is possible with the content to be focused on reaching conditions of justice and happy life.

Keywords
Homo sacer, potentiality, state of exception, happy life.

Submetido em: 26/03/2025
Publicado em: 14/05/2025

Como citar: GRUJIĆ, Vanja. A (im)potência do direito em Giorgio Agamben. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e58353, jan./jul. 2025.

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

* Artigo originalmente publicado em 2019: Grujic, Vanja. Agamben: (Im)potentiality of law and politics. *Revista de Direito Constitucional e Econômico*, v. 1, n. 1, pp. 248-270. Tradução para o português de responsabilidade da autora.

Introdução

Em ensaio "Sobre a potência", Giorgio Agamben escreve: "Posso declarar que o tema do meu trabalho é uma tentativa de entender o significado do verbo poder [*potere*]. O que quero dizer quando afirmo: 'Eu posso, eu não posso'?".[12] Ter o poder de ser, de fazer, de agir de uma determinada maneira é inseparável do poder de não-ser e de não-fazer, e esse poder é próprio dos seres humanos. Embora o conceito de potência não esteja no centro do livro *Homo sacer. Poder soberano e a vida nua*, ele é crucial para entender a possibilidade de um outro conceito agambeniano – a "lei pura".

Em seu processo de compreensão da potência, Agamben se move lentamente da tábua de escrever de Aristóteles para qualquer particularidade em que o Deus de Leibniz parece entender muito bem Bartleby, o escriba jurídico que parou de escrever, para finalmente chegar ao anjo de asa negra, Gabriel, que equilibra o direito do mundo real ao não-ser com o direito de ser de todos os outros mundos impossíveis. Consequentemente, a história da potência é a história dos mundos existentes e não existentes, do Ser e do não-ser, do abismo da potência onde o que não aconteceu tem o direito de existir. Nesse caminho cheio de deuses, escribas, penas e anjos, podemos encontrar vislumbres de mundos possíveis que existem em sua impotência, escondidos no labirinto do Palácio do Destino. Da mesma forma, de outra liberdade construída sobre sua possibilidade e impossibilidade, onde o contingente é possível quando sua impossibilidade têm acesso à existência. Finalmente, de uma comunidade vindoura e de um novo homem, um ser humano diferente que pede uma liberação da "velhice da letra", ou seja, um ser humano diferente que pede uma nova Lei e uma nova racionalidade.

Outro conceito central para esse filósofo é a vida, pois o que acaba mantendo *o homo sacer* como uma exceção na discussão biopolítica é a diferenciação entre *zoe* e *bios*. Somente *o bios* pode ser considerado a base para uma nova política. Seguindo a crítica de Derrida, pretendo mostrar que essa distinção, no mínimo, não é completamente justificada, como Agamben a apresenta. Os problemas do antigo e do moderno, do "primeiro" e do "limiar", que Derrida traça em *Homo sacer*, estão ligados à exceção com a qual Agamben às vezes parece não saber como lidar: *zoon politikon*. Entretanto, ao entrar nos trabalhos de Agamben sobre potência, a impotência do *homo sacer* em alcançar uma vida feliz se torna o ponto em que podemos criticar a soberania. Em outras palavras, a potência da lei é preservada no *homo sacer*. Ele – ou ela – é a vítima da soberania, que está localizada no espaço entre o poder constituinte e o poder constituído. Entretanto, a soberania – que garante o estado de exceção – não é capaz de alcançar sua potência pura. O poder da liberdade e da política humana só é possível quando abandonamos a soberania. É somente a partir dessa perspectiva que o capítulo "A lei como soberania" no *Homo sacer* deve ser entendido.

Por fim, em sua filosofia política e jurídica, Agamben também se concentra no estado de exceção, o limite entre o direito e a política no qual Carl Schmitt baseou suas reflexões sobre a soberania. Um limite, um limiar, que Derrida critica em tantas frentes. Portanto, outro objetivo deste artigo é mostrar que o estado de exceção [*Ausnahmezustand*] na teoria política e jurídica de Agamben está intimamente ligado à

[1] Todas as traduções em português neste texto são de minha autoria.
[2] Agamben, *Potentialities*, p. 177.

sua teoria do poder. Em contraste com Carl Schmitt, cujo pensamento sobre *Ausnahmezustand* leva à radicalização da soberania, Agamben tem como objetivo radicalizar o direito e a política. Embora ele siga a definição de Schmitt do estado de exceção, situando o *homo sacer* entre o político e o jurídico, é precisamente nos traços de sua impotência que podemos começar a esboçar uma forma do novo direito. Finalmente, o novo direito, na realidade, não é nada novo se não for observado de uma maneira diferente, carregado de outro significado e outro uso, um uso em busca da ideia de uma vida feliz e de justiça.

Este artigo começa com essa base, examinando o conceito de potência como Agamben o entende. Da potência, passo ao conceito de vida feliz que permite a Agamben radicalizar a vida nua como portadora da política moderna na qual estamos aprisionados. Em seguida, *o homo sacer* pode aparecer como uma exceção que revela o vazio da lei, que está em vigor sem significado. Somente anunciando essa característica do direito, podemos abandoná-lo e dar-lhe um novo uso e um novo significado. Portanto, na última parte deste artigo, busco retornar às reflexões de Agamben sobre o "jogo estudioso", no qual brincar com a lei emerge como uma possibilidade para a comunidade futura.

Poder e potência

Agamben entende a potência com base no conceito de *dynamos* de Aristóteles, que significa não apenas o potencial de fazer algo, mas também o poder de não fazer, ou seja, de não converter a potência em realidade. A "potência do não-ser" de Aristóteles [*dynamis me einai*] é o motor da transição da potência para o ato, do comum para o particular. De modo semelhante, a filosofia aristotélica nos mostra como o intelecto tem a potência do pensamento, mas que, antes de pensar, ele é o nada absoluto, e é nesse nada que Agamben encontra a potência pura. Embora o filósofo grego antigo esteja na origem de seu pensamento sobre a potência, a abertura de Agamben para a possibilidade de incorporar a impotência, que nunca ocorreu na compreensão moderna do mundo, vai muito além da compreensão aristotélica da potência.

