

DANIEL ARRUDA NASCIMENTO

Do fim da experiência ao fim do jurídico:
percurso de Giorgio Agamben

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Estadual de Campinas, para obtenção do Título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior

Campinas
2010

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Bibliotecária: Cecília Maria Jorge Nicolau CRB nº 3387**

N17d Nascimento, Daniel Arruda
Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben / Daniel Arruda Nascimento. - - Campinas, SP : [s. n.], 2010.

**Orientador: Oswaldo Giacoia Junior.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Agamben, Giorgio, 1942- 2. Filosofia contemporânea.
3. Tempo. 4. História. 5. Experiência. 6. Soberania. 7. Estado de exceção. 8. Biopolítica I. Giacoia Junior, Oswaldo.
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

**Título em inglês: From the end of the experience to the end of the juridical:
course of Giorgio Agamben**

**Palavras chaves em inglês (keywords) : Contemporary philosophy
Time
History
Experience
Sovereignty
State of exception
Biopolitics**

Área de Concentração: História da Filosofia Contemporânea

Titulação: Doutor em Filosofia

**Banca examinadora: Oswaldo Giacoia Junior, Yara Adario Frateschi,
Márcio Orlando Seligmann-Silva, Luiz Paulo Rouanet,
Adriano Correia Silva**

Data da defesa: 13-05-2010

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNICAMP

Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 13/05/2010.

Prof. Dr. **Oswaldo Giacoia Junior** _____

Prof.^a. Dr.^a. **Yara Adario Frateschi** _____

Universidade Estadual de Campinas (Instituto de Filosofia e Ciências Humanas)

Prof. Dr. **Márcio Orlando Seligmann-Silva** _____

Universidade Estadual de Campinas (Instituto de Estudos da Linguagem)

Prof. Dr. **Luiz Paulo Rouanet** _____

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Prof. Dr. **Adriano Correia Silva** _____

Universidade Federal de Goiás

Prof.^a. Dr.^a. **Jeanne-Marie Gagnebin de Bons** (suplente) _____

Universidade Estadual de Campinas (Instituto de Estudos da Linguagem)

Prof. Dr. **Laymert Garcia dos Santos** (suplente) _____

Universidade Estadual de Campinas (Instituto de Filosofia e Ciências Humanas)

Prof. Dr. **Vladimir Pinheiro Safatle** (suplente) _____

Universidade de São Paulo

Agradecimentos

Ao meu orientador Oswaldo Giacoia Junior pela confiança e amizade. À professora Yara Adario Frateschi, aos professores Vladimir Safatle, Márcio Seligmann-Silva, Adriano Correia Silva, Laymert Garcia dos Santos, Jeanne-Marie Gagnebin e Luiz Paulo Rouanet. Ao Fundo de Apoio ao Ensino, à Pesquisa e à Extensão da Universidade Estadual de Campinas e ao professor Giorgio Agamben pela acolhida junto à *Università Iuav di Venezia*. Aos funcionários das bibliotecas do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e do Instituto de Economia da Universidade Estadual de Campinas. À Cidinha e à Sônia, secretárias da Pós-Graduação. Ao Glauco e ao Ricardo, pela indicação e suporte junto às universidades em que trabalhei. Ao Rinaldo e ao Júlio, pela companhia constante. Ao Fábio e ao Ronaldo pelo incentivo desde o início. Aos professores, alunos e amigos que me ajudaram, nas salas de aula, nos caminhos ou nos restaurantes universitários, a pensar as questões aqui tratadas. Ao Gustavo pelo caloroso convite e à Ana Márcia pela sala silenciosa. Aos meus pais.

So viel Misstrauen, so viel Philosophie.

Friedrich Nietzsche,

Die fröhliche Wissenschaft, 346.

Resumo

Tem a presente pesquisa o intuito de identificar e mapear na obra ainda em formação do filósofo italiano Giorgio Agamben o percurso que, do ponto de vista da filosofia política, leva de um composto de reflexões em torno da crítica da cultura às incursões decisivas do que aqui chamei de crítica do jurídico, priorizando num primeiro momento as leituras de *Infanzia e storia*, *La comunità che viene* e *Il tempo che resta*, e num segundo momento os livros que se inserem no projeto *Homo sacer*, especialmente *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, *Stato di eccezione* e *Quel che resta di Auschwitz*. Se o nosso século é aquele em que a sociedade tornada espetacular culmina na erosão de toda experiência possível, ele é também aquele em que os conceitos jurídicos perdem sempre mais sua materialidade: em nome da defesa do direito chegamos contraditoriamente a uma realidade jurídica rarefeita. Explorando os diálogos estabelecidos pelo filósofo com outros filósofos, tais como Walter Benjamin e Michel Foucault, e outras áreas do saber constituído, tais como a história, a literatura ou a teoria social, o texto que se segue buscará permitir visualizar um complexo diagnóstico. Através do uso de conceitos políticos basilares e do auxílio de determinadas figuras paradigmáticas, veremos como o liame entre soberania, exceção e vida nua contamina todo o espaço político contemporâneo. O fruto do trabalho que agora se apresenta não quer todavia somente decifrar ou diagramar um cenário decomposto. Pode ser que, em última instância, ele queira também contribuir, ainda que modestamente, para desobstruir – como escreve o filósofo na introdução do primeiro livro da série *Homo sacer* – o campo em direção à nova política que ainda resta inventar.

Palavras-chave

Filosofia política. Giorgio Agamben. Tempo; história; experiência. Soberania; estado de exceção; vida nua.

Abstract

The present research's goal is to map and identify a path in Giorgio Agamben's on-going work that, from the perspective of political philosophy, leads from a cluster of reflections around cultural critics to decisive incursions of what here I called juridical critics, prioritizing in the first moment the readings of *Infanzia e storia*, *La comunità che viene* and *Il tempo che resta*, and in a second moment the books which belong to the project *Homo sacer*, specially *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, *Stato di eccezione* and *Quel che resta di Auschwitz*. If our century is the one in which society becoming spectacular culminates in the erosion of every possible experience, it is also the one where the juridical concepts loose more and more their materiality: in behalf of right's defense we arrive contradictorily at a thin juridical reality. Exploring the dialogs established by Agamben with others philosophers, such as Walter Benjamin and Michel Foucault, as well with others areas of constitutive knowledge, like history, literature or social theory, the text that follows will search to allow the visualization of a complex diagnosis. Through the use of basic political concepts and with the assistance of some paradigmatic figures, we shall see how the bond between sovereignty, exception and bare life contaminates the entire contemporaneous political space. However, the fruit of the work which now comes to presentation does not only intend to decipher or to diagrammatize a decomposed scenario. It might be that, in the last instance, it also wishes to contribute, even if modestly, to open the field up – or as the philosopher writes in the introduction of the first book of his *Homo sacer* series – to clean the way towards the new politics which remains largely to be invented.

Key-words

Political philosophy. Giorgio Agamben. Time; history; experience. Sovereignty; state of exception; bare life.

Riassunto

La presente ricerca vuole identificare e mappare nell'opera ancora in formazione del filosofo italiano Giorgio Agamben il percorso che, dal punto di vista della filosofia politica, parte da un insieme di riflessioni intorno alla critica della cultura per arrivare a quelle incursioni decisive che qui ho chiamato di critica del giuridico, dando priorità in un primo momento alle letture di *Infanzia e storia*, *La comunità che viene* e *Il tempo che resta*, e in un secondo momento ai libri che appartengono al progetto *Homo sacer*, specialmente *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, *Stato di eccezione* e *Quel che resta di Auschwitz*. Se il nostro secolo è quello in cui la società tornata spettacolare culmina nell'erosione di tutta l'esperienza possibile, è anche quella in cui i concetti giuridici perdono sempre più la loro materialità: in nome della difesa del diritto arriviamo contraddittoriamente a una realtà giuridica rarefatta. Esplorando i dialoghi tra il nostro autore e altri filosofi, come Walter Benjamin e Michel Foucault, e con altre aeree del sapere costituito, come la storia, la letteratura o la teoria sociale, il presente lavoro cercherà di visualizzare una diagnosi che risulta complessa. Attraverso l'uso di concetti politici di base e l'assistenza di determinate figure paradigmatiche, vedremo come il vincolo tra sovranità, eccezione e nuda vita contamina tutto lo spazio politico contemporaneo. Il frutto di questo lavoro non vuole solo decifrare o diagrammare una scena scomposta ma in ultima istanza anche contribuire, pur modestamente, a sgombrare il campo – come scrive il filosofo nell'introduzione del primo libro della serie *Homo sacer* – verso quella nuova politica che resta in gran parte da inventare.

Parole-chiave

Filosofia politica. Giorgio Agamben. Tempo; storia; esperienza. Sovranità; stato di eccezione; nuda vita.

Índice

Introdução	17
Primeira parte	
Tempo e história	25
Tempo e experiência	32
Fim da experiência e experiência do choque	43
Experiência e história	48
História e ruptura do tempo	58
História e tempo messiânico	63
<i>Corso</i>	69
Segunda parte	
Referências e intenções	87
Soberania e exceção	92
Fato e direito	96
Direito e violência	101
Poder constituinte e poder constituído	106
Governo e estado de exceção permanente	112
Autoridade e poder	124
A figura do <i>homo sacer</i> e a exposição à morte	128
A extensão da qualidade de <i>homo sacer</i>	134
Vida nua e biopolítica	137
Biopolítica e direitos humanos	146
Democracia e totalitarismo	153
Gestos novos e campo	165
<i>Dopo la diagnosi</i>	176
Considerações finais: o elogio da profanação	183
Referências bibliográficas	187

Introdução

Saber se a filosofia depende necessariamente do diálogo com a tradição do pensamento ocidental para ser ainda reconhecida como tal é empreitada incansável. Pode à primeira vista parecer que a relação com a tradição, embora seja de um imenso e inegável valor à prática filosófica, não seja indispensável. Prova disso é que a filosofia surge historicamente num momento em que falta uma tradição com a qual dialogar. Outra é que o filosofar, entendido apenas como uma intensidade do pensamento, não está confinado aos muros do meio acadêmico, guardião dos saberes constituídos aos quais são outorgados os rótulos da filosofia, nem àqueles que carregam o muro consigo. Sendo, entretanto, a filosofia aquele modo de pensar de fundo grego, isto é, tendo a filosofia nascido em local e data mais ou menos determináveis, nada mais natural que todo pensar que queira se inserir na dinâmica que surge à sua aurora, leve em consideração aquilo que o precedeu. Por isso o novo filosofar somente adquire consistência no diálogo com a tradição que lhe antecede. Heidegger escreve que filosofia é *he philosophía*, retomar, resguardar, repensar aquilo que foi pensado ou o que não fora suficientemente pensado, corresponder ao diálogo que foi e continua sendo¹. O filosofar se insere numa tradição. A filosofia responde à provocação de si mesma e sua revelação acontece historicamente.

A história da filosofia, ainda que deva ser contestada, se torna então pressuposto de todo filosofar. “A resposta à questão *Que é isto – a filosofia?* consiste no fato de correspondermos àquilo para onde a filosofia está a caminho [...] Este caminho para a resposta à nossa questão não representa uma ruptura com a história, nem uma negação da história, mas uma apropriação e transformação do que foi transmitido”². O filosofar se disponibiliza à escuta de uma tradição, toma-a para si, recria a partir do diálogo que se estabelece entre as gerações, dá expressão às questões antigas e novas, reflete sobre a possibilidade de se encontrar soluções novas ou antigas. Nesse sentido o filósofo alemão se refere à destruição da história. A alusão à bastante conhecida distinção perpetrada por Heidegger em *Sein und Zeit* entre *Geschichte* e *Historie*, traduzidos entre nós

¹ Cf. HEIDEGGER, M. *Qu'est-ce que la philosophie?*, in *Conferências e escritos filosóficos*, tradução de Ernildo Stein, São Paulo: Nova Cultural, 2005, p. 29.

² *Conferências e escritos filosóficos*, pp. 35/36.

respectivamente por história e historiografia³, é sugerida por ele mesmo. Enquanto história compete ao acontecer do que existe, historiografia implica interpretação e constituição de uma tradição estática. A destruição que se exige como pressuposto do filosofar não anula ou arrasa a tradição, o legado que uma geração transmite à outra, mas libera o passado petrificado de uma historiografia que se impõe, para tornar possível uma repetição criativa, uma nova filosofia. É preciso submeter a tradição a um confronto.

A tese que ora se apresenta tem como objeto privilegiado a filosofia política de Giorgio Agamben, um escritor difícil de classificar. Laureado em Direito no ano de 1965 junto à *Università di Roma*, cidade de seu nascimento em 1942, com um trabalho sobre o pensamento de Simone Weil, Agamben é atualmente professor de filosofia e estética da *Università Iuav di Venezia*. Aluno de Martin Heidegger nos seminários de 1966 e 1968, editor das obras de Walter Benjamin em italiano a partir de 1978, diretor de programa de pesquisa junto ao *Collège International de Philosophie* em Paris de 1986 a 1993, leitor de Michel Foucault e de muitos outros, participante dos cenários de debates franceses e italianos tanto em lingüística e estética quanto em filosofia e política desde a década de 1970, sua trajetória acadêmica demonstra como um único homem pode se tornar o pilar de uma série de questões díspares. Para que essas questões possam ser pensadas, ele também precisa se inserir numa tradição.

À atenção ao diálogo tradicional e ao que surge incessantemente como uma proveniência, Giorgio Agamben dá o nome de arqueologia. A filosofia se apresenta portanto como uma arqueologia, ou estudo da *arkhé*. O risco aqui seria tomar a atividade do filósofo como uma procura pela origem, sendo essa origem definida como um princípio de identidade preservada, meta-histórico e metafísico, vazio e imaculado, considerado de modo ideal ou cronológico. Em recente livro onde o filósofo italiano discute o próprio método, intitulado *Signatura rerum*, ele chama de arqueologia “aquela prática que, em cada investigação histórica, tem o que fazer não com a origem, mas com o ponto de insurgência do fenômeno e deve, por isso, confrontar-se novamente com as fontes e com a tradição”⁴. A jornada de retorno às fontes, via crítica da tradição, deve evitar tanto o enrijecimento daquilo que já foi constituído quanto a pretensão de encontrar uma essência de todo ilesa ao processo histórico

³ *Ser e tempo*, parte I, tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 47/56.

⁴ *Signatura rerum: sul metodo*, Torino: Bollati Boringhieri, 2008, p. 90.

ou à corrupção da existência. A *arkhé* se apresenta como um ponto de insurgência nunca extinto. Como as palavras do vocabulário indo-europeu que representam uma tendência presente e operante nas línguas históricas, para usarmos um exemplo sugerido pelo próprio Agamben, a *arkhé*, longe de pertencer a um passado remoto inteiramente afastado daquilo a que dá início, se faz presente, condiciona e torna inteligível o desenvolvimento no tempo⁵. Tal como num processo psicanalítico de regressão, para usar um outro exemplo também evocado pelo filósofo italiano, a arqueologia retrocede em direção ao presente, acessa um passado que não pode definir-se tecnicamente como passado porque não foi realmente vivido, mas que permaneceu de algum modo presente ou, dito de outra maneira, antes de buscar alcançar no passado o inconsciente e o esquecido, procura reconhecer o ponto em que foi produzida a dicotomia entre consciente e inconsciente, história e historiografia, e entre todas as oposições binárias que marcam tão profundamente a lógica da cultura ocidental⁶. A arqueologia pode muito bem ser entendida como uma via de acesso ao presente e ao que está mais próximo a nós. Ela nos permite compreender as condições de possibilidade de todo conhecimento atual⁷.

O método de Giorgio Agamben, ainda que parta de um fundo arqueológico comum, ao que tudo indica forjado pela leitura constante de Michel Foucault, possui suas peculiaridades. Os textos do filósofo italiano costumam se iniciar com um delicado arrolar de referências que funcionam como a base estrutural de uma constelação. Agamben escolhe e compõe um conjunto de referências formado por conceitos e idéias, mas também por fatos ou fenômenos históricos, para depois entrelaçá-los e dar um desenvolvimento próprio rumo a conclusões mais ou menos inauditas. Algumas dessas referências podem irradiar setas tão profundas que atravessam toda a obra, vindo a se cruzar mais de uma vez com outras na sua irradiação própria. E isto ocorre, diga-se de passagem, na articulação de uma obra que nem na mais otimista das visões possui uma única questão ou mesmo âmbito do conhecimento, uma vez que seus escritos não se encaixam perfeitamente nem nas estantes de filosofia

⁵ Cf. *Signatura rerum*, p. 93.

⁶ Cf. *Signatura rerum*, pp. 96/103. Num esforço de síntese, o autor assim se expressa: “A *arkhé* em direção a qual a arqueologia regride não se perfaz de nenhum modo como um dado situável em uma cronologia [...]; essa é, antes, uma força operante na história, assim como as palavras indo-européias exprimem um sistema de conexões entre as línguas historicamente acessíveis, a criança na psicanálise é uma força ativa na vida psíquica do adulto e o *big bang*, que se supõe ter dado origem ao universo, é qualquer coisa que continua a enviar a nós a sua radiação fóssil” (p. 110).

⁷ Cf. *Signatura rerum*, p. 94.

política ou estética, nem nas de literatura ou direito, teologia ou economia. Assim como os volumes de Walter Benjamin, filósofo quase onipresente na obra de Agamben, os livros do filósofo italiano estão espalhados pelas diversas bibliotecas do *campus* universitário.

No caminho arqueológico percorrido por Agamben, são encontrados paradigmas que adquirem uma importância sem par na reflexão ali nutrida, constituindo, por vezes, o núcleo em torno do qual serão engendradas todas as séries de asserções subseqüentes. Paradigmas são exemplos de tipo especial, que têm a função de tornar inteligível aquilo que dificilmente pode ser explicado sem o seu auxílio. Um paradigma é “um objeto singular que, valendo por todos os outros da mesma classe, define a inteligibilidade do conjunto do qual faz parte e ao qual, ao mesmo tempo, constitui”⁸. Sem deixar de pertencer ao contexto do qual faz parte, ele assume uma posição isolada tão somente para que se veja o grau de comunicabilidade com o semelhante. Como Foucault encontrara no *panopticon* uma função estratégica decisiva para se compreender a cultura disciplinar do poder, uma figura emblemática que extrapola o ambiente histórico em que está inserido, Agamben esbarra com modelos que se tornam paradigmas. O filósofo italiano assim se exprime numa avaliação retrospectiva:

Na minha pesquisa me aconteceu de analisar figuras [...] que são certamente, ainda que em medida diversa, fenômenos históricos positivos, mas que, nela, eram tratadas como paradigmas, cuja função era de constituir e tornar inteligível um inteiro e mais vasto contexto histórico-problemático. [...] O *homo sacer* e o campo de concentração, o *Musulmann* e o estado de exceção – como, mais recentemente, a *oikonomia* trinitária ou as aclamações – não são hipóteses através das quais se quer explicar a modernidade, reconduzindo-a a qualquer coisa como uma causa ou uma origem histórica. Ao contrário, como as suas multiplicidades poderiam ter deixado entender, se tratava toda vez de paradigmas, cujo escopo era tornar inteligível uma série de fenômenos, cujo parentesco havia escapado ou poderia escapar ao olhar do histórico⁹.

A diferença entre Foucault e Agamben – apenas uma das diferenças – é que o segundo está mais próximo do que poderíamos denominar de uma filosofia da fronteira, pois suas análises com maior frequência terminam em zonas de indistinção ou indiscernibilidade,

⁸ *Signatura rerum*, p. 19.

⁹ *Signatura rerum*, pp. 11/13.

nas quais, após uma arrumação polarizada, não é mais possível reconhecer nitidamente onde acabam e começam os pólos conceituais antes distintos. O método vislumbra bipolaridades que criam tensões sem que exista a possibilidade de traçar demarcações.

Há ainda um outro aspecto do método de Agamben que, segundo seu livro dedicado à explicação do próprio modo de fazer, merece ser mencionado. Se todas as coisas portam consigo um signo, ou sinal, ou símbolo, de si mesmo, o método por ele empregado exige da filosofia a capacidade de observar as assinaturas – *la signatura* – isto é, os signos que se fazem sobre outros signos, ou o ato mesmo de assinalar, que determinam o seu reconhecimento, a sua compreensão e a sua eficácia¹⁰. A filosofia opera com conceitos, mas algo que se apresenta como conceito pode estar mais próximo do que o filósofo italiano chama de assinatura do que de conceitos. Numa outra ocasião, ele define a assinatura como “algo que, em um símbolo ou em um conceito, o marca e o supera para reenviá-lo a uma determinada interpretação ou a um determinado âmbito sem [...] constituir um novo significado ou um novo conceito”¹¹. Uma mesma expressão oral ou imagética pode sofrer uma contundente variação na sua interpretação se aquele que a observa levar em consideração o seu autor e as circunstâncias de sua gênese, ainda que o fundo do dito ou do colorido permaneça inalterado. “As assinaturas transferem e deslocam os conceitos e os símbolos de uma esfera à outra [...] sem lhes redefinir semanticamente”¹². O filosofar se dá no ambiente de uma Tamara revisitada, se nos for permitido recordar a sexta cidade descrita por Marco Polo na narrativa de Italo Calvino, em que, na profusão e confusão de símbolos, cada coisa é reconhecida pelo símbolo de alguma outra coisa: a pegada na areia mostra a passagem do tigre; o pântano anuncia uma fonte de água; a flor do hibisco, o fim do inverno; onde as ruas cheias de placas em paredes revelam figuras de coisas que significam outras: o alicate indica a casa do dentista; o jarro, a taberna; as armas, o corpo de guarda; a balança, a quitanda; onde estátuas e escudos são revestidos por miniaturas de leões, golfinhos, torres, estrelas¹³. O filosofar se dá no ambiente de uma cidade que se tornou um espectro, aparição

¹⁰ Cf. *Teoria delle segnature* in *Signatura rerum*, pp. 35/81.

¹¹ *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza: Neri Pozza, 2007, p. 16.

¹² *Il regno e la gloria*, p. 16.

¹³ *Le città invisibile*, Torino: Einaudi, 1977, pp. 21/22.

feita de assinaturas, ou seja, de sinais, cifras ou monogramas que o tempo arranhou sobre as coisas, cujo teor mal lê o viajante no seu distraído curso à deriva¹⁴.

O projeto de pesquisa do texto que ora se apresenta para análise surgiu da intuição, confirmada pelas teses de Giorgio Agamben, que a refinada aversão democrática ao regime totalitário de governo, bem como a excessiva preocupação com a delimitação das diferenças, poderia esconder mais laços de afeição que à primeira vista se possa notar. Se no cotidiano político os indícios dessa relação promíscua não passam despercebidos aos olhos do observador atento – um tribunal democrático corrupto pode ser tão letal quanto um líder totalitário – o desafio da pesquisa sempre foi encontrar os referenciais teóricos que permitissem ao menos problematizar a relação sem ignorar as profundas diferenças históricas e conceituais. Encontrei na obra ainda em formação de Giorgio Agamben um caminho e uma fonte de inspiração. A partir de então a pesquisa se desenhou em torno dos conceitos mais relevantes para o filósofo italiano, conceitos estes colhidos da tradição filosófica ao alcance ou cunhados por ele mesmo. Tendo a pesquisa se dirigido diretamente ao coração do assim denominado projeto *Homo sacer*, precisou entretanto recuar para considerar um período anterior do pensamento de Agamben e compreender um percurso: como algo que se configurava inicialmente como uma crítica da cultura chega à análise da condição jurídica do homem contemporâneo – e condição jurídica aqui não se refere unicamente à relação do cidadão com a lei, mas à própria condição de vida de um homem diante do poder que a garante e a ameaça. Não é certo que o percurso que aqui se procura compreender seja o mais relevante no conjunto da obra. É bem verdade que o trecho escolhido possa ser acidental ou ocasional, ainda que de amostragem significativa. As últimas publicações levantam sérias dúvidas quanto a isso. Trata-se entretanto de um percurso que não se pode ignorar e de revérbero inestimável.

O trabalho se encontra assim dividido em duas grandes partes e se inicia com a crítica da cultura esboçada por Giorgio Agamben especialmente em *Infanzia e storia* e *Il tempo che resta*. Na primeira parte do texto, os temas a ela adjacentes serão relacionados de modo a dar uma visão de conjunto e mostrar como se delimita a análise do filósofo italiano no momento que antecede ao projeto *Homo sacer*. Aí, os conceitos de tempo e história, bem como as

¹⁴ Cf. AGAMBEN, G. *Dell'utilità e degli inconvenienti del vivere fra spettri* in *Nudità*, Roma: Nottetempo, 2009, p. 61.

noções de sociedade do espetáculo e fim da experiência, serão problematizados. A segunda parte do texto será dedicada às reflexões políticas pelas quais ainda hoje adquire notoriedade o pensamento de Agamben. Será a vez dos conceitos de soberania, estado de exceção, vida nua, e da relação entre direito e violência. Ao final, uma seqüência de três capítulos pretende encaminhar algo de aspecto conclusivo: um primeiro comprometido com a relação entre democracia e totalitarismo, tal como ela aparece na obra do filósofo italiano (e para tanto será necessário retomar e articular as análises já realizadas), um segundo dedicado à apresentação de gestos da conjuntura contemporânea, e um terceiro, em que procuro reconhecer as indicações porventura presentes que auxiliem ir além do diagnóstico de um mundo perdido. As considerações finais possuem a intenção de demonstrar como o uso do conceito de profanação lança uma luz retroativa sobre todo o projeto filosófico analisado. Ao leitor familiar às questões políticas que se dedicar à aradura de todas as páginas pode parecer que a seriedade ou a questão primordial só pertença à segunda parte, mas não é preciso desmerecer a relevância da primeira. Mesmo que não seja intencional no percurso do filósofo italiano, a primeira parte prepara o terreno para que a reflexão da segunda frutifique. A crítica da cultura sofre uma redução à raiz da organização da convivência humana através da reivindicação do aparato jurídico e do reconhecimento de direitos. Assistiremos ao processo de inflamação de uma das facetas da crítica da cultura sem que o todo seja desprezado. Na passagem de uma parte à outra, alguns fios condutores podem ser observados, tais como o uso sistemático da violência e os processos de espoliação, expropriação.

Dito isso, algumas advertências precisam ser feitas. A) Espero, no texto que ora se apresenta, ter sido tão claro quanto possível, visto tratar-se de um autor complexo e exuberante. Reconheço que algumas passagens ainda precisam ser reformuladas de modo a integrar um futuro amadurecimento das questões e torná-lo de melhor expressão. B) A profusão de temas nele expostos talvez tenha sido um reflexo da própria obra de Agamben. Tentei ser criterioso na seleção para considerar somente aquilo que mais se aproximava da medula do trabalho. C) O texto parte do pressuposto que certas noções de filosofia política já estejam assimiladas pelo leitor e ele não se detém na conceituação de cada termo utilizado. D) Abusei dos diálogos com outros autores. Todavia, as referências utilizadas são aquelas apontadas pelo texto de Agamben, sem as quais não seria possível sequer compreender em que contexto se inscrevem as reflexões: Benjamin, Benveniste, Debord, Baudelaire,

Nietzsche, Kafka, Schmitt, Hobbes, Arendt, Foucault. Entre elas, o diálogo com Walter Benjamin será evidentemente melhor explorado. E) A dificuldade de possuir como objeto de pesquisa uma obra ainda em elaboração foi contornada por um acompanhamento assíduo e próximo das novas publicações. Alguma defasagem, contudo, será sempre inevitável. Falta ao texto, por exemplo, o confronto com o quarto volume do projeto *Homo sacer*, ainda em via de publicação pelo filósofo italiano. F) Quem escreve vê diferente de quem lê, assim como em Veneza quem faz o caminho a pé conhece uma cidade diferente de quem trafega de barco.

O texto agora apresentado é ainda um canteiro de obras e, em razão do caráter mesmo de ser texto, tem como destino ser permanentemente manipulado. Uma parte bastante relevante do trabalho ainda está por vir. O que já foi escrito representa um extenso estudo propedêutico sem o qual não seria possível sequer bem colocar as questões que pululam da obra do filósofo italiano – questões essas que são em grande parte também nossas questões ou de quem quer que encare com seriedade os desafios da filosofia política contemporânea. Devemos tomar o texto que se segue como um trabalho incompleto que se dirige à uma conclusão mas, nem mesmo aí, se esgota. É bem provável que alguns dos problemas nele tratados retornem sem que o autor encontre descanso.

Primeira parte

Tempo e história

Por que a reflexão sobre o conceito de história precisa iniciar o pensamento que conclui pelo fim da experiência? Qual a relação que se pode estabelecer entre história e crítica da cultura? Tentar responder a estas perguntas já traz sobre si o indício que confirma o que no cotidiano das relações humanas se observa com a maior naturalidade: responder sobre si é responder sobre sua própria história. Interrogados sobre quem somos nós, respondemos contando uma história. Há perguntas que sugerem que uma história seja posta em referência, há perguntas que exigem que se conte uma história. Histórias dosadas no tempo, histórias experimentadas pelo tempo que flui como se fora um varal cheio de penduricalhos. Tempo e história constituem o núcleo de reflexão de cujo âmbito podem surgir questões acerca da crise da cultura. A filosofia possui aí um terreno fértil. Alargar os espaços estreitos, distender o pensamento, deixar falar o espanto, correr o risco, desafiar a linguagem: a filosofia tem uma tarefa importante no interrogar da cultura. Seguindo o rastro de Giorgio Agamben, procurando colher algumas das intuições cadentes de sua intensa produção filosófica, vasculhei aqui e ali, identificando elementos relevantes na orientação do trabalho que ora inicio. O filósofo italiano, num dos textos que integram o livro *Infanzia e storia*, sugere um caminho: “Toda concepção da história é sempre acompanhada de uma certa experiência do tempo que lhe está implícita, que a condiciona e que é preciso, portanto, trazer à luz. Da mesma forma, toda cultura é, primeiramente, uma certa experiência do tempo, e uma nova cultura não é possível sem uma transformação desta experiência”¹⁵. Qualquer crítica da cultura deve então levar em consideração o conceito de tempo que embala os sonhos da civilização contemporânea. Compreender o tempo, ou a imagem que temos dele, permitirá ver quão imbricados estão história da cultura e destruição da experiência.

O texto que ocupa a parte central de *Infanzia e storia*, de cujo corpo retirei a passagem citada acima, possui um alvo bem definido: a representação contínua do tempo. A lógica da representação do tempo que vingou ao longo dos séculos da civilização ocidentalizada

¹⁵ Giorgio Agamben, *Tempo e história: crítica do instante e do contínuo* in *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*, tradução de Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 111.

obedece a uma rígida divisão proposta pela espacialidade. Utilizamos categorias espaciais para conceber partículas temporais que de outro modo careceriam de representação e controle. “Dado que a mente humana tem a experiência do tempo mas não a sua representação, ela necessariamente concebe o tempo por intermédio de imagens espaciais. [...] Quer seja pensado como círculo, quer como linha, o caráter que domina toda concepção ocidental do tempo é a pontualidade. Representa-se o tempo vivido mediante um conceito metafísico-geométrico (o ponto-instante inextenso) e então se procede como se este próprio conceito fosse o tempo real da experiência”¹⁶. Tanto a antigüidade greco-romana, com sua imagem cíclica, quanto a gênese agostiniana, com sua representação horizontalizada, concebem o tempo como uma linha contínua, e em última instância, como o resultado final da soma de pequenos pontos sucessivos iguais entre si. A modernidade teria sido responsável tão somente pela adição da idéia de evolução e progresso ao contínuo quantificado do tempo: a cronologia seguiria um processo orientado por um sentido racional – e o fato é que pensadores religiosos e políticos da modernidade souberam aproveitar como nunca a visão do contínuo progressivo do tempo para esse ou aquele comprometimento ideológico. A proposta de pensar o contraditório do tempo precisa perceber este conjunto de movimentos do qual somos herdeiros.

No percurso do pensamento de Agamben, um ensaio intitulado *O país dos brinquedos: reflexões sobre a história e o jogo*, de fundo benjaminiano, mas dedicado a Claude Lévi-Strauss pelo seu septuagésimo aniversário, lança mão de uma argumentação que pela sua luminosidade vale a pena explorar. Partindo da descrição utópica de um país de brinquedos encontrado por Pinóquio e da leitura das observações sociológicas de Lévi-Strauss, o filósofo italiano levantará a hipótese de uma relação histórica, ao mesmo tempo de correspondência e oposição, entre jogo e rito: ambos mantêm um vínculo com o calendário e com o tempo, mas em todo caso um vínculo inverso em que o rito fixa e estrutura o tempo e o jogo o acelera e destrói¹⁷.

Para visualizar melhor a dupla ação de jogo e rito sobre o tempo, duas passagens podem ser aqui apresentadas. Com relação ao efeito do jogo sobre o tempo, cito a

¹⁶ *Tempo e história: crítica do instante e do contínuo* in *Infância e história*, pp. 112 e 122. A passagem recupera uma antiga intuição de Benjamin (cf. *Origem do drama barroco alemão*, tradução de Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 115).

¹⁷ *O país dos brinquedos: reflexões sobre a história e o jogo* in *Infância e história*, pp. 83/84.

impressionante passagem mencionada pelo filósofo. A alegoria parece fantástica mas sua compreensão é bem próxima a nós:

Este país não se parecia com nenhum outro país do mundo. A sua população era inteiramente composta de garotos. Os mais velhos tinham catorze anos, os mais jovens pouco mais de oito. Nas estradas, uma alegria, uma bagunça, um alarido de endoidecer! Bandos de moleques por toda parte: uns no jogo de gude, outros jogando bola, atirando pedrinhas, sobre velocípedes, e cavalinhos de pau; outros ainda brincando de cabra-cega, de pique, e havia gente vestida de palhaço que engolia fogo; quem recitava, quem cantava, quem fazia piruetas, quem caminhava com as mãos no chão, de pernas pro ar; rodavam argolas, passeavam vestidos de general com o elmo folheado e o espadagão de papel machê; riam, urravam, chamavam, batiam palmas, assobiavam, imitavam o canto da galinha quando põe o ovo: resumindo, um tal pandemônio, uma tal algazarra, tamanha baderna endiabrada que era preciso pôr algodão nos ouvidos para não ficar surdo. [...] Em meio aos passatempos contínuos e divertimentos vários, as horas, os dias, as semanas, passavam num lampejo¹⁸.

A brincadeira, a explosão de jogos, faz o tempo passar, correr. O jogo viola o calendário, desafia cronologia, acelera o tempo e este passa como um lampejo. Disso temos a experiência cotidiana pelo ritmo e repetição dos entretenimentos. O jogo é um passatempo. Por outro lado, como exemplo do efeito do rito sobre o tempo, trago uma passagem da tradição rabínica de notória atualidade por integrar o léxico judaico-cristão. Diz um trecho do Livro do Êxodo:

Três vezes no ano celebrarás festa. Guardarás a festa dos Ázimos. Durante sete dias comerás ázimos, como te ordenei, no tempo marcado do mês de abib, porque foi nesse mês que saíste do Egito. Ninguém compareça de mãos vazias diante de mim. Guardarás a festa da Messe, das primícias dos teus trabalhos de sementeira nos campos, e a festa da colheita, no fim do ano, quando recolheres dos

¹⁸ *O país dos brinquedos: reflexões sobre a história e o jogo in Infância e história*, pp. 81/82.

campos o fruto dos teus trabalhos. Três vezes por ano, toda a população masculina comparecerá perante o Senhor Iaweh¹⁹.

E um trecho complementar do Livro de Deuteronômio:

Contarás sete semanas. A partir do momento em que lançares a foice nas espigas, começarás a contar sete semanas. Celebrarás então a festa das Semanas em honra de Iaweh teu Deus. [...] Celebrarás a festa das Tendias durante sete dias, após ter recolhido o produto da tua eira e do teu largar. [...] Três vezes por ano todo varão deverá comparecer diante de Iaweh teu Deus, no lugar que ele houver escolhido: na festa dos Ázimos, na festa das Semanas e na festa das Tendias²⁰.

Agamben não cita o texto rabínico. O filósofo prefere mencionar cerimônias da antiga China, da antiga comunidade escocesa, da Babilônia e da Pérsia. São todos exemplos que demonstram ter a hipótese fundamento. Mas não precisamos ir tão longe. O exemplo dado certamente exerce uma maior influência sobre nosso arquivo cultural. Os ritos recomendados ao povo de Israel têm a dupla função de marcar a passagem do tempo e o período das safras. Desde tempos imemoriais, festas e solenidades têm sido usadas por diferentes comunidades para instituir e assegurar a passagem do tempo e a estabilidade do calendário. Há ritos para demarcar a mudança de ano, há ritos para celebrar acontecimentos que precisam ser lembrados como etapas de uma história, há ritos para o ingresso de um membro da comunidade em uma determinada idade especial.

A hipótese de uma relação de correspondência e oposição entre jogo e rito, aceleração e retardo do tempo, não é inteiramente nova. O filósofo italiano conhece uma série de teses que podem em última análise apontar para ela, ainda que sofram notória variação entre si. Émile Benveniste, por exemplo, estabelece uma íntima relação entre o jogo e o sagrado. “A potência do ato sagrado – escreve Benveniste – reside precisamente na conjunção do *mito* que enuncia a história e do *rito* que a reproduz. Se a este esquema nós comparamos o do jogo, a diferença mostra-se essencial: no jogo, apenas o rito sobrevive, e não se conserva

¹⁹ Livro do Êxodo, capítulo 23, linhas 14 a 17. De acordo com a *Bíblia de Jerusalém*, São Paulo: Paulus, 1985. A passagem se repete no mesmo livro, no capítulo 34, 18 a 23.

²⁰ *A Bíblia de Jerusalém*, Livro do Deuteronômio, capítulo 16, linhas 1 a 17. Sobre a descrição detalhada do preceito religioso, conferir o capítulo 23 do livro do Levítico.

mais que a *forma* do drama sagrado, na qual todas as coisas voltam sempre ao início. Mas foi esquecido ou abolido o mito, a fabulação em palavras ricas de significado que confere aos atos o seu sentido e a sua eficácia”²¹. Deste ponto de vista, o jogo poderia então ser concebido como um rito secularizado que inverte a polaridade da atração e o efeito: ao invés de demarcar o tempo, o acelera. Jogo e rito mostram assim que a relação que os une exige correspondência e oposição, não somente correspondência ou oposição simples: há uma promiscuidade que os cativa. Quando, nesse sentido, apenas uma metade da atividade sacra é realizada, o mito se perde e conserva-se o rito, o rito restante guarda o que possui de ação positiva e define o jogo. Mas ainda nesse caso, jogo e rito não coincidem, porque o rito que sobrevive é um rito nu, desprovido da indumentária que o completa.

Voltando ao que aqui mais nos interessa: o rito fixa e estrutura o tempo, o jogo o acelera e destrói. Os rituais têm a função de conservar a passagem do tempo e os jogos de pressionar a sua passagem. Com base num ponto de vista situado no interior dessa relação dialética, Agamben poderá chegar à conclusão que a história seria portanto a articulação entre sincronia e diacronia, estabilidade e dispersão. Ou, se preferirmos trazer à tona os elementos gregos usados pelo filósofo italiano na confecção do texto, entre *aion* e *chrónos*. *Aion*, elemento transmitido pelas narrativas homéricas e importante referência para as origens do pensamento europeu, seria a força vital percebida como algo de temporal no ser vivo, uma essência temporalizante que tem duração, permanece, resiste, embora a tradução por eternidade ou imutabilidade não seja inteiramente tranqüila. *Chrónos*, termo já conhecido pelo seu uso servil na palavra cronologia e relativo à divindade grega patrona do tempo e da criação, seria o indicativo de uma duração objetiva, constituinte da mobilidade do tempo contínuo, sistemático e mensurável²². A análise conduzida por Agamben se alimenta da

²¹ Émile Benveniste, *Le jeu et le sacré, Deucalion*, nº 02, 1947, p. 165, *apud* Giorgio Agamben, *O país dos brinquedos: reflexões sobre a história e o jogo* in *Infância e história*, p. 84, grifos do original. Em *Profanazioni*, a imagem é novamente utilizada, com o seguinte acréscimo: o jogo realiza sempre parte da unidade do sagrado, quebrando todavia essa mesma unidade; enquanto *ludus*, ou jogo de ação, é somente rito; como *jocus*, jogo de palavras, é somente mito (Cf. AGAMBEN, G. *Profanações*, tradução de Selvino J. Assmann, São Paulo: Boitempo, 2007, pp. 66/67).

²² Agamben se refere provavelmente à seguinte passagem do *Timeu* de Platão (37c – 37d): “Quando o pai que havia engendrado constatou que esse mundo se movia e vivia como imagem [ou representação] gerada dos deuses eternos, ele se rejubilou e, na sua alegria, pensou em fazê-lo ainda mais semelhante ao seu modelo. Como efetivamente esse modelo se encontra sendo um vivente eterno, ele tentou que esse mundo o fosse também na medida do possível. Ora, esse modelo era de uma substância eterna e era impossível adaptar em tudo um vivente que havia sido gerado. Foi por isso que o demiurgo se preocupou em fabricar *uma certa imitação*

oposição entre duas diferentes concepções do tempo mas pretende ir além, preparar o terreno para enraizar uma frutuosa crítica da cultura. Resta clara sua intenção ao lermos o parágrafo conclusivo inserido estrategicamente após sua referência aos termos gregos: “o que aqui nos interessa não é tanto o fato de que, no curso de uma tradição ainda viva, *aion* seja identificado com a eternidade e *chrónos* com o tempo diacrônico, mas que a nossa cultura conheça, desde a origem, uma cisão entre duas diferentes noções de tempo, correlatas e opostas”²³.

A relação de correspondência e oposição entre jogo e rito só ficará entretanto transparente quando atinarmos para o seguinte quadro: o rito transforma eventos em estruturas e o jogo transforma estruturas em eventos. Isto é dizer que o rito paralisa e acomoda o tempo, produzindo sincronia, enquanto o jogo o fraciona, produzindo diacronia. Para termos uma visão de conjunto, basta imaginar um aparelho em que a produção de uma substância realimente a produção de outra substância indispensável à produção da primeira. Um aparelho assim funcionaria de modo que uma parte sempre retroalimentasse a outra, num movimento cadenciado, num sistema binário. O rito transforma diacronia em sincronia e o jogo, ao contrário, transforma sincronia em diacronia, no ritmo de uma articulação que não ocorre sempre alternadamente, como se apenas uma parte do aparelho pudesse funcionar num dado momento, nem acontece de maneira completa, como se uma substância fosse esgotada pela outra. Toda transformação relativa à oposição entre sincronia e diacronia será residual, uma vez que jogos e ritos coexistem e dificilmente se apresentam como realidades estanques, puras de significado. Como resultado final dessa articulação, assim conclui o filósofo italiano, temos o tempo humano, isto é, a história.

O avanço de uma formulação do conceito de história nesses termos é evidente. Como ele podemos interrogar aquela definição que ainda hoje ocupa o centro do imaginário moderno de que a história nada mais seria que uma sucessão de eventos. Nossos livros de história tem através de décadas contado com definições semelhantes, destilando o veneno da historiografia que compreende história como a narração dos fatos notáveis ocorridos na vida

móvel da eternidade e, ao ordenar o céu, fez da eternidade imóvel e uma uma imagem eterna que progride segundo a lei dos números, esta coisa que nós chamamos de tempo” (tradução de *Platon, Ouvres complètes*, tome X, *Timée*, texte établi et traduit par Albert Rivaud, Paris: Sociéte D’Édition Les Belles Lettres, 1985, pp. 150/151, grifo meu). A maneira que o demiurgo encontrou para imitar a eternidade, sem perder inteiramente aquilo que a definia, foi fabricar um modelo de tempo que preservasse ao menos a estabilidade e a ordem.

²³ *O país dos brinquedos: reflexões sobre a história e o jogo in Infância e história*, p. 89.

dos povos em particular e da humanidade em geral, ou o conjunto de conhecimentos adquiridos ao longo da evolução da humanidade, ou ainda a ciência ou método que permitem adquiri-los e transmiti-los²⁴. À natural dificuldade de se definir história, alie-se a pretensão científica de narrar fatos notáveis apreendidos objetivamente, imparcialmente, verdadeiramente. A história dos vencedores resulta de uma leitura da história não excludente das demais.

A leitura da história perpetrada por Agamben tem ainda o mérito de levantar a questão se a aceleração do tempo cotidiano, especialmente na moldura de uma sociedade de mercado, não seria o reflexo da opção privilegiada pelo jogo. O regime econômico orientado pelo interesse do mercado de capitais produz sociedades quentes, isto é, sociedades em que a esfera do jogo tende a se expandir às expensas da esfera do rito²⁵. Tudo se passa como na imagem de um filme de Federico Fellini, nomeado de *La dolce vita*, de 1960, em que a corrida frenética pela continuação do prazer do personagem de Marcello Mastroianni termina numa festa que não possui nada de celebrativo – os convidados querem a todo custo prolongar o divertimento com jogos, fazer a noite passar, quando já não há mais nada que espante o tédio. Em sociedades do tipo, o rito contém freqüentemente aquele residual do jogo sem o qual não opera, mas numa escala forçada ao limite. O jogo toma os espaços e penetra nos mecanismos das relações cotidianas. O atrito adjacente esquentando os veículos das relações entre partes gerando sociedades quentes, ou melhor dizendo, aquecidas.

A hipótese parece responder positivamente à proposta de Georges Bataille, lançada em *La notion de dépense* de 1933 e *La part maudite* de 1949, segundo a qual, do ponto de vista de uma economia geral, os excessos de energia retidos sob a superfície do globo – incluídos aí os movimentos da natureza e os movimentos humanos – provocam a alternância entre acumulação e perda. Assim como a irradiação solar tem como efeito a superabundância sem contrapartida de energia na superfície do globo, os organismos vivos recebem mais energia do que a necessária para a conservação da vida. Aquilo que não pode ser usado no

²⁴ Estas são por exemplo as definições do dicionário escolar mais consultado entre nós. Refiro-me ao Minidicionário da Língua Portuguesa de Aurélio Buarque de Holanda Ferreira, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977, p. 252. Felizmente, estas são somente as primeiras definições do verbete. A sétima traz a palavra mentira e a oitava, a palavra amolação.