Refletindo sobre a linguagem, Agamben aponta que qualquer noção geral, "enquanto permanecer impensada, nada mais é do que *factum loquendi*, a pura existência da linguagem apreendida como uma essência linguística universal".[3] O ato linguístico puro está, portanto, sempre fora do discurso e não é determinado por ele, mas, de fato, é livre dele. O "esquecido", o "indizível", o impensado, todos dependem exclusivamente da voz; e Agamben foi levado por sua força desde suas primeiras obras, como *Infância e história: ensaios sobre a destruição da experiência* (publicado pela primeira vez em 1978) ou *Ideia de prosa* (publicado pela primeira vez em 1985). A passagem da potência para o ato é semelhante à passagem da linguagem pura para o discurso, o que torna possível distinguir a potência pura de outras, ou a potência do não-ser da potência do ser. No caso desta última, a potência do não-ser é a potência do ser. No caso da última, a potência está centrada em um determinado ato e em uma determinada atividade que deve ser realizada para o "ser-em-ato". Em contraste, a potência do não-ser não se concentra na passagem "*de potentia ad actum*": "isto é, ela é uma potência que tem por objeto a própria potência,

[3] Agamben, *Potentialities*, p. 73.

uma *potentia potentiae*".[4] Em seu poder de não pensar, de ser "o nada", o pensamento pode refletir sobre si mesmo e pensar a si mesmo em sua especulação, representando a potência pura e divina. Dessa forma, o intelecto humano não pertence à realidade, mas ao poder que nunca é totalmente compreendido em sua própria experiência de ser e fazer.

Para ilustrar melhor isso, Agamben analisa a relação entre o pensamento e o ato de escrever pensamentos, usando o exemplo de Aristóteles da tábua vazia que representa o poder do intelecto. Essa tábua pode estar cheia de símbolos escritos, mas também pode estar vazia e ainda assim permanecer em potencial. A partir de uma reflexão mais aprofundada sobre o que podemos chamar de *tabula rasa* (que Agamben prefere chamar de *rasura tabulae*, em que as finas camadas de cera representam *rasum tabulae*, o próprio intelecto), o ato de escrever pode ser visto como o ato de inteligência. Da mesma forma, na tradição árabe, a criação do mundo está sempre ligada à escrita, e aquele que torna possível a passagem da potência para o ato é o anjo chamado *Qalam*, que significa pen. Portanto, a potência humana é definida em sua relação com sua própria impotência [*adynamia*], e a essência da potência está em sua relação com ela. Outros seres vivos são capazes apenas de sua potência específica; eles só podem fazer isso ou aquilo. Em contraste, os seres humanos são os animais capazes de sua própria impotência: "A grandeza da potência humana é medida pelo abismo da impotência humana".[5] Ser capaz de impotência, de acordo com Agamben, não se limita a uma consciência da potência do não-fazer ou do não-ser, que desaparece quando a potência do ser ou do fazer é realizada. Pelo contrário, a preservação do conceito de potência humana, conforme definido acima, significa que tanto a potência quanto a impotência passam totalmente para a realidade quando um ato é realizado, e ambas são preservadas no ato *em si*.

A passividade fundamental de Bartleby

No ato de preservar a impotência, a potência "se entrega", deixando de lado sua impotência para permitir que um ato aconteça. Consequentemente, *dynamis* (potência), por meio de sua conexão com *adynamia* (impotência), sempre acolhe um não-Ser, e esse acolhimento (que é potência) é o que Agamben chama de "passividade fundamental".[6] Acolhimento, porque permite uma relação entre Ser e não-Ser, definida pela ontologia da potência, segundo a qual toda potência humana depende de sua privação. Agamben encontra essa relação no escriba que prefere não escrever. Ao perceber sua impotência, Bartleby se torna "uma figura absoluta do Nada, do qual deriva toda a criação; e, ao mesmo tempo, ele constitui a mais implacável reivindicação desse Nada como potência pura e absoluta".[7]

Em outras palavras, ao habitar o abismo da potência, Bartleby abre a porta do não-ser para a realidade, superando as barreiras da *razão* que promete a supremacia do Ser sobre o não-ser. Assim, Bartleby não é apenas um Deus de pura potência, mas também um anjo, um arauto de tal potência que finalmente guia Agamben pelo labirinto da *potência* humana. Não há racionalidade que possa ser usada para explicar as ações de Bartleby.

[4] Agamben, *A comunidade que vem*, p. 40.
[5] Agamben, *Potentialities*, p. 182.
[6] Agamben, *Potentialities*, p. 182.
[7] Agamben, *Potentialities*, p. 253.

Seu exemplo está, de acordo com Agamben, acima do niilismo e do positivismo, e anuncia a potência de "experimentar a possibilidade impotente que excede ambos [o Ser e o Nada]".[8] Assim, Bartleby nos mostra como a relação entre Ser e não-Ser não precisa corresponder aos significados opostos dados pela linguagem. Ele representa o Ser de potência que se liberta de toda racionalidade, qualquer que seja o Ser, porque "qualquer é o ser que pode não ser, pode a própria impotência".[9]

No mesmo abismo de potência, também podemos procurar a liberdade, que não apenas representa a potência do livre-arbítrio, mas que é capaz de alcançar sua própria impotência onde abraça seu não-Ser. A experiência da liberdade é a experiência da impotência, da capacidade de experimentar as próprias incapacidades; e somente por meio de sua impotência a liberdade pode se tornar o próprio Ser. Bartleby não quer escrever (Bartleby não *quer* escrever?), ele *prefere* não escrever. Essas duas palavras distinguem seus atos de sua vontade, ou, como diz Agamben, distinguem entre *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. Sobre as palavras "preferiria não escrever", Agamben diz:

> Existe apenas um 'mais-bom' completamente liberado de toda *razão*, uma preferência e uma potência que não servem mais para garantir a supremacia do Ser sobre o Nada, mas existem, sem razão, na indiferença entre o Ser e o Nada.[10]

Portanto, somente quando colocado diante da liberdade, Bartleby se torna um mensageiro, um "copiador de leis" que se torna um intermediário entre o Ser e o Nada, expondo o *pathos* sem sua opinião, sem acrescentar nada. Sua liberdade não é um livre-arbítrio particular, mas um momento em que seus pensamentos se tornam livres de toda racionalidade, conhecimento ou intencionalidade, quando existem apenas como uma potência pura, como o próprio Ser. Dessa forma, "a potência (...) se liberta do princípio da razão. Ao se emancipar tanto do Ser quanto do não-Ser, a potência cria, assim, sua própria ontologia".[11] Portanto, o ato de liberdade de Bartleby começa na linguagem, na frase mencionada anteriormente "*I would rather not*".

Outro meio de comunicação é a política, e é aqui que Bartleby se depara com a filosofia política de Agamben. Os atos do escriba se refletem na recusa em agir e são realizados na frente do "homem da lei" e, portanto, o "julgamento de Bartleby é a provação mais extrema que uma criatura pode suportar".[12] Além disso, Bartleby é um escriba que copia a lei, e sua recusa em agir pode ser entendida como uma liberação da "antiguidade da letra" que, de acordo com Agamben, São Paulo em *Romanos* queria substituir pela "novidade do espírito".[13] Para Deleuze, Bartleby é o Original, pertencente ao mundo primordial, à Natureza primária, mas ele precisa estar em contato com a Natureza secundária representada pelo narrador da história, o advogado. Em seu relacionamento, a figura do Original mostra o vazio do mundo secundário, de sua racionalidade e de suas leis, revelando "o mundo como máscara".[14] O homem de a lei, por um lado, tem o papel de um profeta "que pode reconhecer o rastro que os originais deixam no mundo, e a indescritível confusão e perturbação que eles causam nele" (*ibid.*). Entretanto, seguindo

[8] Agamben, *Potentialities*, p. 258.
[9] Agamben, *A comunidade que vem*, p. 39.
[10] Agamben, *Potentialities*, pp. 258-259.
[11] Agamben, *Potentialities*, p. 259.
[12] Agamben, *Potentialities*, p. 259.
[13] Agamben, *Potentialities*, p. 274.
[14] Deleuze, *Essays critical and clinical*, p. 83.

Deleuze, o homem da lei trai "o novo Cristo" e rejeita a crítica oferecida por Bartleby. O advogado decide seguir a lei positiva, em vez da lei divina que consiste em "algo inexprimível e insondável" (*ibid.*) que poderia preencher o mundo normativo vazio.

Para Agamben, por outro lado, Bartleby não é um Messias "que vem para trazer uma nova tabela de leis" ou "para redimir o que era, mas para salvar o que não era".[15] Seus atos não são de criação, mas "de uma decretação na qual o que aconteceu e o que não aconteceu retornam à sua unidade original na mente de Deus, enquanto o que não poderia ter sido, mas foi, torna-se indistinguível do que poderia ter sido, mas não foi".[16] Em outras palavras, ao revelar a cópia do mundo, seu vazio baseado em leis, ao colocá-los na realidade, Bartleby fala em nome de lutas, leis, lugares e pessoas esquecidas: o tempo esquecido. Como uma figura messiânica, ele rompe com a linearidade do tempo e da soberania, porque "a vocação messiânica não é um direito, nem fornece uma identidade; ao contrário, é uma potência genérica [*potenza*] que pode ser usada sem nunca ser possuída".[17]

A leitura de Agamben sobre Bartleby oferece um terreno fértil para múltiplas direções interpretativas. Em uma delas, a interpretação messiânica e cabalística do escriba se entrelaça com o Angelus novus de Walter Benjamin e o anjo Gabriel de asas negras. Em outra, podemos retornar à ideia de *Dasein* de Heidegger, pensando-a junto com Bartleby, na busca pela liberdade. Outra direção possível seria revisitar a "Carta aos Romanos" de São Paulo, que Agamben lê atentamente em *O tempo que resta*, para explorar a potencialidade das ideias cristãs e, com Paulo filósofo, buscar uma justiça fora da lei. Finalmente, uma leitura de *Homo sacer* e *Estado de exceção* pode nos conduzir a um ponto de reflexão sobre o direito e a política como potências, capazes de pensar tanto a realidade quanto a potência sem que estejam previamente atreladas ao Ser, abraçando o que ainda não foi.

Em *Homo sacer*, Agamben reflete sobre o problema do poder constituinte e constituído, mas sempre à luz da noção de vida nua, que representa a própria exceção. O *homo sacer*, como um conceito limítrofe entre o direito e a política, refere-se tanto ao Ser e o não-Ser, estando fora da lei, mas sendo incorporado a ela por meio de uma decisão soberana e uma proibição soberana. De maneira análoga, Bartleby, como figura extrema, também se opõe à soberania e à proibição soberana, desafiando sua racionalidade e, por consequência, desafiando a própria lei. A "política do futuro" que Agamben sugere se entrelaça com esse caminho da lei, pois tanto no caso do *homo sacer* quanto na nova política, o que está em jogo é a busca por uma vida feliz – uma vida livre de destino, discurso e identidade, a verdadeira "singularidade" que Bartleby, em suas ações, alcança. No entanto, antes de adentrarmos os portões do estado de exceção e do *homo sacer,* é necessário compreender o que, para Agamben, constitui uma vida humana "adequada" ou feliz.

[15] Agamben, *Potentialities*, p. 270.
[16] Agamben, *Potentialities*, p. 270.
[17] Agamben, *The time that remains*, p. 26.

A problematização da vida

Na filosofia política de Agamben, há dois processos principais: uma distinção entre a vida nua e a vida feliz, e o processo em que a exceção se torna a regra. Eles são sempre definidos com adjetivos modernos ou antigos, o que desafia a definição de modernidade e biopolítica de Foucault, tornando Agamben "o primeiro a dizer que Foucault foi quase o primeiro a dizer que o que parece ser moderno (...) é, na verdade, imemorial".[18] De acordo com o historicismo de Agamben, o que é excluído ao longo da história ocidental é a vida nua, e *o homo sacer* representa seu arquétipo e a prova de sua antiguidade. Para entender o caráter antigo, mas moderno, do *homo sacer*, precisamos usar duas outras palavras: *zoe* e *bios*, porque o que é verdadeiramente antigo é a "exclusão inclusiva" da *zoe* na *polis*.

A antípoda da vida feliz e da política é a vida nua, e cada um desses dois tipos de vida possuía uma palavra específica no grego antigo, um fenômeno que não encontramos em nenhuma outra língua. *Bios* designa uma vida oposta à vida animal, um modo ou tipo específico de vida. Por exemplo, há seres humanos cujas vidas estão centradas na pesquisa teórica, como as vidas dos filósofos que viveram na Grécia Antiga. Esse tipo de vida, para os gregos era chamado de *bios theoretikos*, que pode ser traduzido como "vida contemplativa". Por outro lado, o *bios politikos* referia-se a uma vida dedicada à participação nos assuntos públicos e nas instituições políticas. Assim, enquanto o *bios theoretikos* é uma vida voltada para o pensamento e a reflexão, o *bios politikos* se relaciona com a ação e a participação pública, duas dimensões fundamentais da vida humana para os gregos antigos, e que Agamben revisita ao discutir a distinção entre diferentes modos de existência.

Zoe também significa vida, mas mais especificamente vida entendida como uma propriedade que caracteriza a existência de seres vivos guiados por seus movimentos autônomos, sem influências externas: crescer, mover-se, reproduzir-se sem a necessidade de algo externo ao nosso corpo. Para ser mais preciso, com *zoe* os gregos se referiam "a vitalidade física dos seres orgânicos, animais, humanos e plantas. A vida é entendida não como uma coisa, mas como vitalidade, como a natureza ou o modo que caracteriza todos os seres vivos como tais".[19]

Entretanto, quando se trata do uso dessa palavra, há pelo menos duas exceções. Em primeiro lugar, na filosofia cristã, *zoe* define um *nous divino* como uma vida nobre e eterna [*zoe artiste kai aidios*]. Em conexão com essa leitura, no relatório do Vaticano que põe fim ao estado de limbo para bebês não batizados e lhes dá a possibilidade de entrar no céu, está escrito: "A alegria da verdadeira vida (*zoe* e não *bios*) corresponde à natureza humana e é possuída de acordo com o grau em que a virtude foi praticada".[20]