²⁵ Agamben, a partir da distinção realizada por Lévi-Strauss, caracteriza sociedades quentes e frias. A definição é dada para substituir uma antiga classificação que diferencia sociedades históricas e sociedades sem história. Cf. *O país dos brincados: reflexões sobre a história e o jogo* in *Infância e história*, p. 94.

crescimento – se o sistema não pode mais crescer ou se a energia não pode ser completamente absorvida no crescimento – gera um excedente que deve ser eliminado²⁶. Uma quantidade considerável de energia deve ser dissipada, simplesmente dispensada sem proveito. A realização do destino do homem se faria pela alternância entre acumulação e prodigalidade. A atividade econômica do homem não se reduz a processos de conservação e reprodução, mas é integrada por iniciativas que têm por fim mobilizar perdas improdutivas. Mais: a multiplicação das possibilidades e da velocidade da produção somente pode ser equilibrada pela facilidade e rito acelerado do consumo inútil. De acordo com a análise de Bataille, o luxo, a construção de monumentos suntuosos, as guerras e os enterros, os cultos e os sacrifícios, as festas, os espetáculos e jogos, as artes, as atividades sexuais perversas (desviadas da finalidade reprodutiva) são despesas desta natureza, têm como fim eliminar energia, e atribuir ao final sentido para a perda. O que antes era concebido como subsidiário à produção econômica adquire uma importância igual ou maior que a primeira. No caso dos jogos de competição, por exemplo, quanta energia não é despendida para manter locais, instrumentos, homens e animais, quanta energia não é gasta para se criar um sentimento de estupefação e euforia, para se ligar por afeição um enorme contingente de torcedores? Mesmo em ambientes bastante acinzentados vemos como o jogo participa da dinâmica da vida: as partidas de futebol organizadas nos campos de concentração, ainda que possam ser entendidas como pausas de humanidade em meio ao horror infinito, são o reflexo de uma sociedade que aprendeu a aquecer-se pelo jogo. As partidas realizadas entre os membros da polícia nazista e os agentes da esquadra especial responsável pela gestão das câmaras de gás e dos crematórios possuíam a dupla função de fazer o tempo passar e despendar energia em excesso²⁷.

Tempo e experiência

Giorgio Agamben inicia *Infanzia e storia* com uma afirmação categórica: “todo discurso sobre a experiência deve partir atualmente da constatação de que ela não é mais algo

²⁶ *La part maudite: essai d'économie générale*, Paris: Minuit, 1949, p. 25. Bataille segue nesse ponto a intuição de Nietzsche em *A gaia ciência*, aforismo 349.

²⁷ Sobre os jogos realizados no campo de concentração destina-se um fabuloso parágrafo de *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*, Torino: Bollati Boringhieri, 2005, pp. 23/24.

que ainda nos seja dado fazer. Pois, assim como foi privado da sua biografia, o homem contemporâneo foi expropriado de sua experiência: aliás, a incapacidade de fazer e transmitir experiências talvez seja um dos poucos dados certos de que disponha sobre si mesmo”²⁸. Como sustentar uma tese como esta se o cotidiano está aí pleno de oportunidades, se a riqueza de experiências parece ser a meta de todo aventureiro da vida comum? A agenda do homem contemporâneo está completa de anotações com locais e horários, encontros marcados, atividades, compromissos importantes. O facilitado acesso a novas experimentações garante a cada indivíduo dotado de recursos o suprimento de fotografias para integrar o grosso volume amontoado em alguma estante – tráfico ininterrupto, caudaloso, gerador de riquezas. Como falar portanto em fim da experiência? Imaginar que a destruição da experiência se incorpore às situações em que a curiosidade humana deixa de existir, tais como aquelas afetas às guerras de trincheira ou aos campos de concentração, ainda pode ser concebível.

Porém, nós hoje sabemos que, para a destruição da experiência, uma catástrofe não é de modo algum necessária, e que a pacífica existência cotidiana em uma grande cidade é, para esse fim, perfeitamente suficiente. Pois o dia-a-dia do homem contemporâneo não contém quase nada que seja ainda traduzível em experiências: não a leitura do jornal, tão rica em notícias do que lhe diz respeito a uma distância insuperável; não os minutos que passa, preso ao volante, em um engarrafamento; não a viagem às regiões íferas nos vagões do metrô nem a manifestação que de repente bloqueia a rua; não a névoa dos lacrimogêneos que se dissipa lenta entre edifícios do centro e nem mesmo os súbitos estampidos de pistola detonados não se sabe onde; não a fila diante dos guichês de uma repartição ou a visita ao país de Cocanha do supermercado nem os eternos momentos de muda promiscuidade com desconhecidos no elevador ou no ônibus. O homem moderno volta para casa à noitinha extenuado por uma mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atrozes – entretanto nenhum deles se tornou experiência²⁹.

²⁸ *Infância e história: ensaio sobre a destruição da experiência* in *Infância e história*, p. 21.

²⁹ *Infância e história: ensaio sobre a destruição da experiência* in *Infância e história*, pp. 21/22.

Agamben quer reforçar nossa imagem de um cotidiano sem experiência, embora acentue que tradicionalmente o cotidiano sempre tenha sido o lugar da experiência. O cotidiano constituía a matéria-prima da experiência que cada geração transmitia a outra. Contos e narrativas eram veículos da experiência maturada no cotidiano de gerações anteriores, gente que podia transmitir uma sabedoria por já ter vivido. O cotidiano perdeu o encanto e a atualidade nos ensina que ele tem sempre algo de trivial. Esperamos pelo extraordinário, pelo fantástico, pelo incrível.

A confessada influência benjaminiana tem aí um valor inestimável. Algumas passagens do filósofo alemão não estão somente em sintonia com o texto do filósofo italiano – os escritos do primeiro dão o tom para a análise do segundo. Dois ensaios dos anos trinta são particularmente relevantes. Em *Experiência e pobreza* o problema da transmissibilidade da experiência vem à baila com o frescor de um pensamento frutuoso³⁰. A experiência sempre fora comunicada aos jovens, como correlato da autoridade da velhice – o tempo vivido e as marcas da idade atribuem legitimidade ao falar do sábio ancião. Todavia onde encontrar ainda pessoas que saibam contar histórias, transmitir experiências? Junte-se ao cenário o seguinte fato: ninguém está mais disposto a escutar contos de experiências vividas por outros. De *O narrador*, temos que a arte de narrar está em vias de extinção³¹. Tanto a figura do narrador que tem histórias para contar porque viajou pelo mundo, veio de longe, viu coisas que ultrapassam o universo tangível, quanto aquela outra do senhor que permaneceu por toda uma vida numa mesma cidade, colhendo por seu trabalho flores, fatos, farpas, conhecendo crenças e tradições, estão vazias de sentido. Não as encontramos, embora o mundo esteja pululando com aquele falatório cambaleante que enche os ouvidos. O narrador tradicional retirava de suas próprias experiências aquilo que contava, os vestígios de sua vida estavam impregnados no gesto da palavra transmitida. A narração provinha como um produto artesanal, produzido da paciência curtida pelo tempo e pelo longo processo de transformação da matéria pelas mãos calejadas. Não há mais experiências comunicáveis. Um minúsculo conto de Franz Kafka, intitulado *Uma mensagem imperial*, nos ajuda a compreender isso.

³⁰ Walter Benjamin, *Experiência e pobreza*, ensaio de 1933, in *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*, *Obras escolhidas I*, tradução de Sergio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1994, pp. 114/119.

³¹ Walter Benjamin, *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*, ensaio de 1936, in *Magia e técnica, arte e política*, pp. 197/198.

Um imperador no leito de morte envia a um súdito uma mensagem. Ele faz o mensageiro ajoelhar ao pé da cama e lhe confia o que deve transmitir. O mensageiro se lança rampas e escadarias abaixo mas a mensagem demora a chegar. O mensageiro abre caminho pela multidão, pelos aposentos do palácio, pelas escadas e pátios, mas nunca chega ao seu destino. Junto com a mensagem, ele se perde nos labirintos que se oferecem ao caminho. Alguém sentado à janela sonha e espera por uma mensagem que nunca vai chegar³².

O problema da transmissibilidade não aparece isolado, ele encontra seu contraponto no reconhecimento da expropriação da experiência, expurgo já implícito no projeto fundamental da ciência moderna³³. Claro que ainda podemos contar com experiências, diz o filósofo italiano, mas a transposição operada pelos séculos da modernidade indica que as experiências possíveis efetuam-se fora do homem. Uma visita ao museu ou a um renomado ponto turístico testemunha o que aqui se quer demonstrar: diante de uma paisagem maravilhosa, a esmagadora maioria da humanidade recusa-se hoje a experimentá-la, prefere que seja a máquina fotográfica a ter a experiência dela³⁴. Depois as fotos servirão ao arquivo morto do quatinho de tranqueiras ou ficarão esquecidas em alguma pasta oculta na memória do computador. Como a expropriação da experiência é levada a cabo pela filosofia científica? Ao longo de numerosas tentativas, e a passos largos, a filosofia moderna vai fazendo da experiência um método para a produção de conhecimento. A serviço do conhecimento, a experiência será vista como o dispositivo competente na coleta de dados da sensibilidade, instrumento da percepção sensível. Da divisão flagrada na atividade do homem transcendental aos estudos no laboratório pelos aparelhos de observação, temos a expropriação da experiência. Nessa linha de raciocínio, Agamben salienta que, ao contrário do que se repetiu com frequência, a ciência moderna nutre-se de uma desconfiança sem precedentes em relação à experiência como era tradicionalmente entendida. O filósofo cita uma frase de Francis Bacon em que fica evidente sua intenção de organizar a experiência – ali comparada a uma vassoura desmantelada – para se obter a verdade. E a opõe aos ensaios de Michel de Montaigne que, embora também reflita sobre a incompatibilidade entre

³² In *Um médico rural*, tradução de Modesto Carone, São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 41/42.

³³ *Infância e história: ensaio sobre a destruição da experiência* in *Infância e história*, p. 25.

³⁴ O exemplo está em *Infância e história: ensaio sobre a destruição da experiência* in *Infância e história*, p. 23.

experiência e certeza³⁵, parece resistir à força da corrente para valorizar ainda o vivido. Um dos exemplos de sua resistência, pode ser encontrado quando Montaigne se ocupa da experiência do limite. Os ensaios defendem a necessidade de aproximação da morte pela experiência. A utilidade na preparação da própria morte, através da sua antecipação pela meditação, figura neles como limite do inexperienciável³⁶. Uma experiência nesse sentido se insere no contexto de uma experiência sem certeza, sem cálculo, sem conhecimento, sem linguagem.

Como herdeiro da modernidade preocupada com a verdade, o homem contemporâneo sonha com um mundo perfeito. Mas uma nova forma de miséria surge onde o desenvolvimento da técnica atinge escalas inauditas. “Pobreza de experiência: não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna, que algo de decente possa resultar disso”³⁷. O homem contemporâneo devora o que aparecer pela frente, está nu como um recém-nascido nas fraldas sujas de nossa época. A explosão de cores dos eventos cotidianos é uma profusão estéril. Milhões de oportunidades, todas a espera de algum aventureiro que as queiram agarrar, colocadas em conjunto dão a impressão de uma riqueza desmensurada, mas são profetas da miséria do mundo em que vivemos. Em certa ocasião, Heidegger manifestou algo como um sentimento de perda da seguinte maneira: “Tudo que as modernas técnicas de comunicação hora-a-hora estimulam, investem, e dirigem no homem – tudo isso já é muito mais próximo dos homens de hoje que os campos em volta de sua casa, mais próximo que o

³⁵ Livro três, capítulo XIII: “Não há desejo mais natural que o desejo do conhecimento. Tentamos de todos os meios satisfazê-lo. Quando a razão não basta, empregamos a experiência [...] que é um meio mais falível e menos digno; mas a verdade é uma coisa tão grande que não devemos desdenhar de nada que nos leve a ela. A razão assume tantas formas que não sabemos qual escolher, a experiência igualmente. As conseqüências que queremos tirar da comparação dos acontecimentos não são seguras, porque não são jamais idênticas: não há nada de mais universal nessa imagem de coisas que a diversidade e a variedade. Tanto os gregos, como os latinos, como nós, para dar um exemplo expressivo de semelhança, nos valem daquele dos ovos. Entretanto houve homens, e notadamente um em Delfos, que reconheciam as marcas da diferença entre ovos, e até sabiam distinguir de que galinha provinha o ovo. A diferença se introduz por si mesma nas nossas obras; nenhuma arte pode chegar à similitude. [...] A semelhança não faz um na proporção que a diferença faz outro. A natureza se obrigou a não criar outros que fossem idênticos” (tradução de *Essais, livre troisième*, édition établie par Pierre Michel, Paris: Gallimard, 1965, pp. 353/354).

³⁶ Livro dois, capítulo VI: “O exercício não nos pode ajudar a morrer [...] parece-me contudo que seja possível de nos familiarizarmos com a morte e de ensaiar de alguma maneira. Podemos ter a experiência, nunca inteira e perfeita, ao menos de modo que ela não nos seja inútil, que nos dê alguma coragem e segurança” (tradução de *Essais, livre second*, édition établie par Pierre Michel, Paris: Gallimard, 1965, pp. 59/61).

³⁷ Walter Benjamin, *Experiência e pobreza in Magia e técnica, arte e política*, p. 118.

céu acima do campo, mais próximo que as convenções e costumes do seu povoado, mais próximo que a tradição do seu mundo nativo”³⁸. A novidade perde sua natural vocação verdejante e manifesta a pobreza de experiência.

Acredito que em poucos meios o fim da experiência se mostre de modo tão latente para nós como em um jornal. Como se já não bastasse toda a carga ideológica escamoteada na edição das imagens e seleção de discursos, a imprensa tem desempenhado um papel de catalisador no que diz respeito à banalização da vida terrestre. As imagens de um telejornal querem nos convencer que assistimos a realidade nua e crua. O dispositivo tecnológico colocaria o espectador em contato direto e ao vivo com a realidade que se inicia à soleira da porta da casa. A vantagem do recurso é evidente: o espectador pode estar presente a uma série de eventos simultaneamente, fuçar acontecimentos dispersos e longínquos, o que seria inviável sem o auxílio do controle remoto. A realidade dos telejornais entretanto traduz uma realidade recortada, mutilada, editada por um ponto de vista unilateral e ideologicamente comprometido. O resultado apresentado como produção da verdade é sempre manipulado. Junto à confecção de imagens substituíveis entre si está o fim da experiência. Em mais de uma ocasião Walter Benjamin se mostra atento ao domínio das comunicações de massa e à sua relação com o fenômeno do fim da experiência. “As ações da experiência estão em baixa, e tudo indica que continuarão caindo até que o seu valor desapareça de todo. Basta olharmos um jornal para percebermos que seu nível está mais baixo que nunca, e que da noite para o dia não somente a imagem do mundo exterior mas também a do mundo ético sofreram transformações que antes não julgaríamos possíveis. Com a guerra mundial tornou-se manifesto um processo que continua até hoje”³⁹. Ao reproduzir a velocidade das transformações que o ritmo acelerado da vida contemporânea impõe, o jornal se vinga tomando para si o ofício de motivar e esvaziar cada vez mais essa aceleração. As imagens e notícias se intercalam numa velocidade tal que ao final do programa televisivo o espectador não se recorda de nenhuma delas. “Os jornais constituem um dos muitos indícios de tal redução. Se fosse intenção da imprensa fazer com que o leitor incorporasse à própria experiência as informações que lhe fornece, não alcançaria seu objetivo. Seu propósito, no entanto, é o oposto, e ela o atinge. Consiste em isolar os acontecimentos do âmbito onde

³⁸ *Gelassenheit*, Tübingen: Neske, 1959, p. 15. Devo a tradução ao professor Edgar B. Lyra Neto.

³⁹ Walter Benjamin, *O narrador in Magia e técnica, arte e política*, p. 198.

pudessem afetar a experiência do leitor. Os princípios da informação jornalística (novidade, concisão, inteligibilidade e, sobretudo, falta de conexão entre uma notícia e outra) contribuem para esse resultado”⁴⁰. Se uma reportagem qualquer alerta para algum problema que mereça reflexão ou exija uma tomada de posição, uma seguinte relaxa por uma simpatia fabricada e a coisa fica por isso mesmo. Recentemente, entre nós, uma revista eletrônica semanal de nome sugestivo pôde, sem qualquer cerimônia ou sentimento de culpa, desencadear uma seqüência em que uma entrevista com um sobrevivente de Auschwitz foi substituída pelos resultados finais dos campeonatos estaduais de futebol⁴¹. Ao final do programa, as forças do espectador já se foram todas na tentativa – sem sucesso – de apreender algo que passa e mal consegue levantar de onde está sentado. Nem se cogita sobre a possibilidade de transmitir alguma informação a outro. Participamos, de acordo com Agamben, de um processo de expropriação da linguagem mesma do homem, de alienação da natureza lingüística e comunicativa do homem. “Enquanto no velho regime, o estrangeiramento da essência comunicativa do homem se substanciava em um pressuposto que servia de fundamento comum, na sociedade espetacular é essa própria comunicabilidade, essa própria essência genérica (isto é, a linguagem) que vem separada em uma esfera autônoma. O que impede a comunicação é a comunicabilidade mesma, os homens são separados daquilo que os une. Os jornalistas e os midiocratas são o novo clero desta alienação da natureza lingüística do homem”⁴².

Tudo isso se insere no contexto de uma sociedade que se organiza em torno do espetáculo. “Toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação”⁴³. A análise de Guy Debord sobre a sociedade do espetáculo, publicada pela primeira vez em 1967 e acompanhada por Agamben, antecipou uma série de eventos de sua época, mas encontrou sua extrema atualidade somente no século

⁴⁰ Walter Benjamin, *Sobre alguns temas em Baudelaire* in *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo, Obras escolhidas III*, tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista, São Paulo: Brasiliense, 1989, pp. 106/107.

⁴¹ *Fantástico*, exibido pela Rede Globo de Televisão em 03 de maio de 2009.

⁴² *La comunità che viene*, Torino: Bollati Boringhieri, 2001, p. 65. Cf. também *Mezzi senza fine: note sulla politica*, Torino: Bollati Boringhieri, 2005, pp. 67/69.

⁴³ Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*, tradução de Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, aforismo 1.

vinte e um⁴⁴. Estamos diante de um panorama em que a falsificação da vida comum não deixa mais ambientes ilesos. O espetáculo deixa de ser apenas um conjunto de imagens e discursos para se tornar a via de relação entre pessoas⁴⁵. Aparência é tudo. Nossas relações fragmentárias giram ao redor dos nossos interesses, revitalizando a cada passo o ideal da sociedade de consumo. O espetáculo domina os homens vivos quando a economia já os dominou totalmente⁴⁶. A leitura de Guy Debord oferece uma explicação do processo tomado desde o início:

Considerado em sua totalidade, o espetáculo é ao mesmo tempo o resultado e o projeto do modo de produção existente. Não é um suplemento do mundo real, uma decoração que lhe é acrescentada. É o âmago do irrealismo da sociedade real. Sob todas as suas formas particulares – informação ou propaganda, publicidade ou consumo direto de divertimentos – o espetáculo constitui o *modelo* atual da vida dominante na sociedade. [...] Não é possível fazer uma oposição abstrata entre o espetáculo e a atividade social efetiva: esse desdobramento também é desdobrado. O espetáculo que inverte o real é efetivamente um produto. Ao mesmo tempo, a realidade vivida é materialmente invadida pela contemplação do espetáculo e retoma em si a ordem espetacular à qual adere de forma positiva⁴⁷.

Se os jornais figuram como pedra de toque da visão do espetáculo, o evento televisivo como um todo não fica à parte e assumem um papel fundamental na alienação e substituição da vida. Onde o melhor critério vem a ser a quantidade de espectadoresvem a ser a quantidade de espectadores que comove, explorar a dor de um inocente, ou de uma vítima de inundação, instigá-lo até confessar que perdeu tudo, até chorar copiosamente diante das câmeras, pode ser o que há de mais espetacular. Sem contar com aquele antigo discurso hipócrita da ajuda humanitária e as imagens dos caminhões lotados de alimentos já fora da validade que chegam sob aclamações. Onde a produção de espetáculos é produção de riqueza

⁴⁴ Cf. AGAMBEN, G. *La comunità che viene*, p. 63: “Quando, em novembro de 1967, Guy Debord publicou *La società dello spettacolo*, a transformação da política e da inteira vida social em uma fantasmagoria espetacular não havia ainda atingido a figura extrema que é hoje tornada perfeitamente familiar”. Cf. também *Violenza e speranza nell'ultimo spettacolo* in *I situazionisti*, Roma: Manifestolibri, 1997, p. 11.

⁴⁵ *A sociedade do espetáculo*, aforismo 4.

⁴⁶ *A sociedade do espetáculo*, aforismo 16.

⁴⁷ *A sociedade do espetáculo*, aforismos 6 e 8. Grifos do original.

através da venda de futilidades estéreis e rapidamente consumíveis, tornar o fato da prostituição infantil uma mercadoria, algo que se possa explorar e vender, parece ser justificável. Mas o melhor exemplo entre nós talvez seja dado pelas novelas que inundam as telas todas as noites. Famílias inteiras se organizam para que possam pastar diante da televisão por horas a fio, a fim de não perder um capítulo que transmite tanto quanto qualquer outro. Outro exemplo são acontecimentos do tipo *reality show*, em que grupos de jovens são trancafiados numa casa para criar um pequeno modelo da sociedade vazia de conteúdo. O efeito parece à primeira vista irrisório, quando é avassalador. “A alienação do espectador em favor do objeto contemplado (o que resulta de sua própria atividade inconsciente) se expressa assim: quanto mais ele contempla, menos vive; quanto mais aceita reconhecer-se nas imagens dominantes da necessidade, menos compreende sua própria existência e seu próprio desejo. Em relação ao homem que age, a exterioridade do espetáculo aparece no fato de seus próprios gestos já não serem seus, mas de um outro que os represente por ele. É por isso que o espectador não se sente em casa em lugar algum, pois o espetáculo está em toda parte”⁴⁸. A ilusão da realidade criada pelo programa da televisão se expande e se infiltra no cotidiano – onde não há resistência, toda uma comunidade acredita na realidade criada. Se a novela mostra uma delicada relação entre empregador e empregado, acreditamos que todas empregadas domésticas são bem tratadas, moram numa casinha pintada e mobiliada. Mesmo a carga do trabalho duro é suavizada por uma imagem bucólica da jornada de trabalho. A vida se rege por regras de exigência de uma sociedade do espetáculo. O jogo dos modelos detidos na casa recheada de câmeras faz recordar o solitário artista da fome de Kafka, aquele homem pálido, de malha escura e costelas salientes, sentado sobre a palha espalhada pelo chão, dentro de uma pequena jaula exposta aos visitantes⁴⁹. Ver aquele homem deformado pela fome voluntária era a maior diversão: as barras de ferro eram a vitrine de um espetáculo que atraía um público tão variado quanto curioso. Isso numa época em que o espetacular se alimentava exclusivamente da curiosidade, o que de fato não ocorre no nosso tempo.

⁴⁸ *A sociedade do espetáculo*, aforismo 30.

⁴⁹ *Um artista da fome e A construção*, tradução de Modesto Carone, São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 23/36.

Um texto de Guy Debord aplicável à crítica da sociedade de mercado mostra como o próprio tempo passa a ser negociável. A objetivação do tempo culmina na sua deterioração em moeda de troca, objeto de barganha:

O tempo que tem sua base na produção das mercadorias é ele próprio uma mercadoria consumível [...] O tempo pseudocíclico consumível é o tempo espetacular, tanto como tempo do consumo de imagens, em sentido restrito, como imagem do consumo do tempo, em toda a sua extensão. O tempo do consumo de imagens, meio de ligação de todas as mercadorias, é o campo inseparável em que se exercem plenamente os instrumentos do espetáculo, e o objetivo que estes apresentam globalmente, como lugar e como figura central de todos os consumos particulares: sabemos que os ganhos de tempo constantemente procurados pela sociedade moderna – seja nos transportes rápidos, seja no uso da sopa em pó – traduzem-se de modo positivo para a população dos Estados Unidos no fato de ela poder assistir à televisão, em média, de três a seis horas por dia⁵⁰.

Se no bojo de uma sociedade de mercado o tempo passa a ser consumido como mercadoria, ao consumo do tempo corresponde a sua produção em escalas cada vez mais velozes. Um tempo vagaroso não dá conta do mundo moderno e o tempo precisa ser acelerado. Tais considerações nos colocam diante do que Lukács antes havia chamado de reificação ou espacialização do tempo. Somente quando o tráfico mercantil se torna a forma dominante das trocas orgânicas numa sociedade, somente quando o fenômeno do fetichismo e a conseqüente universalização da estrutura da mercadoria penetram no conjunto das manifestações vitais de uma sociedade e as transformam à sua imagem, o tempo moderno pode ser compreendido na sua variação qualitativa. Frente à racionalização e à mecanização do processo de trabalho, o homem se apaga na relação que outrora tinha com o tempo. “O tempo perde assim seu caráter qualitativo, mutável, fluido: fixa-se num *continuum* exatamente delimitado, quantitativamente mensurável, cheio de ‘coisas’ quantitativamente mensuráveis num espaço”⁵¹. Tais considerações nos levam ao diagnóstico prescrito por Agamben e, antes dele, por Benjamin. O tempo que embala a sociedade do século vinte e um

⁵⁰ *A sociedade do espetáculo*, aforismos 151 e 153.

⁵¹ LUKÁCS, G. *Historie et conscience de classe: essais de dialectique marxiste*, traduit par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris: Les Éditions de Minuit, 1960, p. 117.

não possui o mesmo ritmo nem a mesma qualidade do século anterior. O tempo do terceiro milênio difere do tempo do segundo milênio que por sua vez difere do tempo do primeiro.

Ao se referir ao diagnóstico benjaminiano, Jeanne Marie Gagnebin aglutina em três grandes grupos de idéias as condições que impedem a transmissibilidade da experiência e em duas delas o tema da aceleração do tempo aparece. Cito uma passagem que serve de prefácio à publicação brasileira das obras do filósofo alemão:

A arte de contar torna-se cada vez mais rara porque ela parte, fundamentalmente, da transmissão de uma experiência no sentido pleno, cujas condições de realização já não existem na sociedade capitalista moderna. Quais são essas condições? Benjamin distingue, entre elas, três principais: a) a experiência transmitida pelo relato deve ser comum ao narrador e ao ouvinte. Pressupõe, portanto, uma comunidade de vida e de discurso que o rápido desenvolvimento do capitalismo, da técnica, sobretudo, destruiu [...] b) esse caráter de comunidade entre vida e palavra apóia-se ele próprio na organização pré-capitalista do trabalho, em especial na atividade artesanal. O artesanato permite, devido a seus ritmos lentos e orgânicos, em oposição à rapidez do processo de trabalho industrial [...] uma sedimentação progressiva das diversas experiências e uma palavra unificadora [...]⁵².

A análise de Benjamin possui, então, uma preocupação bem concreta e fiada às transformações sociais dos últimos séculos. A aceleração do tempo pela economia de mercado desarticula os meios de vida em que a transmissibilidade da experiência, ou a sua simples troca, era possível. Entre outras, as interferências sobre a composição das comunidades de vida e de discurso e sobre o modo de produção de bens necessário à manutenção da vida – com a criação de grandes centros urbanos e a divisão do trabalho provocadas pelo surgimento das sociedades industriais já nos fins do século dezoito – terão como conseqüência o bloqueio das vias por onde a experiência ainda podia ser transmitida e, mais adiante, o sufocar da própria possibilidade da experiência.

⁵² Jeanne Marie Gagnebin, *Walter Benjamin ou a história aberta*, prefácio de *Magia e técnica, arte e política*, pp. 10/11.

Fim da experiência e experiência do choque

Pensar a crise da experiência tem sido há algum tempo uma das principais ocupações da filosofia sem fronteira. Algumas tentativas retroagem ao século dezanove, século cuja membrana não somente nos toca mas lambuza com seu visgo pegajoso. Ainda estamos impregnados do século dezanove – ele deixou marcas duradouras e ignorar estas marcas seria desleixo funesto. Das glosas que prorrogam os capítulos de *Infanzia e storia*, Agamben dedica algumas páginas à modernidade de Charles Baudelaire, poeta do século dezanove e o maior companheiro dos últimos anos de vida de Benjamin. Uma simples espiada nas páginas de *As flores do mal* talvez cumpra a função de mostrar o quanto nossas reflexões possuem raízes bem mais profundas do que a princípio poderíamos prever. “É tendo como fundo esta crise da experiência que a poesia moderna encontra a sua situação própria. Pois, observando bem, a poesia moderna – de Baudelaire em diante – não se funda em uma nova experiência, mas em uma ausência de experiência sem precedentes”⁵³. Baudelaire não hesita em integrar a experiência do choque ao vigoroso corpo de sua arte. Com isso, ele faz da experiência do choque o motor interno da expropriação da experiência ou, bastaria dizer como Agamben, ele denuncia que um homem expropriado de sua experiência se oferece sem nenhuma proteção ao recebimento dos choques e a condição que daí surge torna-se na vida moderna razão de sobrevivência. Se a modernidade é caracterizada pela descontinuidade do tempo, pela ruptura com a tradição, pelo sentimento de novidade, pela vertigem com o que passa, a tarefa do homem moderno é tomar atitude em relação ao movimento que o faz sucumbir. A modernidade exige do seu habitante, como diria Michel Foucault, a heroicização irônica do presente, a elaboração de si no jogo da liberdade com o real que anela por transformação⁵⁴.

A figura do lírico sem auréola traduz a imagem plástica do narrador que não tem o que transmitir. O trilho da modernidade não permite abrir espaço para um lírico de auréola. Um poeta que se considera puro e imaculado tornou-se uma figura antiquada. Esse é o preço para se adquirir a sensação do moderno: o poeta mergulha no caos da cidade grande, anda incógnito pelas ruas, é acotovelado pelas multidões, suja-se de lama. A ilustração da

⁵³ AGAMBEN, G. *Infância e história*, pp. 51/52.

⁵⁴ Cf. *Qué es la ilustración?* in *Sobre la ilustración*, traducción de Javier de La Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo, Madrid: Tecnos, 2003, p. 86.

condição do poeta moderno nos é dada por Baudelaire, segundo Benjamin, num pequeno trecho de sua prosa *A perda da auréola*. O poeta conta com satisfação a um interlocutor sua metamorfose:

Interlocutor: Ora, ora, meu caro! O senhor! Aqui! Em um local mal afamado – um homem que sorve essências, que se alimenta de ambrosia! De causar assombro, em verdade.

Poeta: Meu caro, sabe do medo que me causam cavalos e veículos. Há pouco estava eu atravessando o bulevar com grande pressa, e eis que, ao saltar sobre a lama, em meio a este caos em movimento, onde a morte chega a galope de todos os lados ao mesmo tempo, minha auréola, em um movimento brusco, desliza de minha cabeça e cai no lodo do asfalto. Não tive coragem de apanhá-la. Julguei menos desagradável perder minhas insígnias do que me deixar quebrar os ossos. E agora, então, disse a mim mesmo, o infortúnio sempre serve para alguma coisa. Posso agora passear incógnito, cometer baixeiras e entregar-me às infâmias como um simples mortal. Eis-me, pois, aqui, idêntico ao senhor, como vê!⁵⁵

Se a experiência do choque é aquilo que faz o poeta perder sua auréola e sua brancura reluzente, é também o que possibilita a ele encontrar um refúgio. A multidão será o seu novo esconderijo. A partir de então, ele pode gozar das alegrias do anonimato. Ele pode, por exemplo, dar vazão à sua curiosidade sem que tenha que prestar contas, pode andar por entre as pessoas sem ser incomodado, fuçar aqui e ali, deixar-se inspirar por qualquer coisa, entregar-se à promiscuidade do cotidiano. Mais ou menos como um fantasma ou como qualquer um no meio da multidão: no tumulto da massa, tudo é permitido. Com a sua auréola, o poeta perde o código de normas que o impedia de ser livre, porque a multidão está além da moral. O poeta se torna um criminoso, mas seguramente um criminoso inofensivo – não existem vítimas porque eles não possuem leitores. Na modernidade, o fluxo contínuo dos transeuntes toma o lugar da noite, tradicional amiga do criminoso, como lembra Baudelaire na primeira estrofe de *O crepúsculo vespertino*⁵⁶. Com a reconstrução das cidades e a implantação dos lampiões a gás, a população da cidade grande pode sair à noite, porque a

⁵⁵ Charles Baudelaire *apud* Walter Benjamin, *Sobre alguns temas em Baudelaire* in *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*, p. 144.

⁵⁶ In *As flores do mal*, tradução de Ivan Junqueira, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985, pp. 348/351.

noite se torna dia. O meretrício brilha ao longo das calçadas qual formigueiro. A cidade ganha uma intensa vida noturna: os transeuntes podem escutar cozinhas a chiar, teatros a ganhar, orquestras a escoar, roletas de jogos a girar. A multidão será, então, o derradeiro refúgio do criminoso.

A experiência do choque aparecerá na poesia de Baudelaire muitas vezes atrelada à experiência de estar inserido no miolo caótico de um aglomerado de gente. O evento da multidão era algo novo e impressionante para um habitante das passagens parisienses. A revolução industrial inchara os grandes centros urbanos. Não era possível ficar impune à repentina transformação da paisagem. Embora não encontremos em Baudelaire qualquer descrição da multidão, comenta Benjamin, ela é intrínseca e a atravessa inteiramente a sua obra⁵⁷. O pano de fundo deve ser inteiramente presumido pelo leitor. O elemento poético da multidão completa a paisagem dos quadros parisienses, a paisagem de um triste mundo entorpecido, mundo em agonia⁵⁸, andaime para a criação lírica. Baudelaire se assombra com a multidão que ocupa as ruas de Paris em meados do século dezenove e oscila entre o fascínio e a abominação. Seja qual for a atitude do poeta diante da multidão, ela nunca será imparcial, ileisa.

Baudelaire publica em 1859 na *Revue contemporaine* dois poemas sob o título comum de *Fantasma parisiense* – nome emblemático. Neles, o poeta detém-se na contemplação do movimento da grande cidade. O primeiro, intitulado *Os sete velhos*⁵⁹, parece ser uma releitura do conto *O homem da multidão* de Edgar Allan Poe, narração em que o protagonista se dedica à representação do velho *flâneur* que não pode estar só e afunda na maré de transeuntes em massa. Em *Os sete velhos*, o poeta, qual herói de nervos tensos, observa a cidade a fervilhar, o movimento das ruas que simulam rios cujas bordas são as casas que se enfileiram de ambos os lados. Da multidão que escorre pelas vielas, um velho esfarrapado atrai a sua atenção, um velho que se multiplica num cortejo infernal. O que era antes somente um, transforma-se em sete, quase oito. Mas, aqui, o poeta não suporta a cena: ele volta as costas à cidade e se tranca na sua casa, penoso, enfermo e entediado, com o

⁵⁷ *Sobre alguns temas em Baudelaire*, pp. 115/116. Segundo Benjamin, os mais importantes temas de Baudelaire quase nunca são encontrados descritivamente. Interessa mais ao poeta francês imprimir as imagens na memória do que enfeitá-las e cobri-las.

⁵⁸ Assim Baudelaire define o seu mundo na última estrofe de *Sonho parisiense*. In *As flores do mal*, pp. 366/371.

⁵⁹ In *As flores do mal*, pp. 330/335.

espírito febril e perturbado, ferido por uma visão absurda. (Talvez seja esse efeito assombroso da multidão sobre o poeta a razão da promessa feita por Baudelaire em *Paisagem*⁶⁰, poesia que inaugura o ciclo urbano de *As flores do mal*. Durante o longo inverno, ele se recolhe para lembrar da primavera já estiada, fonte de sua inspiração, e promete ao leitor não se deixar distrair pelo tumulto que golpeia a sua janela).

O segundo poema de *Fantasma parisiense* recebeu o título de *As velhinhas*⁶¹. Baudelaire encontra em suas velhinhas a imagem da decadência das capitais, o terreno enrugado onde até mesmo o horror se enfeita de esplendores. As velhinhas que transitam pelas ruas parecem zumbis ou monstros que já foram mulheres um dia. Antes heroínas, hoje sombras do passado. Antes nomes gloriosos sempre citados, hoje estranhas que ninguém conhece. Antes cortesãs cheias de vida, hoje corpos restos de vida. Contudo, o poeta que as observa é o último a lhes prestar homenagem. Acompanha com o seu olhar atento, como se fora um pai para elas: ele sonha as suas ilusões, chora os seus desperdícios, se rejubila com os seus vícios. Ele se despede todas as tardes, como se fosse a última vez que as visse. E a metrópole figura como uma terra de ninguém, um ambiente sem história. A nostalgia da antiga cidade fulgurante em *As velhinhas* reaparece em *O cisne*⁶². As capitais tornam-se estranhas no decorrer do século dezenove e o poeta não a reconhece mais, ele está exilado em sua própria pátria. A cidade grande é o lugar onde o cisne fere seus pés – mesmo que tenha saído do cativeiro, ele não está livre, encontra-se lançado numa terra estranha, se debate nas lajes ásperas. A experiência do exílio é ainda sugerida em outra poesia situada no início de *As flores do mal: O albatroz*⁶³. Tal qual o cisne da poesia que traz o seu nome em epígrafe, o albatroz não pode voar – a imensa ave do mar, capturada pelos homens do navio, deixa cair as asas e a cabeça envergonhada. Exilado no chão, o albatroz não pode sequer andar, uma vez que as asas de gigante atrapalham o passo. Velhinhas, cisne, albatroz, poeta: todos habitam como exilados a cidade grande, todos excedidos em choques e diminuídos em suas experiências.

O entrelaçamento entre a experiência do choque e a experiência do contato com as massas urbanas está impresso para Baudelaire no seu processo de criação como uma imagem

⁶⁰ In *As flores do mal*, pp. 316/317.

⁶¹ In *As flores do mal*, pp. 334/343.

⁶² In *As flores do mal*, pp. 324/329.

⁶³ In *As flores do mal*, pp. 110/111.

oculta⁶⁴. O poeta francês verá no movimento da multidão o ambiente propício à experiência do choque: o homem mergulha na multidão como se mergulhasse num tanque de energia elétrica⁶⁵, os indivíduos são impulsionados pelas inúmeras colisões e empurrões de um movimento frenético. No texto dedicado ao artista da vida moderna, Baudelaire torna inteligível o caráter místico e inebriante da multidão. O pintor da vida moderna, preconizado por Constantin Guys, como um homem do mundo, um homem que se interessa pelo mundo inteiro, quer saber, compreender, apreciar tudo o que ocorre na superfície de nossa esferóide, ao mesmo tempo que impõe sua presença enquanto observador que reserva uma distância, se inspira no movimento da multidão, entregue ao prazer em ver-se multiplicado pelo número. Diferente do artista que permanece grudado à sua palheta, ele é um homem do mundo e a multidão é o seu domínio, um solitário que viaja através do grande deserto de homens. Quando o sol arroja seus punhais sobre a cidade, o artista sai para exercer sua fantástica esgrima⁶⁶. Ele sai durante o dia com a curiosidade de uma criança para observar tudo o que se passa no mundo e se recolhe à noite para colocar apressadamente no papel aquilo que seus olhos puderam guardar.

A exposição constante aos estímulos, coisa que não se restringe ao evento das grandes massas urbanas, nem ao pequeno período do século dezenove, uma vez que plasma a condição cotidiana do homem contemporâneo, gera um triplo efeito: absorve o trauma, causa dependência, devasta a experiência. Quanto mais corrente se torna o registro dos choques no consciente, menos se deve esperar uma consequência traumática a eles⁶⁷. O choque que se repete indefinidamente perde o seu poder, o homem se adapta e perde a capacidade de reação. Em alguns casos, o choque contínuo causa dependência, como uma droga afeta ao sangue. Os estímulos não podem ser interrompidos abruptamente sem graves seqüelas. Mais adiante, fim da experiência e experiência do choque se emparelham. A exposição constante aos estímulos culmina no fim da experiência possível. Qualquer novidade é neutralizada pelo

⁶⁴ Walter Benjamin, *Sobre alguns temas em Baudelaire*, p. 113.

⁶⁵ Baudelaire, *O pintor da vida moderna* in *A modernidade de Baudelaire*, tradução de Suely Cassal, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 171.

⁶⁶ Cena emoldurada por Baudelaire em *O sol*. In *As flores do mal*, pp. 318/319. Benjamin aplica o verso à sua produção poética: “Baudelaire abraçou como sua causa aparar os choques, de onde quer que proviessem, com o seu ser espiritual e físico. A esgrima representa a imagem dessa resistência ao choque” (*Sobre alguns temas em Baudelaire*, p. 111). Baudelaire luta contra a multidão, com a fúria impotente de quem o faz contra a chuva e o vento, sem conseguir evitar os choques (p. 145).

⁶⁷ Walter Benjamin, *Sobre alguns temas em Baudelaire*, p. 109.

fato de deixar de ser novidade para aquele a quem as novidades são triviais. Nas palavras de Agamben: “Em Baudelaire, um homem foi expropriado da experiência se oferece sem nenhuma proteção ao recebimento dos choques [...] a busca do ‘novo’ não se apresenta como a procura de um novo objeto da experiência, mas implica, ao contrário, um eclipse ou uma suspensão da experiência”⁶⁸.

Longe de causar espanto ao homem moderno, a experiência do choque se insere num conjunto de vivências habituais para ele. A modernidade guardou a memória do contingente que se dirigia às fábricas do continente europeu industrializado. As pessoas que passavam pela janela dos observadores do século dezenove eram trabalhadores adaptados à automatização das fábricas: reagiam aos choques estimulantes e se amoldavam às máquinas e ao ritmo impresso por elas. Os operários acompanhavam o movimento das máquinas industriais, colocando as mãos nos espaços vazios, nos intervalos das linhas de montagem, sendo a partir delas condicionados – inversão criada pela modernidade. O profissional experiente era aquele que mais rapidamente havia se adaptado à forma da maquinaria industrial. “Todas as formas de produção capitalista [...] têm em comum o fato de que não é o operário quem utiliza os meios de trabalho, mas, ao contrário, são os meios de trabalho que utilizam o operário; contudo, somente com as máquinas é que esta inversão adquire, tecnicamente, uma realidade concreta”⁶⁹. O operário aprende a coordenar os seus movimentos, de maneira repetitiva, respondendo aos estímulos da máquina, aos sinais sonoros, às luzes piscando, ao apelo das esteiras e prateleiras, ao solavanco dos braços mecânicos. O operário acostumado aos choques, condicionado e automatizado, se torna a parte móvel e obsoleta do conjunto arquitetônico.

O gesto vazio de conteúdo extrapola o ambiente das fábricas e embriaga as relações cotidianas. O amor também é vivenciado como um choque. Podemos sem muito esforço concluí-lo de Baudelaire. No soneto *A uma passante*, a mulher de luto que encanta o poeta é trazida pela multidão, o amor lhe é entregue pela massa⁷⁰. O frenético alarido que contamina a rua é ao mesmo tempo a condição de aparecimento da musa e o seu refúgio final. Um amor estigmatizado pela cidade grande: o poeta mira embasbacado a passagem de uma mulher que

⁶⁸ *Infância e história*, p. 52.

⁶⁹ Karl Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, apud Benjamin, *Sobre alguns temas em Baudelaire*, p. 125.

⁷⁰ In *As flores do mal*, pp. 344/345.

o provoca erguendo e sacudindo a barra do vestido – ela percebe a bebedeira, sabe que ele o amaria se pudesse, sabe que ele começa a sonhar acordado – mas nenhum contato é possível. A experiência termina antes de cativar. O que sobra? Um poeta se endireitando, fechando a cara, convalescendo do amor perdido, com o coração cada vez mais fraco. Sobra um poeta chocado. O *nunca* grifado na última estrofe testemunha o ápice do encontro, o momento da paixão que arde e só pode surgir no momento em que a musa é arrebatada pela rua. Trata-se não de um amor à primeira vista, mas, na feliz expressão de Benjamin, de um amor à última vista: uma despedida para sempre, o choque que traduz uma catástrofe⁷¹.

Experiência e história

Antes de prosseguirmos à guia do percurso de Giorgio Agamben, precisamos identificar o cenário teórico que o envolve. O diagnóstico acerca da vida nua, gerado na conjuntura da análise do conceito de soberania e crítica da aplicabilidade da lei, não surge destacado da dinâmica do pensamento que vem a ser. Há um caminho nítido no pensamento do filósofo italiano – evidentemente não exclusivo – que leva da crítica da cultura e de suas reflexões sobre o tempo e a história, via fim da experiência, ao projeto atual. Entre *Infanzia e storia*, publicado pela primeira vez em 1978 e reeditado em 2001, e a conhecida seqüência intitulada genericamente de *Homo sacer*, iniciada em 1995 e relançada recentemente, *Il tempo che resta*, publicado em 2000, será o livro responsável pela passagem de um conjunto de idéias a outro, a silhueta de uma frágil ponte de palafitas que conduz do fim da experiência ao fim do jurídico. O livro tem ainda o mérito de revelar o quanto Agamben se torna um leitor assíduo de Benjamin. Toda a reflexão orientadora dos comentários a *Carta aos Romanos* tem como pano de fundo as teses sobre o conceito de história de Benjamin. A passagem que marca o deslocamento do fim da experiência ao fim do jurídico deve a esse contexto sua motivação interior. Para compreender a passagem, precisamos primeiro compreender a que circunstâncias Walter Benjamin se prende para amarrar os parágrafos que compõem as teses.

⁷¹ Benjamin, *Sobre alguns temas em Baudelaire*, p. 118. Cf. *Paris do Segundo Império* in *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*, p. 43.