Agamben reconhece essa exceção, mas o que é mais complicado de abordar, e onde se situa o cerne da crítica de Derrida, respeito ao *zoon politikon* de Aristóteles. Logo no início de *Homo sacer*, Agamben afirma que a palavra *politikon* pode ser lida como "uma diferença específica que determina o gênero *zoon*" e não como "o atributo do ser vivo como tal".[21] Para Derrida, não há absolutamente nenhuma diferença entre "uma diferença

[18] Derrida, *The beast and the Sovereign*, p. 317.
[19] Bultmann, *Theology of the New Testament*, pp. 832-833.
[20] Comissão Teológica Internacional, *A esperança de salvação para crianças que morrem sem batismo*, parágrafo 12.
[21] Agamben, *Homo sacer*, p. 2.

específica" e "um atributo". Portanto, Derrida é da opinião de que Agamben simplesmente se recusa a "admitir (...) que Aristóteles já tinha em vista (...) a possibilidade de que a política, a politicidade, poderia, em certos casos (...) qualificar ou mesmo assumir a vida nua (*zoe*)".[22]

Além disso, apenas algumas páginas depois de fazer uma distinção entre "uma diferença específica" e "o atributo", Agamben cita a interpretação de Foucault do *zoon politikon*, como um "ser vivo com a capacidade adicional de existência política".[23] Entretanto, ao problematizar a existência política dos seres humanos, é necessário enfocar o ato de excluir inclusivamente *a zoe* da *polis*, onde a primeira se torna a portadora da política moderna, "como se a política fosse o lugar onde a vida tivesse que ser transformada em vida boa e onde o que tivesse que ser politizado já fosse sempre a vida nua" (*ibid.*). Portanto, não é surpreendente que, algumas páginas após essa citação, Agamben defina sua abordagem como uma correção ou complemento da tese de Foucault, à qual retornarei em breve.

Outro ponto importante na crítica de Derrida[24] está relacionado ao fato de que, ao desenvolver o conceito de vida como uma função, Agamben não emprega a problematização e a discussão de Heidegger sobre *bios* e *logos,* sobre a essência humana. De acordo com Derrida, isso mostra ainda mais a fixação de Agamben na distinção absoluta e clara entre dois tipos de vida, uma distinção sem a qual toda a sua filosofia política poderia entrar em colapso. As dúvidas de Heidegger se concentram principalmente na definição de Aristóteles do homem como *zôon logon ekhon* [*animale reasone*], um ser vivo dotado de razão. Em relação a isso, Derrida (2011) escreve:

> A questão aqui é como esse *logos* determinado e definido se separa do Ser, tornando-se uma razão, uma lógica? Em outras palavras, Heidegger fala de "uma soberania violentamente imposta do *logos como* razão, compreensão, lógica: trata-se realmente de uma força da razão que supera [*a raison de*] outra interpretação ou várias outras interpretações ou formas de ouvir *logos*, a palavra ou vocabulário, o sentido de *legein*, *logos*; trata-se realmente de uma espécie de guerra e conflito de forças em que a razão vence pela força, e junto com a razão (...) o racionalismo do que virá mais tarde (...) para se inscrever no conceito de *reasone animal* ou *zôon logon ekhon*.[25]

Agamben não se concentra nessa violência que dá poder ao argumento mais forte. Além disso, ao discutir a relação entre o nazismo e Heidegger, ele diz que essa relação adquire seu significado "somente quando é colocada na perspectiva da biopolítica moderna"[26] e, algumas páginas depois, ele segue o pensamento de Levinas de que o nazismo encontrou sua possibilidade na ontologia de Heidegger.[27] Por outro lado, o pensamento de Heidegger sobre *o zôon logon ekhon*, de acordo com Derrida, representa uma crítica ao biologismo e, portanto, uma crítica a pelo menos algumas ideias do nazismo. Heidegger diz que há algo mais além da animalidade em nossa essência humana,

[22] Derrida, *The beast and the Sovereign*, p. 327.
[23] Agamben, *Homo sacer*, p. 7.
[24] No artigo "Erasing Differences between Derrida and Agamben" ("Apagando diferenças entre Derrida e Agamben"), Luke Donahue argumenta que Derrida submete o Homo Sacer à crítica, e não à desconstrução, e, portanto, não consegue compreender a historicidade da diferença na obra de Agamben. See
[25] Derrida, *The beast and the Sovereign*, p. 318.
[26] Agamben, *Homo sacer*, p. 150.
[27] Agamben, *Homo sacer*, p. 152.

algo acima da interpretação zoológica do homem que vem da interpretação *zôon politikon* de Aristóteles. Para Derrida: "Isso indica, acima de tudo, que Heidegger, cuja falta de interesse nos recursos e regras da língua grega dificilmente pode ser suspeitada, não situa entre *bios* e *zoe* a fronteira hermética ao longo da qual Agamben constrói todo o seu discurso."[28]

Por fim, na abertura de *Homo sacer*, Agamben admite que a entrada da *zoé* na *polis* é "o evento decisivo da modernidade" e que nossas sociedades estão em crise "porque a política não conseguiu levar em conta esse evento fundamental da modernidade".[29] Derrida vê isso como um paradoxo da tese de Agamben; um paradoxo no qual *o* poder antigo, o poder da *zoé* entrando na *polis*, foi primeiramente esquecido e depois reconhecido novamente na modernidade, onde representa o momento decisivo, um limiar para o colapso da política moderna. Embora Agamben, sem dúvida, situe o nascimento da biopolítica no início da política, ligando-a à soberania, ele defende o despertar da política nesse "momento decisivo da modernidade".

Já foi dito que Agamben quer corrigir ou complementar as ideias de Foucault, diferenciando sua tese sobre a política moderna da de Foucault. A esse respeito, ele escreve:

> O que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *polis* – *que* é, em si mesma, absolutamente antiga – nem simplesmente o fato de que a vida como tal se torna um objeto principal das projeções e cálculos do poder estatal. O fato decisivo é, antes, que, junto com o processo pelo qual a exceção se torna a regra em toda parte, o reino da vida nua (...) começa gradualmente a coincidir com o reino político, e exclusão e inclusão, fora e dentro, *bios* e *zoe*, direito e fato, entram em uma zona de indistinção irredutível.[30]

As dúvidas de Derrida sobre essa afirmação se concentram na "ideia de uma entrada (...) em uma zona de indiferenciação irredutível [de *bios* e *zoe*], quando a diferenciação nunca foi certa".[31] Além disso, uma distinção entre *zoe* e *bios*, que é (como dito acima) pelo menos não tão clara, centraliza todos os outros conceitos nela, deixando a tese da potência à sombra dessa dicotomia da vida. Finalmente, a vida nua, de acordo com Agamben, não é um fato natural, mas um produto do poder político que revela a relação mais sagrada entre o político e o natural. É com o *homo sacer* que a distinção entre *zoe* e *bios* desaparece, revelando uma vida que não pertence nem à *la nuda vita* nem à vida feliz, mas que existe na esfera da exceção. Portanto, de acordo com Agamben, não há possibilidade de que *o bios* seja um sujeito da política. Da mesma forma, a colonização de vida nua pelo poder político é um conceito antigo e histórico em que, em algum momento, a vida nua e a ordem política coincidem e se tornam indistinguíveis.