As teses sobre o conceito de história fazem parte dos últimos escritos de Benjamin e podem ser consideradas um tipo de testamento sobre sua concepção messiânica da história⁷² – um conjunto de aforismos escritos no início de 1940, sob efeito dos acontecimentos que eclodiam no continente europeu, da perseguição e do confinamento, sob o impacto da aliança entre os governos alemão e russo, pacto de não agressão entre nazistas e soviéticos, alguns meses antes da tentativa frustrada de seu autor de escapar das autoridades de Hitler. Em setembro do mesmo ano, cercado pela polícia franquista na fronteira entre a França e a Espanha, Benjamin teria decidido pelo suicídio. Uma carta de 25 de setembro daria o tom da despedida⁷³. Mas, com o documento que reúne os aforismos pensados ao longo de anos, o filósofo deixou impresso um notável esforço de reflexão que alude não somente à tentativa de compreender a história para além das ideologias dominantes mas de reconciliá-la com o tempo. As teses surgem de um apelo irresistível. Mesmo aflito com o curso dos acontecimentos políticos e envolto com seu imenso trabalho sobre Baudelaire, o autor encontra tempo para se dedicar à redação das teses⁷⁴. Aquele pequeno número de aforismos sobre o conceito de história se interpôs entre seu autor e qualquer espécie de preocupações cotidianas. Trata-se de um documento sem igual para compreender a história, cujas reflexões vão de encontro aos desafios da cultura moderna e contemporânea.

Toda tentativa de compreender o presente sem o esforço de compreender a história torna-se inepta. Da dialética hegeliana apropriada por Marx e Engels, Benjamin aprende a visualizar a história como um movimento orgânico de contradições e soluções, em oposição a uma inócua concepção metafísica segundo a qual vigoram tipos de imutabilidade da realidade. A história deve assim ser vista como um processo de transformações. Os momentos que apresentam soluções às contradições nunca são definitivos. Nem as soluções

⁷² Esta é a opinião de Giorgio Agamben em *Le temps qui reste: un commentaire de l'Épître aux Romains*, traduit par Judith Revel, Paris: Bibliothèque Rivages, 2000, p. 220.

⁷³ Carta de Benjamin a Henny Gurland, datada de Port Bou, em 25 de setembro de 1940, com recomendação dirigida a Adorno. Cito uma tradução espanhola: “En una situación sin salida, no tengo otra elección que poner aquí un punto final. Mi vida va a terminar en un pequeño pueblo de los Pirineos donde nadie me conoce” (*Correspondencia 1928-1940*, con Theodor W. Adorno, traducción de Jacobo Muñoz Veiga y Vicente Gómez Ibáñez, Madrid: Editorial Trotta, 1998, p. 325).

⁷⁴ Numa carta de 07 de maio de 1940, escrita de Paris e endereçada a Adorno (e Horkheimer), Benjamin escreve: “Me he decidido por el *Baudelaire*; ésta es la materia que de momento se me presenta como la más intransigente; satisfacer sus exigencias el lo que me urge más. No le oculto que no he podido dedicarme a él con la intensidad que hubiera deseado. Una razón fundamental es el trabajo en las *Tesis*, del que un día de éstos le haré llegar algunos fragmentos. Representa, a decir verdad, y como es lógico, una determinada etapa de mis reflexiones con vistas a la prosecución del *Baudelaire*” (*Correspondencia 1928-1940*, p. 313).

históricas, nem a visão que temos da história: tentar paralisar a história sempre foi o recurso das classes dominantes interessadas sobretudo na manutenção do seu poder. A tese VII oferece assim uma porta de entrada ao conjunto das teses. Historiadores desatentos à imagem histórica se identificam afetivamente com os vencedores e fazem da história universal a história dos vencedores. A empatia com os vencedores coloca-os em marcha junto ao cortejo dos vencedores e desvia seus olhares dos corpos anônimos prostrados no chão. Os historiadores transmitem então uma representação da realidade histórica bem emoldurada, incontestável, provada pelo crivo da ciência rigorosa, e a história de dominação encontra sua continuidade. Na visão de Benjamin, cabe ao materialista histórico a missão de escovar a história a contrapelo, desarrumar, descabelar a superfície que esconde contradições.

Na introdução de um livro todo dedicado às teses sobre o conceito de história de Walter Benjamin, Michel Löwy desenha os traços que as determinam sustentando que a concepção da filosofia da história do autor se apoiaria em três fontes bem diversas e complementares: romantismo alemão, marxismo materialista e messianismo judaico. Influências frutos de escolhas intelectuais feitas por Benjamin ao longo de sua vida, sem contudo formar uma espécie de síntese grosseira. As teses não são nem o resultado de uma combinação forçada, nem a tentativa de pintar um conceito de história que se pretenda universal. “As distintas correntes de pensamento, os diversos autores que cita, os escritos de seus amigos são materiais com que ele constrói um edifício próprio, elementos com os quais vai realizar uma operação de fusão alquímica, para fabricar com eles o ouro dos filósofos”⁷⁵.

Certos aspectos presentes na postura crítica do romantismo serão os promotores de um sonoro apelo ao pensamento do filósofo alemão. Curtidos na fascinante e ao mesmo tempo degradante civilização moderna em ebulição do século dezenove, aspectos do discurso romântico atingirão em cheio as intuições de Benjamin, alimentando um amor que se inicia em sua juventude e dura por toda uma vida, vindo a contribuir sem sombra de dúvida na demarcação de seu trajeto filosófico. O olhar nostálgico do passado quer contar com uma esperança que sabe dosar os indícios da nova civilização: idolatria da ciência e da técnica, quantificação e mecanização da vida, humilhação das condições de trabalho, reificação e

⁷⁵ Michel Löwy, *Romantismo, messianismo e marxismo na filosofia da história de Walter Benjamin* in *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*, tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, tradução das teses por Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller, São Paulo: Boitempo, 2005, p. 17.

mercantilização das relações sociais, dissolução da comunidade, desencantamento do mundo. A desconstrução de formas tradicionais de arte pelo romantismo e a busca por novos veículos da sensibilidade não escondem a inquietação diante da realidade. As leituras relacionadas ao marxismo, por sua vez, além de portarem importantes conceitos que orientarão toda a fundamentação das teses, tais como divisão e luta de classes, trazem um inegável comprometimento com o materialismo histórico. Um materialismo histórico e prático: por um lado quer afastar as abstrações que impedem um engajamento concreto na realidade que cerca o vivente, por outro confia na intervenção ativa do homem para a transformação da história da humanidade. Ao materialismo histórico interessa se empenhar para que certas condições básicas de vida sejam garantidas aos inseridos na sociedade. Ao materialismo prático, que os indivíduos sejam dotados de poder de ação transformador, rompendo a visão fatalista que os encara como simples produtos do meio em que vivem. Com a maturação messiânica, amadurece a crítica ao tempo contínuo homogêneo e vazio e a visão do passado como fonte de energias que lança seus lampejos no futuro. Contar com o evento messiânico é preparar a vinda de um momento redentor. Para Benjamin, o teológico e o profano não representam realidades díspares. Já na sua tese de doutorado escrita entre 1917 e 1919 sobre o conceito de crítica de arte no romantismo alemão, o jovem estudante menciona em nota de rodapé que a essência histórica dos românticos deveria ser procurada no messianismo⁷⁶. O fragmento teológico-político, escrito provavelmente entre 1920 e 1922, também aborda a questão e apresenta uma imagem alegórica convincente – típico do autor – que desemboca na seguinte conclusão: tanto a dinâmica do profano quanto a intensidade do movimento messiânico influem para o impulso no qual ressurte a busca da felicidade da humanidade livre⁷⁷. As teses sobre o conceito de história apostam na luta por uma nova realidade, ainda que não seja dado ao homem contemporâneo confiar plenamente num futuro reconciliado – ainda assim as teses dão alento, insuflam ânimos, resgatam o fôlego.

⁷⁶ Walter Benjamin, *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, tradução de Marcio Seligmann-Silva, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Iluminuras, 1993, pp. 20/21.

⁷⁷ Walter Benjamin, *Fragment théologique-politique* in *Mythe e violence, Oeuvres I*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Paris: Denoël, 1971, p. 150: “Si l'on représente par une flèche la fin vers laquelle s'exerce la *dynamis* du profane, par une autre flèche la direction de l'intensité messianique, assurément la quête du bonheur de la libre humanité trouve son impulsion dans cette orientation messianique; mais, de même qu'une force peut, par sa trajectoire opposée, ainsi l'ordre profane du profane peut favoriser l'avènement du royaume messianique”.

Como ponto de interseção entre diferentes visões lançadas sobre a história está a ilusão da ideologia do progresso, cujos defensores têm o preciosismo de se imiscuir num bolo indefinido que se estende dos fiéis positivistas aos adeptos do marxismo vulgar e evolucionista. Desde cedo o filósofo alemão demonstra preocupação com o elogio incólume do progresso. Embora a atmosfera do seu tempo testemunhasse o contrário, ele logo percebe o perigo que se esconde na divinização do progresso. Um texto de juventude se inicia justamente com o alerta vermelho: “Há uma concepção de história que, confiando na infinitude do tempo, distingue apenas o ritmo dos homens e das épocas que rápida ou lentamente avançam pelas vias do progresso. A isso corresponde a ausência de nexos, a falta de precisão e de rigor na exigência que ela faz ao presente”⁷⁸. Os positivistas, nervosos por aplicar as recentes descobertas das ciências naturais aos fatos sociais, acreditavam que o aparente caos da sociedade em que estavam inseridos possuía uma solução bem definida: tudo não passava de uma falta de ordem, bastava organizá-la de acordo com critérios da racionalidade e incentivar o impulso para o progresso. Todo caos que porventura atingisse a sociedade deveria ser entendido como um pequeno preço a ser pago ao desenvolvimento sempre ditoso. Alguns obstáculos ao progresso, tais como o crescimento desordenado das cidades e o aumento das desigualdades materiais, da miséria e da alienação, estavam entre esses pequenos preços a serem pagos e não tinham o condão de impedir o curso do progresso. Do outro lado, mais ainda dentro do mesmo referencial ideal, estava o marxismo evolucionista vulgar. Alguns marxistas, inclusive militantes do movimento operário, acreditavam num fluxo mágico da história, insistindo que o colapso do capitalismo e a revolução seriam o resultado natural e inevitável do progresso econômico e técnico levado ao limite (nosso filósofo se refere a eles por exemplo na tese que inicia o seu trabalho, apelando para a imagem do fantoche comandado por um sistema autômato). Alguns adeptos utópicos do marxismo ainda sonhavam com a solução hegeliana figurativa do saber absoluto. O que os partidários do culto da evolução a qualquer custo não percebem é que, dependendo dos critérios adotados na avaliação do processo evolutivo, uma mesma sociedade pode evoluir ou involuir. Se adotarmos o critério numérico da produção de computadores, podemos facilmente chegar à conclusão que o século vinte trouxe uma substancial evolução. Mas se

⁷⁸ *A vida dos estudantes in Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*, tradução de Marcus Vinicius Mazzari, São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002, p. 31.

adotarmos o critério que pleiteia pela diminuição das desigualdades na distribuição da riqueza, o resultado para o mesmo período é outro. O ideal do progresso justifica todo tipo de injustiça e produz vítimas.

Para Walter Benjamin, a revolução não poderia ser concebida como o resultado infalível do curso do progresso. A revolução seria antes a interrupção de uma evolução história que leva à catástrofe⁷⁹. O filósofo sabia muito bem que um culto exagerado do progresso só pode ter como fim conseqüências nefastas. Benjamin eterniza a imagem do progresso num conhecido texto das teses: o aforismo que recria o quadro de Paul Klee intitulado *Angelus Novus*, datado de 1920, hoje exposto no Museu de Jerusalém. Trata-se da tese IX:

Existe um quadro de Klee intitulado *Angelus Novus*. Nele está representado um anjo, que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nós chamamos de progresso é essa tempestade⁸⁰.

A alegoria do anjo é desalentadora. A força da tempestade chamada progresso não o deixa se aproximar dos destroços e o anjo fica sem qualquer poder de ação: não desperta, não anuncia, não consola, não reconcilia, não felicita. O progresso irresistível é o responsável pela catástrofe e pelo acúmulo de ruínas. Ao longo da história da humanidade, séries de acontecimentos materializam a previsão alegórica trágica. O exemplo próximo de Benjamin, e fundamental na posterior construção do pensamento de Giorgio Agamben, aparece citado

⁷⁹ Nesse sentido, conferir a excelente introdução de Michel Löwy ao seu *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, p. 23.

⁸⁰ Tradução de Jeanne-Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller *apud* Michel Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, p. 87.

dois parágrafos a seguir. A tese XI menciona vivamente os traços tecnocráticos do fascismo como um legítimo representante do culto ao progresso. O regime hitlerista, seguindo os passos de outros regimes autoritários mais antigos e até de regimes pretensamente democráticos, usou e abusou de argumentos científicos para a consecução de seus objetivos. A pesquisa histórica recente confirmou que o desenvolvimento das ciências naturais justificara, entre outros expedientes, cruéis experimentos científicos tendo como cobaias corpos humanos. O contexto possibilitou a pensadores do nosso século analisar “o genocídio dos judeus e dos ciganos como um produto típico da cultura racional burocrática e como um dos resultados possíveis do processo civilizatório enquanto racionalização e centralização da violência e enquanto produção social da indiferença moral”⁸¹.

Embora sob efeito do sentimento pessimista, a ousadia filosófica de Benjamin não o deixa estagnar no quadro da crítica. As teses anelam por uma revolução que possa interromper o derramamento de escombros. Algumas delas apontam para alternativas que visam preparar os caminhos de uma sociedade diferente. A tese II é particularmente iluminadora ao fazer da história o arcabouço de uma nascente sociedade revolucionária. Benjamin não recua diante do desafio do pensar histórico. Ao longo das linhas da tese II, passado e presente se relacionam como amantes que cortejam um ao outro. O passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção. O sopro de ar que envolveu os que nos precederam nessa terra nos afaga, nas vozes a que damos ouvido ressoa um eco das que estão agora caladas. A tese nos ajuda a compreender que o passado está inacabado e exerce sua influência sobre o presente. Mais do que isso: o passado precisa ser visto como uma fonte, promessa de vida para as gerações do presente. Tudo indica haver um encontro secreto marcado entre as gerações passadas e a nossa. Cada geração traz consigo uma frágil força messiânica, uma possibilidade pequena de transformação que é preciso saber agarrar. Cabe a geração presente liberar as forças de um passado que espera por redenção, por justiça. A exemplo do materialismo prático ou de uma teologia enraizada, a tese não evoca soluções

⁸¹ O comentário se refere ao livro *Modernity of Holocaust* de Zygmunt Bauman, sociólogo citado numa nota de rodapé por Michel Löwy, in *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, p. 103. Ainda segundo Löwy, Bauman observa que, como qualquer ação conduzida de maneira moderna, isto é, de maneira racional, planejada, cientificamente informada, eficaz e coordenada, a organização nazista deixou para trás todos os pretensos equivalentes pré-modernos.

caídas do céu: o seu anúncio profético atribui à humanidade a competência na mudança de direção do seu próprio destino.

A tese III reforça um aspecto particular da tese anterior ao enfatizar a citação como meio de relação com o passado. Nada do que alguma vez aconteceu deve ser dado como perdido, o passado torna-se citável no frescor de uma humanidade redimida. O encontro de gerações separadas pelo tempo encontra um lugar privilegiado na rememoração. Apesar de saber que a simples rememoração do passado seria impotente para nos libertar dos grilhões do presente, “Benjamin se preocupava com o efetivo aproveitamento de toda a riqueza das experiências humanas do passado, em função das necessidades das lutas que travamos no presente”⁸². A rememoração e a narrativa do passado, do passado que aconteceu e do passado que poderia ter acontecido, das aflições e alegrias, dos sonhos e desestímulos das gerações que nos precederam, possui um efeito redentor que não pode ser desprezado. Fazer memória, reconhecer algo que não pode ser perdido, não esquecer: exigências de uma luta que se trava no presente sem ignorar o passado que anela por redenção. Nesse terreno contudo devemos avançar com cuidado. Estar permanentemente preso ao passado pode gerar o efeito contrário daquele previsto pela tese de Benjamin: paralisar as ações do presente. Alguns pensadores caros à história da filosofia pareciam estar claramente incomodados com isso. Entre eles, o mais brilhante foi evidentemente Friedrich Nietzsche. O filósofo inclui entre os aforismos de sua *Genealogia da moral*, um parágrafo sobre a utilidade do esquecimento para o surgimento do novo. Cito um pequeno trecho: “Esquecer não é uma simples *vis inertiae*, como crêem os superficiais, mais uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivido, em nós acolhido, não penetra mais na nossa consciência [...] um pouco de sossego, um pouco de *tabula rasa* da consciência, para que novamente haja lugar para o novo [...] não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento”⁸³. Alguém que vive inteiramente no passado certamente não pode atuar no presente. Com relação à história, o filósofo possui uma passagem ainda mais veemente. Ela se encontra no início de um texto intitulado *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*:

⁸² Leandro Konder, *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p. 94.

⁸³ *Genealogia da moral: uma polêmica*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1998, segunda dissertação, aforismo 1. Grifos do original.

O homem se admira de si mesmo por não poder aprender a esquecer, por sempre se ver novamente preso ao que passou [...] e inveja o animal que imediatamente esquece e vê todo instante realmente morrer imerso em névoa e noite e extinguir-se para sempre. [...] O homem, ao contrário, contrapõe-se ao grande e cada vez maior peso do que passou: este peso o oprime [...] por isso o aflige, como se pensasse em um paraíso perdido, ver o gado pastando, ou, em uma proximidade mais familiar, a criança que ainda não tem nada a negar de passado e brinca entre os gradis do passado e futuro numa bem-aventurada cegueira⁸⁴.

Nietzsche estabelece uma íntima relação entre esquecimento e felicidade, embora uma tal felicidade pareça ser completamente descomprometida com a realidade. O homem feliz parece ser o homem sem história, aquele que trata com negligência tanto suas raízes quanto o futuro que está à sua frente. Se olharmos mais de perto, todavia, talvez a névoa da contradição entre Benjamin e Nietzsche se dissipe: para ambos a felicidade está vinculada ao esforço de viver no momento presente. Desafio é viver atento às exigências do presente, sem deixar que passado e futuro nos enjalem. Um homem sem história por outro lado dificilmente pode estar inteiro ao presente porque não compreende a si mesmo. Depois de elogiar o esquecimento como fonte da felicidade, o próprio Nietzsche reconhece a necessidade do lembrar:

A serenidade, a boa consciência, a ação feliz, a confiança no que está por vir – tudo isso depende, tanto nos indivíduos como no povo, de que haja uma linha separando o que é claro, alcançável com o olhar, do obscuro e impossível de ser esclarecido; que se saiba mesmo tão bem esquecer no tempo certo quanto lembrar no tempo certo; que se pressinta com um poderoso instinto quando é necessário sentir de modo histórico, quando de modo a-histórico. Esta é justamente a sentença que o leitor está convidado a considerar: *o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura*⁸⁵.

⁸⁴ Friedrich Nietzsche, *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, tradução de Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, pp. 07/08.

⁸⁵ *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, p. 11. Grifos do original.

Encontramos uma notável explicação do que fazer com o passado na tese VI. Articular o passado historicamente não significa tentar conhecê-lo tal como ele realmente foi, buscar a formalização de um conhecimento que se identifique com o acabamento da verdade. Nas palavras de Benjamin, significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo. Importa capturar uma imagem do passado como ela inesperadamente se coloca para o sujeito histórico no instante do perigo. A tese acerta contas com um inimigo bem definido: o conformismo sustentado pela tradição das classes dominantes. A tese se insurge contra o pensamento ideológico que Guy Debord, visando enfrentar certos adversários do marxismo, viria a conceber como mistificação da história. Estamos acostumados a um tipo de historicismo conhecido por evocar a prerrogativa de possuir a verdade histórica. “Os *possuidores da história* colocaram no tempo um *sentido*: uma direção que é também um significado. Mas essa história se desenrola e sucumbe à parte; deixa imutável a sociedade profunda, porque ela é justamente o que fica separado da realidade comum”⁸⁶. Nenhuma história aparentemente autônoma pode substituir a história que se desenlaça com o suor dos viventes. Ao se referir a sociedades que excluíram a mudança, Debord não deixa de observar o quão ridículo podem aparentar: “O conformismo absoluto das práticas sociais existentes, com as quais todas as possibilidades humanas estão identificadas para sempre, só tem como limite externo o medo de recair na animalidade sem forma. Aqui, para permanecerem humanos, os homens têm de continuar os mesmos”⁸⁷.

O maior perigo do conformismo típico de uma tal ideologia fora desmascarado por Benjamin na tese VI: deixar-se transformar em instrumento da classe dominante. Por muitas gerações têm as classes dominantes demonstrado como podem ser hábeis na manipulação e manutenção do poder político e econômico. Benjamin parece estar plenamente convencido disso. Para se liberar forças messiânicas de transformação é preciso antes compreender novamente a história, lançar nova luz sobre acontecimentos considerados incontestáveis. Michel Löwy salienta que por este motivo Benjamin escolhe como método interpretar a

⁸⁶ Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*, aforismo 132, grifos do original. As teses de Debord possuem certamente um tom mais agressivo que as de Benjamin. Alguns de seus inimigos são bem identificados. O aforismo 144 por exemplo os nomeia: burguesia e cristianismo. O único incidente lamentável é não ter o autor, como Benjamin, notado que seus pares adotavam o mesmo argumento, procedendo muitas vezes somente a uma inversão de peças.

⁸⁷ Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*, aforismo 130.

história do ponto de vista dos vencidos⁸⁸. O método se arrisca sem receios ao ingressar na história como um penetra vilão, corrompendo verdades sustentadas por séculos e rompendo a corrente que alicia recursos para a classe dominante. Duas outras teses complementam a análise da tese VI. Segundo a tese IV, cabe ao materialista histórico ao olhar o passado colocar em questão cada vitória que couber aos dominantes. E de acordo com a tese XII, cumpre à classe oprimida, a classe combatente e derrotada, o papel de sujeito do conhecimento histórico. Mas, para além do impulso da curiosidade histórica, precisa a classe vencida levar a termo a exigência de emancipação. Como epígrafe, a tese XII traz uma citação de Nietzsche que nada deixa a desejar no que pertence à tarefa do materialismo prático. Benjamin se referia ao seguinte texto:

‘De resto, me é odioso tudo o que simplesmente me instrui, sem aumentar ou imediatamente vivificar minha atividade’. [...] a história tomada como um precioso supérfluo e luxo do conhecimento deveria ser, segundo as palavras de Goethe, verdadeiramente odiosa para nós [...] Certamente precisamos da história, mas não como o passeante mimado no jardim do saber, por mais que este olhe certamente com desprezo para as nossas carências e penúrias rudes e sem graça. Isto significa: precisamos dela para a vida e para a ação, não para o abandono confortável da vida ou da ação ou mesmo para o embelezamento da vida egoísta e da ação covarde e ruim. Somente na medida em que a história serve à vida queremos servi-la⁸⁹.

História e ruptura do tempo

O vínculo entre a crítica ao progresso e a crítica do tempo será realizado pela tese XIII. O aforismo se oferece como elemento de ligação entre duas proposições capilares que atravessam todo o conjunto de teses mas ainda não haviam aparecido lado a lado. Se quisermos construir uma crítica ao progresso que seja implacável, escreve Benjamin, devemos ir além dos predicados incontroversos e dirigi-la aquilo que lhes é comum. A representação de um progresso do gênero humano na história é inseparável da representação

⁸⁸ Michel Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, pp. 10/11.

⁸⁹ Friedrich Nietzsche, *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, p. 05.

do avanço dessa história percorrendo um tempo homogêneo e vazio. Como compreender a imagem de um tempo homogêneo e vazio? O culto ao progresso se vale da imagem de um tempo linear e contínuo, constituído de instantes iguais entre si, postos em fila numa cadeia sucessiva, e pressupõe que cada instante seja sucedido por um outro conforme uma orientação lógica adequada. Esses instantes, avaliados quantitativamente, deslizam por uma forma vazia e estéril e encontram sua hospedagem no movimento perfeito dos relógios. O ponteiro dos segundos tem nessa arena a função de recordar que o tempo é sempre um jogador atento que sem furtrar vence a cada jogada⁹⁰. Sucumbimos à ação mecânica do tempo como caímos diante de um adversário invencível e incontornável. Ao jogador desanimado resta confiar no inevitável preenchimento do tempo pela marcha de uma história motorizada.

Entretanto, a história é o objeto de uma construção e o lugar do seu acontecer não é formado pelo tempo homogêneo e vazio mas por aquele saturado pelo *tempo-de-agora* (*Jetztzeit*), diz a tese XIV. A história traz em si uma composição heterogênea carregada de instantes de atualidade. O passado contém o presente, ou ao menos, o material explosivo que pode interromper o trilho do progresso e levar aos ares o contínuo do tempo. As teses não escondem a intenção de seu autor ao propor uma subversão do tempo tal como idealizado pelo culto do progresso. Conjugando as teses XVI e XVII, visualizamos o método sugerido por Benjamin. Escolado por uma experiência do passado, o materialista histórico deve ser capaz de estancar o tempo presente e fazer explodir o contínuo da história. Ele sabe que a história é fruto de uma construção e sabe que pode interferir no seu curso. Ao deter o seu pensamento sob uma constelação crítica que reúne passado e presente, o materialista histórico tem a seu favor a cristalização de uma mônada que carrega em si as forças de uma explosão – nessa estrutura ele reconhece o signo de uma imobilização messiânica do acontecer. A conclusão virá com o segundo apêndice anexo às teses: cada segundo será visto como a porta estreita pela qual pode entrar o messias, o evento messiânico. Ou ainda com o fragmento encontrado por Giorgio Agamben há alguns anos e incluído posteriormente ao conjunto das teses: não há um só instante que não carregue consigo o estopim de uma chance revolucionária. Vemos aí que a representação límpida e pura do tempo cronológico aos poucos adquire as nódoas de uma concepção apoiada sobre o *kairós*.

⁹⁰ Verso de *O relógio* in *As flores do mal*, pp. 312/313. Poesia citada por Benjamin em *Sobre alguns temas em Baudelaire*, p. 130. Imagem de *Origem do drama barroco alemão*, pp. 118/120.

Il tempo che resta pertence a uma linha de pensamento que tem nesse horizonte seu dado iniciador. Sob o pretexto de restituir às epístolas de Paulo o seu conteúdo messiânico, fonte de fundamental importância para a história do ocidente, Giorgio Agamben confecciona um texto que terá como propósito interpretar o tempo messiânico como o paradigma do tempo histórico. O filósofo termina por se utilizar de uma carta da tradição apostólica para compreender o evento messiânico com aquilo que possui de específico, ainda que desconectado do seu íntimo teológico. Ao se referir a uma passagem dirigida às primeiras comunidades cristãs, a definição da via messiânica será encontrada na fórmula do *comme non*: aqueles que possuíam mulheres deveriam viver como se não as possuíssem, aqueles que choravam, como se não chorassem, aqueles que se alegravam, como se não se alegrassem, aqueles que compravam, como se não possuíssem, aqueles que usavam desse mundo, como se não o fizessem⁹¹. Sem tocar na realidade factual, a comunicação alerta para um novo estado de coisas, transfigurado por um deslocamento ínfimo. A fórmula do *comme non* encerra um grupo de fatores organizados segundo um princípio comparativo, mas estabelece uma relação de tensão entre um termo e outro sem que eles se identifiquem e sem compor uma posição de contrário. Segundo a contradição da vocação do *comme non*, uma condição factual determinada é posta em relação consigo mesma sem que revogue ou altere sua forma habitual. O versículo permitirá a Agamben concluir que, tensionando todas as coisas sobre si mesmas, o messiânico prepara a passagem da figura deste mundo, prepara o fim. Tradução de uma solução trágica mas não sumária, se quisermos ficar ao lado de Benjamin: a interrupção messiânica é ruptura da história mas não fim da história⁹². Simultâneos na obra do filósofo alemão, anúncio do fim e inacabamento essencial da história movem a leitura em direção à dimensão da abertura, fogem ao fechamento que frustra qualquer saída⁹³.

A análise de Giorgio Agamben segue pela vereda da diferenciação entre *comme non* e *comme si*. Embora possa parecer periférico no corpo dos pequenos capítulos de *Il tempo che resta*, o contraste permite retornar à tangência do fim da experiência, na medida em que identifica no *comme si* a verbalização da centralidade da ficção na cultura moderna⁹⁴. A

⁹¹ Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, p. 43. O trecho reproduz os versículos de 29 a 31 do capítulo 7 da primeira Carta aos Coríntios.

⁹² Michel Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, p. 132.

⁹³ Cf. Jeanne-Marie Gagnebin, *Walter Benjamin ou a história aberta*.

⁹⁴ *Le temps qui reste*, p. 61.

civilização gira em torno de objetos ficcionais, balança embalada por idéias da criação ficcional. A desilusão cotidiana se alimenta do fetiche da mercadoria. Novos preceitos substituem os antigos dogmas religiosos. Compramos novos aparelhos eletrônicos como se eles fossem satisfazer nosso desejo de felicidade. Pagamos os impostos como se eles retornassem a nós na eficácia dos serviços públicos. Votamos como se escolhêssemos democraticamente nossos governantes. Naquele conto de Kafka elogioso do artista do trapézio, um conto que leva o título de *Primeira dor*, o artista motivado pelo esforço da perfeição e mais tarde hipnotizado pela força do hábito organiza sua vida de tal maneira que não precise descer nunca do trapézio. Ele tinha suas necessidades atendidas por criados do teatro que se revezavam. Passava toda uma vida exposto nas alturas do teatro se exercitando constantemente, como se o público estivesse presente sem folga, como se cumprisse uma missão inalienável, mesmo quando as galerias já estavam entregues ao silêncio. O empresário, muito atento ao seu melhor empregado, não lhe deixava faltar nada. E assim ia vivendo um artista no teatro que confundia vida e ficção, o fruto de uma época de aparências. A sua dor reduzia a urgência da exigência messiânica, enfraquecia-a pela interposição de uma ilusão placebo, como por exemplo, a instalação de um segundo trapézio⁹⁵.

O tempo messiânico inscreve entre as categorias do possível, do impossível, do necessário e do contingente, uma nova: a exigência⁹⁶. Ainda que esquecida pela história do pensamento filosófico, a exigência caracteriza uma espécie de modalidade messiânica essencial à filosofia da história de Benjamin. Especialmente a exigência de restar inesquecível, sobretudo naquilo que é constantemente esquecido. Agamben observa que “malgrado o esforço dos historiadores, dos escrivães e dos arquivistas de todo gênero, a quantidade do que, na história da sociedade como dos indivíduos, é irremediavelmente perdido é infinitamente mais importante do que aquilo que pode ser recolhido nos arquivos de memória”⁹⁷. Há então a exigência do lembrar o que fora perdido pela história oficial, fatos e gentes, massas de oprimidos e vencidos. Benjamin estava próximo de suas raízes judaicas, do povo errante no deserto, próximo das periferias, dos continentes latino, africano, asiático, quando escreveu suas teses. Para um sem número de excluídos, ondas se sistemas de

⁹⁵ *Um artista da fome e A construção*, pp. 09/12.

⁹⁶ Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, p. 67.

⁹⁷ *Le temps qui reste*, p. 68.

dominação se sobrepuseram ao longo da história, cobriram mais do que os inqueritos puderam armazenar. E à exigência do recordar se alia a exigência do agir. Toda a redação das teses se inclina na direção do materialismo prático e da ação política. Benjamin parecia saber que não há paz se não há justiça.

Ao final das teses, Benjamin salienta que o *tempo-de-agora* (*Jetztzeit*), enquanto modelo do tempo messiânico, resumiria a história de toda a humanidade numa prodigiosa abreviação. Trata-se da enigmática tese XVIII, comentada por Giorgio Agamben no último capítulo de *Il tempo che resta*, onde diferentes leituras são dela extraídas. Se a tese se referir ao conceito apostólico *anakephalaiósis*, traria em si a noção segundo a qual o evento messiânico resgataria todo o passado: haveria uma recapitulação de todas as coisas do passado em um único momento presente. Se observarmos a correspondência literária com o termo *ho nun kairos*, a tese apontaria para a atualidade do tempo messiânico. Lembremos que na tradição rabínica, o *kairós* corresponde ao tempo da revelação, ou seja, ao tempo da intervenção divina na história, não necessariamente isolada em um único evento, tomando o lugar do culto às forças da natureza e aos ídolos. Em todo caso, com relação à configuração do tempo messiânico, uma característica será ressaltada pelo filósofo italiano: a leitura da tese nos permite compreender que o tempo messiânico não envolve propriamente uma ruptura do tempo cronológico. O tempo messiânico trata mais especificamente de uma contração do tempo contínuo⁹⁸.

História e tempo messiânico

Ao procurar uma elaboração mais precisa do conceito de tempo messiânico, Giorgio Agamben se preocupa preliminarmente em demarcar uma distinção, deixando claro que o tempo messiânico não se confunde com o tempo escatológico: “é antes de tudo importante corrigir o contra-senso que consiste em assentar o tempo messiânico sobre o tempo escatológico e tornar por isso mesmo impensável o que é precisamente a especialidade do tempo messiânico”⁹⁹. Segundo o autor, enquanto a escatologia contempla o fim do tempo, o instante no qual o tempo chega ao seu termo final, o último dia, ao messiânico, escapando a

⁹⁸ Cf. *Le temps qui reste*, p. 114.

⁹⁹ *Le temps qui reste*, p. 105.

qualquer identificação primária com a primeira, corresponde o tempo do fim. À órbita messiânica importa o tempo que se contrai e começa a findar, o tempo no que possui de urgente. No que concerne à condição temporal da comunidade messiânica, convém notar que o tempo messiânico traduz o tempo da atualidade, o tempo que resta. Em *Il tempo che resta*, o esforço de Giorgio Agamben terá como objetivo decifrar as peculiaridades do tempo messiânico, compreender como um conceito secularizado de tempo messiânico, envolvendo espera e atenção, pode nos ajudar a pensar o tempo que temos.

A análise do filósofo italiano, todavia, esbarra novamente no problema da representação do tempo. Utilizamos normalmente representações espaciais para qualificar realidades temporais, quando espaço e tempo não são o mesmo: nesse aspecto as representações espaciais são sempre insuficientes. Há nisso uma dificuldade genérica que não absolve quem deseja conduzir o pensamento por esses caminhos. As representações espaciais do tempo – adaptadas da física e da geometria, tais como pontos, linhas, segmentos – são responsáveis por uma alteração que torna impensável a experiência verdadeira do tempo¹⁰⁰. O afã científico nos leva a controlar uma imagem do tempo que encerre a noção de seqüência, respeite a lógica da sucessão infinita. Por isso utilizar a figura de uma linha formada por diversos pontos uniformes para representá-lo não nos causa nenhum espanto. Mas a representação científica do tempo não corresponde à experiência que temos do tempo. O que significaria aqui o trato de uma experiência real do tempo? O esboço não se refere à busca da verdade objetiva, resquício da projeção metafísica ainda vigente. A experiência real do tempo toca àquele que vive no tempo e, do ponto de vista daquele que vive no tempo, a lógica da representação importa menos que o rosto de um relógio arcaico. Nem uma distância estratégica ajudaria nesse caso na representação científica do tempo, uma vez que o pensamento não se pode dar fora do tempo. Não sobre espaço para o oportunismo. Para o que vive no tempo, verdade e experiência estão conectadas e toda experiência se funda na relação com o tempo que passa.

Precisamos acompanhar bem de perto a análise de Giorgio Agamben se quisermos comungar das asserções por ele alçadas no capítulo do tempo messiânico. Com o intuito de oferecer uma imagem que dê conta do tempo messiânico, o filósofo italiano apela para um

¹⁰⁰ *Le temps qui reste*, p. 108.

conceito emprestado da obra de um lingüista pouco conhecido no ambiente filosófico: Gustave Guillaume. Agamben se serve do conceito de tempo operativo. O espírito humano possui a experiência do tempo mas não a sua representação. Uma imagem do tempo constituída por uma linha infinita ligando passado, presente e futuro, coisa comum à nossa atividade imaginária educada, seria insuficiente porque perfeita demais. Tal figura nos apresenta um tempo todo construído impedindo qualquer visão do tempo em via de construção pelo pensamento. Se as operações mentais imprescindem de um tempo para se realizar, seria relevante poder representar as fases pelas quais o pensamento passa para se constituir. Segundo o filósofo italiano, Guillaume denomina tempo operativo justamente o tempo que o espírito emprega para realizar uma imagem do tempo¹⁰¹. A representação do tempo nesse âmbito perde o seu aspecto linear e adquire a forma tridimensional que engolfa a imagem do tempo em seu estado puramente potencial (*in posse*), no seu processo de formação (*in fieri*) e por fim no seu estado constituído (*in esse*). As conseqüências de uma nova representação do tempo envolvendo o conceito de tempo operativo seguem à análise. Em cada representação que fazemos do tempo, um tempo ulterior é implicado, um tempo que não pode se amoldar a ele. Como se o homem, enquanto pensante e falante, produzisse um tempo ulterior com relação ao tempo cronológico, um tempo ulterior que não consiste num tempo suplementar que viria a se juntar ao final do tempo cronológico – um tempo não mais ulterior, mas interior ao tempo cronológico, denunciante da ausência de coincidência entre o tempo e a representação do tempo. Um tempo interior de formação do tempo. Indicativo do conceito de tempo messiânico: *le temps qui le temps met por finir*, o tempo que o tempo leva para terminar. O conceito de tempo operativo permitiria assim transformar o tempo cronológico do seu interior. Se no tempo cronológico figurávamos como espectadores impotentes, o conceito de tempo operativo aplicado ao tempo messiânico nos torna promotores do tempo na medida em que conquistamos nossa própria imagem do tempo.

O passo seguinte apaziguará a fúria da imprevisibilidade. Toda a reflexão de Agamben tem em vista a heterogeneidade entre *chronos* e *kairos*. Seu conceito de tempo messiânico deve lidar com imbricação entre *kairos* e *chronos*, considerar um conjunto de fatores que os leva a interpenetrar sem dissolução aparente. O desenvolvimento de uma tese

¹⁰¹ *Le temps qui reste*, p. 110.

que não esconde o rastro de uma pista deixada por Benjamin, citada no interior das teses XVIII e XV, concluirá que *kairos* não evoca um outro tempo, ele somente ratifica um *chronos* contraído e abreviado¹⁰². O primeiro pertence ao segundo: *kairos* pode ser visto como uma parcela de *chronos*. Trata-se da mesma substância temporal desencadeada por uma relação dialética. O *kairos* não seria nada mais que um *chronos* captado, capturado, confiscado. Se assim for, o tempo messiânico é presente ao tempo cronológico. Os dois tempos não se excluem como dois corpos não ocupam o mesmo lugar no espaço. É possível reconhecer “a estrutura unidual íntima do acontecimento messiânico, na medida em que é composta de dois tempos heterogêneos, um *kairos* e um *chronos*, um tempo operativo e um tempo representado, conjuntos mas não adicionáveis. A presença messiânica está ao lado dela mesma porque, sem jamais coincidir com um instante cronológico e sem se juntar a ele, chega a preparar e conduzir de seu interior o seu acabamento”¹⁰³.

Por meio de duas noções fundamentais, de notória inspiração benjaminiana, Agamben explora a íntima relação que estabelece entre tempo messiânico e tempo cronológico¹⁰⁴. A primeira diz respeito ao tipo, à prefiguração. O filósofo se refere à transformação do tempo pela relação tipológica na constituição de uma disposição entre passado e futuro: cada evento do passado, uma vez tornado tipo, figura, anuncia um evento futuro. Trata-se da iluminação do presente pelo passado – presente e futuro no interior do tempo messiânico não possuem qualquer distinção real. O presente ilumina o passado e o passado iluminado lança sua luz e torna-se força no presente¹⁰⁵. Ou melhor: trata-se de uma relação dialética fundada no curso da história, uma constelação impregnada da tensão que mobiliza passado e presente¹⁰⁶. A segunda noção infere recapitulação. O tempo messiânico seria uma recapitulação sumária do passado. Mais do que mera recordação: um momento de cura. Pela recapitulação, os acontecimentos do passado adquirem o seu verdadeiro sentido e tornam-se suscetíveis de serem salvos. Salvos pela recordação ou pela atribuição de sentido? A recapitulação nos permite acertar as contas com o passado. Pela memória, nos reapropriamos da história,

¹⁰² *Le temps qui reste*, p. 114.

¹⁰³ *Le temps qui reste*, pp. 117/118.

¹⁰⁴ Cf. Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, pp. 121/128.

¹⁰⁵ Cf. Michel Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, p. 61.

¹⁰⁶ Walter Benjamin *apud* Giorgio Agamben, pp. 220/221: “Não que o passado lance sua luz sobre o presente, ou que o presente lance sua luz sobre o passado; a imagem é preferencialmente aquela em que o passado converge com o presente numa constelação. Ainda que a relação entre o então e agora seja puramente temporal (contínua), a relação do passado com o presente é dialética, por saltos”.

liberando-a de sua distância estrangeira. A história volta a ser nossa história. O que podemos daí esperar? Uma ditosa coincidência entre rememoração e plenitude. Ainda que novas culturas ofusquem a tradição das gerações anteriores, ou livros didáticos escolares insistam em versões encomendadas, a esperança nasce da memória curtida coletivamente. Tanto a metade esquecida da história quanto suas forças frustradas pela corrente vitoriosa podem encontrar na brecha do acontecimento messiânico uma oportunidade de realização. O passado se reabilita na concepção da história tempestiva. O que era inalcançável pela marcha do tempo cronológico, se torna alcançável na claridade do tempo messiânico.

Não é fácil pensar o tempo messiânico para além do fenômeno religioso. As conquistas alcançadas podem parecer efêmeras ou produtos de uma fórmula mágica sem consistência. Talvez seja por esta razão que na recente publicação chamada simplesmente de *Nudità*, Agamben invista uma vez mais sobre o conceito de tempo messiânico em um texto que se pergunta pelo sentido do contemporâneo. O tempo messiânico será aí definido como a contemporaneidade por excelência. O que significa ser contemporâneo? A partir das segundas considerações intempestivas de Nietzsche, o filósofo conclui que o homem contemporâneo é aquele que assume a época em que vive mas o faz na dinâmica de uma desconexão ou de um desligamento.

Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo aquele que não coincide perfeitamente com esse nem se adequa às suas pretensões e é portanto, nesse sentido, inatual; mas, justamente por isso, justamente através desta separação e deste anacronismo, ele é capaz, mais que outros, de perceber e aferrar o seu tempo [...] A contemporaneidade é, assim, uma singular relação com o próprio tempo, que adere a esse e, junto, lhe toma distância; mais precisamente, ela é *aquela relação com o tempo que adere a ele através de um descolamento e um anacronismo*¹⁰⁷.

A ambiguidade do contemporâneo é então caracterizada por um duplo requisito antagônico. O contemporâneo assume conscientemente sua época sem deixar de tomar distância e interpor suas demarcações de diferença. À compreensão do contemporâneo,

¹⁰⁷ *Nudità*, pp. 20/21, grifos do original. O autor acrescenta: “Aqueles que coincidem plenamente demais com a época, que se encaixam em cada ponto perfeitamente com ela, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem fixar o olhar sobre ela”.

entretanto, o filósofo italiano adiciona mais duas qualidades. Ser contemporâneo é manter os olhos fixos sobre o seu tempo para perceber não a luz, mas a escuridão, as sombras que não cessam de interpelá-lo¹⁰⁸. Ser contemporâneo é colocar-se próximo à *arkhé*, aquela origem inconclusa e presente ao devir histórico que não cessa de nele operar¹⁰⁹. Em preciosa síntese, Agamben conclui:

O contemporâneo não é somente aquele que, percebendo a escuridão do presente, lhe agarra a inesitável luz; é também aquele que, dividindo e interpolando o tempo, é capaz de transformá-lo e de metê-lo em relação com os outros tempos, de ler de modo inédito a história, de 'citá-la' segundo uma necessidade que não provém de nenhum modo do seu arbítrio, mas de uma exigência a qual ele não pode não responder. É como se aquela invisível luz que é a escuridão do presente projetasse a sua sombra sobre o passado e este, tocado por este feixe de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas do agora¹¹⁰.

¹⁰⁸ Cf. *Nudità*, pp. 23/24.

¹⁰⁹ Cf. *Nudità*, pp. 28/29.

¹¹⁰ *Nudità*, p. 31.

Corso

A compreensão da configuração do tempo messiânico torna-se então fundamental para que possamos visualizar a passagem da reflexão sobre o fim da experiência, e toda a crítica da cultura a ela inerente, à reflexão sobre o fim do jurídico. No texto de Agamben, nenhum outro guia parece melhor que a quinta jornada de *Il tempo che resta*. Os luminosos parágrafos da quinta jornada realizam em três etapas a passagem que nos conduzirá à crítica do princípio da soberania e ao diagnóstico da vida nua. Para se compreender o percurso é preciso estar atento aos canais. Assim como em Veneza não se caminha sem decifrar os canais de ligação entre um campo e outro, sem decidir quais são as linhas viscerais ou primordiais da planta, não seria possível avançar aqui sem que elementos rudimentares de referência fossem identificados. Em um texto esses canais podem ser simplesmente conceitos ou idéias.

A primeira dessas etapas se entrega sem medidas à rivalidade entre lei e fé, presente sobretudo na economia da salvação posta por Paulo na *Carta aos Romanos*. Sempre mirando uma possível análise do tempo messiânico e o esclarecimento de seus aspectos mais distintos, Agamben se propõe a repensar a relação entre lei e fé, tomando como ponto de partida a controvérsia paulina. Os dados do problema de se conhecer os critérios da salvação são bem conhecidos e estão expostos tanto na *Carta aos Romanos* quanto na *Carta aos Gálatas*. Paulo parece em princípio criar uma separação intransponível entre fé e lei no que diz respeito à possibilidade de salvação. Algumas afirmações peremptórias do apóstolo não deixam a menor dúvida quanto à sua preferência pelas obras da fé – afirmações do tipo: “diante de Deus ninguém será justificado pelas obras da lei” ou “nós sustentamos que o homem é justificado pela fé, sem as obras da lei”¹¹¹. Posta a rivalidade nesses termos, tudo indica que Paulo considere dois princípios inteiramente heterogêneos e eleja um em detrimento do outro. Mas a hipótese do filósofo italiano é que a aparente oposição entre fé e lei nos textos apostólicos mal esconde a intenção paulina de neutralizar a oposição entre os termos a fim de articular uma relação mais complexa entre promessa-fé e lei¹¹². Na mesma *Carta aos*

¹¹¹ *Carta aos Romanos* in *A Bíblia de Jerusalém*, capítulo 3, versículos 20 e 28. Citados por Agamben em *Le temps qui reste*, p. 148.

¹¹² *Le temps qui reste*, pp. 149/150.

Romanos, Paulo reafirma a santidade da lei: “a lei é santa e os mandamentos são santos, justos e bons” ou “então eliminamos a lei da fé? De modo algum! Ao contrário, nós confirmamos a lei”¹¹³. O confronto dos versículos e o desenvolvimento dos argumentos nas cartas paulinas dirigidas às primeiras comunidades cristãs indicam que entre lei e fé não há uma relação de oposição ou subordinação hierárquica, mas uma relação de intimidade, como se uma e outra se implicassem reciprocamente¹¹⁴. Se pensarmos no cotidiano de uma comunidade nascente, nada impede que obras da lei e obras da fé se encontrem no mesmo ato, sem que a diferença de fundamento seja notada como ponto de divisão. Mas a relação de intimidade se dará aqui por uma outra via. Uma outra distinção vem aclarar a relação. A expressão empregada por Paulo para designar a realidade díspar e embargante da fé se refere ao caráter prescritivo e normativo da lei. Com a expressão *nomos tōn ergōn*, o apóstolo distingue significados para o sentido de *nomos*, traduzido simplesmente por lei, mostrando que o que se opõe à fé seria substancialmente a lei das obras, ou um modo de comportamento humano direcionado à efetivação de atos destinados a cumprir ou pôr em obra preceitos legais. A *nomos tōn ergōn*, Paulo distingue um *nomos pisteōs*, uma lei da fé, expressão que possui um significado todo outro, mais próximo do que se coagula no evento messiânico. De acordo com a observação de Agamben, a antítese entre fé e lei não subsiste porque não concerne dois princípios separados e heterogêneos, na medida em que há uma oposição interna ao próprio *nomos* – a oposição entre o elemento normativo e um elemento promissivo. “Há na lei qualquer coisa que excede constitutivamente a norma e que a ela é irreduzível”¹¹⁵. Esse excesso, proveniente da antítese entre o elemento normativo e o elemento promissivo da lei, de uma dialética interna à constituição da lei, revela uma certa configuração da lei messiânica. Enquanto lei da promessa e da fé, a lei messiânica não seria propriamente negação da lei, mas o evento que traduz uma figura não normativa da lei. O tempo messiânico, ao aludir à lei desnaturada de seu elemento normativo, porta então apenas uma promessa.

¹¹³ *Carta aos Romanos*, capítulos 7 e 3, versículos 12 e 31, respectivamente. Citados por Agamben em *Le temps qui reste*, pp. 149/150.

¹¹⁴ Cf. *Le temps qui reste*, p. 150.

¹¹⁵ *Le temps qui reste*, p. 151. O pivô da distinção operada por Paulo seria, segundo Agamben, a passagem do versículo 27, capítulo 3, da *Carta aos Romanos*: “Em força de que lei? A das obras? De modo algum, mas em força da lei da fé”. Uma metáfora complementar conhecida pode ser encontrada na segunda *Carta aos Coríntios*, capítulo 3, versículo 3. Ali, Paulo opõe tábuas de pedra, escritas com tinta, às tábuas de carne, escritas no coração daquele que crê.

Numa segunda etapa, Agamben se propõe a examinar detidamente a composição e o significado do verbo grego *katargeō*, usado por Paulo para demarcar o confronto entre o messiânico e a lei. O verbo não significa simplesmente anular ou destruir, tal como encontramos em diferentes traduções bíblicas. A expressão *katargeō*, derivada de *energeō*, pôr em ato, ativar, significa tornar inoperante, desativar, suspender a eficácia, evacuar, esvaziar de conteúdo¹¹⁶. A relação entre o messiânico e a lei não se dá portanto nos moldes de uma relação comum entre duas leis que se revogam. A segunda lei não revoga a primeira, substituindo-a integralmente em todos os seus efeitos. A relação entre o messiânico e a lei seria assim de uma complexidade maior, uma vez que o messiânico desativa a lei sem destruí-la. A análise se completa logo a seguir com a inclusão de um referencial que vem dar novo colorido à relação do messiânico diante da lei. O messiânico opera segundo uma potência que passa ao ato e espera o seu *telos* não sob a forma de uma força ou de um *ergon*, mas sob aquela da *astheneia*, da fraqueza¹¹⁷. A potência messiânica passa ao ato no modo da privação, ou melhor, permanece potência em si sob a forma da fraqueza¹¹⁸. Trata-se de uma inversão. “Este é o sentido do verbo *katargeō*: se, no *nomos*, a potência da promessa foi transposta nas obras e nos preceitos obrigatórios, o messiânico torna essas obras inoperantes e as restitui à potência sob a forma do desobramento e da não-efetividade. O messiânico não é a destruição, mas a desativação da lei e sua inexecutabilidade”¹¹⁹. Com o evento messiânico, a lei permanece intacta, mas vazia de conteúdo normativo. E, se formos além para considerar a relação do messiânico com a lei no interior do universo da história da salvação, somente deste modo podemos compreender o que vem a ser o cumprimento da lei pelo messiânico. O messiânico, enquanto *telos* ou finalidade da lei, realiza o seu acabamento. Isto ocorre como se a lei preparasse, com a sua atividade e vigência, um fim no qual não mais precisa operar, porque se converte em algo que o supera. O tempo messiânico prescinde da operação da lei.

A terceira etapa introduz um conceito que será explorado no posterior projeto filosófico de Agamben, nomeado genericamente de *Homo sacer*, embora sob um outro ponto de vista. Se na quinta jornada o conceito de estado de exceção ainda aparece submisso à

¹¹⁶ Cf. *Le temps qui reste*, pp. 152/154.

¹¹⁷ *Le temps qui reste*, p. 154.

¹¹⁸ *Le temps qui reste*, p. 155.

¹¹⁹ *Le temps qui reste*, p. 156.

investigação do tempo messiânico, lá ele servirá de paradigma para a condição política do homem contemporâneo – voltaremos a isso mais adiante, cabe aqui buscar compreender em que termos o conceito é formulado inicialmente.

A terceira etapa se inicia com uma pergunta retórica: “Como pensar o estado da lei sob o efeito da *katargēsis* messiânica? E o que é uma lei que está de uma única vez suspensa e cumprida?”¹²⁰ Para responder à questão, Agamben terá como referência os escritos de Carl Schmitt, segundo o qual o paradigma que define a estrutura e o funcionamento próprio da lei não é aquele da norma, mas aquele da exceção. Reproduzo abaixo um pequeno trecho retirado por Agamben da *Teologia política* de Schmitt:

O caso da exceção revela com a mais alta claridade a essência da autoridade do Estado. É lá que a decisão se separa da norma jurídica, e (para formular paradoxalmente) a autoridade demonstra que não necessita do direito para criar o direito [...] A exceção é mais interessante que o caso normal. O caso normal não prova nada, a exceção prova tudo; ela confirma a regra: na realidade, a regra não vive que pela exceção¹²¹.

Notemos como o teórico alemão atribui com essa passagem um sentido absolutamente instrumental ao direito positivo. A lei existe como se sua existência fosse necessária, mas o caso extremo prova o contrário, mostrando como a decisão e não a norma, subsiste como o elemento fundamental do direito. A partir do momento em que o direito se torna um empecilho ao exercício da autoridade e à decisão soberana, ele é descartado, sacrificado em função da sua permanência. Embora as teorias jurídicas que giram em torno das questões da vida cotidiana e dos afazeres cotidianos não se interessem muito pela noção de soberania e reconheçam somente o normal, considerando tudo que foge à normalidade apenas como uma perturbação – escreve Schmitt numa visível afronta à doutrina neokantiana de Hans Kelsen – também elas não escapam de conjeturar poderes excepcionais para as situações de necessidade e urgência. Em tais situações, não é rara a alusão a uma competência ilimitada

¹²⁰ *Le temps qui reste*, p. 165.

¹²¹ SCHMITT, C. *Théologie politique*, traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Paris: Gallimard, 1988, pp. 23/25. Agamben une duas citações retiradas de diferentes partes do texto de Schmitt. Para que se possa entender a relação que as une, precisamos antes demorar um pouco mais sobre o texto do capítulo de *Théologie politique* que traz como título: *Définition de la souveraineté*.

concebida para atuar quando a suspensão da ordem estabelecida é inevitável. O resultado é o seguinte: o Estado subsiste enquanto o direito recua. Isto não significa, entretanto, que a situação excepcional seja algo semelhante à anarquia ou ao caos: apesar de tudo, subsiste uma ordem, ordem não pertencente ao direito, mas ordem no mais estrito senso jurídico. Isto demonstra como “a existência do Estado guarda uma incontestável superioridade sobre a validade da norma jurídica. A decisão se libera de toda obrigação normativa e torna-se absoluta no sentido próprio”¹²². Ao atribuir à *decisão* o lugar de elemento fundamental do direito, Schmitt garante não somente a sua primazia quanto à natureza jurídica, como a sua superioridade frente à norma jurídica. E “os dois componentes da noção ‘ordem-de-direito’ vêm assim a se opor e demonstrar sua autonomia conceitual”¹²³. Com isso podemos compreender até onde vai o intento do filósofo alemão: o estado de exceção não cria a separação entre direito e norma, ele apenas ilustra a normalidade revelando uma independência interna ao seu curso. A relação desigual entre direito e norma se estabelece no curso da normalidade.

Aceitas as premissas, concorda-se com as conclusões lógicas. Não é fácil porém compreender porque Schmitt oferece à decisão soberana o papel de elemento fundamental do direito. Por que justamente um conceito-limite deve ocupar as bases da ordem jurídica? Seria impossível a qualquer ordenamento jurídico prever integralmente os momentos em que se encontra diante de um caso de necessidade e, do mesmo modo, prever o que se pode fazer para eliminá-lo. Sendo assim, cabe ao soberano decidir tanto a existência da necessidade extrema quanto as medidas para pôr fim a ela. Isto se dá mesmo no interior de uma ordem constitucional. O soberano decide à margem da ordem jurídica normalmente em vigor, inclusive se a Constituição, enquanto expressão da estabilidade, deve ser suspensa em sua totalidade¹²⁴. A reversão do pensamento também é possível. Se o soberano decide sobre a oportunidade do caso excepcional, ele decide sobre a ordem e a segurança pública, vale dizer, o atestado de normalidade depende igualmente de sua decisão. A ordem jurídica repousa portanto sobre uma decisão e não sobre uma norma¹²⁵. “A exceção é aquilo que não se pode subsumir; ela escapa à toda formulação genérica, mas simultaneamente ela revela um

¹²² *Théologie politique*, p. 22.

¹²³ *Théologie politique*, pp. 22/23.

¹²⁴ Cf. SCHMITT, C. *Théologie politique*, p. 17.

¹²⁵ Cf. *Théologie politique*, p. 20.

elemento formal específico de natureza jurídica, a decisão, na sua absoluta pureza”¹²⁶. A consequência dessa constatação vem logo a seguir: se a exceção delimita o que vem a ser a normalidade, ela concebe a sua preparação. “Na sua forma absoluta, o caso de exceção se apresenta como o estado em que se precisa criar a situação onde as proposições do direito possam entrar em vigor. Toda norma geral exige uma organização normal de condições de vida, onde ela poderá se aplicar conforme a realidade [...] a norma precisa de um meio homogêneo [...] não existe norma que se pode aplicar no caos. É preciso que uma ordem seja estabelecida para que a ordem jurídica tenha um sentido. É preciso que uma situação normal seja criada, e aí o soberano decide se a situação normal existe realmente”¹²⁷. A exceção prepara e garante a existência da normalidade. Ou nas palavras de Agamben: “Definindo a exceção, a lei cria e define ao mesmo tempo o espaço no qual a ordem jurídico-política pode valer. Para Schmitt o estado de exceção representa nesse sentido a forma pura e original de efetividade da lei, somente a partir da qual ela pode definir o campo normal de sua aplicação”¹²⁸.

Agora talvez possamos alcançar o significado daquela observação de tirar o fôlego inscrita ao final da citação mencionada: a regra não vive que pela exceção. A regra deve a sua existência à exceção e não o contrário. Trata-se de uma relação ontológica: a lei deve a sua existência à exceção existente. A regra vive da exceção. Se a simples leitura de uma afirmação definitiva como essa impressiona, mais surpreende que ela venha acompanhada da citação de um teólogo protestante, ainda que o seu nome não seja, tudo indica que propositalmente, referido de maneira expressa. O nome de Søren Kierkegaard não aparece no texto, nem em nota de rodapé, nem na bibliografia. Comentadores do texto têm contudo concordado não somente que ele seja a referência de Schmitt, como quanto à importância da citação posta na conclusão do capítulo sobre o conceito de soberania¹²⁹. Vamos a ela: “a exceção explica de uma só vez ela mesma e o caso geral. Se alguém quiser estudar

¹²⁶ *Théologie politique*, p. 23.

¹²⁷ *Théologie politique*, p. 23.

¹²⁸ AGAMBEN, *Le temps qui reste*, p. 166.

¹²⁹ Um exemplo dessa opinião pode ser encontrado no próprio texto de Agamben. Cf. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2005, p. 20.

corretamente o caso geral, é suficiente procurar uma verdadeira exceção. Ela joga sobre todas as coisas uma luz muito mais transparente que o geral”¹³⁰.

Uma verdadeira exceção é encontrada por Kierkegaard no episódio em que Abraão se dispõe a sacrificar o seu filho Isaac. Inspirado na narrativa bíblica do capítulo 22 do Livro de Gêneses, *Temor e tremor* cuida da investigação da situação excepcional daquele que tem o seu cotidiano atravessado por uma palavra irresistível. Deus teria pedido a Abraão que oferecesse o sacrifício de se único filho Isaac como prova do seu amor. “Muitos pais perderam os filhos; mas perderam-nos pela mão de Deus, pela insondável e imutável vontade do Todo-poderoso. Outro é o caso de Abraão”¹³¹. Isaac representa para Abraão a promessa de ter toda a sua posteridade abençoada. Mas seu caso é excepcional não por isso. O que distingue Abraão de um assassino vulgar? O que impede Abraão de tornar-se um terrível assassino? O fato de agir no interior de um verdadeiro estado de exceção, de responder a um apelo que suspende a normalidade. O fato suspende a moralidade vigente em razão de uma relação que extrapola o caso normal. Trata-se de uma exceção. Diferente do herói trágico que afronta a moralidade em nome de uma moralidade superior, a conduta de Abraão é moralmente inexplicável¹³². Se por um lado sua ação ultrapassa a moralidade porque infringe a lei moral e os costumes, uma vez que não é lícito matar o próprio filho, por outro lado sua ação não se insere no âmbito da moralidade, visto que se dá em virtude de um interesse inteiramente privado e não alusivo à comunidade. Àquele que tem coragem para o gesto da fé corresponde a interioridade que excede à exterioridade comum, isto é, ao domínio do geral. Abraão desejaria ter que sacrificar-se pelo geral e ser compreendido por todas as almas nobres, mas a sua atitude extrapola a moralidade e ele percorre um caminho solitário, isolado, excepcional¹³³. A moralidade é relativizada em função de um dever absoluto não moral e não normal – onde a moralidade é expressão da normalidade. Mesmo que a realidade fática seja a mesma, mesmo que não tenha ocorrido qualquer transformação material, o ato se diferencia por não estar em referência estrita com a moralidade. Um ato repetido no estado de exceção é

¹³⁰ KIERKEGAARD *apud* SCHMITT, *Théologie politique*, pp. 25/26.

¹³¹ *Temor e tremor*, série *Os pensadores*, tradução de Maria José Marinho, São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 263.

¹³² Cf. *Temor e tremor*, pp. 285/286.

¹³³ Cf. *Temor e tremor*, pp. 292/297.

qualitativamente distinto porque perdeu a referência legal e, nesse sentido, é sempre contrário à moral, é sempre excepcional.

A imbricação entre regra e exceção se mostra de modo exemplar na dificuldade de se conceituar um sem o outro. Mesmo no âmbito conceitual, a lei dependerá da referência à exceção para se tornar compreensível: o fundamento da lei só se distingue na relação que considera a exceção. Expressão disso é a definição clássica de Schmitt: o soberano é aquele que decide sobre a exceção¹³⁴. A definição daquele que representa, desde a matriz hobbesiana, a lei e a ordem, somente se torna clara quando a ele é atribuída a faculdade de suspender esta mesma lei e ordem. Como se o estado de normalidade herdeiro de um estado primitivo e desprovido de lei somente pudesse existir se redesse tributo ao passado e retivesse a possibilidade de dele se valer no futuro. A definição de Schmitt é porém mais habilidosa do que à primeira vista se possa supor. Incluir a exceção no conceito de soberania não significa somente gerar um tipo de inversão para enxertar e enfatizar um elemento de dissonância. Schmitt se apóia justamente no conceito clássico de soberania, tomado de Jean Bodin, para demonstrar como sua definição não o contraria, mas antes se coaduna com a tradição do pensamento político. Tendo como objetivo encontrar os fundamentos de uma sociedade regulada pelos princípios da ordem e da segurança pública, a tradição chega à definição clássica de soberania como o poder absoluto e perpétuo – absoluto porque não se pode encontrar nada maior e perpétuo porque transmissível no tempo sem solução de continuidade. O conceito fornece os alicerces para que se construa uma sociedade sólida. Mas para se expurgar a instabilidade da sociedade nascente, uma outra instituição deve tomar o espaço do cenário político – uma instituição que torne presente a vontade do soberano no cotidiano da vida pública. Essa instituição é a lei. Como expressão da soberania, a lei garantirá a estabilidade das relações e, em última análise, de toda a sociedade. Mesmo que o soberano não se obrigue diante da lei que promulga, uma lei assim só pode ser concebida tendo como intenção a sua imutabilidade. Necessidades, entretanto, acontecem. A necessidade atravessa o cotidiano político exigindo novas medidas para que a ordem e a segurança se mantenham firmes. E se a necessidade exige a mudança do estado da lei, quem poderia levar a cabo tal mudança senão o soberano? Por isso, a definição tomada sob um

¹³⁴ *Théologie politique*, p. 15.

outro ângulo diz que o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção. A prerrogativa de modificar ou revogar a legislação em vigor é a marca própria da soberania. “Nesse poder de dar e cassar a lei se cumprem todos os outros direitos e marcas da soberania”¹³⁵. Se o soberano decide sobre a normalidade, deve também decidir quando a normalidade deixar de existir.

A análise da quinta jornada de *Il tempo che resta* prossegue para que Agamben possa antecipar ao menos três características da lei no estado de exceção e retornar aos cuidados do tempo messiânico. Em primeiro lugar, há no estado de exceção uma absoluta indeterminação quando ao dentro e o fora, deflagrada sobretudo pela mediação da figura do soberano. O soberano, estando dentro da lei como parte constituinte do ordenamento jurídico, está ao mesmo tempo fora da lei, na medida em que pode suspendê-la. No estado paradoxal de auto-suspensão soberana, a lei perde os seus limites referenciais e se identifica com a realidade. Em consequência, e essa seria a segunda característica do estado de exceção, torna-se impossível distinguir entre obediência e transgressão da lei. No estado em que a lei se afirma somente sobre a forma da suspensão, um mesmo ato pode ser tomado tanto como observância quanto como transgressão da lei, gerando uma indeterminação em segunda escala. E uma lei que coincide inteiramente com a realidade é absolutamente inexecutável. Outrossim, uma terceira característica do estado de exceção salta aos olhos: ele é absolutamente informulável, não possui qualquer forma. A distinção do que é lícito ou do que não o é torna-se nebulosa e não se dá mais a conhecer, restando mais uma vez a indeterminação. No estado de exceção, tudo se torna novamente possível, inclusive a exposição à morte – a vida comunitária exige regras sem as quais não é possível viver¹³⁶. Nem aqueles que exercem a função da manutenção da ordem, nem aqueles que dependem da garantia da ordem, sabem em que consiste a ordem. Não se pode citar uma lei inexecutável e

¹³⁵ BODIN, J. *Les six livres de la république*, livre premier, Paris: Librairie Arthème Fayard, 1986, p. 309. A passagem continua: “Nesse poder de dar e cassar a lei se cumprem todos os outros direitos e marcas da soberania: de sorte que para falar propriamente se pode dizer que há somente essa marca da soberania, todos os outros direitos são aí cumpridos: discernir a guerra e tratar a paz, conhecer como última instância os julgamentos de todos os magistrados, instituir e destituir os maiores oficiais, empossar e excluir os sujeitos de seus cargos e subsídios, outorgar graças e dispensas contra o rigor da lei, elevar e rebaixar os títulos, os valores e o peso das moedas [...]”.

¹³⁶ Ao final da quinta jornada, Agamben antecipa sua referência ao estado de exceção instaurado pelo Terceiro Reich, a suspensão dos artigos da Constituição de Weimar e a criação dos campos de concentração. Cf. *Le temps qui reste*, pp. 167/168.

privada de forma, desconhecida. Nem aquele que passeia pela rua, nem aquele que guarda a rua, têm condição de distinguir se o fato de se passear pela rua constitui ou não uma ofensa à lei.

Se aplicados ao tempo messiânico, os diferentes níveis de indeterminação do estado de exceção encontram o seu correspondente na condição messiânica e excepcional da comunidade cristã, a nova condição dos primeiros crentes radicaliza a condição do estado de exceção¹³⁷. Isto se dá, se quisermos utilizar um exemplo dado pelo próprio Agamben, na desativação da lei no que diz respeito à separação entre judeus e não-judeus – desativação da lei que se dá pelo gesto da fé. As cartas paulinas enviadas às primeiras comunidades cristãs estão repletas de recomendações para que não se faça mais a distinção entre judeus e gentios, seja para fins espirituais, seja para fins materiais¹³⁸. Sendo a lei destinada inicialmente e exclusivamente ao povo judeu, a conversão da lei das obras pela lei da fé – *nomos pisteōs*: aquela lei desnaturada de seu elemento normativo e prenhe do elemento promissivo – manifesta uma *dikaioṣunē chōris nomou*, uma justiça sem lei, justiça que prescindem da lei por ser sua plena realização¹³⁹. Os primeiros cristãos não dependem da vigência da lei para que a lei seja observada. E a justiça sem lei não só é indeterminada quanto à relação de interioridade e exterioridade, como torna igualmente a lei inexecutável e informulável. Paulo pode então substituir todos os mandamentos num único e genérico: aquele que encontra sua

¹³⁷ Notemos que na história da salvação a comunidade cristã é já messiânica pela presença do Messias já vindo, mas *ainda não*, pela espera de uma segunda e definitiva vinda do Messias.

¹³⁸ Encontramos um exemplo da argumentação de Paulo a esse respeito na Carta aos Gálatas. Uma longa discussão entre os primeiros cristãos parece ter motivado o conteúdo da carta. Algumas passagens: “Quando vi que não andavam retamente segundo a verdade do evangelho, eu disse a Pedro diante de todos: se tu, sendo judeu, vives à maneira dos gentios e não dos judeus, por que forças os gentios a viverem como os judeus?” (capítulo 2, 14). “Abraão creu em Deus e isto lhe foi levado em conta de justiça. Sabei portanto que os que são pela fé são filhos de Abraão. Prevendo que Deus justificaria os gentios pela fé, a Escritura preanunciou a Abraão esta boa nova: Em ti serão abençoadas todas as nações. De modo que os que são pela fé são abençoados juntamente com Abraão, que teve fé [...] a fim de que a benção de Abraão em Cristo Jesus se estenda aos gentios” (capítulo 3, 6 a 14). “Antes que chegasse a fé, nós éramos guardados sob a tutela da Lei para a fé que haveria de se revelar. Assim a Lei se tornou nosso pedagogo até Cristo, para que fôssemos justificados pela fé. Chegada, porém, a fé, não estamos mais sob o pedagogo [...] Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (capítulo 3, 23 a 28). Um relato detalhado da reunião realizada para decidir a questão, chamada de Concílio de Jerusalém, pode ser encontrado no capítulo 15 do Livro dos Atos dos Apóstolos.

¹³⁹ *Le temps qui reste*, p. 169. A expressão *dikaioṣunē chōris nomou* foi retirada do terceiro capítulo da *Carta aos Romanos*, versículo 21: “Agora, porém, independente da lei, se manifestou a justiça de Deus”.

plenitude na incursão do amor¹⁴⁰. O amor, nesse sentido, vem a ser, ao mesmo tempo, a desativação, o cumprimento e a recapitulação da lei.

A quinta jornada não termina todavia com o estabelecimento de um elemento de simetria entre o tempo messiânico e a justiça sem lei. Para que o capítulo não termine sem que se tenha definitivamente avançado na relação entre lei e estado de exceção, Agamben se dedica à leitura e interpretação de uma obscura passagem do texto paulino. Trata-se de um pequeno trecho da segunda *Carta aos Tessalonicenses*: “Não vos deixeis enganar de modo algum por pessoa alguma; porque deve vir primeiro a apostasia, e aparecer o homem ímpio, o filho da perdição, o adversário, que se levanta contra tudo que se chama Deus [...] Agora também sabeis o que é que ainda o retém, para aparecer só a seu tempo. Pois o mistério da impiedade já está agindo, só que é necessário que seja afastado aquele que ainda o retém! Então aparecerá o ímpio, aquele que o Senhor destruirá com o sopro de sua boca, e o suprimirá pela manifestação de sua vinda”¹⁴¹. Agamben sublinha que, embora seja aceitável a identificação do adversário desse texto paulino com o Anticristo dos textos joaninos, resta saber quem é essa figura enigmática que retém, num só golpe, a sua vinda e a vinda do Messias. Paulo se refere a algo que retarda a vinda do evento messiânico, sem dizer exatamente do que se trata. E, retardar a vinda do messiânico, nesse âmbito da relação entre a lei e o estado de exceção, não significa somente conter a realização de um período histórico, mas se assegurar que um estado de desativação da lei, ou de *anomia*, não se torne real. Se Tertuliano o entende como o Império romano, se Schmitt o identifica com o modelo de Império cristão, Agamben usará de sua imagem para mostrar que essa força capaz de reter o fim do mundo encontra sua máxima expressão na filosofia política moderna com a fórmula estatal. “De uma certa maneira, toda a teoria do Estado – incluindo aquela de Hobbes – tendo em vista um poder destinado a impedir e retardar a catástrofe, pode ser considerada como uma secularização dessa interpretação de 2 *Thess 2*”¹⁴².

¹⁴⁰ Cf. *Carta aos Romanos*, capítulo 13, versículos 8 a 10: “Quem ama o outro cumpriu a lei. De fato, os preceitos: não cometerás adultério, não matarás, não furtarás, não cobiçarás, e todos os outros se resumem nessa sentença: amarás o teu próximo como a ti mesmo. A caridade não pratica o mal contra o próximo. Portanto, a caridade é a plenitude da lei”.

¹⁴¹ Segunda *Carta aos Tessalonicenses*, capítulo 2, versículos 3 a 8.

¹⁴² *Le temps qui reste*, p. 174. As interpretações de Tertuliano e Schmitt podem ser conferidas no parágrafo que antecede a citação.

A passagem é de uma perspicácia reluzente e nos permite então observar em que medida uma tríplice relação entre Hobbes, Schmitt e Benjamin, habita o subsolo da reflexão do filósofo italiano. Compreender os meandros dessa múltipla relação será de vital importância daqui em diante. Se para Hobbes o Estado é uma força que retém a catástrofe e para Schmitt o estado de exceção é a realidade catastrófica virtual que permite à normalidade existir, para Benjamin a catástrofe se acumula sob a égide do Estado e somente um estado de exceção efetivo interrompe o ciclo de destruição. Podemos contudo ir além. Retomando a relação sob o ponto de vista do conceito de tempo, encontramos talvez um campo de observação em que os rastros se mostrem com uma maior clareza e nos levem ao final de volta ao texto do filósofo italiano.

Acompanhemos então o pensamento de Schmitt. Exceção e tempo se unem conceitualmente na formação da faina que dê conta de uma realidade que extrapole a normalidade. A relação de exclusão entre normalidade e exceção não se dá somente no âmbito político ou dos eventos históricos fixados no tempo. Ao estado de exceção corresponde uma realidade temporal extraordinária. Cito um comentário transparente:

O conceito de estado de exceção expressa a convicção de Schmitt de que a democracia perde sua fundação quando diferentes facções perseguem interesses divergentes até o ponto em que um sistema político dividido não é mais capaz de garantir a segurança da lei. Sob essas circunstâncias, uma força extrasocietária, o soberano, deve suspender as leis com o fim de salvá-las. [...] Segundo Schmitt, é logicamente impossível para os representantes da lei e política criar uma esfera limitada de tempo que extrapole a estrutura da normalidade. Como o milagre para os teólogos, o estado de exceção precisa vir de fora. Schmitt então define soberania como um 'conceito fronteiro', localizado na 'mais remota esfera'. Porque o seu lugar deita além do espaço da normalidade, soberania corresponde a um tempo anormal. E, na medida em que a estrutura da normalidade não pode ser quebrada de dentro, o estado de exceção deve ser declarado por uma pessoa que vem de fora e interrompa a linha da continuidade. Teoria política então se aproxima da teologia política. Ela demanda uma corte de apelação – o estado de exceção – localizada fora todas as estruturas, uma que defina o caráter de tempo e até o produza. O estado de exceção, em

termos temporais, deve ser descrito como a cessação do tempo comum¹⁴³.

Não é difícil imaginar como a consideração de um tempo extraordinário por Schmitt possa ter impressionado positivamente Benjamin. Nem é descabido supor que Schmitt tenha como fonte de inspiração os clássicos textos de Hobbes sobre a fundação do *Leviatã*. Por um lado, a possibilidade de pensar um tempo que rompesse com a imagem de um tempo contínuo uniforme e invencível ou, no que concerne à teoria da arte, uma experiência que fosse capaz de abrir a passagem da continuidade à unicidade, interessava imensamente a Benjamin. Por outro lado, nas decisivas linhas do capítulo de Hobbes em que o novo corpo político vem à tona, a geração do *Leviatã* não se dá sem que um novo tempo possa ser também gerado¹⁴⁴. A transferência de direitos por parte dos súditos ao Estado não pode ser garantida se a sucessão do pacto ou do poder instituído também não for garantida através do tempo. Um tempo artificial deve então tomar o lugar do tempo natural, imbuído ainda das fissuras que permitem à guerra de todos contra todos emergir. Um tempo artificial deve fechar os poros que permitam o retorno das hostilidades entre os homens ou, se quisermos arriscar uma interpretação mais ousada, o vazamento desse fluido perigoso chamado liberdade humana. Vemos assim como a teoria de Schmitt pode ser vista como uma inteligente variação da teoria de Hobbes: ambas refletem uma preocupação com uma forma de tempo que vá além da continuidade da normalidade, ainda que sejam diversas quanto às circunstâncias e às intenções. Pela fundação de um tempo artificial, Hobbes quer conter a

¹⁴³ Horst Bredekamp, *From Walter Benjamin to Carl Schmitt via Thomas Hobbes*, in *Critical Inquiry*, vol. 25, n. 02, “Angelus Novus”: perspectives on Walter Benjamin, University of Chicago Press, 1999, pp. 247/266.

¹⁴⁴ Lemos no *Leviatã*, capítulo XVII: “A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que, mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembléia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade. [...] Isto é mais do que consentimento, ou concórdia, é uma verdadeira unidade de todos eles, numa só e mesma pessoa, realizada por um pacto de cada homem com todos os homens. [...] É esta a geração daquele grande *Leviatã*, ou antes (para falar em termos mais reverentes) daquele *Deus Mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal*, nossa paz e nossa defesa” (*Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, São Paulo: Abril Cultural, 1979, pp. 105/106, grifos do original). “‘Geração’ aqui significa não somente a de um corpo mas também a de um tempo” (Horst Bredekamp, *From Walter Benjamin to Carl Schmitt via Thomas Hobbes*, p. 255). Mais adiante, Hobbes acrescenta que “dado que a matéria de todas estas formas de governo é mortal, de modo tal que não apenas os monarcas morrem, mas também assembléias inteiras, é necessário para a conservação da paz entre os homens que, do mesmo modo que foram tomadas medidas para a criação de um homem artificial também sejam tomadas medidas para uma eternidade artificial da vida” (*Leviatã*, capítulo XIX, p. 119).

catástrofe natural e tornar a vida possível. Pela concepção de um tempo excepcional, Schmitt quer fazer da catástrofe a via para uma vida possível e não mais catastrófica.

Benjamin pode ter encontrado na teoria de Schmitt um interessante modelo para pensar um estado de exceção efetivo que pudesse interromper o contínuo da história ou o tempo homogêneo e vazio¹⁴⁵. Sua análise do conceito de soberania possui porém significativas divergências e demonstra como o coração de sua teoria possui uma coloração toda outra. Para entender a evolução do pensamento de Benjamin sobre o conceito de soberania, precisamos iniciar com sua aparição na sua tese de livre-docência de 1925. “Enquanto Schmitt via o estado de exceção como *conditio sine qua non* para o estabelecimento da soberania, Benjamin via a soberania existindo a fim de evitar o estado de exceção em primeiro lugar”¹⁴⁶. Um parágrafo central de *Origem do drama barroco alemão* tem como tema justamente a teoria da soberania. Tendo o drama barroco realizado a assimilação da cena histórica à teatral, convocou para o ato de escrever os próprios protagonistas da ação histórica.

O soberano representa a história. Ele segura em suas mãos o acontecimento histórico, como se fosse um cetro. Esse ponto de vista não é privativo do dramaturgo. Ele se funda em certas concepções de direito constitucional. Um novo conceito de soberania se formou no século XVII, numa confrontação final com a doutrina jurídica da Idade Média. [...] A inviolabilidade absoluta do soberano foi defendida com êxito diante da Cúria. Apesar das diferentes posições assumidas pelos partidos, essa doutrina extrema do poder do Príncipe teve sua origem na Contra-Reforma, e foi no início mais inteligente e mais profunda que sua versão moderna. Ao passo que o conceito moderno de soberania resulta no exercício pelo Príncipe de um poder executivo supremo, o do Barroco nasce de uma discussão sobre o estado de exceção, e considera que impedi-lo é a mais importante função do Príncipe. Quem reina já está desde o início destinado a exercer poderes ditatoriais, num estado de exceção, quando este é provocado por guerras, revoltas ou outras catástrofes. Essa atitude é típica da Contra-Reforma¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Cf. *Sobre o conceito de história*, teses VIII e XIII.

¹⁴⁶ Horst Bredekamp, *From Walter Benjamin to Carl Schmitt via Thomas Hobbes*, p. 260.

¹⁴⁷ BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*, tradução de Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1984, pp. 88/89.

Junto ao drama barroco, utilizado como porta-voz pela Contra-Reforma e apropriado posteriormente pela doutrina do direito constitucional alemão, surge um novo conceito de soberania que estaria longe de se limitar à função de centralizar e absolutizar o poder nas mãos do soberano, como vieram a pensar teorias modernas posteriores. Ao soberano cabia impedir o estado de exceção. Mas uma contradição interna ao conceito gera um estado de coisas em que o soberano é levado a exercer, quase sem solução de continuidade, o poder no interior de um estado de exceção.

O elemento despótico e mundano, emancipando-se da rica sensibilidade vital da Renascença, propõe o ideal de uma estabilização completa, de uma restauração tanto eclesiástica como estatal, com todas as suas conseqüências. Uma delas é a exigência de um principado cujo estatuto constitucional seja a garantia de uma comunidade próspera, florescente tanto do ponto de vista militar como científico, artístico e eclesiástico. No pensamento teológico-jurídico, tão característico do século, manifesta-se o efeito de retardamento provocado por uma superexcitação do desejo de transcendência, que está na raiz dos acentos provocativamente mundanos e imanentistas do Barroco. Pois ele está obcecado pela idéia da catástrofe, como antítese ao ideal histórico da Restauração. É sobre essa antítese que se constrói a teoria do estado de exceção. Por isso, para explicar por que desaparece, no século seguinte, ‘a consciência aguda do significado do estado de exceção que dominava o século XVII’, não basta invocar a maior estabilidade política do século XVIII¹⁴⁸.

Aficionada pela antítese entre a catástrofe e a restauração, a teoria do estado de exceção reproduz a antítese ontológica entre o instável e o estável e nasce do desejo contraditório de se fixar o real mediante a instituição de algo que possa garantir o real somente extravasando os limites do real.

Num primeiro momento, Benjamin parece ainda acreditar na hipótese da soberania construída coletivamente e na capacidade da linguagem humana. O seu ensaio de 1921 ainda se mostra confiante na conversão do coração humano e na solução não-violenta dos

¹⁴⁸ BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*, p. 89. A citação que integra o texto de Benjamin foi por ele retirada da *Teologia política* de Carl Schmitt.

conflitos¹⁴⁹. Até mesmo a observação de que importa ao soberano evitar o estado de exceção daria essa impressão inicial. Mas a sentença seguinte revela uma desconfiança quanto à capacidade dos governantes de evitar o estado de exceção, que promete se prolongar. E, apenas alguns parágrafos adiante, à ameaça do estado de exceção permanente o filósofo alinha a indecidibilidade que acomete o soberano no concreto político e, em última instância, a sua ausência. “A antítese entre o poder do governante e sua capacidade de governar conduziu, no drama barroco, a um traço próprio, mas que só aparentemente é característico do gênero, e que só pode ser explicado à luz da doutrina da soberania. Trata-se da indecisão do tirano. O Príncipe, que durante o estado de exceção tem a responsabilidade de decidir, revela-se, na primeira oportunidade, quase inteiramente incapacitado para fazê-lo”¹⁵⁰. Um esboço da posição do soberano pode ser melhor encontrado na imagem kafkiana do agrimensor impotente do *Castelo*, um homem deslocado e intempestivo, caricatura sem menor sentido, do que na figura de um grande imperador. Aquele que deveria avaliar e medir não possui qualquer possibilidade de decisão e está entregue à passagem do tempo¹⁵¹. Anos mais tarde, as *Teses sobre o conceito de história* de 1940 sugerem outra visão e nela o conceito de soberania, embora não citado explicitamente, mais se assemelha a um instrumento da tradição conformista e intocada, do historicismo das classes dominantes, da indústria cultural a serviço do fatalismo e da ideologia do progresso, ou do estado de exceção permanente¹⁵². Desde o início, “Benjamin critica a autoridade como se fora um baile de máscaras do caótico estado de natureza, a repetição sem fim de mudanças sem substância, e o uso sem sentido de alegorias flexíveis”¹⁵³. Se o estado de exceção já existe de modo permanente e não há soberano capaz de decidir, somente podemos esperar algo que rompa a cadeia monótona da história vindo do tempo messiânico.

¹⁴⁹ Cf. *Crítica da violência – crítica do poder* in *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*, seleção e apresentação de Willi Bolle, tradução de Celeste H. M. Ribeiro de Souza e outros, São Paulo: Editora Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1986, p. 168.

¹⁵⁰ *Origem do drama barroco alemão*, p. 94. “Enquanto Schmitt vê o soberano, que se apóia na reciprocidade entre normal continuidade e estado de exceção, como dois necessários e possíveis, Benjamin fala sobre a sua ausência. [...] O símbolo da época não é nem a claridade e a permanência da leis nem o momento da decisão soberana, mas a ‘inabilidade de decidir’ e a torção da hesitação” (Horst Bredekamp, *From Walter Benjamin to Carl Schmitt via Thomas Hobbes*, p. 260).

¹⁵¹ Cf. *O castelo*, tradução de Modesto Carone, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

¹⁵² Cf. *Sobre o conceito de história*, teses VI, VII e VIII.

¹⁵³ Horst Bredekamp, *From Walter Benjamin to Carl Schmitt via Thomas Hobbes*, pp. 260/261.

Essa é também a preocupação de Giorgio Agamben. Pensar o tempo messiânico é pensar nosso estado político atual e procurar soluções para o estado de exceção permanente no qual estamos inseridos. Numa entrevista dada no momento em que preparava *Il tempo che resta*, o filósofo assim se expressa: “O que me interessa nos textos de Paulo não é exatamente o domínio da religião, mas aquele domínio pontual que possui ligação com o religioso mas que não coincide com ele: o messiânico, um domínio muito próximo do político. Lá, é sobretudo um outro autor que é decisivo para mim, um autor que não é de nenhuma maneira religioso: me refiro a Walter Benjamin, que pensa o messiânico como paradigma do político, ou melhor, do tempo histórico”. O que ver a ser afinal o tempo messiânico? O tempo messiânico “é um modelo de tempo bem complicado, porque não é um tempo a advir, a escatologia futura, o eterno, nem exatamente o tempo histórico, o tempo profano, é um pedaço de tempo retirado do tempo profano que, de um só golpe, se transforma”¹⁵⁴.

É possível que Benjamin tenha uma fraca confiança ainda oscilante? Talvez. O fato é que Agamben, dialogando com ele e para além dele, não parece ter mais dúvidas pelo menos quanto a um ponto nevrálgico: o estado de exceção torna-se o paradigma da política contemporânea. A partir daqui, já podemos ver a passagem que leva à sua reflexão sobre o fim do jurídico. Mas a discussão que a envolve se inicia com uma demanda preliminar: compreender o paradoxo do conceito de soberania. Recomeçemos a partir daí.

¹⁵⁴ *Une biopolitique mineure: entretien avec Giorgio Agamben*, publié dans *Vacarme 10*, réalisé par Stany Grelet e Mathieu Potte-Bonneville, hiver 2000. In www.varcarme.org/article255.html, site acessado em 06/11/2008.

Segunda parte

Referências e intenções

Giorgio Agamben pretende repensar o espaço político na contemporaneidade, enfrentar os desafios postos a todos os que não se renderam ao embaraço anestésico do novo século. As antigas imagens do mundo político, nas quais estavam acostumados os homens a encontrar respaldo e segurança, se desfazem sem que nada ocupe o seu lugar. Política, economia e direito se dissolvem no movimento de um caleidoscópio incoerente e multiforme. Ou, se quisermos tomar por outro ângulo a questão, tais imagens se esfrelam para compor um único quadro homogêneo carente de realidade.

A queda do partido comunista soviético e a dominação sem véus à escala do Estado democrático-capitalista permitiram eliminar do campo teórico os dois maiores obstáculos ideológicos que se opunham à toda empreitada de uma filosofia política digna do nosso tempo: o stalinismo de uma parte, a ideologia progressista e do Estado de direito de outra. O pensamento se encontra assim, hoje, pela primeira vez obrigado a assumir a tarefa sem qualquer ilusão e sem quaisquer álibis possíveis¹⁵⁵.

A tentativa de Agamben está manifestamente estampada no seu projeto *Homo sacer* – um conjunto de livros que escritos e publicados fora de ordem que seguem, apesar de tudo, um rigoroso programa de pensamento e documentação¹⁵⁶. Concebido em conjunto, o projeto

¹⁵⁵ Giorgio Agamben, *Le commun: comment en faire usage*, Revista *Multitudes*, primeira publicação em fevereiro de 1992, publicação *on line* em julho de 2004. In: <http://multitudes.samizadat.net>. Acesso em 21/03/2007.

¹⁵⁶ Numa entrevista realizada por uma tradutora argentina dos livros de Agamben e publicada entre nós pela Revista do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, o filósofo italiano explica detalhadamente o seu programa: “Quando comecei a trabalhar em *Homo sacer*, soube que estava abrindo um canteiro que implicaria anos de escavações e de pesquisa, algo que não poderia jamais ser levado a termo e que, em todo caso, não poderia ser esgotado certamente em um só livro. Daí que o algarismo *I* no frontispício de *Homo sacer* é importante. Depois da publicação do livro, freqüentemente me acusam de oferecer ali conclusões pessimistas, quando na realidade deveria ter ficado claro desde o princípio que se tratava somente de um primeiro volume, no qual expunha uma série de premissas e não de conclusões. Talvez tenha chegado o momento de explicitar o plano da obra, ao menos tal como ele se apresenta agora em minha mente. Ao primeiro volume (*O poder soberano e a vida nua*, publicado em 1995), seguirá um segundo, que terá como forma uma série de investigações genealógicas sobre os paradigmas (teológicos, jurídicos e biopolíticos) que têm exercido

demonstra não somente que uma linha interna de argumentação funciona como elo de ligação entre as partes lançadas separadamente, como um mesmo método é aí cuidadosamente escolhido e empregado. Todo o projeto de investigação é atravessado por um método ao mesmo tempo arqueológico, porque escava e remexe o solo sedimentado, e paradigmático, porque quer encontrar paradigmas que sirvam de referência. Uma outra circunstância porém salta aos olhos daqueles que percorrem as páginas arritmadas dos volumes postos em conjunto. O método procura por bipolaridades que criam tensões entre termos sem que exista a possibilidade de traçar diferenças. Ao longo do curso do projeto uma série de zonas de indistinção são encontradas e erigidas em aporia. Particularmente, costumo definir o método do filósofo italiano como um tipo de método estrelar. Após escolher alguns conceitos que servirão como referência basilar para a investigação, o método quer dar visibilidade à radiação que emana de cada um dos conceitos selecionados e captar os segmentos que de cada um são liberados. O método reúne ao redor dos conceitos núcleos diversas convicções e formulações que podem, quando distendidos, tocar outros segmentos provindos de outros conceitos e assim produzir uma teia. Essa teia se manterá então ao mesmo tempo articulada para recorrer aos conceitos sempre que necessário e aberta à inclusão de novos conceitos ou segmentos. As terminações aí expostas se conservam energizadas quer pelas tensões que surgem entre os diferentes conceitos, quer pelas exigências de um pensar à altura das questões políticas contemporâneas.