O estado da exceção

A Teologia Política de Schmitt inicia com um exame da situação em que o "não direito" é inserido no espaço do "direito": o estado de exceção. Para ele, o mais importante

[28] Derrida, *The beast and the Sovereign*, p. 321.
[29] Agamben, *Homo sacer*, p. 4.
[30] Agamben, *Homo sacer*, p. 9.
[31] Derrida, *The beast and the Sovereign*, p. 316.

exemplo de estado de exceção, tanto legal quanto histórico, foi o artigo 48 da Constituição de Weimar. E, como Agamben ressalta, sem compreender o significado desse artigo, é impossível entender a ascensão de Hitler na Alemanha do século XX. Concentrando-se em sua reivindicação normativa, Schmitt desconstroi o conceito de estado de exceção a partir da definição da situação jurídica "normal," que, por sua vez, é definida em relação à exceção. Se o estado de exceção é integrado em forma constituinte ao corpo constitucional, as condições que permitem tal situação são enumeradas por lei. Entretanto, essas condições estão, ao mesmo tempo, fora da lei, no sentido de que não pertencem à situação "normal" e, portanto, não podem ser tratadas por instrumentos legais "normais". De forma mais precisa, elas não podem ser tratadas por nenhum instrumento legal.

Além de sua reivindicação normativa, Schmitt observa outra característica da exceção, o fato de que ela está fora da norma, mas ao mesmo tempo a define. Agamben chama esse paradoxo de "zona de indiferença",[32] que também pode ser entendido como um tipo de resistência. Nessa "zona", a constituição representa a esfera jurídica, e o ato de resistência representa a esfera sociopolítica. A relação entre essas esferas é um jogo de exclusão e inclusão. Além disso, a jurisprudência não pode lidar com os casos extremos porque não há nenhuma regra que governe o caos. Contudo, como Schmitt aponta, o estado de exceção não é equivalente ao caos ou à anarquia, e por isso ele possui uma ordem – embora não uma ordem legal.[33] A forma como Schmitt define o estado de exceção (que também pode ser visto como um produto de crises políticas) e as medidas excepcionais (que são um produto da atividade política) revela a cerne do paradoxo político e jurídico moderno.

Da mesma forma, para Agamben, as medidas excepcionais "encontram-se na posição paradoxal de serem medidas jurídicas que não podem ser compreendidas em termos jurídicos, e o estado de exceção aparece como a forma jurídica do que não pode ter forma jurídica".[34] Em outras palavras, a definição de Schmitt do caráter jurídico do estado de exceção revela o "paradoxo da soberania",[35] em que o direito pode se apresentar fora de si mesmo. Assim como o homem no campo da parábola de Kafka, Diante da Lei, não consegue passar pela porta aberta da lei, permanecendo para sempre fora e dentro dela.

A exceção também revela a essência da autoridade estatal, capturada na decisão soberana. Schmitt afirma, com razão, que "nessa situação, a decisão se afasta da norma jurídica e (para formulá-la paradoxalmente) a autoridade demonstra que, para produzir direito, ela não precisa se basear no direito".[36] Essa colocação é particularmente interessante, pois acrescenta algo à peculiaridade absoluta do direito em sua relação com a justiça. Se a lei não precisa ser lei ou mesmo estar dentro do direito para acrescentar algo a si mesma, ela está se preservando sem se manter. Ele está revelando o vazio de seu significado que pode ser preenchido pela decisão soberana, e essa característica do direito - sua impotência - é preservada na ordem jurídica. Sob essas premissas, como observa Schmitt, a exceção "desafia a codificação geral, mas ao mesmo tempo revela um elemento especificamente jurídico: a decisão em absoluta pureza" (ibid.).

[32] Agamben, *State of exception*, p. 23.
[33] Schmitt, *Political theology*, p. 12.
[34] Agamben, *State of exception*, p. 1.
[35] Agamben, *Potentialities*, p. 89.
[36] Schmitt, *Political theology*, p. 13.

Pode-se observar que, no caso de Schmitt, o sujeito do estado de exceção é sempre a soberania, mais precisamente, a decisão soberana que, em última instância, torna a política possível. Assim, "o soberano é aquele que decide sobre a exceção".[37] Agamben, por sua vez, concentra-se no homo sacer, uma pessoa sem significado político, sem uma vida boa. O termo sacer denota alguém que não pode ser tocado por nenhum indivíduo comum. É um termo contraditório porque, ao mesmo tempo em que torna uma pessoa sagrada e intocável, também torna possível matá-la. O paradoxo é ainda mais complexo, pois embora qualquer pessoa possa matar o homo sacer impunemente, ele não pode ser sacrificado em um ritual, o que o exclui até mesmo do mundo divino. "Essa violência - o homicídio não sancionável (...) - não é classificável nem como sacrifício nem como homicídio, nem como exceção à sentença de morte nem como sacrilégio"[38] Portanto, o homo sacer, definido no direito romano primitivo pela pena do *sacer esto*,[39] permanece fora da esfera política e jurídica, à qual ele não tem direitos ou reivindicações, e o soberano o mantém dentro da lei.

Portanto, a única esfera em que um ser humano pode ser morto sem cometer assassinato ou celebrar um sacrifício é a soberania. Aquele que pode ser morto, mas não sacrificado, tem uma vida que é capturada nesta esfera. Consequentemente, para Agamben, um estado soberano é o estado no qual todos os seres humanos são potencialmente homo sacer, capazes de ver sua vida despojada até o nível de uma vida nua. Da mesma forma, ele observa como o direito no estado de exceção se tornou a norma, "despojado de autoridade transcendente e sem reivindicações substanciais de legitimidade".[40] A concepção vazia das leis se revela na exceção, e somente com sua revelação e reconhecimento podemos abandoná-la e depositá-la.

Esse é o ponto em que o poder encontra o direito na filosofia de Agamben: ao preservar a exceção como uma possibilidade apreendida na potência do não-direito na ordem jurídica, a impotência do direito também é preservada. Na tese de Schmitt, essa preservação ocorre na decisão soberana. Para Agamben, por outro lado, é importante que o direito, ao praticar sua potência de não-ser, de estar fora, mas ao mesmo tempo ter a potência de ser, preserve sua impotência na realidade.