Alguns desses conceitos mais relevantes vão aparecendo um a um já na introdução do primeiro volume de *Homo sacer*. As referências são arroladas uma após a outra no texto do filósofo italiano. Vamos a elas.

uma influência determinante sobre o desenvolvimento e a ordem política global das sociedades ocidentais. O livro *Estado de exceção* (publicado em 2003) não é senão a primeira dessas investigações, uma arqueologia do direito que, por evidentes razões de atualidade e de urgência, pareceu-me que devia anteceder em um volume à parte. Porém, inclusive aqui, o algarismo *II*, indicando a seqüência da série, e o algarismo *I* no frontispício indicam que se trata unicamente da primeira parte de um livro maior, que compreenderá um tipo de arqueologia da biopolítica sob a forma de diversos estudos sobre a guerra civil, a origem teológica da *oikonomia*, o juramento e o conceito de vida (*zoé*) que estavam já nos fundamentos de *Homo sacer I*. O terceiro volume, que contém uma teoria do sujeito ético como testemunha, apareceu no ano de 1998 com o título *Ciò che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*. No entanto, talvez será somente com o quarto volume que a investigação completa aparecerá sob sua luz própria. Trata-se de um projeto para o qual não é só extremamente difícil individualizar um âmbito de investigação adequado, senão que tenho a impressão de que a cada passo o terreno desaparece debaixo dos meus pés. Posso dizer unicamente que no centro desse quarto livro estarão os conceitos de forma-de-vida e de uso, e que o que está posto em jogo ali é a tentativa de capturar a outra face da vida nua, uma possível transformação da biopolítica em uma nova política” (Revista do Departamento de Psicologia da UFF, vol. 18, n. 01, janeiro a junho de 2006, disponível em www.scielo.br, acesso em 21/03/2007).

O conceito de vida para Aristóteles e a distinção entre zoé e bíos. Embora seja necessário ainda verificar a procedência das definições usadas pelo filósofo italiano, ou melhor, saber até que ponto elas são inteiramente fiéis à teoria aristotélica, o texto de introdução ao projeto quer sublinhar a importância da distinção subjacente à raiz da tradição do pensamento político. Os conceitos aristotélicos são assim apropriados pelo filósofo: *zoé* seria o simples fato de viver, a qualidade de ser vivo, o mero fato de ser vivente, a vida natural; *bíos* seria o modo de vida específico de um grupo, a forma qualificada de vida comum¹⁵⁷. Se o homem é *zôon politikòn*, o termo que oferece um atributo à vida não o faz tendo em vista o vivente em estado puro mas o gênero daqueles que já são privilegiados por terem vida qualificada pela comunidade. Por outro lado, se os homens possuem em comum com alguns animais, como as abelhas, o fato de possuir um modo de vida político, a política humana logo se distingue porque fundada sobre um suplemento de politização ligado à linguagem e à comunicação, usadas na manifestação do conveniente e do inconveniente, do justo e do injusto, do sentimento do bem e do mal. O que mais importa aqui para o filósofo é porém apenas isso: perceber o caráter bifronte do conceito aristotélico de vida, perceber como mera vida e vida política não se eliminam e fazem as suas exigências.

O conceito de biopolítica de Michel Foucault. Tendo como referência o modo resumido de *A vontade de saber*, primeira parte de *História da sexualidade*, interessa ao filósofo italiano tanto o conceito de biopolítica quanto o seu desdobramento ao longo do texto do filósofo francês: a vida natural incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal – a crescente centralização da vida biológica e da saúde da nação nas intervenções do poder soberano – a contundente passagem do Estado fundado sobre o poderio territorial para o Estado fundado sobre unidade populacional – a animalização do homem – a criação de corpos dóceis pela ação contínua do poder disciplinar¹⁵⁸. O próprio Agamben, ao longo da introdução de *Homo sacer*, deixa claro a sua intenção de continuar por uma diretriz de investigação interrompida pela morte de Foucault¹⁵⁹. O filósofo francês não pôde

¹⁵⁷ Cf. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, tradução de Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004, pp. 09/10. Salvo indicação em contrário, as citações seguintes seguem a paginação da edição brasileira.

¹⁵⁸ Cf. *Homo sacer*, p. 11.

¹⁵⁹ Isso podemos auferir tranquilamente do modo de exposição ali desenhado: Agamben atribui a si a tarefa de continuar, de um modo todo próprio, a investigação inacabada de Foucault. Em uma entrevista dada na tarde de 08 de março de 2004 a Gianluca Sacco e publicada na *Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle*

desenvolver todas as implicações do conceito de biopolítica. Alimentando-se de uma insistente interrogação histórica, a tarefa do pensamento político atual não se exime de retornar às suas fontes, caminho que pode, por uma via filosófica difusa, reencontrar uma vocação inesgotada. É preciso perquirir o ponto em que tecnologias de produção de individualização e técnicas políticas de governo se entrelaçam. É preciso examinar o ponto de interseção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. Se a produção de um corpo biopolítico está na origem das estruturas sustentadas pelas ideologias da modernidade, “somente em um horizonte biopolítico será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia etc.), e que foram progressivamente esfumando a ponto de entrarem hoje numa verdadeira e própria zona de indiscernibilidade, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte haviam perdido”¹⁶⁰.

A análise dos regimes totalitários e do campo de concentração de Hannah Arendt, especialmente trabalhada em Origens do totalitarismo. As referências aparecem disseminadas ao longo do texto do filósofo italiano, tanto na introdução de *Homo sacer*, quanto em escritos posteriores de diferentes graus. A imagem do campo de concentração retorna muitas vezes até encontrar o lugar onde possa se exibir com a clareza meridiana de *Quel che resta di Auschwitz*. Antes disso, no entanto, ela se revela como o relâmpago de uma experiência que motiva o pensar. Toda a reflexão de Agamben parece perturbada por uma questão não resolvida e tem como elemento de ignição um caso concreto e ainda bem próximo a nós: o espanto provocado pela absurda imagem do campo de fabricação de cadáveres. Como o século vinte pôde abrigar um campo de absoluta indeterminação entre o que vive e o que não vive, entre a lei e o fato, entre a norma e a exceção, onde tudo se tornara novamente possível e o possível tivesse se superado para encontrar sempre novas formas de crueldade? Abrindo a terceira parte de *Homo sacer*, o filósofo se coloca entre Foucault e Arendt: o primeiro teria definido o conceito de biopolítica mas deixado de lado a análise do campo de concentração, a expressão por excelência da biopolítica moderna; a segunda teria

finanze, o filósofo italiano assim inicia sua resposta: “Vejo meu trabalho sem outro vizinho que aquele de Foucault” (Edição de 01/07/2006, disponível em <http://rivista.ssef.it>, acesso em 21/03/2007). Cf. também a *Avvertenza de Signatura rerum*, p. 07.

¹⁶⁰ *Homo sacer*, p. 12.

elaborado um profícuo estudo sobre o fenômeno do totalitarismo mas deixado de aliar a este qualquer perspectiva biopolítica. O movimento pendular do seu projeto representa a tentativa de dar conta de ambos os aspectos sem desviar os olhos do que hoje demanda nossa atenção.

O conceito de soberania formulado por Carl Schmitt em Théologie politique (e o conceito congênito de estado de exceção). Também citado na introdução de *Homo sacer*, o conceito encontra desenvolvimento próprio no capítulo relativo ao paradoxo da soberania e nos parágrafos de *Stato di eccezione*, livro que compõe o segundo volume da série. Todo o edifício jurídico moderno é construído sobre um conceito-limite que somente se define pela definição do seu contrário. O conceito de soberania envolve uma realidade paradoxal não ignorada pelo filósofo. Explorar esse paradoxo será iniciar uma reflexão que transpassa cada capítulo posterior. A análise dos meandros adjacentes ao conceito de soberania introduz não somente a discussão política entorno da relação entre regra e exceção, entre inclusão e exclusão, como prepara a argumentação destinada a mostrar como a figura do soberano tende a se tornar onipresente no cenário político contemporâneo, seja de modo concentrado, seja de modo difuso.

O conceito de vida nua. Inspirado, ao que tudo indica, no ensaio de Benjamin intitulado *Crítica da violência – crítica do poder*¹⁶¹, o conceito aponta num só golpe para o ingresso da vida natural do homem nas estruturas de poder e para o anteparo da última expropriação da individualidade¹⁶². O que antes era necessário ao estabelecimento de uma sociedade fundada sobre o direito revela sua outra face: o abandono primordial gera o fato de estar a vida humana despida de sua personalidade jurídica, da capacidade de ser sujeito de direitos, de contrair direitos e obrigações. À sombra do conceito de vida nua, nos deparamos com a vida abandonada à relação não perfeitamente oculta entre direito e violência e, em última instância, com a vida exposta à morte.

Os escritos de Walter Benjamin, especialmente Teses sobre o conceito de história e Crítica da violência – crítica do poder.

¹⁶¹ *Crítica da violência – crítica do poder*, p. 174. Benjamin usa a expressão *bloß Leben*. *Leben* traduz-se por *vida*. *Bloss* pode ser *apenas, mera* ou *nua*. As suas palavras conjugadas podem significar o simples fato de viver, ou sobreviver, ou o estado natural de ser humano.

¹⁶² Cf. *La comunità che viene*, p. 52.

O conceito de *homo sacer* aparecerá, depois de feitas as principais incursões sobre as referências suscitadas, como a figura ilustrativa do estatuto político do homem contemporâneo.

Soberania e exceção

O paradoxo da soberania pode ser enunciado nesses termos:

O soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico. Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, deste modo, a validade do ordenamento, então ‘ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa’ (Schmitt, 1922, p. 34)¹⁶³.

Agamben acompanha a reflexão de Schmitt sobre o conceito de soberania. O paradoxo se expressa na relação de correspondência entre estado de exceção e soberania. O soberano, enquanto poder que decide e suspende a norma, está fora do direito mas pertence ao ordenamento jurídico porque tem a competência para a decisão, elemento fundamental do direito. Se a relação lógica exige que aquele que suspende um estado de coisas exerça um poder externo a esse mesmo estado de coisas, o paradoxo se aprofunda na verificação que reconhece o poder externo como ponto interno, ou pior, como o próprio ponto de criação e sustentação de todo o edifício engendrado. Esse é o paradoxo do conceito de soberania: o soberano pertence e ao mesmo tempo não pertence à ordem jurídica. A soberania é a afirmação da ordem e ao mesmo tempo a sua negação – a soberania é indispensável para a fixação de uma ordem, mas o soberano pode decidir para além da ordem, visto que, em última instância, é ele quem decide o que é o interesse público e o bem comum, ou se preferirmos o emprego de dois termos ainda mais remotos, é ele quem decide o que é segurança e paz. O paradoxo da soberania pode ser então reformulado sob esse ângulo: se o soberano tem o poder de manter a ordem ou declarar a exceção, isto significa que o

¹⁶³ AGAMBEN, G. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, p. 23.

ordenamento jurídico está à disposição do soberano¹⁶⁴. Observada historicamente, embora congênita do Estado de Direito, a soberania se coloca numa posição híbrida de inferioridade e superioridade a ele, gerando um descolamento não desejado na origem. Em resumo: o soberano decide o estado de exceção capturando um espaço que não está nem fora nem dentro da ordem jurídica.

Se tomarmos a sério a definição de Carl Schmitt, a averiguação do conceito nos leva a perceber que a soberania assinala o limite – no duplo sentido de fim e de princípio – do ordenamento jurídico. Mas o paradoxo da soberania não se resume à condição incongruente de qualquer limite. Como vimos anteriormente, a exceção confirma a regra, confere validade à normalidade. Isto é dizer que a regra não vive que pela exceção¹⁶⁵. O que faz então a decisão soberana ao criar o estado de exceção? Define o espaço no qual a ordem jurídica e política pode ter ou não ter valor. E a exceção mostra novamente o seu caráter de fundamento da ordem – parece que o ordenamento só pode ser criado se houver congênito a ele o poder de suspendê-lo. “Na exceção soberana trata-se não tanto de controlar ou neutralizar o excesso, quanto, antes de tudo, de criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor. Ela é, neste sentido, a localização fundamental, que não se limita a distinguir o que está dentro e o que está fora, a situação normal e o caos, mas traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a partir do qual o interno e externo entram naquelas

¹⁶⁴ Nesse sentido, a opinião gabaritada de Gilberto Bercovici: “‘Soberano é quem decide sobre o estado de exceção’. Com esta célebre frase, que inicia o livro *Teologia política*, Carl Schmitt destacou a soberania como uma função politicamente indispensável para afirmar uma ordem. O sentido concreto da controvérsia sobre a soberania se dá sobre aquele que decide, em caso de conflito, em que consiste o interesse público e o do Estado, a segurança e a ordem públicas. [...] A soberania é a ‘competência’ imprevisível, estranha às normas de direito público, pois não se trata do término do direito, mas de sua própria origem. Para Schmitt, a soberania era a afirmação da ordem e, ao mesmo tempo, a sua negação. Deste modo, definir soberania como decisão sobre o estado de exceção significa dizer que o ordenamento está à disposição de quem decide. O soberano, assim, está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico, pois ao utilizar o seu poder de suspender a validade do direito, coloca-se legalmente fora da lei” (In *Constituição e estado de exceção permanente: atualidade de Weimar*, Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004, pp. 65/66).

¹⁶⁵ Com isso temos a configuração geral do conceito. Se quisermos pensar no caso do poder soberano absoluto, tal como concebido pela tradição moderna do direito estatal, a regra tem como fundamento a exceção personificada. Podemos visualizá-lo por exemplo na matriz hobbesiana, citada mais a frente pelo filósofo italiano. Parece que o paradoxo da soberania tem a sua infância na tradição do pacto social. “Para montar o poder absoluto, Hobbes concebe um contrato diferente [...]. Observemos que o soberano *não* assina o contrato – este é firmado apenas pelos que vão se tornar súditos, não pelo beneficiário. Por uma razão simples: no momento do contrato não existe ainda o soberano, que só surge *devido ao contrato*. Disso resulta que ele se conserva fora dos compromissos, e isento de qualquer obrigação” (Renato Janine Ribeiro, *Hobbes: o medo e a esperança* in *Os clássicos da política*, volume 1, organizado por Francisco C. Weffort, São Paulo: Ática, 2006, p. 63, grifos do original).

complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento”¹⁶⁶. A normalidade somente encontra o amparo que lhe dá fundamento se confrontada com o seu próprio limite.

Uma vez enunciado o paradoxo da soberania, Agamben pode traçar sua reflexão em torno do conceito de exceção. Pelo uso de uma série de imagens crônicas, encontramos sempre o inusitado balanço de uma carga de sentido renitente. Se o soberano é aquele que decide sobre a exceção e a decisão sobre a exceção suspende a norma, *a norma se aplica à exceção desapplicando-se*, retirando-se desta, através da suspensão¹⁶⁷. Surge o estado de exceção. Uma zona de *anomia* é criada, gerando uma tensão em que um mínimo de vigência formal coincide com o máximo de aplicação real¹⁶⁸. Aplicação divorcia-se da norma. O que resta é somente um excesso de aplicação inconsistente e materialmente opressivo, sem qualquer referência à norma. Ou, para usar outras acepções dispostas ao longo do texto pelo filósofo italiano, à zona da *anomia* aberta pelo estado de exceção corresponde aparição de uma *forma de lei enquanto vigência sem significado*¹⁶⁹, ou ainda, de uma *força de lei sem lei* – a expressão revela a cisão entre o mundo em que a lei existe mas perdeu a sua força e aquele outro em que os atos que não são leis adquirem força como se o fossem¹⁷⁰.

A análise do conceito de exceção deve contudo avançar para captar o que refuga na sua extremidade. Por outra via, é possível compreender que o ordenamento jurídico-político tenha a estrutura de uma inclusão daquilo que é, ao mesmo tempo, expulso. Isto ocorre não somente na gênese do direito como no funcionamento posterior da relação de exceção. Explico melhor cada uma das hipóteses. Em primeiro lugar, vemos uma relação de inclusão e exclusão entre o direito e a sua exceção. O direito não pode negar a sua natural pretensão à universalidade. Ao anúncio da universalidade seguem, porém, os mecanismos de exclusão. Por isso mesmo toda exceção só pode ser concebida como um espaço vazio ou como uma lacuna¹⁷¹, algo que não pertence ao direito mas encontra-se neutralizado por uma

¹⁶⁶ *Homo sacer*, p. 26.

¹⁶⁷ Cf. *Homo sacer*, pp. 25/26.

¹⁶⁸ Cf. *Estado de exceção*, p. 58.

¹⁶⁹ Cf. *Homo sacer*, primeira parte, capítulo 4.

¹⁷⁰ Cf. *Estado de exceção*, capítulo 2. O curioso é que a expressão *força de lei* se refira, no seu uso cotidiano e técnico, justamente aos atos que não possuem o *status* de lei. Não há sentido em dizer que uma lei tem força de lei. A expressão mostra a que veio quando dizemos que um decreto expedido pelo executivo ou uma medida judicial tem força de lei.

¹⁷¹ Cf. *Estado de exceção*, capítulos 1 e 3.

interferência complementar. O estado de exceção não pode ter forma jurídica. Justamente por escapar a todo estado normal, o estado de exceção não possui cominação legal precisa, tanto quanto à oportunidade de deflagração, quanto à sua regulação, quanto ao seu prazo de vigência. Toda tentativa de previsão constitucional do estado de exceção está fadada ao uso de expressões muito genéricas, tais como *segurança* e *ordem pública*. A exceção é então, ao mesmo tempo, incluída e excluída pelo direito. Em segundo lugar, vemos uma relação de inclusão e exclusão no próprio funcionamento da relação de exceção. O filósofo italiano chama de relação de exceção a forma extrema de relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão¹⁷². Nada que surpreenda, se quisermos pensar a relação de exceção de um ponto de vista estritamente filosófico: toda relação de exclusão é por princípio lógico também uma relação de inclusão. Ser excluído é diferente, por exemplo, de ser humano. Enquanto a expressão ser humano se refere a um estado de ser daquele que é definido como homem, a expressão ser excluído só recebe significado se empregada às custas da referência àquilo de cujo âmbito se é excluído. Quem é excluído é sempre excluído de algo: toda exclusão somente se define na relação com aquilo que exclui. E, se há relação, há inclusão. Quem se relaciona é necessariamente incluído, já entrou no campo de observação daquele com o qual estabelece a relação. Assim vemos como exclusão e inclusão se dão no mesmo ato, sem distinção de anterioridade. A relação de exclusão é também uma relação de inclusão. O que surpreende é deparar com relações de inclusão que se dêem unicamente na forma da relação de exclusão. A novidade da argumentação do filósofo italiano consiste em acrescentar que tal relação de exceção revela a estrutura originária da relação jurídica¹⁷³.

A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas a inclusão que exclui, o abandono. A relação de exclusão é uma relação de *bando*: se a exceção é a estrutura da soberania, a soberania não é nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito, nem a norma suprema do ordenamento jurídico; ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão¹⁷⁴. No interior da relação de *bando*, a lei se mantém no movimento da privação, ela se retrai. Segundo a expressão idiossincrática do filósofo

¹⁷² *Homo sacer*, p. 26.

¹⁷³ *Homo sacer*, p. 27.

¹⁷⁴ *Homo sacer*, pp. 35/36. Na publicação italiana, pp. 34/35.

italiano, a lei aplica-se desaplicando-se. A qual tipo de relação se refere a palavra *bando*, uma palavra tomada por empréstimo do antigo direito germânico, que designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comando do soberano? Se aquele que é *nesso al bando* é o *abbandonato*, onde *essere in bando*, a *bandono*, significa tanto *escluso*, *alla mercè di*, quanto *a próprio talento*, *libero*, estamos diante de uma relação que contradiz a si mesma. Nesse contexto, a própria relação é posta em questão: ela somente se dá na negação de si mesma, pelo abandono daquilo com o que pretende estabelecer relação.

Fato e direito

A decisão soberana representa a inscrição no corpo do *nómos* da exterioridade que o anima e lhe dá sentido¹⁷⁵. O confronto do *nómos* com a sua exterioridade é só aparentemente um acerto entre realidades antagônicas, uma vez que o que lhe é exterior é bem mais íntimo do que a primeira vista se possa pensar.

A situação criada na exceção não pode ser definida nem como uma situação de fato, porque é criada apenas pela suspensão abstrata da norma, sendo uma consequência ou derivação desta, nem como uma situação de direito, pela simples razão de ser determinada pela suspensão da norma. Trata-se de uma zona de indiferença entre fato e direito. Mas o que seria uma zona de confusão entre fato e direito? Um ambiente inteiramente novo ou a recuperação de um entrelaçamento originário? Não há uma separação nítida entre o fato bruto e o direito, uma distinção de anterioridade lógica, na medida em que o fato somente se torna jurídico após ser juridicamente considerado? Procedendo a uma leitura atenta de Schmitt, Agamben conduz a investigação para demonstrar como a decisão soberana, decidindo sobre a exceção e a normalidade, tem como efeito o decidir sobre a estruturação normal das relações

¹⁷⁵ *Homo sacer*, p. 33. De acordo com *O vocabulário das instituições indo-européias* de Émile Benveniste, assiduamente consultado por Agamben, *nómos* deriva da raiz *nem* que, por sua vez, origina uma rica família de palavras. *Némō* pertence ao léxico do direito sucessório e significa partilhar os bens segundo a lei ou costume – partilhar legalmente e não por uma escolha arbitrária: partilhar simplesmente seria *datéomai*. O sentido de *nómos* remete à atribuição legal. Um terreno repartido pela sucessão recebe o nome de *nómos* (Cf. *O vocabulário das instituições indo-européias*, volume I, tradução de Denise Bottmann, SP: Editora da UNICAMP, 1995, pp. 82/83). A palavra grega *nómos* é normalmente traduzida por lei. Todavia, Agamben salienta que “o *nómos*, em sentido originário é, ao contrário, o puro imediatismo de uma força jurídica não mediada pela lei; ele é um evento histórico constituinte, um ato de legitimidade, a qual unicamente torna em geral sensata a legalidade da nova lei” (*Homo sacer*, p. 39).

de vida¹⁷⁶. À decisão soberana se alia um conjunto de decisões que concerne diretamente à relação entre direito e vida. O direito normaliza a vida, cria o âmbito de referência da vida real, estabelece as condições de vida do ser vivente, interferência que não é feita sem um mínimo de violência – sobre a relação entre direito e violência, tanto no que diz respeito ao fato jurídico primordial, quanto à continuidade no exercício da soberania, voltaremos mais adiante – por enquanto, cabe vasculhar os meandros da acareação entre fato e direito.

O direito é norma no sentido de esquadro, de esquadrinhar a ambiência em que a vida se movimenta. Como numa paisagem de um conto de Kafka, “o direito escrito existe nos códigos, mas eles são secretos, e através deles a pré-história exerce o seu domínio ainda mais ilimitadamente”¹⁷⁷. Não se vê melhor imbricação entre direito e vida como no cenário laboratorial da *Colônia penal*, onde a união entre aparelho e organismo é levada às últimas conseqüências. A inscrição da lei no corpo do condenado por meio do movimento de agulhas sistêmicas – *Honra o teu superior!* – cumpre a metáfora da indeterminação entre direito e vida¹⁷⁸. Ou como na narrativa do *Castelo*, para aliviar as cores da imagem, em que a zona de indeterminação é surpreendentemente familiar. Cada personagem encontrado na aldeia é interrogado sobre o seu pertencimento ao castelo sem que seja possível encontrar uma posição definida nesse sentido. Há somente incerteza: tanto quanto ao grau da participação na autoridade do condado, quanto à qualidade das informações que se pode dele esperar. Toda a aldeia é tomada por uma crônica crise de oficialidade, mesmo num espaço em que “nada acontece sem reflexão”¹⁷⁹, mesmo que o recém chegado agrimensor não o admita para si. Nos arredores do castelo, se jogava com a vida como se jogavam com os processos enviados de uma repartição à outra, fazendo-os voltar até se perderem. A vida inconsistente, e tomada como entidade categorial, se misturava às pilhas de autos que lotavam e deslizavam das escrivaninhas dos despachantes. “A relação direta com as autoridades não era, na verdade, difícil demais, pois as autoridades, por mais bem organizadas que fossem, sempre tinham de defender coisas remotas e invisíveis em nome de senhores remotos e invisíveis, ao passo que K. lutava o mais vivamente possível por coisas próximas, ou seja, por ele mesmo [...] Em

¹⁷⁶ *Homo sacer*, p. 33.

¹⁷⁷ BENJAMIN, W. *Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte* in *Magia e técnica, arte e política*, p. 140.

¹⁷⁸ Franz Kafka, *O veredito e Na colônia penal*, tradução de Modesto Carone, São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 36.

¹⁷⁹ Franz Kafka, *O castelo*, p. 98.

nenhum lugar K. tinha visto antes, como ali, as funções administrativas e a vida tão entrelaçadas – de tal maneira entrelaçadas que às vezes podia parecer que a função oficial e a vida tinham trocado de lugar”¹⁸⁰. As aparições das autoridades da aldeia do *Castelo*, freqüentes e próximas, funcionavam como uma membrana de oficialidade que se impregnava nos arredores da vida, impedindo, em razão dessa onipresença, o conhecimento e o acesso às vias superiores, remotas e invisíveis. O narrador do conto parece estar consciente dessa ironia. Direito e vida estão entrelaçados mas a relação não se define – obedecem ao pulular de uma espécie de geografia caótica e intrincada. Há aí uma zona de indistinção e a aldeia subsiste como se fora um caudaloso pântano misturado à neve que cai.

Por outro lado, se tomarmos a história da evolução do conceito de dignidade, veremos até onde pode se deslocar nesse contexto a relação paradoxal entre inclusão e exclusão. O conceito romano de *dignitas*, de origem jurídica e extensivo a todo vínculo especial com o direito público, previa a condição elevada de vida dos que dela eram investidos. Os senadores e os cônsules, os mestres e os decanos, os prepostos e os funcionários, enfim, todos os graus da administração pública bizantina, gozavam de uma aura diversa dos demais habitantes da cidade. Havia uma particular consideração para com a vida digna e para com a aparência desta vida digna, preocupação transmitida posteriormente, tanto pela teologia quanto pelas ciências jurídicas, aos seus herdeiros da modernidade. Com o ingresso do conceito de dignidade na moral, e após as revoluções republicanas e democráticas, a sua comunicação à condição de todo ser humano veio mostrar como entre a vida do homem e a norma havia uma relação seminal. A dignidade é assim reconhecida como humana, como pertencente à humanidade. Mas a modernidade é também o ambiente em que vimos findar toda adequação entre vida e norma. Se a vida no campo de concentração pode ser vista como a plena realização da união entre vida e direito, em que decidir pelo segundo significa decidir pela primeira, o seu habitante natural, o *musulmano*, é o testemunho de uma forma de vida que começa onde termina toda dignidade, vale dizer, toda relação com o direito¹⁸¹.

¹⁸⁰ *O castelo*, pp. 91/93.

¹⁸¹ Cf. *Quel che resta di Auschwitz*, pp. 60/63. O termo *musulmano* é empregado por Agamben para designar aquele prisioneiro do campo de concentração que havia atingido o limite da vida, a falência de toda relação e todo sentido; aquele que pela fraqueza do corpo, andava curvado ou ajoelhava com um movimento pendular como se rezasse, quando estava apenas fazendo um último esforço de sustentação do próprio peso.

No que permeia à relação entre vida e direito, a reflexão de Agamben se encaminha para a seguinte conclusão: o ponto crucial de captura da vida no direito não é a sanção, mas a culpa, precisamente o ser incluído unicamente através de uma exclusão. O mais incrível é que aquele que é o abandonado sofra então o fardo de ser portador da culpa de ter sido abandonado. “A culpa não se refere à transgressão, ou seja, à determinação do lícito e do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa”¹⁸². Daí não ser necessário averiguar a adequação do fato à norma para se auferir a culpa – “todos são culpados e eu mais do que todos”, diz a frase sintomática que transpassa a narração dos *Irmãos Karamázov* pela pena de Fiódor Dostoiévski. Daí não ser a ignorância da norma uma escusa para a conduta juridicamente repreensível – *ignorantia legis neminem excusat*, diz uma máxima do direito romano imperial. A culpa existe independente do conhecimento ou da transgressão – ela existe porque a lei é vigente. O simples fato de vigência da lei gera culpa, ainda que não seja ainda possível decidir se a culpa fundamenta a norma ou a norma introduza a culpa.

À essa altura não podemos deixar de passar os olhos sobre os escritos de Nietzsche a respeito da relação entre direito e culpa. Ninguém como o filósofo alemão parece ter ido tão fundo na análise dos vestígios dessa explosiva ligação. Não é possível porém supor que Agamben tenha se valido diretamente dos textos de Nietzsche, ainda que a aproximação teórica seja contundente. As afirmações do filósofo italiano são da espécie daquelas que foram nutridas ao longo de anos de leitura e diálogo com a tradição. Um breve exame da gênese do direito, inerente à segunda dissertação de *Genealogia da moral* de Friedrich Nietzsche, apresenta o que aqui se pretende perquirir. O início da vida comum entre os homens e a origem das sociedades não se dão sem que o homem sofra as conseqüências da mais radical das mudanças de sua história sobre a terra. Assim como os animais aquáticos obrigados a tornarem-se terrestres e suportar o peso do próprio corpo não passam de um estado a outro sem que profundas transformações ocorram, o bicho-homem não se torna homem sem que um enorme *quantum* de liberdade tenha sido eliminado e seja, em decorrência, formada a má consciência¹⁸³. Para que a vida comunitária seja viável, um mínimo de normas – mínimo que tende na maioria das vezes a se estender ao máximo – deve

¹⁸² *Homo sacer*, p. 34.

¹⁸³ *Genealogia da moral*, segunda dissertação, aforismos 16 e 17.

incidir sobre àqueles que se submetem em vista dos seus benefícios. A instituição da lei garante o fim das hostilidades e uma vida de paz. Entretanto, os instintos de liberdade impedidos de expandirem-se pela sua natural disposição à exterioridade, voltam-se para dentro, interiorizam-se, descarregam-se contra o homem mesmo, gerando aquilo que o filósofo alemão denomina má consciência. Só mais tarde a moralização dessa má consciência e do sentimento de dever para com a comunidade, sentimento de obrigação pessoal por gozar da segurança e da paz, faz surgir o sentimento de culpa¹⁸⁴. Mas o sentimento de culpa se instala de uma maneira tal que domina inteiramente os campos da moral, do jurídico e da religiosidade. Vemos como a gênese do direito e da culpa estão fortemente ligados.

Independente de qualquer acepção moral, a instituição da lei e o sentimento de culpa permanecem de algum modo conectados. Disso estão conscientes, segundo a análise de Agamben, os dois filósofos que encampam a luta sobre o conceito de soberania travada no início do século vinte. Mas Schmitt e Benjamin têm diferentes modos de lidar com a questão. De acordo com um antigo trabalho de Schmitt, a culpa consistiria no posicionamento consciente de fins contrários àqueles do ordenamento jurídico, vale dizer, no produto da relação conflituosa entre a vida livre residual e o direito. A culpa seria então um desdobramento posterior à instituição da lei, o seu surgimento está vinculado à verificação da inadequação entre vida e norma. Já no contexto da crítica da violência de Benjamin, o movimento que deve liberar o homem da culpa tem a culpa como inscrição da vida natural na ordem do direito e do destino. A vida aprisionada juridicamente se ressentida de seu encarceramento. O reconhecimento da culpa tem então como finalidade a superação dessa mesma culpa, apreendida, na visão do filósofo alemão, como uma inscrição demoníaca, que anela por redenção¹⁸⁵.

¹⁸⁴ *Genealogia da moral*, segunda dissertação, aforismo 21.

¹⁸⁵ Cf. *Homo sacer*, p. 35. Agamben se refere a *Über Schuld und Schuldarten* (1910) de Schmitt e a *Zür Kritik der Gewalt* (1921) de Benjamin. Respectivamente, *Sobre a culpa e os tipos de culpa* (o sufixo *arten* designa um composto para o plural) e *Crítica da violência – crítica do poder* (*Gewalt* pode ser traduzido tanto por *violência* quanto por *poder*).

Direito e violência

Há uma obscuridade no princípio que faz a soberania pertencer ao direito. Se valendo de um fragmento de Píndaro, poeta grego do quinto século da Antigüidade, Agamben conclui que na sua origem o *nómos* opera a união paradoxal entre *bía* e *díke*, violência e justiça. O fragmento foi assim traduzido: “O *nómos* de todos soberano, dos mortais e dos imortais, conduz com mão mais forte, justificando o mais violento”¹⁸⁶. A violência é assim justificada pela justiça. Desde o início da história ocidental, a convergência entre direito e violência parece ter permanecido subterrânea às tentativas de sobrepor sempre novas formulações ao conceito de soberania. Segundo o filósofo italiano, “o fragmento pindárico sobre o *nómos basileús* contém o paradigma oculto que orienta toda sucessiva definição da soberania: o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência traspasa em direito e o direito em violência”¹⁸⁷.

Os homens possuem uma multiplicidade de interesses. Mesmo aqueles estudiosos que afirmam ter o homem uma natureza invariável, concordam que tal natureza se manifesta de diversas formas em diferentes momentos. Para que a convivência humana se torne possível, para que seja possível aos homens viverem juntos, algumas regras devem organizar a vida comum. Por outro lado, se a vida pode ser comum, as regras que regem tal comunidade não o podem, precisam ser distintas por qualquer especificidade, auferir sua legitimidade de algo que supere a comunidade. O que concede legitimidade às regras, desde pelo menos o final da idade medieval, é o princípio da soberania. Para que essas regras sejam assimiladas, pode

¹⁸⁶ *Homo sacer*, p. 37. A expressão grega utilizada é *nómos basileús*, De acordo com *O vocabulário das instituições indo-européias* de Benveniste, *basileús* é nome do rei, ainda que sua origem tenha escapado das interpretações etimológicas, por não possuir correspondente em outras línguas. Ao que parece, *basileús* pode ser apenas o senhor local ou um notável (isso não desmerece a aplicação da palavra uma vez que, em algumas sociedades, o poder local é a única ou maior referência no que diz respeito à irradiação do poder), ou um título aplicável junto com *wánaks*, outro nome do rei, usado também para qualificar divindades. A palavra é utilizada por Homero na Odisséia (19, 110 e seguintes): “Um bom rei (*basileús*) que respeita os deuses, vive segundo a justiça, reina sobre o homens numerosos e valentes, para ele a terra negra traz o trigo e a cevada, as árvores se carregam de frutos, os rebanhos aumentam sem cessar, o mar traz seus peixes, graças à sua boa administração; os povos prosperam sob ele”. Eis o comentário de Benveniste: “Essa passagem teve uma longa descendência na literatura clássica; os autores se compraziam em opor a felicidade dos povos governados segundo a justiça e as calamidades que nascem da mentira e do crime. Mas aqui não se trata de um lugar comum de moral. Na realidade, o poeta exalta a virtude mística e produtiva do rei, que tem como função desenvolver a fertilidade ao seu redor, nos seres e na natureza” (*O vocabulário das instituições indo-européias*, volume II, tradução de Denise Bottmann, SP: Editora da UNICAMP, 1995, pp. 23/27).

¹⁸⁷ *Homo sacer*, p. 38.

todavia não ser bastante o sentimento de respeito ao princípio de soberania e, deste modo, para assegurar a obediência, prevenir e penalizar a desobediência, um mínimo de violência é necessário. Essa violência deve em princípio estar concentrada em um único pólo responsável pela manutenção da ordem e da paz, ainda que esse pólo possa estar dividido em diversas funções e órgãos. Isso é bastante aceito e por esse motivo dizemos entre nós que o Estado detém, enquanto organização política e jurídica, titular do exercício da soberania, o monopólio da violência. Trata-se de uma violência oficial, destacada da diferenciação entre uma violência justificável e outra não justificável.

Na dinâmica de um Estado de Direito, quem decidiria quais regras preservar e quanto de violência aplicar para o caso de infração voluntária seria todos os subordinados a tais regras. Se os diversos sistemas políticos comungam em maior ou menor dose da mesma idéia, no regime democrático esse quadro se pinta tal e qual. Há algumas vozes porém que percebem fissuras nessas pinturas. Um personagem atônito de Kafka diz de maneira muito simples que “nossas leis não são universalmente conhecidas, são segredo do pequeno grupo de nobres que nos domina”¹⁸⁸. Essa é também a hipótese deflagrada por Nietzsche um século antes. Alguns aforismos de *Genealogia da moral* são suficientes para que o filósofo alemão mostre como uma conjectura da relação entre direito e violência pode ser vigorosamente sustentada. Se o que é justo ou injusto somente pode ser assim qualificado após a instituição da lei, visto que não há juízo de valor sem prévia eleição de valores, e se a vida atua por suas funções básicas sem rejeitar o uso da força e da violência, segue-se que toda inscrição da vida na lei infringe o que a vida possui de próprio, transferindo-o pelo uso de uma violência maior. “É preciso mesmo admitir algo ainda mais grave: que, do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser *estados de exceção*, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar *maiores* unidades de poder. Uma ordem de direito concebida como geral e soberana [...] seria um princípio *hostil à vida*, uma ordem destruidora e desagregadora do homem”¹⁸⁹. Conceber os estados de direito como o estado de normalidade da vida humana é camuflar aquilo que eles são na sua origem: estados que

¹⁸⁸ *Sobre a questão das leis* in *Narrativas do espólio*, tradução de Modesto Carone, São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 123.

¹⁸⁹ *Genealogia da moral*, segunda dissertação, aforismo 11, grifos do original.

impõem a exceção à normalidade natural pelo uso de uma violência maior com vistas à acumulação de maior poder. É possível identificar aí, segundo Nietzsche, a gênese do direito e, posteriormente, a gênese do Estado.

A inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo ‘Estado’, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu o seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. Utilizei a palavra ‘Estado’: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade¹⁹⁰.

Dito desse modo, o filósofo alemão tem evidentemente a intenção de mostrar como a instituição da lei e o uso da violência estão imbricados. Ao contrário de Schmitt, para quem o estado de exceção seria a oposição do estado de direito, mas reinscrito afinal no seu teor, Nietzsche identifica os dois termos neutralizando a diferença. Ambos enfrentam o mesmo problema: a articulação entre direito e violência na fundação da sociedade. As palavras cuidadosamente escolhidas pelo segundo possuem contudo um alcance maior: elas querem manchar o zéfiro do direito. Compreender a genealogia do vínculo entre direito e violência é perder um ídolo, é cortar na própria carne, duvidar da preparada dicotomia complementar entre direito subjetivo e direito objetivo e, mais adiante, duvidar até mesmo que nós tenhamos participado da organização do que antes era informe e nômade, que nós tenhamos dado nosso consentimento.

Na cultura política do ocidente, observa Agamben, o vínculo entre direito e violência teria prevalecido especialmente por intermédio da teoria de Thomas Hobbes. À oposição grega entre *phýsis* e *nómos*, freqüentemente discutida entre sofistas e socráticos, corresponde a oposição entre estado de natureza e estado civil¹⁹¹. Mais que isso: a segunda oposição é

¹⁹⁰ *Genealogia da moral*, segunda dissertação, aforismo 17, grifos do original.

¹⁹¹ *Homo sacer*, p. 41.

justificada e sustentada pela primeira. A neutralização do estado natural e caótico de guerra de todos contra todos, das agressões mútuas e do ambiente de medo, apenas obtém sucesso com a transferência dos direitos à figura de um soberano – o que justifica a existência de um poder soberano absoluto, uma vez que somente uma força maior pode conter uma força qualquer descarregada no sentido inverso. Dito de outro modo, somente violência pode conter a violência. A investida do filósofo italiano contra a teoria do pacto social revela, não obstante, pelo menos duas dificuldades: ela ignora que a celebração do pacto tenha sido realizada de forma voluntária e não forçada, ainda que fruto de uma liberdade mecânica; a substituição recíproca entre *nómos* e violência parece prematura, na medida em que o advento do *nómos* não é necessariamente violento, a menos que o simples fato da existência do *nómos*, ou sua qualidade de ser irresistível, já seja considerada em si violenta.

Seja como for, tanto Agamben quanto Hobbes estão conscientes de que o estado de natureza sobrevive na pessoa do soberano, configurando uma zona anômala dentro do estado civil – ainda que no caso da teoria hobbesiana o mais preciso seria dizer que a introjeção do estado de natureza no estado civil através da pessoa do soberano perfaz a condição de existência e subsistência da sociedade no seu estado de normalidade. O estado de natureza é sempre uma possibilidade virtual do estado de direito, uma vez que a realidade de anomia pode sempre reaparecer, e, na nossa tradição política, essa virtualidade possui um portador: a soberania. O estado de natureza deve então ser encarado como um princípio interno ao Estado, mantido de certo modo oculto, mas que sobressai no momento em que o consideramos como se fosse dissolvido¹⁹². Minadas as forças do Estado, estando dissolvido em decorrência de guerra externa ou intestina, “todo homem tem a liberdade de proteger-se a si próprio por aqueles meios que sua prudência lhe sugerir”¹⁹³. O estado de natureza permanece como um núcleo no corpo do sistema político, pronto para se alastrar e abranger o espaço público num momento de necessidade, abrindo novamente um campo onde tudo se torna possível. Com uma grande diferença, podemos acrescentar: enquanto a necessidade do estado de natureza mantinha-se difusa, no estado de exceção ela será definida pelo soberano que o deflagra. Mas resta aí o nexos entre o estado de natureza e o estado de exceção. Não se

¹⁹² *Homo sacer*, p. 42.

¹⁹³ *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, série *Os pensadores*, tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 198.

trata evidentemente de um simples retorno: o que antes havia sido barrado se materializa agora na forma do estado de exceção, a zona de indistinção criada pelo segundo gera um campo em que natureza e direito transitam um pelo outro. Voltaremos a isso mais adiante.

Um dado que parece não ter sido suficientemente explorado nem por Agamben nem por Hobbes, entretanto, seria a evidente contradição que engolfa o princípio segundo o qual todos possuem o direito de conservar a própria vida. Se o Estado é constituído justamente para esse fim, mesmo sob a égide do estado civil, nada é inteiramente garantido para os súditos, nem mesmo a conservação da própria vida. Isso se conclui da simples leitura da seguinte passagem do *Leviatã*, inscrito no capítulo relativo à liberdade dos súditos: “Se o soberano ordenar a alguém (mesmo que justamente condenado) que se mate, se fira ou se mutila a si mesmo, ou que não resista aos que o ataquem, ou que se abstenha de usar os alimentos, o ar, os medicamentos, ou qualquer outra coisa sem a qual não poderá viver, esse alguém tem a liberdade de desobedecer”¹⁹⁴. Se consagrado o direito natural ou a simples faculdade de resistência por um lado, por outro está prevista a possibilidade do soberano ignorar o mesmo direito ou faculdade, por mera deliberação particular, sem que com isso viole qualquer compromisso ou possa ser responsabilizado. Com a instauração do estado de leis, o súdito tem sua vida juridicamente protegida contra todos os demais súditos, mas não contra o soberano. Carl Schmitt, num livro dedicado exclusivamente à leitura do *Leviatã*, ressalta que em face ao soberano como mecanismo de comando todo-poderoso anula-se toda resistência e toda tentativa de resistência é na prática sem recurso¹⁹⁵. O soberano não está sujeito às leis civis¹⁹⁶ (nem aos direitos naturais que, embora reconhecidos por ele, servem no máximo como uma diretriz de princípios não imperativa). A sorte do súdito será portanto definida não em função de uma proteção legal mas por uma operação do destino. Mesmo no interior de um estado de direito aureal, tudo parece ser possível ao portador da insígnia da soberania. O que aqui se torna grave pode ser entendido da seguinte maneira: essa fissura não

¹⁹⁴ *Leviatã*, capítulo XXI, p. 133. Sobre a passagem: “Dando poderes ao soberano, a fim de instaurar a paz, o homem só abriu mão de seu direito *para proteger a sua própria vida*. Se esse fim não for atendido pelo soberano, o súdito não lhe deve mais obediência – não porque o soberano violou algum compromisso (isso é impossível, pois o soberano não prometeu nada), mas simplesmente *porque desapareceu a razão que levava o súdito a obedecer*” (Renato Janine Ribeiro, *Hobbes: o medo e a esperança*, in *Clássicos da política*, volume 1, p. 68, grifos do original).

¹⁹⁵ *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes: sens et échec d'un symbole politique*, traduit de l'allemand par Denis Trierweiler, Paris: Éditions du Seuil, 2002, p. 107.

¹⁹⁶ Cf. *Leviatã*, p. 194.

resolvida permanece como uma marca indelével na estrutura do estado civil e no seu posterior desdobramento como estado de direito. Ou dito de outro modo: o que a teoria clássica da soberania parece desconhecer ou encobrir é o reconhecimento de que o fato da dominação pode ser a fonte originária e permanente do direito¹⁹⁷.

Poder constituinte e poder constituído

A interrogação sobre o nexos originário que se estabelece entre direito e violência traz à baila a relação entre poder constituinte e poder constituído. As acepções sobre os dois elementos de formação do direito, embora sejam largamente utilizadas pela doutrina do direito constitucional, sofrem uma constante variação, na medida em que é preciso sempre novamente justificar as fontes do direito. Agamben está particularmente ciente disso. O problema é contemporâneo e emerge não somente quando precisamos compreender a natureza jurídica da ditadura ou do estado de exceção, mas principalmente quando o poder de revisão está em questão. Como pensar atualmente o surgimento do poder constituinte como um poder inovador que não se exaure? Como pensar a sua conservação no corpo do poder constituído sem que se identifique com ele? Como podem ambos conservar ainda uma relação de solicitude se o segundo somente existe nos moldes do domínio estatal e o primeiro, por definição, situa-se na exterioridade e existe independente do que denominamos Estado? Seriam ambos expressão de um mesmo princípio de soberania?

Para além do debate entre a tese que pretende preservar o poder constituinte de qualquer condicionamento do ordenamento instituído e aquela outra, visivelmente conservadora, que reduz o poder constituinte ao poder de revisão constitucional (tendência crescente que possui a dupla característica de não deixar nenhuma esfera da vida sem regulamentação e apreender o poder constituinte unicamente como evento histórico, pretérito e pré-jurídico)¹⁹⁸, pretende o filósofo italiano investigar, sob esse novo ponto de vista, o vínculo entre direito e violência. Nesse caminho será indispensável o auxílio de Walter Benjamin. A partir da leitura de um ensaio datado do período de abstinência entre as duas

¹⁹⁷ Nesse sentido, cf. FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*, tradução de Maria Ermantina Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 132.

¹⁹⁸ Cf. *Homo sacer*, p. 47. No Brasil, a tendência se faz sentir especialmente pela profusão do texto constitucional e pelo número de leis publicadas diariamente.

grandes guerras do século vinte, será admissível compreender que o nexos entre violência e direito se mostra no âmbito de uma oscilação dialética entre poder constituinte e poder constituído, isto é, violência que põe o direito e violência que o conserva. Não há contradição excludente entre direito e violência: podem coexistir, podem se complementar. Poder constituinte e poder constituído se comunicam pelo trâmite da violência e pela intenção de garantir vida longa ao direito.

Na raiz do problema é possível vislumbrar um desejo que nasce do sentimento de insegurança e do receio quanto à carência de sentido: a ordem jurídica se empenha em estabelecer fins jurídicos para todas as áreas¹⁹⁹. O direito se mostra, desde tempos imemoriais, aficionado pela regulação de tudo o que encontra e a sua maior desconfiança seria estar de frente com algo que escape aos seus domínios. À pretensão do direito de regular toda a vida, citada por Agamben e enfatizada por Benjamin, corresponde o desejo de monopolizar a violência. Se não é possível eliminar a violência do mundo, é preciso ao menos guardar para si o monopólio de sua posse e do seu uso.

O direito considera o poder na mão do indivíduo um perigo de subversão da ordem jurídica. [...] Poder-se-ia dizer que um sistema de fins jurídicos é insustentável quando, em algum lugar, fins naturais ainda podem ser perseguidos por meio da violência. [...] Por outro lado, talvez deva se levar em consideração a surpreendente possibilidade de que o interesse do direito em monopolizar o poder diante do indivíduo não se explica pela intenção de garantir fins jurídicos, mas de garantir o próprio direito. Possibilidade de que o poder, quando não está nas mãos do respectivo direito, o ameaça, não pelos fins que possa almejar, mas pela sua própria existência fora da alçada do direito²⁰⁰.

¹⁹⁹ *Crítica da violência – crítica do poder*, p. 162. Mais a frente, Benjamin acrescenta que mesmo a mentira, não punida inicialmente, por pertencer à esfera da vida privada e do entendimento mútuo, passa a ser punida pelos cânones do direito pelo medo da insurreição (Cf. p. 168).

²⁰⁰ *Crítica da violência – crítica do poder*, p. 162. Um discurso de Weber datado da mesma época, proferido na Universidade de Munique em 1918 e publicado no ano seguinte com o título *Politik als Beruf*, aponta na mesma direção: “‘Todo Estado se fundamenta na força’, disse Trotski em Brest-Litovsk. Isso é realmente certo. Se não existissem instituições sociais que conhecem o uso da violência, então o conceito de ‘Estado’ seria eliminado [...] É claro que a força não é, certamente, o meio normal, nem o único, do Estado – ninguém o afirma – mas um meio específico ao Estado. Hoje, as relações entre o Estado e a violência são especialmente íntimas [...] o Estado é uma comunidade humana que pretende, com êxito, o monopólio do uso legítimo da força física dentro de um determinado território [...] Especificamente, no momento presente, o direito de usar a força física é atribuído a outras instituições ou pessoas apenas na medida em que o Estado o permite. O Estado é considerado

A título de ilustração, Benjamin menciona o direito de greve – embora visto pelo Estado apenas como um mecanismo de subtração ao poder via omissão de um serviço, o direito de greve é para os operários o direito de usar a violência. Isto demonstra que direito e violência podem coexistir e a sua conjugação pode inclusive instituir relações de modo estável ou modificá-las. No que concerne aos fins da violência, se a guerra é o modelo da violência para fins naturais, o serviço militar obrigatório, para citar um outro exemplo aludido por Benjamin, pode ser visto como o uso da violência para fins jurídicos, para a manutenção do direito. O recrutamento militar compele os indivíduos ao quartel, sem consulta às vontades individuais, pelo simples fato dos indivíduos pertencerem à comunidade política e serem responsáveis pela manutenção da comunidade jurídica. Na ponta da escala, o poder mantenedor do direito exerce a sua ameaça ao interpor-se como poder sobre a vida e a morte na instituição da pena de morte, cujo objetivo é menos punir a infração da lei que afirmar o direito constituído.

Os exemplos poderiam se multiplicar. Uma outra instituição, entretanto, consegue aglutinar e anular a separação entre poder constituinte e poder constituído: a polícia. Uma instituição, sem dúvida, especial: o poder que atua na calada da noite, necessário, mas sem muitas formas, reconhecido na sua expressão e promiscuidade com o poder soberano, é a extremidade do monopólio do uso legítimo da violência. Mas a atuação da polícia atinge a cidade mais como um nevoeiro que como um raio.

Ao contrário do direito que, na ‘decisão’ fixada no espaço e no tempo, reconhece uma categoria metafísica, graças à qual ele faz jus à crítica, a observação da instituição da polícia não encontra nenhuma essência. Seu poder é amorfo, como é amorfa sua aparição espectral, inatacável e onipresente na vida dos países civilizados. E, apesar de a polícia amiúde ter o mesmo aspecto em toda parte, não se pode negar que seu espírito é menos arrasador na monarquia absoluta – onde ela representa o poder do soberano, que reúne plenos poderes legislativos e executivos – do que nos regimes democráticos, onde

como a única fonte do ‘direito’ de usar a violência” (WEBER, M. *A política como vocação* in *Ensaio de sociologia*, tradução de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1971, p. 98, grifo do original).

sua existência, não sublimada por nenhuma relação desse tipo, testemunha a maior degenerescência inimaginável do poder²⁰¹.

O que representa estar diante da figura do policial fardado e armado, o que significa o sentimento de respeito e medo por estar diante da indeterminação contumaz, de uma vontade desconhecida e licenciada? A decomposição do poder, a indistinção de suas partes e da relação entre direito e violência. Nem o mais piedoso cidadão está inteiramente tranquilo diante da presença da autoridade de farda, uma vez que exposto perante um poder discricionário, oficial e, ao mesmo tempo, tão emaranhado com a vida. Em *Mezzi senza fine: note sulla politica*, um livro que pode ser visto como uma extensão explicativa e ilustrativa de *Homo sacer*²⁰², Agamben se refere ao poder de polícia da seguinte maneira:

O fato é que a polícia, contrariamente à opinião comum que vê nela uma função meramente administrativa de execução do direito, é talvez o lugar onde se mostra com maior clareza a proximidade e o comércio constitutivo entre violência e direito que caracteriza a figura do soberano. [...] Se o soberano é, de fato, aquele que, proclamando o estado de exceção e suspendendo a validade da lei, marca o ponto de indistinção entre violência e direito, a polícia se move sempre, por assim dizer, em um similar ‘estado de exceção’. As razões de ‘ordem pública’ e de ‘segurança’, que devem por ela ser decididas em cada caso singular, configuram uma zona de indistinção entre violência e direito exatamente simétrica àquela da soberania²⁰³.

Uma violência não mediata, isto é, alheia à relação entre meios e fins, pode ser observada na irrupção do poder mítico, a manifestação do poder dos deuses, manifestação de sua simples existência. Cada epifania possui na sua súbita irrupção algo de destruidor e inovador. Colocando as coisas nesses moldes, Benjamin busca na metafísica a explicação

²⁰¹ *Crítica da violência – crítica do poder*, pp. 166/167.

²⁰² AGAMBEN, G. *Mezzi senza fine: note sulla politica*, Torino: Bollati Boringhieri, 2005. Livro publicado em 1996, um ano após a primeira publicação de *Homo sacer*, embora a maioria de seus capítulos venham de uma data anterior. Encontramos a seguinte passagem na advertência que o inicia: “Os textos aqui colhidos se referem todos, de vários modos e segundo a ocasião em que nascem, a um canteiro ainda aberto (cujo primeiro fruto é o volume einaudiano *Homo sacer*, Torino 1995), do qual antecipam, por vezes, os núcleos originais e, outras vezes, apresentam amostras e fragmentos” (p. 10).

²⁰³ *Mezzi senza fine*, pp. 83/84.

para o surgimento de um poder inaugural, mediato quanto aos fins, imediato quanto ao seu modo de agir. Próximo deste poder imediato parece estar o poder constituinte do direito. Mas, na instituição do direito, violência é, nos dois lados da gangorra, meio e fim: “A função do poder-violência, na institucionalização do direito, é dupla no sentido de que, por um lado, a institucionalização almeja aquilo que é instituído como direito, como o seu fim, usando a violência como meio; e, por outro lado, no momento da instituição do fim como um direito, não dispensa a violência, mas só agora a transforma, no sentido rigoroso e imediato, num poder instituinte do direito, estabelecendo como direito não um fim livre e independente de violência, mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, sob o nome de poder”²⁰⁴. No parágrafo seguinte, o filósofo alemão dá a entender que a função primordial do poder constituinte é garantir o poder em si como veículo para se manter o domínio dos que já eram poderosos no momento da instituição. O direito se apreende de algo que lhe é anterior, isto é, o poder enquanto a capacidade ou possibilidade de agir, estar em condições de levar a cabo o que se propõe, ter o ensejo de atuar, e o transforma em instituição, trazendo-o para junto de si e regulando-lhe o compasso. Nessa dinâmica, aqueles que detinham o maior poder factual reivindicam a posse do poder institucional. A função de todo o poder constituinte do direito é garantir o poder em si, com a vantagem de evitar a aniquilação dos adversários, porque isso equivaleria a eliminar a própria relação de poder. Contar com a inclusão do poder em uma forma estável, previsível e sujeita à administração, é certamente bem mais vantajoso que enfrentar a selvageria incontinente.

A comparação entre poder mítico e poder constituinte não se encerra aí. Ela dá lugar à passagem mais enigmática do ensaio benjaminiano, numa tentativa de encontrar uma alternativa à radiação do poder mítico, identificado aqui com o poder violento:

Longe de abrir uma perspectiva mais pura, a manifestação mítica do poder imediato mostra-se profundamente idêntica a todo poder jurídico, fazendo que a suspeita de sua problemática se transforme em certeza do caráter nefasto de sua função histórica, levando assim à proposta de seu aniquilamento. Tal tarefa suscita, em última instância, mais uma vez, a questão de um poder puro, imediato, que

²⁰⁴ *Crítica da violência – crítica do poder*, p. 172. A última palavra do trecho citado é *Macht*. Enquanto *Gewalt* significa *violência*, *força* ou *poder*, *Macht* significa *potência* ou *poder*. A segunda palavra possui uma conotação mais abstrata, ou metafísica. *Gewalt* se exerce, *Macht* se possui.

possa impedir a marcha do *poder mítico*. Do mesmo modo como, em todas as áreas, Deus se opõe ao mito, assim também opõe-se ao poder mítico o *poder divino*. Este é o contrário daquele, sob todos os aspectos. Se o poder mítico é instituinte do direito, o poder divino é destruidor do direito; se aquele estabelece limites, este rebenta todos os limites; se o poder mítico é ao mesmo tempo autor da culpa e da penitência, o poder divino absolve a culpa; se o primeiro é ameaçador e sangrento, o segundo é golpeador e letal, de maneira não-sangrenta²⁰⁵.

A partir do confronto entre o poder mítico e aquilo que chama de poder divino, puro, revolucionário, messiânico, Benjamin vai invocar a intervenção de um poder que interrompa a oscilação dialética entre violência que põe o direito e violência que o mantém, poder constituinte e poder constituído. Esse poder simplesmente depõe o direito. Como uma violência exterior ao direito, age desarticulando, desaplicando, inaugurando uma nova época histórica. A violência divina, tal como denominada por Benjamin, situa-se numa zona na qual não é mais possível distinguir entre exceção e regra. Mas ela está para a violência soberana na mesma razão que o estado de exceção efetivo está para o virtual²⁰⁶. Ela não consiste numa espécie de violência ao lado das outras: com a força de uma novidade messiânica, ela depõe o direito e dissolve o nexo entre violência e direito.

O esforço do filósofo frankfurtiano de procurar novas saídas para a dialética que mantém em atividade a relação entre violência e direito precisa então se afastar das teses clássicas da doutrina do direito. Por um lado, da tese conservadora que reduz ao máximo as investidas do poder constituinte, justamente por ser menos submisso ao controle, priorizando os recursos do poder já constituído. Essa é a tese que tenta a todo custo conter, ou pelo menos domesticar, as mudanças que inexoravelmente brotam do interior da sociedade institucionalizada. Por outro, das teses da cabine democrática que preferem garantir o livre curso do poder constituinte a cristalizá-lo sob qualquer forma enxuta, mesmo que em determinado momento não se tenha notícia de outra que possa lhe ser superior. De qualquer modo, observa Agamben, nas teses da matriz burguesa revolucionária, o paradoxo da relação entre poder constituinte e poder constituído persiste na medida em que o primeiro não possui

²⁰⁵ *Crítica da violência – crítica do poder*, pp. 172/173. Grifo meu.

²⁰⁶ *Homo sacer*, pp. 72/73.

em si nenhum título para legitimar a sua alteridade, o seu relacionamento com o segundo permanece ambíguo e insuprimível²⁰⁷.

Como compreender o espaço da violência provinda do exercício da soberania? Podemos simplesmente considerar que a soberania se divide modernamente em poder constituinte e poder constituído, sendo a oscilação da violência tão somente o rodopiar de uma moeda de faces opostas na sua expressão, mas comuns? E o que pensar do exercício da soberania na situação que lhe confirma, isto é, na situação de exceção? A violência soberana, ao menos aquela exercida no estado de exceção, tem sua diferença demarcada: ela conserva o direito suspendendo-o, põe o direito excetuando-se dele. Dado que a decisão soberana abre a zona de indistinção (entre lei e natureza, interno e externo, direito e violência) e ao mesmo tempo confunde os seus termos, a violência soberana aparecerá no corpo da oscilação dialética entre violência que põe e violência que conserva o direito como o meio que realiza a passagem de uma a outra²⁰⁸. Em todo caso, o exercício da soberania com a deflagração do estado de exceção mantém o nexos entre violência e direito.

Governo e estado de exceção permanente

Os meandros da política contemporânea requerem que coloquemos em questão esse nexos entre direito e violência, bem como a sua relação com a instituição do estado de exceção. Toda a crítica ao jurídico desenvolvida por Agamben pode ser lida sob esse prisma. A presença cada vez mais freqüente do estado de exceção como paradigma de governo assinala não somente a estreita comunicação entre traços da cultura e traços do universo jurídico, como põe às claras o irrecuperável aparecimento das zonas de indistinção que ocupam o cenário político. Direito e violência se mostram cada vez mais invadidos um pelo outro. Mas o encaixe não é recebido sem que um imenso campo de tensões se arme. “Ao lado do movimento que busca, a todo custo, mantê-los em relação, há um contramovimento que, operando em sentido inverso no direito e na vida, tenta, a cada vez, separar o que foi artificial e violentamente ligado. No campo de tensões de nossa cultura, agem, portanto, duas forças opostas: uma que institui e que põe e outra que desativa e depõe. O estado de exceção

²⁰⁷ *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, p. 48.

²⁰⁸ Cf. *Homo sacer*, p. 72.

constitui o ponto da maior tensão dessas forças e, ao mesmo tempo, aquele que, coincidindo com a regra, ameaça hoje torná-las indiscerníveis”²⁰⁹. Chegamos assim ao diagnóstico do estado de exceção permanente. Inspirado sobretudo nas teses de Benjamin, ele tem embalado uma série de textos publicados a partir da virada do século. Ainda que o filósofo italiano tenha, ao que tudo indica, sido um dos primeiros a lançar luz sob o conceito relativamente esquecido, não é nem de longe o único a problematizá-lo. A imagem do estado de exceção permanente tem povoado a filosofia política como o pólen o ambiente de um bosque florido. Só alcançamos o seu arco, porém, se acompanharmos o diálogo que dá início à controvérsia que delinea o seu nascedouro.

À essa altura, já estamos em condições de ler a oitava tese sobre o conceito de história de Benjamin. Com uma redação datada de 1940, o parágrafo oferece, de um só golpe, um diagnóstico da política contemporânea, uma crítica da ideologia do progresso (ideologia utilizada tanto por adversários quanto por partidários do fascismo), o reconhecimento de que os episódios do século vinte não eram assim tão imprevisíveis e uma exigência.

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável²¹⁰.

Se por um lado vivemos sob a égide de um estado de exceção permanente, precisamos por outro lado originar um estado de exceção efetivo que interrompa a dialética entre a violência que põe e a violência que conserva o direito. Essa seria a exigência indicada pelo filósofo alemão em *Crítica da violência – crítica do poder*, retomada anos mais tarde no

²⁰⁹ *Estado de exceção*, p. 132.

²¹⁰ *Sobre o conceito de história*, in *Magia e técnica, arte e política*, p. 226.

tecido das *Teses sobre o conceito de história*. A exceção é aí vista como a oportunidade de neutralização da relação entre direito e violência.

Podemos então perceber a diferença que marca o diálogo entre Walter Benjamin e Carl Schmitt. Como se afigure da análise de Agamben, ao passo que o primeiro quer desanexar direito e violência, assegurando à violência uma existência exterior ao direito, o segundo tenta reinscrever a violência no contexto jurídico. “A discussão se dá numa mesma zona de anomia que, de um lado, deve ser mantida a todo custo em relação com o direito e, de outro, deve ser também implacavelmente liberada dessa relação”²¹¹. Com sua *Teologia política*, Schmitt responde ao artigo de Benjamin, enlaçando os conceitos de soberania e exceção, capturando toda espécie de violência para trazê-la para o contexto jurídico. O estado de exceção configura os gradis dessa violência, um tipo de *anomia* já introjetada no corpo do *nómos*: há uma referência interna entre estado de exceção e direito, relação cuja mediação é realizada pela figura do soberano. Enquanto para Schmitt a decisão seria o elemento fundamental do direito, para Benjamin o que resta é a indecibilidade última de todos os problemas jurídicos²¹². Enquanto nos textos de Schmitt o soberano é identificado com Deus e ocupa no Estado exatamente a mesma posição que a divindade ocupa no mundo, nos ensaios de Benjamin o soberano permanece encerrado no âmbito da criação, mesmo que exerça algum tipo de senhorio sobre as demais criaturas, não se distingue delas²¹³. Enquanto para Schmitt o paradigma teológico do estado de exceção vem a ser o milagre, Benjamin quebra a correspondência entre soberania e transcendência, substituindo-o pela catástrofe²¹⁴. Toda a discussão gira em torno do estatuto da violência como ação humana. Se a violência não pode ser contida, resta saber se o seu uso deve ser justificado, viabilizando o domínio de uns pelos outros sob a roupagem jurídica, ou se podemos fazer dela uma aliada para que regimes totalitários não estrangulem o espaço político e eliminem esse resíduo multiforme que ainda chamamos de liberdade. O confronto entre as duas teorias permite a Agamben, assumindo uma posição visivelmente mais próxima da crítica benjaminiana, se opor às doutrinas que

²¹¹ *Estado de exceção*, p. 92.

²¹² Acompanhamos as distinções apontadas por Agamben. Cf. *Estado de exceção*, p. 86.

²¹³ Cf. *Estado de exceção*, p. 89. As referências são de *Théologie politique* e *Origem do drama barroco alemão*.

²¹⁴ Cf. *Estado de exceção*, p. 88. Não é à toa que o paradigma do estado de exceção, na visão de Benjamin, passa a ser a catástrofe. Sabemos da importância da imagem da catástrofe para o filósofo. Ela figura na mais conhecida das teses sobre o conceito de história, aquela inspirada no quadro *Angelus Novus* de Paul Klee, apropriado e transfigurado por ele, onde um anjo observa o curso e os escombros da história impulsionada pelo progresso (In *Sobre o conceito de história*, p. 226).

articulam estado de exceção e direito, seja qual for o argumento em cujas bases se esteiam – tanto às que adotam a necessidade como fonte originária do direito, quanto às que enxergam um direito subjetivo do Estado à própria defesa ou às que tentam inscrever indiretamente o estado de exceção num contexto jurídico, como o fazem as teorias de inspiração schmittiana. O estado de exceção, segundo o filósofo italiano, é um espaço vazio de direito, um espaço sem direito, uma zona de *anomia* em que as determinações jurídicas – inclusive a distinção entre o público e o privado²¹⁵ – estão desativadas. Esse vazio do direito não permanece todavia imune à tentativa de apropriação pelo direito, uma vez que não há nada mais repugnante ao direito que lidar com algo que se esquive dos limites de sua alçada. Há uma força sempre criativa de novos mitologemas científicos na busca de estabelecer a relação entre o estado de exceção e a natureza jurídica²¹⁶. E aqui vemos como as virtudes do intelecto podem ser sempre novamente escaladas numa contenda que só aparentemente se atém aos corredores da academia.

A discussão não possui unicamente um valor teórico. Não se trata somente de teoria. Agamben deixa claro que a finalidade de toda a reflexão até aqui elaborada rende homenagem a um interesse bem concreto: demonstrar como o estado de exceção se tornou o paradigma do governo moderno. A contínua presença do instituto na política contemporânea torna evidente como o seu uso sistemático a caracteriza, gerando algo que denominamos de

²¹⁵ A eliminação entre o público e o privado, a mencionada característica do estado de exceção, é também encontrada na análise dos sistemas totalitários desenvolvida por Hannah Arendt. O totalitarismo, enquanto movimento que engendra o domínio total, suprime o espaço público e coloca a esfera privada sob constante suspeita. “O governo totalitário, como todas as tiranias, certamente não poderia existir sem destruir a esfera da vida pública, isto é, sem destruir, através do isolamento dos homens, as suas capacidades políticas. Mas o domínio totalitário como forma de governo é novo no sentido de que não se contenta com esse isolamento, e destrói também a vida privada. Baseia-se na solidão, na experiência de não se pertencer ao mundo, que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter” (*Origens do totalitarismo*, tradução de Roberto Raposo, São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 527).

²¹⁶ Cf. *Estado de exceção*, pp. 78/80. A expressão *mitologemas científicos* é utilizada pelo próprio autor para designar a criação em profusão de conceitos e categorias intermediárias ou metafóricas que aproximem as experiências do estado de exceção e do mundo jurídico, por meio dos quais seja possível ao direito incluir a sua própria ausência. É preciso avaliar em que medida essas tentativas já não tenham atravessado o limiar do jurídico e avançado sobre o terreno do político. É bem possível que Benjamin estivesse consciente disso ao escrever a oitava tese sobre o conceito de história. O reconhecimento de que o estado de exceção tornou-se a regra geral tem para o filósofo alemão o valor de demonstrar como a violência, ao mesmo tempo em que pode receber uma roupagem jurídica, pode perder o amparo de qualquer referência ao jurídico: “A tentativa do poder estatal de anexar-se à anomia por meio do estado de exceção é desmascarada por Benjamin por aquilo que ela é: uma *fictio iuris* por excelência que pretende manter o direito em sua própria suspensão como força de lei. Em seu lugar, aparecem a guerra civil e a violência revolucionária, isto é, uma ação humana que renunciou a qualquer relação com o direito” (*Estado de exceção*, p. 92).

estado de exceção permanente. Eis o diagnóstico do filósofo italiano: “A criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos. Diante do incessante avanço do que foi definido como uma ‘guerra civil mundial’, o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea”²¹⁷. Ainda que estejamos diante de um instituto que foge à unicidade de sentido, não somente por se assemelhar a outras experiências do político, mas por ter ao longo da história recebido diferentes configurações, o fato é que a sua constante repetição não deixa dúvidas quanto à relevância do seu uso no cenário político do século vinte. Dois exemplos serão então evocados pelo filósofo italiano com o fim de demonstrar a estreita ligação que pode conectar estado de exceção e política contemporânea, um retirado do início do século, outro do seu crepúsculo. Todo o governo do *Terceiro Reich*, sustentado pelo partido nacional-socialista alemão, pode ser considerado, do ponto de vista eminentemente jurídico, como um estado de exceção que durou doze anos ininterruptos. O artigo 48 da *Constituição de Weimar* concedia ao presidente do *Reich* a prerrogativa de estabelecer o estado de exceção sempre que a segurança e a ordem pública estivessem ameaçadas, com o fito de preservá-las, podendo para tanto lançar mão da ajuda das forças armadas, e suspender total ou parcialmente os direitos individuais. Tratava-se de uma constituição liberal e sua redação foi utilizada como modelo por muitos países. Logo que tomou o poder, Hitler promulgou, no dia 28 de fevereiro de 1933, com a prerrogativa que lhe dava o mencionado artigo 48, o *Decreto para a proteção do povo e do Estado*, suspendendo os artigos da Constituição relativos às liberdades individuais. O decreto nunca foi revogado e permaneceu vigente até o final da guerra em 1945²¹⁸. O exemplo manifesta o vínculo entre estado de exceção e guerra civil e demonstra como a mais impressionante experiência totalitária do século vinte surge apoiada no instituto denominado de estado de exceção. “O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por

²¹⁷ *Estado de exceção*, p. 13.

²¹⁸ Cf. *Estado de exceção*, pp. 12/13. O artigo 48 da *Constituição de Weimar* está reproduzido na página 28 do livro: “Se no Reich alemão, a segurança e a ordem pública estiverem seriamente conturbadas ou ameaçadas, o presidente do Reich pode tomar as medidas necessárias para o restabelecimento da segurança e da ordem pública, eventualmente com a ajuda das forças armadas. Para esse fim, ele pode suspender total ou parcialmente os direitos fundamentais, estabelecidos nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153”. Notemos que o uso do instituto em questão não foi, no entanto, uma novidade do governo de Hitler, visto que sua proclamação já era prática consolidada pelos governos precedentes de Weimar. Cf. *Homo sacer*, p. 175.

meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político”²¹⁹. Outro exemplo é dado pelo caso do ainda atualíssimo governo norte-americano e sua política de eleger o terrorismo como principal destinatário de suas medidas. No dia 13 de novembro de 2001, o então presidente dos Estados Unidos, George Bush, promulgou um provimento denominado de *military order*, autorizando a detenção indefinida dos não cidadãos suspeitos de envolvimento em atividades terroristas. O provimento criava um verdadeiro estado de exceção *in loco*, na medida em que suspendia integralmente os direitos dos detidos. A detenção era indefinida não somente quanto ao tempo. A detenção era indefinida também por estar fora da lei e por ocorrer sem qualquer controle do poder judiciário, numa visível afronta aos princípios republicanos hoje consagrados pela grande maioria dos países ocidentais²²⁰. Mesmo a manutenção do funcionamento da base militar de Guantánamo consistia ainda num escândalo para qualquer um que confrontasse as práticas ali assumidas e os direitos constitucionalmente consagrados²²¹.

Especialmente a partir dos eventos totalitários da primeira metade do século vinte, o estado de exceção torna-se uma técnica de governo – uma técnica cada vez mais comum. Uma rápida passada de olhos sobre as notícias geradas por agências e observadores internacionais permite verificar quanto o instituto tem sido utilizado com as mais variadas motivações e assinalado com uma marca indelével a política contemporânea. Uma breve pesquisa por mim realizada, compreendendo somente os anos de 2007 e 2008, aponta para o sintoma do uso repetitivo do estado de exceção como técnica de governo. Em dois anos, e num período de relativa paz planetária, o instituto, ainda que transmutado sob diversos nomes e expressões, como estado de sítio, estado de emergência ou estado de comoção interior, foi utilizado como recurso por pelo menos treze países diversos, com motivos e fins mais

²¹⁹ *Estado de exceção*, p. 13.

²²⁰ No Brasil, o princípio do devido processo legal está previsto no artigo 5º da Constituição Federal de 1988: ninguém será privado da liberdade ou de seus bens sem o devido processo legal (inciso LIV), ninguém será processado nem sentenciado senão pela autoridade competente (inciso LIII), não haverá juízo ou tribunal de exceção (inciso XXXVII). A partir desse momento, cito algumas vezes dispositivos legais brasileiros com a intenção de mostrar como o Brasil não está destacado do cenário mundial. Por outro lado, não há nenhuma predileção especial para com o caso brasileiro – as menções são realizadas considerando o Brasil parte de uma conjuntura que o excede.

²²¹ Cf. *Estado de exceção*, pp. 14/15.

variados, ainda que baseados na raiz comum do estabelecimento da ordem e da paz: para retardar e realizar eleições sob suspeita no Bangladesh e na Geórgia, combater insurreições regionais e contestadoras da política governamental na Bolívia, enfrentar ocupações e garantir a defesa contra grupos rebeldes islâmicos na Tailândia e na Somália, combater greves de funcionários públicos na Colômbia, conter o protesto de agricultores e trabalhadores de minas insatisfeitos no Peru, como elemento de ameaça no Paquistão. Em janeiro de 2007, uma lei de exceção foi aprovada na Somália pelos parlamentares com a finalidade de garantir a segurança contra grupos de militantes islâmicos rivais que visavam o poder. No mesmo mês, autoridades do Bangladesh impuseram o estado de exceção para conter uma onda de violência fomentada entre partidos políticos durante a campanha eleitoral. O estado excepcional se prolongou por todo o tempo da pesquisa, isto é, por dois anos, tendo termo somente em dezembro de 2008. Em novembro de 2007, o líder do Paquistão se utilizou do estado de emergência com o duplo fim de enfrentar extremistas islâmicos e eliminar inimigos políticos, destituindo inclusive uma série de membros do Poder Judiciário. Terminado em dezembro do mesmo ano, o instituto seria usado novamente em agosto de 2008 como instrumento de ameaça contra os que contestavam o seu poder. Também em novembro de 2007, o presidente da Geórgia decretou o estado de emergência em resposta às acusações de corrupção por parte da oposição. No Timor Leste, um atentado contra o presidente organizado por militares insubordinados, em fevereiro de 2008, provocou a instauração do estado de exceção por mais de um mês. Também em fevereiro de 2008, o presidente do Chade declarou o estado excepcional após ataques de grupos rebeldes insatisfeitos com a divisão da renda oriunda da exploração e venda do petróleo local. Ainda no mesmo mês, o governo do Peru decretou o estado de emergência após uma greve convocada por agricultores indignados com as condições de trabalho e a ocorrência de confrontos com a polícia. Ao final do ano, o governo viria a lançar mão novamente do instituto para coibir os distúrbios provocados por grupos de mineradores que contestavam o direcionamento dos fundos obtidos com a atividade. Em março de 2008, manifestantes que colocavam em dúvida o resultado das eleições presidenciais recém realizadas, receberam como resposta a decretação do estado de exceção pelo presidente sob suspeita na Armênia. Em maio do mesmo ano, o presidente da Guatemala decretou o estado excepcional para acabar com uma greve de motoristas de transporte de carga pesada. Em junho de 2008, as

autoridades do Afeganistão declararam o estado de exceção após a invasão de um centro penitenciário por insurgentes supostamente talibans. Na Bolívia, o estado de sítio decretado em setembro de 2008 teve como objetivo conter o quadro de convulsão social alimentado por descontentes com a política oficial do país. Em outubro do mesmo ano, o presidente da Colômbia viria a declarar o estado excepcional como afronta aos grevistas do Poder Judiciário que haviam suspenso suas atividades. No mesmo período, em setembro e novembro, dois governos sucessivos da Tailândia se utilizaram do instituto para vencer ocupações de prédios públicos e confrontos entre partidários e opositores. Além disso, ao sul do país, um estado de emergência vigente desde 2005 para controlar insurreições muçulmanas foi prorrogado. Se avançarmos pelo ano de 2009, devemos incluir na lista ao menos as ocorrências de Honduras, das Ilhas Fiji e das Filipinas. Em alguns casos, a declaração do estado de exceção não ocorre sem o exposto apoio do governo norte-americano, como na Somália, na Geórgia ou no Paquistão, ou de países europeus politicamente centrais – é preciso dizer antes que alguém levante a objeção de tratarem-se de casos periféricos e sem ressonância internacional. Na maioria deles, ela vem acompanhada de intervenção militar local ou alienígena. O elemento comum em todos eles é exatamente o que caracteriza o estado de exceção: a suspensão de direitos fundamentais, tais como o direito de locomoção e o direito de reunião e associação, havendo restrições quanto à inviolabilidade do domicílio, à informação, à livre manifestação, ao acesso à justiça²²². Trata-se de um rol exemplificativo, não taxativo. Se a lista não servir de instrumento de prova à tese do filósofo italiano, pode ao menos mediar a sua ilustração²²³. O estado de exceção se apresenta atualmente como uma técnica de governo. Não precisamos entretanto ir longe para aquilatar a

²²² Pesquisa orientada especialmente pela consulta às versões eletrônicas da BBC (www.bbc.co.uk) e do Jornal Folha de São Paulo (disponível em www.folha.uol.com.br), no período indicado. Enumerados apenas os casos com motivação política ou social, ignorados os casos em que as motivações foram exclusivamente ambientais ou de outra ordem.

²²³ Deixo de lado aqui a questão de saber se a filosofia precisa ou não provar suas teses. Se a filosofia pertencer ao campo da argumentação especulativa, talvez não seja de sua índole comprovar suas teses com dados empíricos, tal como certamente precisam fazer as ciências exatas ou pesquisas de campo. A filosofia, a rigor, não prova nada; pode no máximo demonstrar através de argumentos bem concatenados a viabilidade de uma leitura. A lista de situações em que apareceu recentemente o estado de exceção não quer provar que a tese de Agamben esteja correta, mas acompanhar uma reflexão. Não posso me furtar a lançar mão de alguns exemplos, não porque a necessidade imponha, mas para enriquecer o mosaico que se pretende explorar. Sei que a convocação de dados empíricos nem sempre é o melhor critério para se avaliar o poder de incisão de uma tese filosófica. Agamben se utiliza de dados empíricos tanto para suscitar questões quanto para ilustrar ou facilitar o acesso a suas teses, nunca para comprovar; ele não arrola provas documentais.

envergadura do diagnóstico de Agamben. Ainda que não declarado o estado de exceção, certos atributos seus parecem ter permanecido mesmo no curso de governos democráticos de reputação ilibada. Forte indício está na moderna confusão quanto à aplicação do princípio da separação dos poderes, um clássico operador da descentralização do poder político. Um considerável número de países tem presenciado a invasão do legislativo pelo executivo, o fato da expansão do poder executivo pelo o âmbito de competência do poder legislativo. Em alguns deles há inclusive uma autorização constitucional para a promulgação de decretos com força de lei, invertendo a hierarquia legislativa, na medida em que os decretos podem até mesmo revogar leis ordinárias²²⁴. O que tem igualmente relevância é o fato da apropriação pelo poder executivo de um princípio que diz respeito ao poder judiciário, qual seja, aquele que admite a lacuna do direito enquanto situação previsível e sanável. Na maioria dos sistemas jurídicos modernos, o juiz deve decidir mesmo quando houver lacuna no direito positivo, isto é, quando a lei deixar de se pronunciar sobre determinado fato, para que aquele que se dirige ao tribunal não fique sem uma resposta à sua demanda. Diante da lacuna, o juiz cria a lei²²⁵. Ora, se no estado de exceção o que se verifica é uma verossímil lacuna da lei – senão plenamente real, ao menos provocada ou desejada, ou aberta de modo fictício, aparentemente verdadeira – pode o governo, assim como no princípio judicial, criar as normas que serão imediatamente aplicadas²²⁶. Vemos como o executivo se apodera, por um só lance de corpo, das funções que as revoluções republicanas separaram.

O que surpreende é que o instituto do estado de exceção tenha surgido justamente na tradição revolucionária republicana e não na tradição do poder absolutista. Segundo o breve relato histórico incluído por Agamben no livro dedicado à sua investigação, a gênese do estado de exceção moderno está vinculada à gênese do instituto francês denominado estado de sítio, criado por um decreto da Assembléia Constituinte francesa em 1791, que previa a

²²⁴ Cf. *Estado de exceção*, pp. 21/22. O fato pode ser duplamente observado na Brasil: pelo uso do assim chamado Decreto-lei pela ditadura militar e pelo sistemático uso das Medidas Provisórias pelos governos democráticos ou neoliberais (do ponto de vista econômico, o uso contínuo das Medidas Provisórias entra em confronto com o próprio conceito clássico do liberalismo forjado por Adam Smith em seu *Investigações sobre a natureza e as causas das riquezas das nações* e o primado da não intervenção do Estado).

²²⁵ Não pode o juiz deixar de decidir. No Código de Processo Civil Brasileiro, o princípio está esculpido no artigo 126: “O juiz não se exime de sentenciar ou despachar alegando lacuna ou obscuridade da lei. No julgamento da lide caber-lhe-á aplicar as normas legais; não as havendo, recorrerá à analogia, aos costumes e aos princípios gerais de direito”.

²²⁶ Cf. *Estado de exceção*, pp. 48/49.

transferência do governo do âmbito civil para a autoridade militar em caso de guerra. No ambiente da queda do Antigo Regime, com a tomada da fortaleza da Bastilha e a retirada de Luís XVI, as diversas forças revolucionárias agrupadas passavam por um momento de intensa convulsão e incerteza. Aos poucos, com o Diretório de 1797 e com o decreto napoleônico de 1811, o instituto se emancipa da aplicação estrita aos casos de guerra e para ser utilizado em quaisquer casos de desordem, assimilando a possibilidade de suspensão dos direitos. A aparição cada vez mais marcante do instituto contamina toda a história francesa do século dezenove. Com a deposição de Carlos X, que havia restaurado o Antigo Regime, e a posterior derrubada da Monarquia de Julho exercida por Luís Filipe, Luís Bonaparte, no calor da revolução de 1848 liderada pela burguesia liberal e por socialistas, chega ao poder, não sem que antes um decreto da nova Assembléia Constituinte tenha colocado Paris em estado de sítio e encarregado o truculento general Cavaignac de restaurar a ordem. O fato não passa despercebido por Karl Marx.

Quem ainda porventura se lembrar de uma das obras-primas de Marx, *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, sabe em que condições foram promulgadas as leis francesas de 1849 sobre o estado de sítio, quando e onde tudo começou. Em que estréia, a desse paradoxo, assim arredondado em uma frase típica daquele momento de grandes capitulações dissimuladas em seu contrário: ‘as medidas excepcionais, que a necessidade de concentrar a força pública autoriza, devem ser determinadas por lei, prestando-lhe assim homenagem no momento mesmo de suspendê-la’, conforme se lê na exposição de motivos da lei instituindo o estado de sítio [...] A estréia burlesca do poder político burguês puro deu-se, portanto, à sombra desse prodigioso achado institucional, graças ao qual se codifica a exceção à norma legal²²⁷.

A motivação revolucionária, embalada pela aversão ao poder absoluto e pelos ideais metajurídicos da liberdade e igualdade, não foi suficiente para impedir o nascimento conjunto da regra e da exceção. Se, com a ebulição do pensamento revolucionário moderno, ao contrário do que ocorria no século do poder absolutista, o novo governo deve se submeter às leis que promulga e que são promulgadas por outros órgãos imbuídos da função (princípios

²²⁷ Paulo Arantes, *Extinção*, São Paulo: Boitempo, 2007, pp. 154/155.

da sujeição à lei e separação dos poderes), deve algum dispositivo atribuir ao governo a faculdade de suspender a vigência da lei, sempre que necessário. Trata-se de uma preocupação com a governabilidade: nos casos que exigem uma força fora do normal, a normalidade não pode ser um empecilho e precisa cair. Justifica-se então o estado de exceção. Mesmo no interior das democracias e em defesa do sistema democrático. Em algumas ocasiões, a necessidade de um governo forte surge para garantir a permanência da democracia fragilizada e a sua restauração futura. Por isso continua o instituto previsto em uma grande quantidade de países. Os Estados ocidentais se dividem atualmente entre aqueles que estabelecem regras para o estado de exceção no texto constitucional ou através de leis e os que preferem não regulamentar de qualquer modo a utilização do instituto. Ao primeiro grupo pertencem a França, a Alemanha e o Brasil. Ao segundo, a Itália, a Suíça, a Inglaterra e os Estados Unidos²²⁸. De qualquer maneira, o instituto sobrevive com uma vitalidade juvenil. A contradição insanável aí presente pode ser expressa nos seguintes termos: para defender a democracia é preciso suspendê-la temporariamente, pela suspensão temporária dos direitos dos cidadãos. O estado de exceção, seja concebido como remédio, seja desejado ou provocado, é aplicado de acordo com uma racionalidade compreensível por todos.

Notemos que do ponto de vista eminentemente jurídico, o estado de exceção moderno possui suas peculiaridades. A sua deflagração difere do golpe de estado, que pode ser definido como a tomada do poder por quem lá já se encontra ou possui ao menos certo grau de poder institucional (como a organização militar), e da revolução, tomada do poder por um grupo de oposição, em princípio desprovido de qualquer distinção institucional, ainda que a sua bandeira possa ser usada como instrumento de manobra tanto num caso como no outro. A declaração do estado de exceção, dentro de um regime aparentemente cumpridor da lei, feita por quem já se encontra no poder, mas no interesse da preservação da situação anterior, surge

²²⁸ Cf. *Estado de exceção*, p. 22. Na nossa Constituição Federal de 1988, embora o estado de exceção não apareça com esse nome, uma nomenclatura similar é utilizada para designar o instituto equivalente. A previsão expressa encontra-se no capítulo que traz como título *Da defesa do Estado e das instituições democráticas*, artigos 136 e 137. O Presidente da República pode decretar estado de defesa para preservar ou prontamente restabelecer, em locais restritos e determinados, a ordem pública ou a paz social ameaçadas por grave e iminente instabilidade institucional ou atingidas por calamidades de grandes proporções na natureza. O Presidente da República pode solicitar ao Congresso Nacional autorização para decretar o estado de sítio nos casos de comoção grave de repercussão nacional ou ocorrência de fatos que comprovem a ineficácia de medida tomada durante o estado de defesa, e nos casos de declaração de estado de guerra ou resposta à agressão armada estrangeira.

sempre amparada por uma exposição de motivos e finalidades. O conceito de necessidade aparece como fundamento do estado de exceção. E a necessidade não conhece nenhuma lei, cria a sua própria lei, torna lícito o que é ilícito e ilícito o que é lícito, justifica a transgressão por meio da exceção. Na comoção de um estado de necessidade, a lei perde a sua *vis obligandi*, subtrai um caso particular à aplicação literal da norma, quando a aplicação contrariar a sua finalidade, a *ratio legis*²²⁹.

Agamben reconhece uma tendência moderna a incluir o estado de necessidade na ordem jurídica. Isto porque a necessidade é o fundamento último da lei, vale dizer, de sua instituição. A necessidade é a fonte originária do direito, tanto do ponto de vista lógico como histórico. Antecede ao direito escrito, mesmo se não escrita. Por isso, ela tem o condão de voltar e interpor-se frente à lei. Uma revolução pode ser ilegal com relação ao direito positivo, mas legítima ou jurídica com relação aos direitos da necessidade, por exemplo, o direito à conservação de sua própria vida. Vemos aí que legalidade e legitimidade não são sinônimos: enquanto a legalidade encerra a conformidade à lei, a legitimidade corresponde à observância do que é legítimo e o que é legítimo pode variar no seu conteúdo (se o parâmetro para se determinar o que é legítimo for, por exemplo, os direitos humanos, um dispositivo legal pode ser legal e ilegítimo ao mesmo tempo, se os contrariar). A necessidade revela portanto uma aporia: a indiscernibilidade entre o fato e o direito. “O *status necessitas* apresenta-se, assim, tanto sob a forma do estado de exceção quanto sob a forma da revolução, como uma zona ambígua e incerta onde procedimentos de fato, em si extra ou antijurídicos, transformam-se em direito e onde as normas jurídicas se indeterminam em mero fato; um limiar, portanto, onde fato e direito parecem tornar-se indiscerníveis”²³⁰. Embora a maioria dos juristas, mesmo que de modo inconsciente, conceba a necessidade como uma realidade objetiva, a sua realização concreta é inegavelmente subjetiva – disso estava consciente Carl Schmitt ao atribuir ao soberano a *decisão* quanto à sua oportunidade.

²²⁹ Cf. *Estado de exceção*, pp. 40/42. Agamben se utiliza de exemplos do direito canônico para ilustrar a necessidade. Prefiro entretanto o exemplo clássico do direito penal no que pertine ao estado de necessidade: o exemplo da tábua de salvação. Estando dois sobreviventes de um naufrágio à deriva frente a uma tábua que sustente somente o peso de um deles, pode qualquer um dos dois eliminar o outro para ficar com a tábua sem que seu ato configure crime. Segundo o artigo 24 do Código Penal Brasileiro, o estado de necessidade exclui a ilicitude do fato. Cai a obrigatoriedade de não matar.

²³⁰ *Estado de exceção*, p. 45.

Autoridade e poder

Agamben vê no *iustitium* do direito romano o parente arcaico do estado de exceção moderno. Durante o domínio do Império Romano, quando tinha notícia de alguma situação que punha em risco a República, o Senado emitia um *senatus consultum ultimum* por meio do qual pedia aos cônsules, ou a outros que pudessem fazer as suas vezes, que tomassem qualquer medida considerada necessária para a salvação do Estado. O documento tinha por esteio a declaração do *tumultus*, isto é, o reconhecimento da situação de emergência, e dava lugar à proclamação do *iustitium*, a paralisação do direito e a produção de um vazio jurídico²³¹. Embora os estudiosos do direito romano diverjam quanto à identificação do sujeito habilitado para a proclamação do *iustitium*, o que parece indubitável é que sua declaração ocorria *ex auctoritate patrum*²³². O estado de exceção romano possuía como fundamento a autoridade daquele que o podia declarar.

Há uma crescente propensão, seguida por um considerável número de autores contemporâneos, a acreditar na deficiência da teoria moderna do direito em diferenciar *auctoritas* e *potestas*. Vários estudiosos têm denunciado a confusão que suprime a distinção entre autoridade e poder. Entre eles está Hannah Arendt. A sua contribuição – citada pelo filósofo italiano no texto de referência – consiste ainda hoje numa das mais valiosas para a análise histórica e política do conceito de autoridade, segundo a autora, perdida no limiar da modernidade. O seu ensaio *Que é autoridade?*, escrito em meados do século vinte, se inicia da seguinte maneira: “Para evitar mal-entendidos, teria sido muito mais prudente indagar no título: O que foi – e não o que é – autoridade? Pois o meu argumento é que somos tentados e autorizados a levantar essa questão por ter a autoridade desaparecido do mundo moderno. Uma vez que não mais podemos recorrer a experiências autênticas e incontestes comum a todos, o próprio termo tornou-se enevoado por controvérsia e confusão”²³³. De acordo com a opinião da autora, a crise da autoridade, ainda que não seja nova e marque profundamente o

²³¹ *Estado de exceção*, p. 67.