Foi mostrado acima como Bartleby, o escrivão jurídico, não contribui com nada de novo para a definição da lei, nem acrescenta nada a ela, nem a anula. Sua potência se encontra no limite extremo, onde Bartleby não apenas revela, como Deleuze nos mostra, o vazio do direito, mas, o que é mais importante, em seus atos de pura potência, ele

[37] Schmitt, *Political theology*, p. 1.
[38] Agamben, *Homo sacer*, p. 82.
[39] Nas Doze Tábuas da antiga lei romana, *sacer esto* é definido da seguinte forma: "Nas *leges regiae* e nas Leis das Doze Tábuas, encontramos três casos de erros cometidos contra um ser humano que levaram à punição religiosa: a mulher que maltrata seus sogros, o empregador que viola os direitos de seus clientes ou vice-versa e a pessoa que remove um monte de pedras. Parece que todos esses casos tratam de uma violação da confiança que ameaçava a sociedade, ou melhor, a sobrevivência do povo romano. Aqueles que quebram essa confiança incorrem na penalidade de ser *sacer*". A partir dessas três situações descritas pelo direito romano primitivo, podemos ver que elas sempre envolvem a quebra de relações de confiança entre os sujeitos envolvidos. O "amaldiçoado" traiu a confiança de seu próprio povo, e não há mais lugar para ele entre os cidadãos. Os deuses são aqueles que decidem sobre seu possível destino, mas para o mundo humano, sua vida não tem sentido e, portanto, sua abolição não tem consequência. Além disso, *o homo sacer* eleva seu status como indivíduo a tal ponto que nem mesmo sua morte pode ter qualquer significado: ele não pode ser sacrificado.
[40] Whyte, *I would prefer not to*, p. 312.

abandona este direito. De fato, a potência pura do direito é além da aplicação de uma regra, algo que Agamben, ao emprestar o termo de Jean-Luc Nancy, chama de "abandono".[41] Após o abandono do direito, seu vazio se torna completamente aparente, e a possibilidade de seu cumprimento se torna acessível. Uma possibilidade que o homo sacer não pode alcançar.

Direito como a possibilidade de justiça

Ao abandonar o niilismo imperfeito de Schmitt "que anula a lei, mas mantém o Nada em um estado de validade perpétuo e infinitamente adiado",[42] Agamben se move em direção a "um niilismo perfeito que nem mesmo deixa a validade sobreviver além de seu significado, mas, como Benjamin escreve sobre Kafka, 'consegue encontrar redenção na derrubada do Nada'" (*ibid.*). Dessa forma, Agamben vai além do foco de Schmitt na soberania e nas decisões, demonstrando a contingência de uma abertura para a possibilidade de justiça fora da lei. No contexto do estado de exceção, o direito se vincula à violência da esfera política, perdendo assim sua essência, que está sempre associada à justiça, e "nesse sentido, o direito e a soberania se tornariam, por assim dizer, uma forma vazia, que privaria a essência e, portanto, colocaria em questão sua própria potência".[43] Entretanto, seguindo a definição de Aristóteles de potência como a potência para o não-ser e guiado pelo exemplo de Bartleby, Agamben concebe a perda da essência e a desconexão da justiça como potência para o cumprimento da lei.

Para compreender melhor este argumento, é necessário refletir sobre a leitura que Agamben faz de São Paulo, inserida no pensamento de uma justiça fora da lei que parece possível com a radicalização do estado de exceção. Para Benjamin, o novo conhecimento gerado pelo fascismo certamente provocou um "espanto", mas esse espanto não é filosófico e não suportaria nenhuma forma de autorreflexão. No entanto, na Tese VIII da História, Benjamin também clama pelo "verdadeiro estado de exceção" [*wirklicher Ausnahmezustand*], que é necessário para derrubar o fascismo que venceu porque se apresentou como uma norma histórica.[44] Para Agamben, o verdadeiro estado de exceção não está na radicalização do ato político ou em um ato performativo de crítica radical, como no caso de Benjamin, mas na possibilidade de alcançar o paradoxo absoluto

> Pelo qual a lei é aplicada por meio da desaprovação, ela não tem mais um interior ou um exterior. Com relação a essa lei que é aplicada por meio da desaplicação de si mesma, produz-se um gesto de fé correspondente, que é aplicado por meio da desaplicação de si mesma, tornando a lei inoperante e, ao mesmo tempo, levando-a ao seu cumprimento.[45]

[41] Whyte, *I would prefer not to*, p. 312.
[42] Agamben, *Potentialities*, p. 171.
[43] Schmidt, *Der Terminus "Ausnahmezustand" nach Carl Schmitt in der Konzeption Giorgio Agambens*, p. 15.
[44] Benjamin, *Illuminations*, p. 257.
[45] Agamben, *State of exception*, pp. 106-107.

A inoperância da lei torna possível a potência do direito, e somente em sua impotência podemos buscar sua realização. Da mesma forma, o passado só pode ser cumprido no futuro que ele prevê, no que Benjamin chama de "tempo-agora" [*Jetztzeit*].[46]

Da mesma forma, de acordo com Agamben, temos que permitir que "outro mundo e outro tempo se tornem presentes neste mundo e neste tempo".[47] A potencialidade do tempo messiânico, de acordo com a leitura que Agamben faz de São Paulo, como tempo operativo que "implica uma transformação real da experiência do tempo que pode até interromper o tempo secular aqui e agora".[48] O tempo messiânico é diferente do tempo histórico, e nosso objetivo é possibilitar sua existência sem separar os mundos referidos como "este mundo/o outro mundo". Como destaca Whyte "[a] modalidade messiânica, que Agamben encontra em Bartleby, é, portanto, aquela em que a potência não precede a realidade, mas a segue, restaurando-a à contingência e permitindo que o esquecido atue no presente".[49] Assim, a busca pelo paradoxo radical — em que algo é preservado e desativado, sem ser adicionado ou destruído — consiste em buscar a pura potência.

Para Agamben, a "lei da fé" de Paulo é o exemplo de tal paradoxo e nos permite pensar sobre a potência da lei, afastando-nos da dialética do poder constituinte e constituído. Seguindo essa ideia, "a justiça sem lei não é a negação da lei, mas a realização e o cumprimento, o *pleroma*, da lei".[50] A tese de Agamben, portanto, seguindo o tempo verbal operativo de Paulo, supera a busca benjaminiana pela violência divina. Paulo nos confronta com outro paradoxo: Para Paulo, "o fim da lei é Cristo [*telos nomou Khristos*]" (Romanos, 10.4), mas o amor é "o cumprimento da lei [*pleroma nomou he agape*]" (Romanos, 13.10). Para Badiou, este paradoxo pode ser entendido como uma condição para o amor que representa "uma lei não literal, que dá consistência ao sujeito fiel e impõe a verdade pós-eventual no mundo".[51] Para Milovic, isso é uma abertura para a "possibilidade da justiça",[52] para pensar o direito como um lugar de justiça, capaz de reconhecer o amor e o cuidado pelo Outro como uma força afirmativa e universal: o amor como abertura para uma verdade que abole a distinção entre os mundos. A abertura pura para o Outro, o cuidado e o amor pelo outro, como as únicas reivindicações que podemos fazer sobre a justiça.[53] Dessa maneira, a teoria da potência, junto com entendimento dele de "jogo estudioso", pode ser compreendida como tentativa de Agamben de se distanciar do niilismo messiânico, ao mesmo tempo em que rejeita qualquer forma de violência.

Nesse ponto, devemos lembrar que para Agamben, não houve uma primeira vida como o fato natural existente no estado de anomia, do qual o direito derivou naturalmente. A vida nua não é uma situação natural, de fato, ela é um produto de uma máquina biopolítica que primeiro permitiu a separação entre vida e lei, um processo que é ao mesmo tempo antigo, mas decisivamente moderno, como mostrei acima, usando a crítica de Derrida. No entanto, depois de superar o problema da distinção entre *zoe* e *bios*, é necessário retornar a "qualquer particularidade" que seja capaz de criar uma emergência real, quebrando a máquina que quer cancelar a particularidade e, portanto, uma vida feliz.

[46] Benjamin, *Illuminations*, pp. 261-263.
[47] Agamben, *Potentialities*, p. 168.
[48] Agamben, *The time that remains*, p. 73.
[49] Whyte, *I would prefer not to*, p. 319).
[50] Agamben, *The time that remains*, p. 107.
[51] Badiou, *Saint Paul,* p. 87.
[52] Milovic, *Direito como potência*, p. 37)
[53] Grujic, *Law as affirmation of love and freedom*.

Bartleby defende "qualquer particularidade" que não demonstre poder para uma identidade conjunta, nem mesmo para "qualquer identidade", em torno da qual construiria seus valores e interesses comuns na forma do que normalmente chamamos de sociedade. Pois, sempre que nos colocamos em uma identidade, independentemente de seus pressupostos, o Estado pode reagir permitindo ou rejeitando essa identidade, promovendo-a ou rejeitando-a.

Agamben observa corretamente que para o Estado "relevante não é jamais a singularidade como tal, mas apenas sua inclusão em uma identidade qualquer".[54] É por isso que, por exemplo, o terrorismo representa um grande obstáculo para os Estados-nação, pelo simples fato de que, muitas vezes, simplesmente porque os atos terroristas são produto de singularidades que não se enquadram em nenhuma identidade, por exemplo, um grupo religioso, um Estado-nação ou uma organização que se tornaria uma figura aparente do inimigo. Agamben, portanto, propõe uma nova política que vai além da dicotomia schmittiana entre inimigos e amigos da política; no caso da "política do futuro", essa dicotomia se dissolve na rejeição da identidade como pura expressão de nossa potência humana: "Pois o fato novo da política que vem é que ela não será mais a luta pela conquista ou pelo controle de Estado, mas a luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal."[55]

Em relação à identidade ontológico-linguística na qual todos pertencem sem qualquer reivindicação de pertencimento, quando "[a] coisa do pensamento não é a identidade, mas a coisa *mesma*",[56] o direito e a justiça também devem existir sem qualquer particularidade, referindo-se a "qualquer singularidade" em sua potência livre de não-ser-alguma-coisa-particular. Em outras palavras, no caminho em direção à nova forma de política, precisamos interromper a organização soberana da potência por meio da criação de uma vida na qual a potência não possa ser isolada da realidade, uma "vida feliz" na qual "não estou mais sempre e somente em ato, mas sim entregue a uma possibilidade e a um poder",[57] uma vida que é necessariamente potencial.

Brincando com direito

Em um dos seus primeiros livros, *Infancia e historia* (1978), Agamben se concentra na noção de "jogo estudioso". Para ele, o jogo é "a experiência do ser pré-discursivo que ele chama de *infância*",[58] assim como a linguagem que Bartleby possui, livre de todo discurso e, portanto, de toda racionalidade. Para produzir a "lei pura", uma nova ação política precisa alcançar essa "linguagem pura", abrangendo "uma palavra que não obriga, que não comanda nem proíbe nada, mas que diz a si mesma".[59] Depois de revelar o vazio da lei, podemos observá-la "como um objeto em desuso", um objeto vazio com o qual não podemos mais brincar. Portanto, precisamos encontrar um novo uso para o direito, que deve estar do lado da justiça, pois qual seria o propósito dele se não a

[54] Agamben, *A comunidade que vem*, p. 79.
[55] Agamben, *A comunidade que vem*, p. 78.
[56] Agamben, *A comunidade que vem*, p. 90.
[57] Whyte, *I would prefer not to*, p. 321.
[58] Mills, *Playing with law*, p. 16.
[59] Agamben, *State of exception*, p. 88.

plausibilidade da justiça? Se existe a possibilidade de uma lei fora da lei, como a possibilidade do Ser no Nada, então temos que pensar na possibilidade de uma justiça fora da lei. Com relação a isso, Catherine Mills pergunta: "O que, por exemplo, está envolvido em brincar com a lei, e de que forma isso pode levar a humanidade a uma condição de justiça após a lei? Qual é a natureza dessa justiça pós-jurídica, e qual é sua relação com a 'vida feliz'?".[60]

Assim, para entender a possibilidade de brincar com o direito, é necessário, antes de tudo, desativá-lo, porque a liberdade, a interminabilidade e a não-instrumentalidade são as condições básicas para um jogo. No estado de exceção, onde as possibilidades de ser e não ser do direito se tornam indistinguíveis da realidade, como o personagem de Kafka, temos que "tentar, cada um seguindo sua própria estratégia, "estudá-lo" e desativá-lo [o estado de exceção], "brincar" com ele".[61] Somente dessa forma podemos pensar sobre direito como uma porta de entrada para a justiça, que não é mais praticado, mas estudado. A justiça não pode ser vista apenas como um uso adequado das leis, mas deve estar intimamente relacionada à noção de "vida feliz". Além disso, ela não pode ser deixada para o projeto interminável de desconstrução que nunca chega ao fundo da vida porque a mantém sempre conectada ao direito. Somente excepcionalmente podemos ver sua separação dele, e brincando com ela, podemos dar-lhe um novo uso. Agamben, na mesma linha de Bartleby, não quer apagar alguma lei para criar uma nova, mas quer buscar uma nova possibilidade dentro do direito, um novo uso para ele. É por isso que, em *Profanações*, Agamben pergunta: "o que significa para uma vida se colocar - ou ser colocada em jogo?".[62] Se escolhermos nos colocar em jogo, podemos rejeitar qualquer racionalidade, ser mal compreendidos e irracionais. Podemos rejeitar o mundo como ele nos é dado, sem destruí-lo.