²³² *Estado de exceção*, p. 115.

²³³ *Que é autoridade?* in *Entre o passado e o futuro*, tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida, São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 127. Embora a citação do texto de Hannah Arendt só apareça uma vez no texto de Giorgio Agamben (no primeiro parágrafo do capítulo sexto), é possível notar uma espécie de simetria entre os dois.

curso da modernidade, somente foi inteiramente manifesta no começo do século vinte, com o desenvolvimento dos movimentos totalitários de governo. Ainda que a quebra das autoridades tradicionais tenha sido em parte provocada pelos próprios movimentos, o mais provável é que os regimes que surgiram em decorrência do movimento souberam tirar proveito da atmosfera política favorável e da lacuna deixada pela autoridade não mais reconhecida enquanto tal. A crise não se resume, no entanto, à experiência do totalitarismo. Outros sintomas da crise podem ser observados. Mesmo o modelo por excelência de todas as formas de autoridade não escapa à sua tormenta (trata-se do modelo familiar)²³⁴.

Não seria prematuro afirmar que a autoridade chegou ao seu ocaso? Não seria incoerente anunciar o seu fim quando todo evento histórico exibicionista da força parece indicar o contrário? O que vem a ser autoridade para Hannah Arendt, como distinguir o seu conceito e impugnar a sua filiação à noção clássica de poder? “Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida como alguma forma de poder ou violência. Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou. A autoridade, por outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica”²³⁵. Autoridade existe onde força, violência, persuasão são dispensáveis na consecução dos objetivos almejados. Um pai que só mantém sua influência sobre os filhos mediante a pressão física ou psicológica, já perdeu a sua autoridade. Um professor que precisa a cada aula recorrer à ameaça para que os alunos se comportem ou estudem, igualmente. Podemos então compreender que autoridade possui uma existência independente do poder. Quem possui o poder não possui, necessariamente, autoridade. Quem possui autoridade, pode, alcança o que deseja alcançar, mesmo que os atributos do poder não estejam inteiramente presentes.

²³⁴ “O sintoma mais significativo da crise, a indicar a sua profundidade e seriedade, é ter ela se espalhado em áreas pré-políticas tais como a criação dos filhos e a educação, onde a autoridade no sentido mais lato sempre fora aceita como uma necessidade natural, requerida obviamente tanto por necessidades naturais, o desamparo da criança, como por necessidade política, a continuidade de uma civilização estabelecida que somente pode ser garantida se os que são recém-chegados por nascimento forem guiados através de um mundo preestabelecido no qual nasceram como estrangeiros” (*Que é autoridade?*, p. 128).

²³⁵ *Que é autoridade?*, p. 129.

Quando se refere à crise da autoridade, contudo, Agamben se propõe trilhar outro caminho e encontrar uma definição para o termo *auctoritas* se utilizando da tradição do direito romano. No âmbito do direito privado, *auctoritas* deriva de *auctor* e *auctor* era aquele que podia aperfeiçoar e tornar válido um ato jurídico produzido por outro (por exemplo, quando o pai intervém para tornar válido o ato jurídico de um filho, como no caso do matrimônio). Para que uma coisa existisse juridicamente, seria necessária a relação de dois elementos, de dois sujeitos: aquele munido de *auctoritas* e aquele que toma a iniciativa do ato em sentido estrito, aquele que detinha o poder de realização, isto é, *potestas*. *Auctoritas* aí deriva da condição de *pater*. Já no âmbito do direito público, *auctoritas* designava a prerrogativa do Senado romano. A maioria dos historiadores concorda que o Senado só agia mediante provocação (dos magistrados ou dos comícios populares), não por iniciativa própria, e a sua manifestação era menos que uma ordem e mais que um conselho. A iniciativa pelo ato ou a sua realização efetiva ficava sob o poder de outros. Vemos novamente a dualidade dos elementos, reproduzindo a anterior. Haveria portanto um sistema binário entre *auctoritas* e *potestas*²³⁶. Somente pelo concurso dos dois operadores que não se confundem entre si poderia surgir o ato jurídico ou político perfeito. Na falta de qualquer um deles, o que se verificaria era o projeto de uma armação inacabada e incapaz de produzir efeitos.

Vejamos o que faz o filósofo italiano até aqui: ele prepara o terreno para mostrar como *auctoritas* e *potestas*, dois elementos tratados historicamente como excludentes entre si e complementares para conferir existência aos atos jurídicos ou políticos, estão, no universo da política contemporânea, unidos e marcam o excesso da atividade estatal na medida em que

²³⁶ *Estado de exceção*, pp.117/120. Essa dualidade foi também explorada por Hannah Arendt. Nas formas de governo especificamente autoritárias, a fonte da autoridade deve estar além da esfera do poder (*Que é autoridade?*, pp. 150/151). No que diz respeito ao império romano, uma frase do jurisconsulto Marco Túlio Cícero dá conta da divisão: *cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*, enquanto o poder reside no povo, a autoridade repousa no Senado (*De Legibus*, 3, 12, 38, *apud ARENDT, Que é autoridade?*, p. 164). Com relação ao significado da palavra *auctor* para o direito romano, Agamben nota que o termo deriva do verbo *augere*, aperfeiçoar, aumentar, acrescer. Dizendo isso, o filósofo quer frisar o caráter derivado e complementar da ação do *auctor*: ela age sobre uma atividade alheia já existente mas, ao mesmo tempo, participa da sua criação. Ao se referir à mesma palavra, Hannah Arendt enfatiza a sua relação com o sentimento religioso romano. Para a política romana, a autoridade correspondia à convicção do caráter sagrado da fundação, dos esforços dos antepassados na fundação de uma cidade que deveria permanecer pela eternidade. Nesse contexto, o verbo *augere* só encontrava o seu sentido mais próprio quando aliado ao verbo *re-ligare*, na recuperação do passado e na relação do presente com a tradição, e traduzido como o aumentar da fundação. A extensão da palavra *augere* aparece, portanto, quando notamos que na cidade romana os dotados de autoridade eram os anciãos, o Senado e os *patres*, que a obtinham por transmissão dos antepassados. Ademais, a força coercitiva dessa autoridade estava ligada à força religiosa coercitiva do *auspices*, espécie de consulta aos oráculos para saber se aprovavam ou desaprovavam as decisões humanas (Cf. *Que é autoridade?*, pp. 162/165).

concentrados numa única fonte de irradiação. Ou, se preferirmos seguir por uma outra via de observação, *auctoritas* e *potestas* estão divorciados: no caso extremo do uso da *auctoritas*, o estado de exceção, a *potestas* do povo é suspensa com o direito, para ser reativado onde ela já não possuía vigor. A relação deixa de ser complementar e passa a ser de exclusão e suplementação. Mas a *auctoritas* não substitui integralmente a *potestas*, porque não goza da mesma natureza: é um poder que suspende ou reativa o direito, mas não tem vigência formal como direito²³⁷. O que restaria aí seria uma autoridade ineficaz que se debate para recuperar a si na maximização do poder sem direito. Em ambos os casos, a conclusão aponta para a crise do conceito de autoridade. E o atestado dessa dissolução ocorre na seguinte situação: quando a autoridade esvaziada é atribuída à figura carismática de um chefe, independentemente do poder no qual possa estar investido. Este é o caso das recentes experiências do século vinte: Hitler e Mussolini²³⁸. Há, na configuração de um líder carismático, a projeção da imagem paterna (representação dos interesses de toda a nação) e a estetização do chefe (forjado pela figura do gênio romântico), onde autoridade depende unicamente do carisma pessoal, não de qualquer direito pré-existente, do qual poderia auferir sua legitimidade. A reivindicação do carisma como atributo daquele revestido de autoridade coincide, porém, com a neutralização da lei e não com uma figura mais original de poder²³⁹. Em última instância, o fenômeno realiza a pretensão do direito de coincidir com a vida.

O maior risco a que estamos sujeitos, nesse campo de idéias, é a convergência, pela união ou pelo divórcio que engole o outro, de autoridade e poder. Reproduzo a conclusão de Agamben:

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

²³⁷ Cf. *Estado de exceção*, p. 121.

²³⁸ Agamben cita somente os casos de Hitler e Mussolini. Podemos, entretanto, estender o exemplo para outros casos de uma época emblemática para a teoria do estado de exceção. Guardadas as devidas proporções, poderíamos citar, entre outros, Franco, Salazar ou Getúlio, e mais recentemente, Pinochet.

²³⁹ *Estado de exceção*, p. 129.

auctoritas só pode se afirmar numa relação de validação ou de suspensão da *potestas*. [...] Enquanto os dois elementos permanecem ligados, mas conceitualmente, temporalmente e subjetivamente distintos – como na Roma republicana, na contraposição entre Senado e povo, ou na Europa medieval, na contraposição entre poder espiritual e poder temporal –, sua dialética – embora fundada sobre uma ficção – pode, entretanto, funcionar de algum modo. Mas, quando tendem a coincidir numa só pessoa, quando o estado de exceção em que eles se ligam e se indeterminam torna-se a regra, então o sistema jurídico-político transforma-se numa máquina letal²⁴⁰.

A figura do *homo sacer* e a exposição à morte

Procurando por um modelo que possa dar conta à complexidade da situação política do homem contemporâneo, Agamben recorre a uma figura do direito romano, mostrando que uma espécie de código sigiloso os une. O modelo encontrado é aquele do *homo sacer*. A intenção do filósofo não pode ser disfarçada: é preciso encontrar um paradigma para repensar o atual estado do homem político sem recair demais no âmbito das especulações metafísicas e sem reutilizar representações gastas e inofensivas, um paradigma que não seja nem muito próximo, nem muito distante. Por isso, a invocação do direito romano possui aí uma penetração esplêndida. Antigo, mas ainda muito vivo nos institutos que legou ao corpo jurídico do ocidente, o direito romano sobrevive no que possui de paradigmático e exemplar. Desse ponto em diante, a tarefa do filósofo italiano será a de investigar os meandros do portador do nexos entre violência e direito, aquele que é também o portador do *bando* soberano, o que o levará ao conceito de *vida nua*.

Como compreender a figura do *homo sacer*? Uma definição de Festo, um procurador romano da província da Judéia no século I, apresenta-a rapidamente. No texto do filósofo italiano, essa será a definição basilar para as considerações que se seguirão:

Homo sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunícia se adverte que “se

²⁴⁰ *Estado de exceção*, pp. 130/131.

alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro²⁴¹.

Dito desse modo, a invocação do termo *homo sacer* adquire uma aura lendária. Estaríamos diante de um homem insacrificável e matável, a imagem de um homem impensável para o nosso tempo, seja porque nenhum homem contemporâneo possa ser morto sem que a sua morte seja apreciada pelo direito, seja porque todo homem está excluído da esfera do sacrifício, embora a motivação para tanto não seja a qualidade do condenado, mas o recurso ao princípio da sacralidade da vida. O confronto com outros textos que recuperam a tradição romana, entretanto, demonstra como a capitulação de *homo sacer* era indiscutivelmente concreta e pertencia ao cotidiano da aplicação do direito. Rudolf von Jhering, na sua obra que se tornou um clássico para quem se inicia no estudo do direito ancestral, intitulada *O espírito do direito romano*, se refere ao *homo sacer* como o estado que resulta da aplicação de uma penalidade contra aquele que havia ofendido direito religioso e civil²⁴². Se alguém perpetrasse delito merecedor da pena *sacer esse*, era considerado maldito e excluído da comunidade humana, privado de todos os seus bens em proveito dos deuses, podendo ser morto pelo primeiro que assim o quisesse, sem que esse último incorresse em qualquer ato ilícito. Tratava-se de uma pena especial, uma vez que não visava à purificação ou à reconciliação do delinqüente. O *homo sacer* não possuía qualquer esperança de conseguir expiação pelo seu ato delituoso; estava perdido, desprezado. Sua pena era a mais grave que se podia imaginar e constituía a último grau de perseguição e humilhação: sua posição não decorria unicamente de uma privação que durava toda a vida, mas o que a agravava era o fato de ser para os deuses e para os homens um objeto de maldição, execração e aversão. O *homo sacer* era um estigmatizado errante para fora do direito. Nem o direito penal insidia mais sobre ele, nem o direito religioso o concebia como objeto digno de sacrifício. Dito isso, algumas observações precisam ser feitas para que possamos compreender as circunstâncias da aplicação da pena. Em primeiro lugar, nem todo delito era punido com a pena *sacer esse*, mesmo que esse delito violasse ao mesmo tempo direito

²⁴¹ *Homo sacer*, p. 79. Tradução na página 196.

²⁴² Acompanhamos a explicação do jurista e pesquisador alemão. JHERING, R. *O espírito do direito romano: nas diversas fases do seu desenvolvimento*, tradução de Rafael Benaion, prefácio de Clovis Bevilacqua, primeiro volume, Rio de Janeiro: Alba, 1943, pp. 201/208.

religioso e civil – o direito romano já conhecia a distinção entre as esferas religiosa e profana do direito e nem todo delito contrariava a ambas. Em segundo lugar, a inflição da pena não era tão incomum como à primeira vista se possa pensar – delitos simples como maus-tratos cometidos pelos filhos contra os pais, a traição do cliente para com o seu patrão, o desrespeito às lides e coisas julgadas, eram assim apenados. Em terceiro lugar, os estudos da época mostram que o reconhecimento do *homo sacer* não dependia exclusivamente da intervenção da autoridade judicial ou de um pontífice qualquer – quando o reconhecimento podia ser feito unicamente pela consideração dos fatos, muitas vezes públicos e incontestes, a rotulação era consequência imediata do delito e a posterior sentença do juiz tinha efeito meramente declaratório. Uma vez reconhecido o *homo sacer*, estava ele imediatamente exposto à morte.

De acordo com a análise do filósofo italiano, a primeira grande contradição presente na definição pode ser apresentada pelo seguinte fato: aquele que qualquer um podia matar impunemente não devia ser levado à morte nas formas sancionadas pelo rito – não era lícito sacrificá-lo²⁴³. A imposição da qualidade de *sacer* (com a expressão *sacer esto*) implicava ao mesmo tempo a impunibilidade do assassino e a exclusão do sacrifício. Ora, se o *homo sacer* era separado do uso comum dos homens por uma interdição sacra e pertencia agora aos deuses enquanto propriedade, por que qualquer um podia matá-lo sem contaminar-se ou cometer sacrilégio? Se, por outro lado, tendo cometido um delito, ele era de qualquer maneira destinado à condenação à morte, por que não era possível levá-lo à morte pelas normas prescritas pelo ritual religioso? Cuida-se, na visão de Agamben, de um conceito-limite do ordenamento social romano situado no cruzamento entre direito divino e direito humano, expelido de ambos, mas que tem o condão de expor à luz a ambivalência do que é sacro. Talvez um exame detido sobre os pormenores de um tal estado revele as ambigüidades do caráter sagrado da vida, talvez uma análise atenta às incongruências que daí derivam indiquem como o homem contemporâneo ainda possa estar preso à uma estrutura política originária desocupada da distinção entre o religioso e o jurídico²⁴⁴. A moderna concepção do

²⁴³ *Neque fas est eum immolari*, onde *immolari* indica o ato de aspergir a vítima com *mola salsa* antes de sacrificá-la. *Mola salsa* era farro (uma variedade de bolo de farinha de trigo e água) tostado e polvilhado com sal, usado nos sacrifícios romanos em honra das divindades. Cf. *Homo sacer*, p. 79.

²⁴⁴ A ambivalência do sacro é novamente invocada por Agamben em *Il sacramento del linguaggio*, para mostrar que a estrita separação entre os ambientes religioso e jurídico (ou antes, a defesa de um âmbito religioso pré-

princípio sagrado da vida não seria o mero reconhecimento que toda vida deve ser preservada: ela permite paradoxalmente a nova inscrição da vida como meio pelo qual se conduz a política, sem deixar de retroalimentar a ambivalência do sacro.

Ao longo da história da humanidade, a ambivalência do sacro pôde ser notada por uma série de eventos. Alguns deles são enumerados pelo filósofo italiano. No âmbito semítico, algumas situações determinam a tangência de uma espécie de tabu e a separação do consórcio humano. As mulheres após o parto ou o homem que tocou um cadáver são temporariamente isolados do convívio humano, impedidos tanto do contato com outros homens quanto com o santuário, numa mistura de veneração e horror. Outra herança hebraica diz respeito ao *bando*, instituição com a qual um transgressor era votado à total destruição, incluindo suas propriedades, numa forma de consagração à divindade. Em ambos os casos, vemos a simbiose entre o bendito e o maldito. Essa ambivalência é também notada por Émile Benveniste, no seu *Vocabulário das instituições indo-européias*, obra assiduamente consultada por Agamben. O linguísta assim compõe o campo de significações da palavra *sacer*: se por um lado, “o latim *sacer* dá a entender apenas um estado de afastamento, uma qualidade augusta e nefasta de origem divina, que se separa de qualquer relação humana”, por outro, *sacrare*, declarar *sacer*, seria em princípio declarar anátema, excomungar ou execrar, aquele que comete um delito²⁴⁵. Se numa acepção possível, o domínio do *sacer* seria sempre um domínio separado, afastado do domínio humano por uma atribuição ao divino, a expressão *homo sacer* sofre uma contaminação que equivale a uma mácula e pode expor o homem à morte²⁴⁶. Será, todavia, no capítulo específico dedicado à definição de *sacer*, que o eminente linguísta francês se mostrará perplexo diante da ambigüidade do termo *sacro*: “O termo latino *sacer* encerra a representação para nós mais precisa e específica do ‘sagrado’. É em latim que melhor se manifesta a divisão entre o profano e o sagrado; é também em latim que se descobre o caráter ambíguo do ‘sagrado’: consagrado aos deuses e carregado de uma mácula indelével, augusto e maldito, digno de veneração e despertando horror. Esse duplo

jurídico) não pode ser confiável (cf. *Il sacramento del linguaggio: archeologia del giuramento*, Roma: Laterza, 2008, pp. 20/27). Cf. também passagem equivalente em *Signatura rerum*, pp. 90/91.

²⁴⁵ *O vocabulário das instituições indo-européias*, volume II, pp. 206 c/c 174. A contradição é também vislumbrada por Rudolf von Jhering (*O espírito do direito romano*, volume I, p. 192 c/c 201).

²⁴⁶ *O vocabulário das instituições indo-européias*, volume II, p. 198.

valor é próprio de *sacer*; ele contribui para a diferenciação entre *sacer* e *sanctus*, pois não afeta de maneira alguma o adjetivo aparentado de *sanctus*²⁴⁷. E ainda:

Além disso, é a relação estabelecida entre *sacer* e *sacrificare* que melhor nos permite compreender o mecanismo do sagrado e a relação com o sacrifício. O termo ‘sacrifício’, familiar a nós, associa uma concepção e uma operação que parecem nada ter em comum. Por que ‘sacrificar’ quer de fato dizer ‘pôr à morte’, se significa propriamente ‘tornar sagrado’? Por que o sacrifício comporta necessariamente a morte? A dissertação de Hubert e Mauss lançou vivíssima luz sobre essa implicação fundamental. A obra mostra que o sacrifício é feito para que o profano se comunique com o divino por intermédio do sacerdote e dos ritos. Para tornar o animal ‘sagrado’, é preciso separá-lo do mundo dos vivos, é preciso que ele transponha esse limiar que divide os dois universos; tal é a finalidade da matança²⁴⁸.

Outro dado que merece ser sublinhado é que a figura do *homo sacer* não nasce na cultura do Império Romano. Algumas semelhanças históricas vinculam a aplicação da pena *sacer esse* a situações análogas encontradas em povos primitivos indo-germânicos ou derivadas do antigo direito germânico ou escandinavo²⁴⁹. O bandido expulso da comunidade recebia o apelido de *friedlos*, uma vez que podia ser morto sem que se cometesse homicídio. *Friede* significa paz e o sufixo *los* indica a ausência daquilo que o antecede na formação da palavra. O *sem-paz* era aquele que havia perdido a paz garantida pela comunidade. A

²⁴⁷ Vemos aqui que Benveniste está preocupado com a distinção entre *sacer* e *sanctus*. Mais à frente ele conceituará *sanctus* como o resultado de uma operação que torna inviolável (mas não consagrado aos deuses), protegido por meio da constituição legal de uma pena no caso de violação, ou ainda, em decorrência de uma evolução do sentido, como uma virtude sobre-humana, aplicável àquele que tem o favor divino ou àqueles dotados de autoridade, incluindo ao final a própria divindade (cf. pp. 191/192). Enquanto *sanctus* parece manifestar um sagrado explícito, o resultante de uma interdição pela qual os homens são responsáveis, *sacer* manifesta um sagrado implícito, algo como um estado natural.

²⁴⁸ *O vocabulário das instituições indo-européias*, volume II, pp. 189/190. Benveniste se refere à obra *Essai sur la nature et les fonctions du sacrifice*, in M. Mauss, *Oeuvres*, I, Paris: Ed. de Minuit, 1968, pp. 193/307. A citação de Festo, usada por Agamben, virá logo a seguir: “Lemos uma definição instrutiva e explícita em Festo: *homo sacer is est quem populus iudicavit ab maleficio; neque faz este um immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur*. O dito *sacer* carrega uma verdadeira mácula que o coloca fora da sociedade dos homens: deve-se fugir a seu contato. Se alguém o mata, não por isso será um homicida. Um *homo sacer* é para os homens aquilo que o animal *sacer* é para os deuses: nenhum dos dois tem nada em comum com o mundo humano. [...] *Qui legem uiolauit, sacer esto*: quem violou a lei seja *sacer*. [...] ele é banido da comunidade: não o castigam, e tampouco a quem o mata” (pp. 190/192).

²⁴⁹ Cf. JHERING, R. *O espírito do direito romano*, volume I, p. 203. Passagem citada por Agamben em *Homo sacer*, p. 111.

expressão *der Friedlose* é citada por Nietzsche na sua *Genealogia da moral*, segunda dissertação, aforismo 9, para designar o contrário daquele que vive numa comunidade, protegido e despreocupado de abusos e hostilidades. Há uma série de vantagens para aquele que integra um corpo social: sua adesão lhe confere proteção e segurança contra os ataques considerados injustos. O bandido era ainda definido como *wargus*, *homem-lobo*, aquele que havia sido banido da comunidade e estava agora por sua própria conta – sem se tornar inteiramente um animal, sem deixar de ser inteiramente um homem, o bandido assumia uma forma híbrida e habitava paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum. *Wargus* remete a uma formação arcaica da palavra *wolf*, *werwolf*. “Que ele seja definido como *homem-lobo* e não simplesmente lobo (a expressão *caput lupinum* tem a forma de um estatuto jurídico) é aqui decisivo. A vida do bandido – como aquela do homem sacro – não é um pedaço de natureza ferina sem alguma relação com o direito e a cidade; é, em vez disso, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a *phýsis* e o *nómos*, a exclusão e a inclusão: *loup garou*, lobisomem, ou seja, *nem homem nem fera*, que habita paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum”²⁵⁰.

A estrutura da *sacratio* (substantivo para o adjetivo *sacer*) manifesta uma dupla exceção: o *homo sacer* está decididamente excluído do universo religioso, que em princípio coincidiria com a borda política da sociedade; aquele que matá-lo pode invocar sua sacralidade e assim escapar da condenação pelo homicídio. O *homo sacer* é posto fora da jurisdição humana sem passar para a divina (o que normalmente aconteceria se a consagração se desse nos moldes ordinários). Esta estrutura de dupla exclusão e dupla captura, pelo fato do *homo sacer* pertencer à divindade e estar exposto à morte em torno aos homens na comunidade, corresponde, segundo a análise de Agamben, ao *bando* soberano, ao abandono programado, à abertura de um espaço onde a lei aplica-se desaplicando-se. “Aquilo que define a condição de *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem

²⁵⁰ *Homo sacer*, p. 112.

como sacrilégio”²⁵¹. A morte do *homo sacer* torna-se excepcional por estar inteiramente excluída da consideração e avaliação tanto do direito humano quanto do direito divino. Ele é a vida absolutamente e simplesmente matável, objeto de uma violência que excede tanto a esfera do direito quanto a do sacrifício.

Uma busca pela recente história jurídica do ocidente permite ao nosso autor encontrar a figura paradigmática capaz de fazer repensar as circunstâncias do homem político contemporâneo. Mas a investigação de Agamben não pode estacionar nesse ponto. Ela precisa medir toda a sua extensão, o que o levará a averiguar que não simplesmente a vida natural, mas a vida exposta à morte (a assim denominada *vida sacra* ou *vida nua*) constitui o elemento político originário²⁵².

A extensão da qualidade de *homo sacer*

Procurar por simples analogias entre a condição de ser exposto à morte e a condição do homem político contemporâneo seria, evidentemente, bastante viável para o filósofo italiano. Mas o pulo do gato na determinação do elemento político originário virá sobretudo com o estabelecimento da conexão entre *homo sacer* e o personagem soberano, o portador daquele conceito-limite do agir humano que se mantém unicamente em uma relação de exceção. Lembremos que, assim como o *homo sacer* para com a comunidade de sua época, está o soberano ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico e político. Está o soberano numa zona de indeterminação. Talvez as estruturas da soberania e da *sacratio* possam iluminar-se reciprocamente. Além do fato de ter sido ao soberano, no curso da história da filosofia do ocidente, sempre atribuída uma função sagrada ou mesmo a

²⁵¹ *Homo sacer*, p. 90.

²⁵² *Homo sacer*, pp. 95/96. Ao longo da obra, a conclusão que vincula vida nua e elemento político originário deriva, em geral, do estudo da figura enigmática do *homo sacer*. Há parágrafos, entretanto, em que o autor sugere que outras vias teriam habilidade de levar à mesma conclusão. Esse é o caso, por exemplo, do capítulo em que invoca a fórmula romana *vitae necisque potestas*, traduzida por direito de vida e de morte, usada para designar o poder incondicional do *pater*, chefe de família, sobre os filhos homens. Sendo a *vitae necisque potestas* sentida pelo povo como uma espécie de ofício público, parcela de uma soberania residual e irredutível, não demorou que os romanos vissem entre a *vitae necisque potestas* do pai e o *imperium* do soberano uma afinidade essencial. O poder de vida e de morte sobre todos os cidadãos estava assim definido e o titular desse poder era o soberano. O que surpreende nesse âmbito é que toda participação na vida pública estava para os varões condicionada à sujeição incondicional a um poder de morte. Havia um preço a ser pago para o ingresso na comunidade política, e tanto a oportunidade do ingresso quanto o preço estavam fora de qualquer discussão (cf. pp. 95/98).

representação do religioso no mundo secular, uma articulação mais interna pode ter ferido com uma marca profunda o que depois se desenvolveu como política moderna. A hipótese de Agamben é a seguinte: “restituído ao seu lugar próprio, além tanto do direito penal quanto do sacrifício, o *homo sacer* apresentaria a figura originária da vida presa no bando soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constituiu a dimensão política. O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, como uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio”²⁵³. O paradoxo da soberania resgatária e manteria a imagem dessa estratificação originária sujeita à dupla exclusão e captura. O que resta diante de um quadro assim pintado? A pura indeterminação entre o levar à morte por sacrifício ou por homicídio: a morte dada não pode ser assimilada por qualquer sistema porque não se insere nas suas vias de percepção enquanto tal. Observemos que o paralelo entre o *homo sacer* e o soberano não termina aí. Outras características aproximam os corpos do soberano e do *homo sacer*: quem o assassina não comete um homicídio comum, age numa relação de excepcionalidade – não importa se o levar à morte seja menos ou mais que um homicídio comum, o fato é que o caso ordinário não se verifica²⁵⁴; a insacrificabilidade do *homo sacer* nas formas previstas pelo rito ou pela lei encontra-se reelaborada no fato de não responder o soberano pelos seus crimes como se fora uma pessoa comum – não importa se responde com a simples morte ou com um processo judicial especial, o fato é que o caso foge à normalidade²⁵⁵.

Com base nessa perspectiva, pode o filósofo italiano promover uma releitura do mito da fundação das sociedades e alargar o conceito de *homo sacer* para abranger todo o espaço político conhecido. A comparação entre as figuras do *homo sacer* e a do soberano sofre uma

²⁵³ *Homo sacer*, pp. 90/91.

²⁵⁴ Assassinar um soberano nunca equivale a assassinar a qualquer um. Dentro de um cenário de estabilidade estatal, o assassinato do soberano seria visto como algo que extrapola o modelo de um homicídio comum e seria certamente punido de um modo exemplar. Dentro de um cenário revolucionário, o assassinato do soberano ocorre como um decorrente necessário da insurreição e da instauração da nova ordem. Por isso, nos anos revolucionários da burguesia francesa, Robespierre, liderando o grupo dos jacobinos, defendia a morte por guilhotina de Luís XVI sem qualquer tipo de julgamento.

²⁵⁵ Embora nas democracias contemporâneas a soberania pertença ao povo, algumas características reservadas ao poder soberano permanecem vinculadas à pessoa do chefe do Estado. No Brasil, por exemplo, se o Presidente da República cometer um crime, ele será julgado mediante um processo especial perante o Senado Federal, por crimes de responsabilidade, ou perante o Supremo Tribunal Federal, por crimes comuns (artigos 52, I, 85 e 102, I, b, da Constituição Federal de 1988), mas nunca como um cidadão comum.

tensão que libera uma carga radioativa que contamina o soberano e despe o cidadão comum. Sendo o estado de natureza hobbesiano um princípio interno ao estado civil, visto que ele aparece no momento em que se considera a sociedade dissolvida, e tendo o soberano a habilidade de decidir sobre o estado de exceção e sustentar a zona de indiferença entre estado de natureza e estado civil, a remissão ao *homo hominis lupus* permanece na condição em que cada um é para o outro uma vida nua, um *homo sacer*²⁵⁶. O estado de exceção guardaria o fenômeno de lupificação do homem e humanização do lobo, recriando a cada instante um estado em que tudo é possível, especialmente para o soberano. Por isso, na medida em que a violência soberana se funda não sobre um pacto, mas sobre a inclusão exclusiva da vida nua no Estado, o soberano teria o direito de fazer qualquer coisa em relação a qualquer um, vale dizer, um poder que ignora quaisquer limites.

Colocando suas questões nesses termos e fechando sempre mais o cerco em torno do conceito de vida nua, Agamben realiza aqui uma dupla projeção: ele projeta a imagem do estado de natureza sobre o estado civil, invocando o instituto do estado de exceção e mostrando como a sua presença constante cristaliza o espaço político; ele projeta a imagem do homem sem sociedade sobre o homem na sociedade, mostrando como a proteção de leis e a relação de abandono entram numa perigosa simbiose. Considerando que o estado de natureza é um estado de exceção sempre presente de modo virtual no estado civil, que a fundação da sociedade é continuamente operante pela ação da decisão soberana, e que a decisão soberana refere-se imediatamente à vida dos cidadãos, essa vida pode ser definida sobretudo como vida nua (do *homo sacer*, do *friedlos*, do *wargus*). Está clarificada a expansão da circunferência do *homo sacer*. O filósofo italiano sugere então substituir a representação contratual da origem das sociedades pelo reconhecimento da estrutura do *bando* – relação de exceção, relação de abandono – como referência originária no que diz respeito ao desenvolvimento das teorias políticas dominantes. A relação de exceção, e a adjacente confusão entre inclusão e exclusão que dela advém, indica que a relação política originária não pode ser concebida sem que um exame mais detalhado tenha antes aquilatado a durabilidade de seus efeitos. Para o filósofo, mais original que a oposição schmittiana entre amigo e inimigo, concidadão e estrangeiro, seria a relação de exceção, o que confere maior

²⁵⁶ Cf. *Homo sacer*, pp. 112/113.

visibilidade aos desafios da política contemporânea, ainda que obrigue a lidar com um campo muito mais amplo de indeterminações – na teoria schmittiana haveria ao menos a certeza de se conhecer as fronteiras de confiabilidade e distinguir o inimigo, o que torna possível assumir uma estratégia de luta²⁵⁷.

As últimas conseqüências da relação entre *homo sacer* e soberano são auferidas para potencializar de modo terminal o alastramento do conceito de vida nua. Logo se verá que a completa compreensão do certame só se dá quando se compõe a tripla relação que costura *homo sacer*, soberano e qualquer homem: “Aqui a analogia estrutural entre exceção soberana e *sacratio* mostra todo o seu sentido. Nos dois limites extremos do ordenamento, soberano e *homo sacer* apresentam duas figuras simétricas, que têm a mesma estrutura e são correlatas, no sentido de que soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos”²⁵⁸. Voltaremos a isso mais adiante. Notemos, por enquanto, que a hipótese do nosso autor se coaduna perfeitamente com a teoria política republicana, na qual a passagem da titularidade da soberania – do soberano absoluto ao povo – é definitivamente realizada, seja pela pena de Jean-Jacques Rousseau, no segundo livro de seu *Contrato social*, cujo teor assinala como titular da soberania a vontade geral, seja pelas mensagens de Thomas Jefferson destinadas a disseminar as idéias democráticas, nas quais a vontade do povo era concebida como fonte de todo poder. Todo cidadão, a partir de então, comunga de uma parcela da soberania e pode, em última instância, ser reconhecido como a extremidade capilar da figura do soberano.

Vida nua e biopolítica

Se a relação de *bando* é o elemento originário da constituição jurídica, uma força que liga os pólos da exceção soberana, quais sejam, a vida nua e o poder soberano, “é esta estrutura de bando que devemos aprender a reconhecer nas relações políticas e nos espaços públicos em que ainda vivemos. Mais íntimo que toda a interioridade e mais externo que toda a estraneidade é, na cidade, o banimento da vida sacra [...] E, se, na modernidade, a vida se

²⁵⁷ Cf. *Homo sacer*, pp. 115/117.

²⁵⁸ *Homo sacer*, p. 92.

coloca sempre mais claramente no centro da política estatal (que se tornou, nos termos de Foucault, biopolítica), se, no nosso tempo, em um sentido particular mas realíssimo, todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *homines sacri*, isto somente é possível porque a relação de bando constituía desde a origem a estrutura própria do poder soberano²⁵⁹. Nesta linha de argumentação, temos que, sendo a relação de exceção a origem mesmo do princípio de soberania, sendo o conceito de soberania ainda um dos principais alicerces do edifício jurídico-político da modernidade, toda relação política guarda a memória de uma estrutura de abandono, tornada evidente com o exame da situação do *homo sacer*. O que resta da relação soberana, a vida nua, se alastra por todo o universo político.

Estamos diante do conceito de vida nua. A expressão é repetida por Agamben em uma série de escritos recebendo em cada citação uma acepção de fundo comum, mas sob orientação diversa. No livro que inicia o projeto *Homo sacer*, publicado em 1995, a expressão aparece pela primeira vez na introdução, como um substitutivo para a palavra grega *zoé*, entendida pelo autor como o simples fato de viver, a qualidade de ser vivo, vida crua, vida no seu estado natural²⁶⁰. Em *La comunità che viene*, publicado pela primeira vez em 1990, a expressão havia surgido para designar o anteparo da última expropriação da pequena burguesia planetária, da última frustração da individualidade. Herdeira do mundo agora desprovido de classes, frente à sociedade de consumo vazia e à sociedade do espetáculo desesperado, a classe burguesa tornada universal não escapa à constatação de ir de encontro à vida nua²⁶¹. Em *Mezzi senza fine*, coletânea publicada em 1996, a expressão é citada por duas vezes. No capítulo *Note sulla politica*, datado de 1992, o filósofo diz que a vida nua, portadora do nexos soberano e do limiar indecidível entre violência e direito, é hoje abandonada a uma violência tanto mais eficaz quanto anônima e cotidiana²⁶². Já no capítulo intitulado *Forma-di-vita*, datado de 1993, o filósofo se refere à vida nua como aquela vida exposta à ameaça de morte que, por isso mesmo, veio a se tornar o fundamento do poder soberano. O poder absoluto e perpétuo do soberano não teria como fundamento a vontade política, mas a vida constantemente exposta à morte, que somente adquire conservação e

²⁵⁹ *Homo sacer*, p. 117.

²⁶⁰ *Homo sacer*, p. 12.

²⁶¹ *La comunità che viene*, pp. 51/52.

²⁶² *Mezzi senza fine*, pp. 89/90. Também publicado na revista francesa *Multitudes*, sob o título *Le commun: comment en faire usage*, fevereiro de 1992.

proteção na medida em que se submete ao poder de vida e morte do soberano. Essa mesma vida nua é hoje, reconhecido o estado de exceção permanente, tornada a forma de vida dominante e normal²⁶³. Num sentido eminentemente jurídico, poderíamos ainda entender a vida nua como aquela despida do seu estatuto de direito, nua de personalidade, desprovida da capacidade de contrair direitos e obrigações. O conceito de vida nua possui, entretanto, raízes bem profundas. E, não podemos compreendê-lo sem lançarmos um olhar para o diálogo que Agamben estabelece com Michel Foucault e nos depararmos com o conceito que reluz como uma referência irresistível nesse campo de análises: o conceito de biopolítica.

Até aqui, evitei ao máximo tocar no conceito de biopolítica. A sua menção, já bastante gasta entre aqueles que procuram compreender a situação política contemporânea, pode lançar nova luz sobre os processos de dominação que circundam nosso ambiente, mas pode também trazer um complexo de hipóteses que confundem mais do que auxiliam na compreensão, ou contaminar de tal modo o objeto de análise que asfixie e torne impossível a sua reconstituição por outra via. Para Giorgio Agamben, entretanto, a relevância do conceito não pode ser desmerecida. Ainda que não indicado expressamente, ou aludido em versão sumular, as conseqüências de sua adoção pululam no texto e conduzem a arrumação dos capítulos e teses.

Nos escritos de Michel Foucault, a formulação definitiva do conceito de biopolítica aparece no fim do primeiro volume de *História da sexualidade*, intitulado como *A vontade de saber* (bem como nas anotações da aula ministrada no *Collège de France*, no dia 17 de março de 1976, publicadas posteriormente como *Em defesa da sociedade*). Por muito tempo, um dos privilégios característicos do poder soberano foi o direito de vida e de morte. No antigo direito romano, o pai de família, com base na prerrogativa que lhe outorgava a *patria potestas*, possuía sobre os seus filhos e escravos o direito de lhes retirar a vida, retomando o que lhes havia anteriormente dado. Esse foi o modo que os romanos encontraram de cristalizar a autoridade paterna: tomar a vida como uma propriedade entre outras coisas. Ao longo do aflorar da modernidade, os teóricos do princípio da soberania encontraram um outro modo de expor tal direito, atrelando-o a uma função bem específica. Já não se admitia que o direito de vida e morte fosse exercido de maneira incondicionada – isso inviabilizaria mesmo

²⁶³ *Mezzi senza fine*, pp. 14/15. Também publicado na revista francesa *Multitudes*, sob o título *Forme-de-vie*, janeiro de 1993.

a idéia da elaboração do pacto que dava fim às agressões, visto que a finalidade do acordo era a preservação da vida. A partir de então, o poder soberano teria acesso ao direito de vida e morte somente nos casos em que outra solução não fosse possível para assegurar a ordem, isto é, nos casos em que o soberano fosse contestado na sua existência. Havendo ameaça interna ou externa à vida ou aos direitos do soberano, nada mais justo que lançar mão do inescusável direito de vida e de morte. Visando à sua defesa, o soberano podia eliminar um súdito ou exigir que ele se defrontasse com a morte no campo de batalha contra os inimigos estrangeiros. Trata-se de um direito indireto e utilizado, em princípio, sob a aura da justificação. Há aí uma mudança significativa. Mas, tanto na concepção romana quanto na moderna clássica, o direito de vida e de morte é exercido sempre de maneira assimétrica. Isto porque o direito sobre a vida somente aparecia na sua confrontação com o direito de morte. O primeiro só era exercido no exercício de matar ou de abster de matar. O direito sobre a vida, antes do momento da decisão sobre a morte, antes da morte infligida ou poupada, restava irreconhecível. Por isso, se procurarmos uma formulação mais precisa do direito de vida e morte em ambos os períodos, seremos levados a defini-lo como um direito de *causar* a morte ou *deixar* viver. Com as mudanças dos séculos dezessete e dezoito, entretanto, o ocidente conheceu uma configuração muito mais profunda desses mecanismos de poder. Segundo Foucault, o direito de morte sofreu um notório deslocamento para se apoiar nas exigências de um poder que gerisse a vida e se ordenasse em função de seus cuidados. Um poder que se exercesse positivamente sobre a vida, através de controles precisos e regulações de conjunto. Pode-se dizer que o velho direito de *causar* a morte e *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida e *deixar* morrer. Toda a tônica do exercício do poder político se transforma. Cumpre ao poder exercer os seus múltiplos pontos de fixação sobre a mobilização da vida e ao longo de todo o seu desenrolar. Como tal transformação pôde ocupar o espaço político? Especialmente através de dois processos que organizaram o poder em torno da disciplina dos corpos e da administração da população.

Concretamente, esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII, em duas formas principais; que não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois pólos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações. Um dos pólos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como

máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as *disciplinas: anátomo-políticas do corpo humano*. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma bio-política da população*²⁶⁴.

O que mais importa aqui é que a vida tenha ingressado como nunca nos cálculos do poder e que, através de múltiplos modos de controle, o poder sobre a vida seja exercido pelo que o filósofo francês chamou de biopolítica.

Agamben parece estar particularmente interessado nesse ponto: a biopolítica não constitui uma novidade do século vinte. Novos modos de inscrição da vida humana nos aparelhos da política se revezam ao longo dos séculos subseqüentes. “Antes de emergir impetuosamente à luz do nosso século, o rio da biopolítica, que arrasta consigo a vida do *homo sacer*, corre de modo subterrâneo, mas contínuo. É como se, a partir de certo ponto,

²⁶⁴ *História da sexualidade: a vontade de saber*, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 131, grifos do original. O texto data de 1977. O surgimento da biopolítica já fora, contudo, tomado por Foucault em um texto de 1976, embora sob outro viés: a transformação do poder soberano em poder disciplinar. Até o século dezoito, o modo como o poder era exercido podia ser, ao menos no essencial, transcrito nos termos da relação soberano-súdito. A partir do século dezessete, um novo mecanismo de poder vem substituí-lo. Apoiado mais nos corpos que nas terras e nos seus produtos, ele permite extrair tempo e trabalho com maior eficácia, se exerce através da vigilância e pequenas coerções materiais e funda uma nova economia da vida (cf. *Soberania e disciplina*, in *Microfísica do poder*, tradução de Roberto Machado, Rio de Janeiro: Graal, 1979, pp. 187/188). No que se refere ao controle da população, uma entrevista dada por Foucault logo após o lançamento do livro, acrescenta que: “Certamente, o problema da população sob a forma ‘seremos nós muito numerosos, não suficientemente numerosos?’, há muito tempo é colocado, há muito tempo que se dá a ele soluções legislativas diversas: impostos sobre os celibatários, isenção de imposto para as famílias numerosas etc. Mas, no século XVIII, o que é interessante é, em primeiro lugar, uma generalização destes problemas: todos os aspectos do fenômeno população começam a ser levados em conta (epidemias, condições de *habitat*, de higiene etc.) e a se integrar no interior de um problema central. Em segundo lugar, vê-se aplicar a este problema novos tipos de saber: aparecimento da demografia, observações sobre a repartição das epidemias, inquéritos sobre as amas de leite e as condições de aleitamento. Em terceiro lugar, o estabelecimento de aparelhos de poder que permitem não somente a observação, mas a intervenção direta e a manipulação de tudo isto. Eu diria que, neste momento, começa algo que se pode chamar de poder sobre a vida, enquanto antes só havia vagas incitações descontínuas, para modificar uma situação que não se conhecia bem” (*Sobre a História da sexualidade*, in *Microfísica do poder*, pp. 274/275).

todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam liberar-se”²⁶⁵. O que importa é que a vida biológica tenha se tornado o fato politicamente decisivo, e com um alcance universal. Podemos então compreender o liame que interliga sistemas incompatíveis à uma primeira vista, tais como democracias parlamentares e Estados totalitários: tanto num como noutro, a vida torna-se o centro das intervenções políticas. Essa proximidade explica porque experiências políticas tão antagônicas podem copular sem solução de continuidade, porque os sistemas podem se transformar um no outro, com a facilidade com que uma criança o faz com jogos de peças de montar. “Em ambos os casos, estas reviravoltas produziam-se num contexto em que a política já havia se transformado, fazia tempo, em biopolítica, e no qual a aposta em jogo consistia então apenas em determinar qual forma de organização se revelaria mais eficaz para assegurar o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua. As distinções políticas tradicionais (como aquelas entre direita e esquerda, liberalismo e totalitarismo, privado e público) perdem sua clareza e inteligibilidade, entrando numa zona de indeterminação logo que o seu referente fundamental tenha se tornado a vida nua”²⁶⁶. O que resta ao cientista político dedicado sempre a um estudo mais profundo das distinções políticas fundamentais é averiguar qual o alcance dos mecanismos de captura da vida nua em cada uma delas.

Somente agora podemos ver como se unem as reflexões sobre o estado de exceção, o *homo sacer* e a vida nua. O *homo sacer* teria se tornado o paradigma para a política moderna, e o processo que determina a sua irrupção não está separado daquele outro que faz do estado de exceção o paradigma do governo na ordem política atual. Ambos os processos deságuam na exibição da vida nua, conceito pensado ainda no rastro da filosofia da biopolítica, mas que pretende ir além dele, para abrir novos canais de incisão. Na introdução do livro que inicia a

²⁶⁵ *Homo sacer*, p. 127. Com relação à conhecida distinção evolutiva entre as fórmulas de Foucault, Agamben ressalva que “entre as duas fórmulas, se insinua uma terceira, que define o caráter mais específico da biopolítica do século XX: não mais *fazer morrer* nem *fazer viver*, mas *fazer sobreviver*. Não a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a prestação decisiva do biopoder no nosso tempo” (*Quel che resta di Auschwitz*, p. 145, grifos do original).