Além disso, a passagem do sagrado para o profano é possível no jogo. A maioria dos jogos que conhecemos é baseada em rituais sagrados e atos religiosos. Seguindo o linguista estrutural Émile Benveniste, Agamben concorda que jogo não apenas deriva do sagrado, mas também é capaz de romper a conjunção de mito e revolta, uma conjunção que garante o poder do ato sagrado: "Isso significa que o jogo libera e distrai a humanidade da esfera do sagrado, sem simplesmente aboli-la".[63] No jogo, podemos desativar a racionalidade e o significado do direito e da política e dar-lhes outro significado, um outro uso. Em outras palavras, podemos nos referir à potência do direito e da política, sem destruí-las. Ao fazer isso, orientamos nossas ações para o profano, rompendo com o mito e a violência mitológica, "abrindo as portas para uma nova felicidade" (*ibid.*), para a justiça.

De fato, somente brincando podemos usar objetos que pertencem ao direito, à política ou à religião e dar-lhes um novo uso, transformando-os em brinquedos. De acordo com Agamben, é somente em relação a esse aspecto do jogo que podemos entender a lei de Benjamin como a porta de entrada para a justiça. Por meio da brincadeira, os objetos que se tornam brinquedos não são negligenciados, mas recebem "uma nova dimensão de uso, que as crianças e os filósofos dão à humanidade" (*ibid*). Por fim, tanto a felicidade quanto a infelicidade vêm do mesmo mundo. "O justo não vive em um outro mundo" e "[o] que muda não são as coisas, mas os seus limites".[64] É por isso que "a vida que começa

[60] Mills, *Playing with law*, p. 16.
[61] Agamben, *State of exception*, p. 64.
[62] Agamben, *Profanations*, p. 68.
[63] Agamben, *Profanations*, p. 76.
[64] Agamben, *A comunidade que vem*, p. 85.

sobre a terra depois do último dia é simplesmente a vida humana".[65] Velho mundo com uma pequena diferença, onde a auréola que permite "o tornar-se singular do que é perfeito"[66] é "uma zona na qual possibilidade e realidade, potência e ato se tornam indistinguíveis".[67] Em outras palavras, em vez de reproduzir o mesmo mundo repetidas vezes, em vez de copiar e reinterpretar seu conteúdo, precisamos brincar com ele e dar-lhe outro significado por meio do jogo.

Conclusão

Ao longo deste artigo, foi demonstrado que, situado entre o poder constituinte e o poder constituído, *o homo sacer* não é simplesmente uma vítima da soberania, pois não compreende o poder do não status imposto que, em sua impotência, pode abrir a possibilidade de uma vida feliz. Ele não abandona o direito vazio. É tanto a lei sagrada quanto a profana que o abandonam. Bartleby, por outro lado, como também foi mostrado neste artigo, vê sua potência absoluta realizada no ato de abandono. Seu "*I would rather not*" refere-se à linguagem pura que nos diz algo sobre o mundo primordial em que a lei e a vida não estavam separadas. Além disso, seus atos devem estar ligados à liberdade que abrange tanto o não-ser quanto o ser, uma liberdade que não vem para destruir e trazer algo novo, mas para revelar a verdade e salvar o que não existia. Mostrar que o mundo em que vivemos é apenas um dos mundos possíveis que surgiram, e que há muitos outros mundos impossíveis cujo lugar na realidade é exigente. Esses mundos representam o direito do mundo real ao não-ser e seu direito à existência.

[65] Agamben, *A comunidade que vem*, p. 15.
[66] Agamben, *A comunidade que vem*, p. 53.
[67] Agamben, *A comunidade que vem*, p. 54.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: sovereign power and bare life. Stanford: Stanford University, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. *Potentialities*: collected essays in philosophy. Stanford: Stanford University, 1999.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanations*. New York: Zone Books, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *State of exception*. Chicago: University of Chicago, 2003.

AGAMBEN, Giorgio. *The time that remains*: a commentary on the letter to the Romans. Stanford: Stanford University, 2005.

BADIOU, Alain. *Saint Paul*: the foundation of universalism. Stanford: Stanford University, 2003.

BENJAMIN, Walter. *Illuminations*. Trad. Harry Zohn. New York: Schocken Books, 2007.

BULTMANN, Rudolf. *Theology of the New Testament*: v. 2. Waco: Baylor University, 2007.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *A esperança de salvação para crianças que morrem sem batismo*. Città del Vaticano: Santa Sé, 2007. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20070419_un-baptised-infants_po.html.

DELEUZE, Gilles. *Essays critical and clinical*. London: Verso, 1998.

DERRIDA, Jacques. *The beast and the Sovereign*: v. 2. Chicago: University of Chicago, 2011.

DONAHUE, Luke. Erasing differences between Derrida and Agamben. *Oxford Literary Review*, Oxford, v. 35, n. 1, pp. 25–45, 2013.

GRUJIC, Vanja. Law as affirmation of love and freedom. *Ágoras*: Revista Científica do G-Teia, v. 2, n. 1, pp. 64–72, 2022.

MILLS, Catherine. Playing with law: Agamben and Derrida on postjuridical justice. *South Atlantic Quarterly*, Durham, v. 107, n. 1, pp. 15–36, 2008.

MILOVIC, Miroslav. *Direito como potência*. São Paulo: Editora Metrics, 2023.

SCHMIDT, Philipp. *Der Terminus "Ausnahmezustand" nach Carl Schmitt in der Konzeption Giorgio Agambens*: eine vergleichende Analyse. München: GRIN Verlag, 2004/2005.

SCHMITT, Carl. *Political theology*: four chapters on the concept of sovereignty. Chicago: University of Chicago, 2005.

WHYTE, Jessica. "I would prefer not to": Giorgio Agamben, Bartleby and the potentiality of the law. *Law and Critique*, v. 20, pp. 309–324, 2009.

SOBRE A AUTORA

Vanja Grujić

Vanja Grujic é professora visitante no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco. Concluiu seu doutorado e pós-doutorado na Faculdade de Direito da Universidade de Brasília. Parte de seus estudos de doutorado foi realizada no Centro de Direito e Política Europeia (ZERP), na Universidade de Bremen. Atuou como pesquisadora visitante na Faculdade de Direito da Universidade Autônoma de Madri e no Instituto para Filosofia e Pesquisa Social (IFDT) em Belgrado. É também mestre pela Faculdade de Ciências Políticas da Universidade de Belgrado. Sua tese de doutorado foi publicada com o título *Balkan Pathologies of Modernity: The National Question Between Conflict and Consensus* (2018) pela Nomos Verlag. Seu interesse de pesquisa atual concentra-se na teoria política e jurídica, com ênfase nas inter-relações entre violência, políticas públicas e direitos humanos, a partir da perspectiva da teoria crítica do direito. É líder do Grupo de Pesquisa CNPq "Miroslav Milovic". *E-mail*: vanja.grujic@ufpe.br.