²⁶⁶ *Homo sacer*, p. 128.

série, com os olhos pregados na formulação do conceito de biopolítica, Agamben diz expressamente que:

A tese foucaultiana deverá ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antigüíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e da previsão do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato, entram em uma zona de irreduzível indistinção²⁶⁷.

Alguns dos vários processos pelos quais passou recentemente a humanidade (o surgimento do homem como sujeito político, o nascimento da democracia moderna, o refinamento e alastramento do sistema disciplinar e das sociedades de controle, a generalização do estado de exceção), ainda que possuam diferentes causas e efeitos, convergem sobre um ponto comum: a vida nua. Uma vida desprovida daquilo que lhe era inerente. Uma vida cega pela generalização da indistinção. Onde o espaço da vida nua se caracteriza especialmente por impossibilitar as distinções e os limites que haviam viabilizado a vida comum, um ambiente nebuloso e opaco torna o espaço inabitável. Retirando da vida o que ela possui de mais próximo a si, a produção do espaço da vida nua redundava não mais numa referência explícita à vida, mas a algo que se aproxima mais de uma sobrevida.

O que está aqui em questão é a conversão, e constante reversão, da biopolítica numa tanatopolítica, mediada pela condição cada vez mais permanente de ser exposto à morte, ou de modo mais concreto, votado à morte certa²⁶⁸. O homem contemporâneo está exposto à violência sem precedentes. Nunca antes do século vinte os homens foram expostos à morte de forma tão corriqueira e trivial, com o agravante de não se saber sê-lo – quem conhece o fato de ser exposto à morte, como é o caso do homem no estado de natureza hobbesiano,

²⁶⁷ *Homo sacer*, p. 16.

²⁶⁸ O termo *tanatopolítica* tem como prefixo a derivação de Tânatos: o personagem da mitologia grega que personifica ou comunica a morte, aquele que conduz os seres humanos ao Hades, o mundo inferior dos mortos.

pode ao menos tomar precauções com o fito de aumentar as suas chances de viver²⁶⁹. A surpreendente análise de Agamben pode então chegar à visão de um movimento evolutivo concreto que permite reconhecer como a biopolítica se alastra pelo tecido social, como o direito de vida e de morte se potencializa nos mais escondidos cantos da sociedade moderna. Primeiro, afirma-se a biopolítica, como estado de direito e proteção da vida humana; posteriormente, confunde-se a linha que assinala o ponto da decisão entre o fazer viver e o fazer morrer, e a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte (a biopolítica converte-se em tanatopolítica); esta linha desloca-se para zonas sempre mais amplas da vida social; a figura do soberano, o que antes concernia a um homem ou pequeno grupo de homens e agora se encontra difuso sobre tudo o que entendemos como povo, entra em simbiose com outras que desempenham um relevante papel na condução desta linha: o jurista, o médico, o cientista, o perito, o sacerdote²⁷⁰. Cada credencial exerce um poder análogo ao antigo poder de vida e de morte, polarizando as forças aí envolvidas e criando um ponto exemplar de tensão. Por isso novas fotografias do *homo sacer*, daquele exposto à morte irresistível, podem ser recolhidas para onde quer que se aponte o olhar. O filósofo italiano as reconhece não somente na imagem do homem residente do campo de concentração nazista, mas nas figuras do refugiado, do homem sujeito à eutanásia programada, das cobaias humanas, do comatoso, onde quer que o homem se encontre sujeito ao poder de ciência e de polícia. Slavoj Žižek, a partir da leitura dos livros de Agamben, amplia o universo para incluir terroristas prisioneiros

²⁶⁹ Lemos numa passagem fronteira de *Homo sacer*: “O conceito de ‘insacrificável’ é insuficiente para decifrar a violência que está em questão na biopolítica moderna. O *homo sacer* é, de fato, insacrificável e pode, todavia, ser morto por qualquer um. A dimensão da vida nua, que constitui o referente da violência soberana, é mais original que a oposição sacrificável/insacrificável e acena na direção de uma idéia de sacralidade que não é mais absolutamente definível através da dupla (que, nas sociedades que conheciam o sacrifício, não possui nada de obscuro) idoneidade para o sacrifício/imolação nas formas prescritas pelo ritual. Na modernidade, o princípio da sacralidade da vida se viu, assim, completamente emancipado da ideologia sacrificial, e o significado do termo sacro na nossa cultura dá continuidade à história semântica do *homo sacer* e não à do sacrifício (daí a insuficiência das desmistificações, ainda que justas, hoje propostas por várias partes, da ideologia sacrificial). O que temos hoje diante dos olhos é, de fato, uma vida exposta como tal a uma violência sem precedentes, mas precisamente nas formas mais profanas e banais” (pp. 120/121). O caminho investigativo do filósofo sofre aqui uma mutação. De uma pesquisa de campo fixada nas figuras históricas cuidadosamente coletadas e trazidas à reflexão, ele se permite passar para a observação do entorno contemporâneo. Isso é confirmado pela frase seguinte: “O nosso tempo é aquele em que um *weekend* de feriado produz mais vítimas nas auto-estradas da Europa do que uma campanha bélica”. Os exemplos, é claro, poderiam ter sido outros.

²⁷⁰ Notemos como o fato foi percebido anteriormente por Michel Foucault. A modernidade reivindica cada vez mais importância a uma espécie de “cientista absoluto”, aquele funcionário com livre trânsito pelas áreas do saber que, a serviço do Estado ou contra ele, detém poderes que podem favorecer ou matar definitivamente a vida, tornando-se um estrategista de vida e de morte (cf. *Verdade e poder*, in *Microfísica do poder*, p. 11).

norte-americanos, receptores de ajuda humanitária, os *sans-papiers* na França, a população de guetos nos Estados Unidos da América, os habitantes das favelas no Brasil, até reconhecer que, no nível mais elementar, somos todos objetos da biopolítica e excluídos como o *homo sacer*²⁷¹. Entre nós, outras figuras podem ser sugeridas: o doente na fila dos hospitais públicos, os encarcerados em penitenciárias lotadas e insalubres, os internos depositados e esquecidos em hospitais psiquiátricos e manicômios judiciários, os trabalhadores exaustos dos campos de extração de cana-de-açúcar, as crianças submetidas ao trabalho-escravo nos sertões do interior, os moradores de rua dos grandes centros urbanos. Todos expostos à morte incondicionada. Na idade da biopolítica, o poder do soberano de decidir sobre a exceção transforma-se em poder de decidir sobre o ponto em que uma vida cessa de ser politicamente relevante, sobre o valor e o desvalor da vida enquanto tal, sobre quem merece ou não merece viver, sobre quem pode ser eliminado. Essa decisão sobre o fazer viver ou morrer é tomada no cotidiano do hospital, do tribunal, do laboratório, do gabinete. “Toda sociedade fixa este limite, toda sociedade – mesmo a mais moderna – decide quais sejam os seus ‘homens sacros’. É possível, aliás, que este limite, do qual depende a politização e a *exceptio* da vida natural na ordem jurídica estatal não tenha feito mais do que alargar-se na história do Ocidente e passe hoje – no novo horizonte biopolítico dos estados de soberania nacional – necessariamente ao interior de toda vida humana e de todo cidadão. A vida nua não está mais confinada a um lugar particular ou em uma categoria definida, mas habita o corpo biológico de cada ser vivente”²⁷². Acrescente-se que os limites fixados abstratamente ou *in loco* são escolhidos segundo critérios de merecimento e razões de utilidade, na imensa maioria das vezes, a serviço de interesses particulares bem precisos. Interesses ideológicos diversos, não exclusivamente econômicos mas atualmente consubstanciados sobretudo pela dinâmica do capitalismo de massa²⁷³. A enumeração desses interesses dispersos pela economia de mercado seria cansativa e não se faz necessária. Eles estão no registro daqueles fatos dispensados da imperiosidade de provar, o que o direito processual convencionou chamar de

²⁷¹ Cf. ŽIŽEK, S. *Bem-vindo ao deserto do real!: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas*, tradução de Paulo Cezar Castanheira, São Paulo: Boitempo, 2003, pp. 111/116.

²⁷² *Homo sacer*, p. 146.

²⁷³ Foucault já havia atinado para o uso da biopolítica pelo capitalismo moderno: “Esse biopoder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos” (*História da sexualidade: a vontade de saber*, p. 132).

*fatos notórios*²⁷⁴. Da indústria de transplantes de órgãos à especulação imobiliária, passando pelas multinacionais farmacêuticas e usinas de energia, o rio da biopolítica favorece a acumulação dos lucros nas margens que seleciona. E isto ocorre, ao que tudo indica, num ambiente em que a diferença entre enganados e enganadores perde a sua nitidez²⁷⁵.

Biopolítica e direitos humanos

As conseqüências do sustentar uma tese que denuncia ser a relação de exclusão a relação política originária se chocam com o princípio da sacralidade da vida: reivindicado pela doutrina dos direitos humanos, ainda que com a finalidade de proteger a vida, o princípio exprime em sua origem a situação de absoluto abandono, a nudez da vida humana. O anúncio do direito à vida consente a inscrição da vida nos mecanismos do poder estatal, sendo tão somente a réplica política dos novos procedimentos do poder. Daí, vemos que biopolítica e declaração dos direitos humanos caminham juntos pela mesma vereda²⁷⁶. Proteção da vida pode ser também cálculo sobre a vida, pode ser igualmente descarte da vida. Trazendo a discussão para esse campo de observação, Agamben tem como alvo as bases do edifício metafísico dos direitos humanos. Ao atacar, através de uma espécie de metodologia genealógica e da invocação de um conceito-limite, o princípio da sacralidade da vida, ele desqualifica o seu uso sistemático e irrefletido. Precisaríamos, no entanto, aquilatar se a análise tem munição suficiente para abalar o edifício ou se o simples reconhecimento da possibilidade de ressignificação do conceito na sucessão de gerações não encerraria o assunto.

²⁷⁴ O Código Civil Brasileiro, seguindo a tradição processual européia, no seu artigo 334, I, reza expressamente que os fatos notórios não dependem de prova em juízo.

²⁷⁵ Para ilustrar o que podemos chamar de efeito *boomerang*, a confusão entre enganadores e enganados, Slavoj Žižek brinca com a expressão *homo sacer*, substituindo-a por *homo sucker*, o que foi traduzido pela versão brasileira como *homo otarius*. Segundo o filósofo esloveno, “na velha República Democrática Alemã era impossível uma pessoa combinar três características: convicção (fé na ideologia oficial), inteligência e honestidade. Quem acreditava e era inteligente, não era honesto; quem era inteligente e honesto, não acreditava; quem acreditava e era honesto não podia ser inteligente. O mesmo não se aplica hoje à ideologia da democracia liberal? Quem finge levar a sério a ideologia liberal hegemônica não pode ser ao mesmo tempo inteligente e honesto: ou é estúpido ou um cínico corrompido. Portanto, se me permitem uma alusão de mau gosto ao *Homo sacer* de Agamben, quero afirmar que o modo liberal dominante de subjetividade hoje é o *Homo otarius*: ao tentar manipular e explorar os outros, acaba sendo ele o verdadeiro explorado” (Bem-vindo ao deserto do real!, p. 90).

²⁷⁶ Cf. *Homo sacer*, p. 127.

A crise dos direitos na política do nosso tempo, da qual é modelo o problema dos refugiados, não pode ser entendida sem que se releia o título da declaração de 1789, a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, e se compreenda a sua ambigüidade. Não se sabe ao certo se homens e cidadãos estão distintamente protegidos ou se as duas formas são subsumidas num único conceito, sendo a primeira contida pela segunda. No primeiro caso, a vida natural e o simples fato de ser humano estão sob a proteção do documento internacional. No segundo, somente estarão protegidos se integrados aos sistemas nacionais – originalmente concebidos com o emblema do Estado-nação – e amparados pelo cânone da cidadania, isto é, pela aquisição de direitos imanentes à condição de nascimento em determinado território. Dito de modo simples: o homem só está protegido pelo estatuto humanitário se for cidadão. Esta parece ser a alternativa mais condizente com a situação do homem contemporâneo. A simples leitura do título do capítulo de Hannah Arendt dedicado à questão dos refugiados em *Origens do totalitarismo*, qual seja, *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*, o denuncia. No sistema do Estado-nação, os assim chamados direitos sagrados e inalienáveis do homem se mostram desprovidos de qualquer tutela no momento mesmo em que não é possível configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado²⁷⁷. Para o filósofo italiano, precisamos cessar de ver as declarações universais de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos, que pretendem, sem muito sucesso, vincular o legislador local ao respeito pelos princípios éticos lá contemplados. A função histórica real das declarações de direitos na formação do moderno Estado-nação seria a inscrição da vida natural na ordem jurídico-política²⁷⁸.

A conjugação dos três primeiros artigos da Declaração de 26 de agosto de 1789 mostra como o simples fato do nascimento é engolfado pelo conceito de cidadania, como um

²⁷⁷ Cf. AGAMBEN, G. *Al di là dei diritti dell'uomo*, in *Mezzi senza fine*, p. 23. “A perversão do Estado moderno que de instrumento de direito passou a ser um de discricionariedade sem direitos, a serviço da nação, se completou quando os estados começaram a praticar desnaturalizações massivas contra minorias indesejadas, criando assim milhões de refugiados, estrangeiros deportados e povos sem Estado sobre às fronteiras. [...] Em um sistema de estados nações circunscritos territorialmente, isto é, em uma ordem internacional ‘Estadocêntrica’, a condição legal do indivíduo depende da proteção por parte da autoridade mais alta que controla o território em que se reside e emite os papéis a quem tem direito” (Seyla Benhabib, *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*, traducción de Gabriel Zadunaisky, Barcelona: Gedisa, 2005, p. 49). Quem não tem Estado, não tem direitos.

²⁷⁸ Cf. *Homo sacer*, p. 134. Cf. ainda *Al di là dei diritti dell'uomo*, in *Mezzi senza fine*, p. 24.

direito enunciado universalmente só se conserva com a sua inscrição no sistema de nacionalidades:

Art.1º. Os homens nascem e são livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem fundamentar-se na utilidade comum.

Art. 2º. A finalidade de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a prosperidade, a segurança e a resistência à opressão.

Art. 3º. O princípio de toda a soberania reside, essencialmente, na nação. Nenhuma operação, nenhum indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane expressamente²⁷⁹.

Se o artigo primeiro elege como fonte do direito o puro fato do nascimento, a vida nua natural, o artigo segundo faz a imagem da vida natural dissipar-se frente à menção ao cidadão, membro da associação política, na qual os direitos são conservados. Claro está que os direitos anteriormente anunciados somente adquirem materialidade com a formação da sociedade civil. O artigo terceiro, por sua vez, fecha o ciclo ao atribuir com exclusividade a soberania ao conjunto da comunidade política, à nação. Fora do sistema de nacionalidades, não há o que delimitar como soberania ou, por derivação, como cidadania. Cumpre notar que as declarações de direitos oriundas da Revolução Francesa, banhadas nos ideais de soberania popular, consubstanciam algo como uma tripla passagem, duas diretas e uma transversal: da soberania régia de origem divina à soberania nacional, do súdito ao cidadão, e da soberania do rei ao cidadão, de agora em diante portador dessa soberania e dos paradoxos a ela inerentes. A passagem repentina perfila a identificação imediata entre nascimento e nação, sem que entre os dois sobre resíduo. A vida biológica é ao mesmo tempo protegida, capturada, estrangulada e eliminada pela biopolítica²⁸⁰.

A hipótese de Agamben o leva à seguinte conclusão: com as convulsões geopolíticas que seguiram à Primeira Guerra Mundial e à crise do Estado-nação e sua gradual substituição

²⁷⁹ Redação dos artigos segundo a Biblioteca Virtual de Direitos Humanos da Universidade de São Paulo. Site: http://www.direitoshumanos.usp.br/counter/Doc_Histo/texto/Direitos_homem_cidad.html. Acessado em 30/08/2008.

²⁸⁰ Atesta o fenômeno a exigência de Certidão de Nascimento, primeiro e principal documento de identificação na nossa sociedade. Mais que identificação, o documento é a prova da existência. De vez em quando um jornal noticia a situação de alguém que, sem a mencionada certidão, precisa lutar para provar que existe frente aos órgãos dos poderes públicos.

pelos Estados totalitários, o resíduo removido entre o nascimento e a nação emerge à luz e a vida natural revela-se como o objeto por excelência da decisão soberana (primeiro com o campo de concentração, espaço privilegiado da biopolítica contemporânea, depois com a extensão do campo de concentração como paradigma de todo o político – voltaremos a isso mais adiante)²⁸¹. Nesse âmbito de intervenções, nenhum outro modelo oferece tanta clarividência para a análise do estremecimento entre nascimento e nacionalidade quanto aquele do refugiado. O que qualifica o problema dos refugiados é exatamente o fato de muitos deles estarem na condição de apátridas. Aos refugiados, homens desprovidos de cidadania, por não serem reconhecidos como membros de qualquer sociedade estatal, não podem ser atribuídos quaisquer direitos. Não sabem os governos o que fazer com o contingente de pessoas que se deslocam pelos territórios inteiramente à margem do reconhecimento oficial: não se pode naturalizá-los porque não são desejados, nem se pode repatriá-los porque não são desejados em seus países de origem ou não se sabe exatamente a quem pertencem. Mas “se os refugiados (cujo número nunca parou de crescer no nosso século, até incluir hoje uma porção não desprezível da humanidade) representam, no ordenamento do Estado-nação moderno, um elemento tão inquietante, é antes de tudo porque, rompendo a continuidade entre homem e cidadão, entre nascimento e nacionalidade, eles põem em crise a ficção originária da soberania moderna. Exibindo à luz o resíduo entre nascimento e nação, o refugiado faz surgir por um átimo na cena política aquela vida nua que constitui seu secreto pressuposto”²⁸². O problema dos refugiados assume portanto uma importância extraordinária na medida em que expõe a crise radical das categorias que há algum tempo alimentam o campo de incidência do princípio da soberania. Colhemos o que

²⁸¹ Cf. *Homo sacer*, p. 135.

²⁸² *Homo sacer*, p. 138. No século vinte permeado de grandes guerras, muitos deslocaram-se ou foram deslocados de seu país de origem. Além disso, vários Estados europeus introduziram na ordem jurídica dispositivos de desnaturalização e desnacionalização, produzindo refugiados e apátridas no interior de seu próprio território (França, Bélgica, Itália, Áustria e Alemanha, por exemplo). Os números são citados por Agamben no seguimento do texto e analisados detalhadamente por Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*, especialmente no capítulo intitulado *O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem*. Os refugiados que hoje assolam o panorama europeu são o fruto de uma série de intervenções políticas e bélicas tomadas ao longo de anos de conflito. Eles convivem ainda com um grande contingente de pessoas que, não sendo propriamente refugiados ou apátridas, vivem num absoluto estado de abandono quanto ao sentimento da terra natal. Apenas um exemplo: o Tratado de Trianon, celebrado em 1920, em decorrência do fim da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), fixou novas fronteiras para a Hungria, fazendo com que o país perdesse 71% do seu território e 66% de sua população. Ainda hoje, muitos húngaros vivem no interior da Romênia, sem que nunca tenham saído de sua terra natal.

foi plantado à época das revoluções republicanas. E é bem provável que a massa de refugiados seja a única representação imaginável do povo do nosso tempo e o cidadão somente reconheça a sua face mais próxima no refugiado em êxodo²⁸³.

No que diz respeito às intenções da *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, há aqueles que observam um paralelo entre a recente análise de Agamben e a clássica reflexão do jovem Marx em *A questão judaica*. Datado de 1844, o escrito responde a um artigo com o mesmo título publicado no ano anterior por seu amigo Bruno Bauer, que havia colocado a seguinte questão: o homem, sendo judeu e essencialmente isolado dos outros, pode, vivendo no interior de um Estado, adquirir os direitos de cidadania, reclamar e obter os assim chamados direitos humanos? Bauer nega essa possibilidade. Marx vai evidentemente além do simples comentário ao texto. A idéia dos direitos humanos foi, segundo ele, descoberta no século dezessete por norte-americanos e franceses e não é algo inato ao homem, é o resultado da luta contra tradições históricas, contra privilégios que vinham sendo transmitidos hereditariamente. Em parte, esses direitos são direitos que só podem ser exercidos em comunidade com outros homens, isto é, no Estado. Há, porém, aqueles direitos do homem que se distinguem dos direitos do cidadão. Marx conduz habilidosamente sua análise para reconhecer que direitos do cidadão e direitos do homem são diferentes, mas o que lhe interessa é sobretudo demonstrar que o que se chama de *homem* na sociedade da época é o homem burguês, o membro da sociedade burguesa – e isso contamina todo o resto do universo político. Embora parta de uma leitura diversa de Agamben, o jovem filósofo alemão pode igualmente perceber que a inclusão do homem na esfera dos direitos somente se dá na forma da exclusão: “os *droits de l’homme*, ao contrário dos *droits du citoyen*, nada mais são do que direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade”²⁸⁴. Os direitos proclamados pelas

²⁸³ Cf. *Al di là dei diritti dell’uomo*, in *Mezzi senza fine*, p. 29.

²⁸⁴ Karl Marx, *A questão judaica*, tradução não identificada, São Paulo: Editora Moraes, 1991, pp. 41/42. Grifos do original. A identificação do homem com o homem burguês não ocorre por acaso nem subitamente. A história revolucionária francesa confundiu existência e existência burguesa, como se a natureza do homem fosse aquela tal como imaginada pela visada burguesa. Há aí uma apreensão de verdade que se pretende única: o homem verdadeiro é o homem enquanto membro da sociedade burguesa. Só após semelhante compreensão, a vida natural do homem se torna fonte de proteção e cuidados. “A sociedade feudal estava dividida em seu fundamento, no *homem*. Mas, no homem, tal qual ele se apresentava como fundamento, no homem *egoísta*. Este *homem*, membro da sociedade burguesa, é agora a base, a premissa do Estado *político*. E, como tal, é reconhecido nos direitos humanos. [...] A *constituição do Estado* político e a dissolução da sociedade burguesa nos *indivíduos* independentes – cuja relação se baseia no *direito* [...] – se processa *num só e mesmo ato*. [...] O

constituições revolucionárias – liberdade, igualdade, segurança e propriedade – são direitos do homem detentor dos meios de produção e circulação de bens. Se a liberdade é o poder próprio do homem de empreender tudo aquilo que não prejudique os direitos do outro, o limite dentro do qual pode o homem mover-se está demarcado assim como estacas demarcam a linha divisória entre duas terras. A liberdade do homem é tratada como se fora uma mênada isolada, fixada não com base na união do homem com o homem, mas na separação entre eles. Além disso, somente exerce a liberdade aquele que possui condições materiais para tal. A aplicação prática do direito humano à liberdade é o direito à propriedade privada, o direito de desfrutar do seu patrimônio e dele dispor ao seu talento. A igualdade nada mais é que a igualdade de liberdades, igualdade de poder estar isolado com seus recursos. A segurança é o direito de não ser invadido, o direito de gozar do poder de polícia. Marx se refere cuidadosamente a cada um dos direitos dos homens proclamados pelos documentos revolucionários franceses para demonstrar como eles são menos genéricos do que se imagina e se aplicam somente no contexto de uma sociedade burguesa. O sentimento de surpresa fica por conta de um parágrafo inserido logo a seguir:

É um pouco estranho que um povo que começa precisamente a libertar-se, que começa a derrubar as barreiras entre os distintos membros que o compõe, a criar uma consciência política, que este povo proclame solenemente a legitimidade do homem egoísta, dissociado de seus semelhantes e da comunidade (*Déclaration de 1791*); e, ainda mais, que repita esta mesma proclamação no momento em que só a mais heróica abnegação pode salvar o país e é, portanto, imperiosamente exigida, no momento em que se coloca na ordem do dia o sacrifício de todos os interesses no altar da sociedade burguesa, em que o egoísmo deve ser castigado como um crime (*Déclaration des droits de l'homme, etc., de 1795*). Mas este fato torna-se ainda mais estranho quando verificamos que os

homem *egoísta* é o resultado *passivo*, simplesmente *encontrado* da sociedade dissolvida, objeto de *certeza imediata e, portanto, objeto natural*. A *revolução política* dissolve a vida burguesa em suas partes integrantes sem *revolucionar* estas partes nem submetê-las à crítica. Conduz-se, em relação à sociedade burguesa, ao mundo das necessidades, do trabalho, dos interesses particulares, do direito privado, como se estivesse frente à *base de sua existência*, diante de uma *premissa* que já não é possível fundamentar e, portanto, como frente à sua *base natural*. Finalmente, o homem enquanto membro da sociedade burguesa, é considerado como o *verdadeiro* homem, como *homme*, distinto do *citoyen* por se tratar do homem em sua existência sensível e individual *imediata*, ao passo que o homem *político* é apenas o homem abstrato, artificial, *alegórico, moral*” (pp. 49/51, grifos do original).

emancipadores políticos rebaixam até mesmo a cidadania, a *comunidade política* ao papel de simples meio para conservação dos chamados direitos humanos; que, por conseguinte, o *citoyen* é declarado servo do *homme* egoísta²⁸⁵.

A conseqüência da subserviência da noção de cidadão à imagem do homem burguês seria, poderíamos acrescentar, que o grau de cidadania é medido pelo grau de humanidade assim definida ou, o que seria o mesmo, pelo grau de inserção e dedicação ao contexto da sociedade burguesa. Inversamente, os excluídos do universo burguês são os excluídos da cidadania. Que a política tenha aderido aos direitos humanos traduz a adesão ao sistema de dominação para garantir os interesses da burguesia. A instituição dos direitos humanos, com a inscrição da vida na proteção do Estado Moderno, teria a finalidade de cristalizar uma ordem social determinada. Se essa ordem aparentemente amplia o círculo de proteção e gera igualdade, na realidade prática restringe o seu campo e conserva a diferença.

Tanto Giorgio Agamben quanto Karl Marx concebem uma relação funcional entre os caracteres de homem e cidadão. Para o filósofo italiano é especialmente relevante o fato que o homem somente se torne um homem se for cidadão. Para o filósofo alemão, que a cidadania seja um simples meio para a realização dos direitos do homem, não fundado no simples fato de ser humano ou na vida natural, mas na circunstância de ser integrante da sociedade burguesa. Aparecem aqui os traços da simbiose entre homem e cidadão, nascimento e nação. Por qualquer ângulo que se aproxime, sobressai uma relação de instrumentalização. Se para o filósofo italiano o segundo termo engole o primeiro, para o filósofo alemão o primeiro atropela o segundo. Ambos estão todavia conscientes para o fato de que poder soberano e relação de exceção copulem, que a inclusão somente se manifeste na forma da exclusão. Na visão de Agamben, a compreensão que tem o condão de distender o pensamento político contemporâneo não é tanto que a vida inscrita nas declarações universais seja a vida burguesa, embora seja bem possível que uma afirmação desse tipo não merecesse dele qualquer combate relevante. Urge reconhecer que a simples inscrição da vida natural nos tratados internacionais seria o elo de um processo de dominação que recebeu o nome de biopolítica e que ainda hoje atua com uma força arrasadora.

²⁸⁵ *A questão judaica*, pp. 44/45.

Democracia e totalitarismo

O avanço sobre a tese de uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo não se dá sem uma boa quantidade de receio. Como comparar duas realidades teóricas inteiramente distintas sem recair num discurso exagerado e inconsistente? Agamben sabe que deve pisar com extrema cautela e por isso faz acrescentar ao seu anúncio a sua indisposição para o achatamento das enormes diferenças e dos antagonismos²⁸⁶. Talvez também por isso ele caracterize o vínculo de uma *íntima solidariedade*. Se solidariedade recupera uma relação de mútuo auxílio, a palavra *íntima* deve significar tanto próximo quanto velado. Íntimo é o que se encontra mais próximo e familiar e, por contradição ou por este motivo mesmo, menos aparente, menos visível, menos evidente. É assim natural estranhar a comparação, ou recebê-la como uma ofensa. Democracia é o regime político no qual todo poder emana do povo e por ele é exercido, mesmo que para tanto uma transmissão representativa seja indispensável, garantidos certos meios de participação direta e indireta. Historicamente, a democracia vem como resposta a todo sistema de opressão exterior ou interior. A sua instituição está ligada ao sentimento de liberdade, evoca os valores da autodeterminação e autogestão, a cruzada de concretização de princípios e ideais, tais como os cabedais de liberdade e igualdade. Totalitarismo é em princípio qualquer outra coisa tão distante de democracia que a sua simples menção já seria suficiente para afastar qualquer referência ao imaginário democrático. Em torno da noção de totalitarismo se inscreve algo muito diverso da democracia, com o agravante de ser tão mais sombrio e pior, algo que se deve rechaçar como absurdo. Nesse contexto, Slavoj Žižek observa que a noção de totalitarismo funciona muitas vezes como um antioxidante com a função de calar os radicais e manter a boa saúde do capitalismo liberal²⁸⁷. Antes dele, Claude Lefort já havia sublinhado que a representação do termo desabrochava como conceito de manobra para fazer esquecer o imperialismo ocidental levado a cabo pelas democracias superiores e desarmar toda crítica ao sistema capitalista²⁸⁸.

Para compreendermos o fenômeno totalitário penso ser indispensável acompanhar o imenso trabalho de Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*, especialmente na sua

²⁸⁶ *Homo sacer*, p. 18.

²⁸⁷ Cf. *On ideological antioxidants in Did somebody say totalitarianism?*, London: Verso, 2001.

²⁸⁸ *A invenção democrática: os limites da invenção totalitária*, tradução de Isabel Marva Loureiro, São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 71.

terceira parte. As suas páginas não somente identificam e investigam as suas extremas irrupções, como oferecem o balizamento necessário para a delimitação das zonas atingidas. Partindo do exame dos regimes nazista na Alemanha e stalinista na extinta União Soviética, a autora dispõe em camadas uma série de características do totalitarismo. Somente a enumeração das qualidades já assusta quando se trata de uma investida que pretenda, com base na lista, estabelecer uma coluna paralela para decodificar em contraste a democracia. Apresento a seguir uma longa relação, ainda desequilibrada, para ao menos preparar os ingredientes do vínculo que será explorado mais adiante. Segundo Hannah Arendt, o sistema totalitário:

- se baseia no apoio das massas e no processo de massificação,
- no convencimento de que há um destino para a história e que este destino se cumpre, na noção de progresso,
- no culto da personalidade do líder e na centralização do poder em suas mãos,
- na formação de uma elite fiel e de sociedades secretas,
- na multiplicação dos aparelhos burocráticos;
- possui pretensão de universalidade;
- se estrutura sobre um sistema coerente de argumentação,
- sobre o império das estatísticas e do argumento científico;
- se utiliza do elogio da organização como ideologia,
- da superioridade dos fins sobre os meios;
- confia firmemente na onipotência do homem;
- gera o sentimento do fanatismo para os integrados em suas fileiras e torna os funcionários do governo cúmplices dos abusos cometidos;
- abusa do uso da propaganda e da doutrinação, que prosperam no clima de fuga da realidade para a ficção e na criação de mitos,
- do constante uso de mentiras,
- de elementos de ameaça e de terror;
- se funda na supremacia do poder de polícia,
- na confusão entre poder real e poder aparente;
- não respeita sequer suas próprias leis;

- alimenta o desprezo pela individualidade e pela nacionalidade,
- a divisão dos tipos humanos em categorias,
- a privação de direitos e a exclusão da proteção da lei;
- provoca a solidão humana;
- reduz as suas vítimas à completa passividade;
- elimina a possibilidade de ação humana,
- não apenas a liberdade humana, mas a espontaneidade;
- destrói os vestígios da dignidade humana;
- realiza a manipulação do corpo humano,
- a animalização do homem,
- a fabricação em massa de cadáveres.

Assim exposta, a lista é evidentemente extensa demais para que se possa visualizar o que seja essencial ao sistema totalitário. Para Hannah Arendt, tais características, embora todas presentes, não possuem o mesmo peso. A eliminação da liberdade humana repercute seguramente com uma ressonância maior que o uso de certos procedimentos esparsos. Resumindo as características do sistema totalitário, Claude Lefort diz apenas que ele tende a abolir todos os signos de autonomia da sociedade civil, privatizando o espaço público, uniformizando-o e isolando-o²⁸⁹. E Ruy Fausto, com base na leitura de Arendt e Lefort, resume o sistema totalitário numa imensa máquina burocrática e culpabilizadora que, pelo fortalecimento da figura do chefe, domina sobre os indivíduos atingindo todas as suas manifestações²⁹⁰.

As comparações que aqui teriam lugar poderiam se estender ao infinito. Algumas das mencionadas características do sistema totalitário são encontradas com maior ou menor envergadura nos regimes democráticos. Não é difícil reconhecer que as democracias que conhecemos operam com uma série de instrumentos também utilizados pelo totalitarismo, tais como o movimento de massa e o culto do progresso, embora se afastem de outros. Mesmo bastante reticente com relação a comparações do tipo, a própria pesquisa de Hannah

²⁸⁹ Cf. *A invenção democrática*, pp. 45, 49, 81/83.

²⁹⁰ Cf. *Totalitarismo in A crise do Estado-nação*, organização de Adauto Novaes, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, pp. 285/295.

Arendt deixa entrever alguns laços de filiação, como, por exemplo, o fato da propaganda nazista ter, confessadamente, aprendido com a publicidade comercial americana da democracia capitalista²⁹¹. Se a propaganda totalitária prefere, ao invés de ameaças diretas e exposição de crimes, o uso de insinuações indiretas e ameaças escamoteadas, e o auxílio da ficção e da capacidade de mentir, a publicidade democrática – tanto na sua versão privada quanto pública, tanto na venda de sabonetes quanto na educação para a cidadania – não fica nada a dever: há imagens e argumentos para provar que quem trabalha duro enriquece, ou que associam a figura do eleitor à de um empresário e a do candidato eleito à de um preposto subalterno a seu serviço. De todo modo, entretanto, está claro que uma simples comparação do gênero não autoriza equiparar democracia e totalitarismo: dois objetos podem possuir as mesmas qualidades e serem ainda distintos. Além disso, certos costumes podem se proliferar independente do sistema no qual estão envolvidos, sem que constituam características próprias suas.

Seria necessário então levantar duas questões a respeito do desenvolvimento histórico dos regimes: para se compreender bem a relação entre democracia e totalitarismo seria indispensável perguntar se o segundo não seria a transformação sombria do primeiro, ou seja, se o totalitarismo não deriva ou não é germinado na democracia; bem como se o primeiro não seria a continuação do segundo, isto é, se a democracia, no seu estágio atual, não seria a herdeira, ou ao menos não traria resquícios, do sistema totalitário. É preciso reconhecer, com a anuência de uma linha de interpretação majoritária, que o totalitarismo representa uma absoluta novidade com relação ao que se viu antes dele. Essa é a opinião de Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo* e outros escritos²⁹². A autora reitera de maneira enfática a extrema novidade da experiência do domínio totalitário, entendendo que os métodos usados por este último diferem essencialmente de todas as outras formas de opressão política conhecidas. Ruy Fausto, em um excelente artigo dedicado ao tema, corrobora a interpretação afirmando que os regimes totalitários representam inovações sem par do nosso século. Defendendo a absoluta descontinuidade entre democracia e totalitarismo, ele pondera que “esses regimes *nascem* de – ou a partir de – formas ou de movimentos conhecidos, porque

²⁹¹ Cf. *Origens do totalitarismo*, p. 394.

²⁹² *Origens do totalitarismo*, p. 512. Cf. também *Que é autoridade?*, p. 133. O sistema totalitário de governo não seria comparável com nenhum outro, mesmo com as mais terríveis ditaduras, uma vez que elimina não somente a liberdade e a possibilidade de ação, mas a própria espontaneidade do homem.

existentes ou pensados pela teoria. Mas ‘nascer de’ não significa ter a mesma essência; eles podem ter até uma essência oposta à dos regimes ou movimentos de onde provieram”²⁹³. Embora o movimento totalitário, ao menos na sua vertente nazista, tenha se apropriado de compostos que já existiam antes dele, tais como o racismo, o imperialismo e o bonapartismo, isso não significa que a filiação ocorra de modo automático. Os sistemas políticos podem se utilizar de elementos ideológicos e políticos gestados anteriormente por outros, radicalizando-os e mudando em maior ou menor medida o grau e o sentidos deles²⁹⁴. Por outro lado, esses e outros elementos estão ainda hoje bastante atuantes no cenário político, o que nos faz desconfiar que espectros do domínio totalitário ainda trabalhem por trás das cortinas democráticas. Há pontos de equivalência que não são facilmente escondidos. Mesmo Hannah Arendt parece recuar quanto à durabilidade das conseqüências do totalitarismo ao fazer a seguinte observação conclusiva: “Se é verdade que podemos encontrar os elementos do totalitarismo se repassarmos a história e analisarmos as implicações políticas daquilo que geralmente chamamos de crise do nosso século, chegaremos à conclusão inelutável de que essa crise não é nenhuma ameaça de fora, nenhuma conseqüência de alguma política exterior agressiva da Alemanha ou da Rússia, e que não desaparecerá com a morte de Stálin, como não desapareceu com a queda da Alemanha nazista. Pode até ser que os verdadeiros transe do nosso tempo somente venham a assumir a sua forma autêntica – embora não necessariamente a mais cruel – quando o totalitarismo pertencer ao passado”²⁹⁵. Em duas frases, três afirmações: o domínio totalitário não é o resultado de dois gênios loucos ou de decisões políticas absolutamente pontuais; por este motivo, ele não desaparecerá completamente com o fim da sua inflamação crítica; ele não pertence inteiramente ao passado e contamina os transe do nosso tempo atual. Alguns elementos ou traços do totalitarismo podem ter permanecido no tempo e subsistido no sistema democrático de governo, determinando, ainda que de modo sutil, o seu funcionamento. Talvez seja em função dessa sobrevivência que Agamben declare expressamente que: “de um ponto de vista

²⁹³ *Totalitarismo*, p. 284.

²⁹⁴ *Totalitarismo*, pp. 285/286.

²⁹⁵ *Origens do totalitarismo*, p. 512.

estritamente político, fascismo e nazismo não foram superados e nós vivemos ainda sob o seu signo”²⁹⁶.

Partimos do pressuposto amplamente aceito segundo o qual um governo democrático é sempre superior ao não-democrático. Por uma série de razões, a democracia deve em princípio ser considerada um modo de organização política superior: ela trouxe muitos ganhos em relação aos modos anteriores conhecidos. Se considerarmos a questão por um ângulo histórico-material, entretanto, algumas dúvidas podem ser suscitadas. Tomemos um exemplo concreto sugerido por Eric Hobsbawm em um livro que pretende pensar os desafios atuais da democracia. A Colômbia é uma república que, segundo os critérios atualmente aceitos, possui um recorde único na América Latina de uma seqüência praticamente ininterrupta de governos constitucionais representativos democráticos. Dois partidos rivais têm participado da competição e dos debates políticos como requer a teoria. Todavia, mesmo que o país não tenha se envolvido em guerras internacionais, o número de pessoas assassinadas, depreciadas e constrangidas a abandonar suas casas nos últimos cinquenta anos é da ordem de milhões, superando qualquer outro país na América Latina, um continente notoriamente marcado por ditaduras militares²⁹⁷. Com uma linha de argumentação formulada nesses termos, o historiador egípcio demonstra como o bem-estar de um país não depende exclusivamente do ordenamento político a que está sujeito. Se tomarmos como parâmetro o respeito aos direitos humanos, o curto da diferença entre democracia e totalitarismo também não se resolve facilmente. Claude Lefort sublinha que no totalitarismo “vemos bem que os direitos do homem são anulados [...] Porém seria alimentar ainda um equívoco afirmar: aqui onde estamos esses direitos existem. Com efeito, quanto mais estivermos fundados para julgar que é da essência do totalitarismo recusá-los, tanto mais devemos abster-nos de lhes conferir uma *realidade* na nossa própria sociedade”²⁹⁸. A afirmação recupera algo que qualquer habitante de cidade grande está em vias de reconhecer: a simples enumeração de direitos no texto constitucional não garante que eles sejam na prática respeitados. “A

²⁹⁶ *La comunità che viene*, p. 51.

²⁹⁷ HOBBSAWM, E. *La fine dello Stato*, traduzione di Daniele Didero, Milano: Rizzoli, 2007, pp. 47/48. Notemos que pela primeira vez na história da humanidade podemos dizer que os regimes políticos seguem a uma única forma claramente dominante: a democracia. Segundo Eric Hobsbawm, “hoje, naturalmente, é impossível – fora de qualquer teocracia islâmica e de alguns reinos ou xecados hereditários asiáticos – encontrar qualquer regime que não renda oficialmente homenagem, na sua constituição e nos seus editoriais, às assembleias ou aos presidentes eleitos passando por uma competição” (*La fine dello Stato*, p. 43).

²⁹⁸ *A invenção democrática*, p. 57, grifo do autor.

consciência do direito e a sua institucionalização mantêm uma relação ambígua. Esta implica, por um lado, a possibilidade de uma ocultação dos mecanismos indispensáveis ao exercício efetivo dos direitos pelos interessados, em decorrência da constituição de um corpo jurídico e de uma casta de especialistas; por outro lado, fornece o apoio necessário à consciência do direito”²⁹⁹.

De acordo com Agamben, a democracia moderna assenta na reputação heróica de ter realizado ao fim a liberação da vida, de ter consagrado como bens inalienáveis a liberdade e a felicidade dos homens. Precisamos então compreender porque a democracia se revelou, no último século, incapaz de proteger essa mesma vida humana, permissiva ao sucumbir definitivamente à pungente expropriação da experiência humana e aos horrores do evento totalitário. Dito de modo simples: por que a democracia foi incapaz de proteger a vida? Nas palavras do filósofo italiano: “Tomar consciência dessa aporia não significa desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas tentar de uma vez por todas compreender porque, justamente no instante em que parecia ter triunfado sobre seus adversários e atingido o seu apogeu, ela se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela *zoé* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos os seus esforços”³⁰⁰. E, se ao lado do evento totalitário pode ser atualmente posta em paralelo, por uma inflexão de Agamben, a sociedade espetacular, uma vez que se apresenta como um ambiente tirânico insuperável em que resistência e dissenso se tornam cada vez mais difíceis³⁰¹, é preciso responder por que o regime democrático é incapaz de proteger aquilo que consagra como valor inalienável, não somente por ter cedido diante da estrutura totalitária de governo, mas na sua recente e definitiva transmutação em sociedade espetacular. O progressivo convergir da democracia com estados totalitários ou sociedades do espetáculo, em que pesem todas as diferenças, tem talvez sua raiz nessa aporia. O espantoso é justamente perceber que toda conversão possível nesse campo tem seu movimento embalado por uma secreta cumplicidade entre a democracia e o seu inimigo mais aguerrido, isto é, a ameaça à vida. Diante desse quadro, precisamos ainda perceber quais

²⁹⁹ LEFORT, C. *A invenção democrática*, p. 57.

³⁰⁰ *Homo sacer*, p. 17.

³⁰¹ *Mezzi senza fine*, p. 71: “Malgrado as aparências, a organização democrático-espetacular-mundial que se vai assim delineando arrisca de ser, na realidade, a pior tirania nunca manifesta na história da humanidade, com respeito a qual resistência e dissenso serão de fato sempre mais difícil”.

procedimentos jurídicos e quais dispositivos políticos permitiram que seres humanos fossem tão integralmente privados de seus direitos, até o ponto em que cometer contra eles qualquer ato não mais se apresentasse como delito? Quais desses procedimentos e dispositivos permanecem entre nós tornando o campo de concentração, para além da sua conhecida formação histórica (nazista ou fascista), o paradigma oculto do espaço político da modernidade, tal como reverbera o filósofo italiano³⁰²?

Todo o projeto *Homo sacer* pode ser lido sob esse prisma: a revelação de pontos de tensão em que, do ponto de vista da biopolítica, o trânsito entre democracia e totalitarismo se intensifica e se confunde. A hipótese de que o campo de concentração tenha de tornado o paradigma jurídico da política moderna deve ser então entendida nessa chave de leitura. E a análise minuciosa da experiência do campo, seja em *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, seja em *Quel che resta di Auschwitz*, terá uma função metodológica bem específica. A explicação de Agamben é bastante clara:

O que aconteceu nos campos de concentração supera de tal modo o conceito jurídico de crime, que amiúde tem-se deixado simplesmente de considerar a específica estrutura jurídico-política na qual aqueles eventos se produziram. O campo é apenas o local onde se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que se tenha dado sobre a terra: isto é, em última análise, o que conta, tanto para as vítimas como para a posteridade. Seguiremos deliberadamente aqui uma orientação inversa. Ao invés de deduzir a definição do campo a partir dos eventos que aí se desenrolaram, nos perguntaremos antes: o que é um campo, qual a sua estrutura jurídico-política, por que semelhantes eventos aí puderam ter lugar? Isto nos levará a olhar o campo não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que, eventualmente, ainda verificável), mas, de algum modo, como a matriz oculta, o *nómos* do espaço político em que ainda vivemos³⁰³.

Dito isso, alguns aspectos do campo de concentração nazista são arrolados:

- a base jurídica do internamento não era o direito comum, mas a *Schulzhaft*, uma medida policial preventiva que permitia tomar sob custódia certos indivíduos

³⁰² Cf. *Homo sacer*, pp. 129 e 140.

³⁰³ *Homo sacer*, p. 173. Os parágrafos nos quais as análises que se seguem estão baseadas foram publicados novamente em *Mezzi senza fine* com o título *Che cos'è un campo?*, pp. 35/41.

considerados um perigo à segurança do Estado, independente de qualquer conduta penalmente relevante, e sem qualquer controle judiciário ou referência ao ordenamento jurídico³⁰⁴;

- a fonte primária e imediata do confinamento era tão somente o comando do *Führer*, carecia de qualquer fundamento jurídico institucional ou legal. A palavra do *Führer* não possuía qualquer referência ao direito ou ao fato: era expressão de uma lei vivente³⁰⁵;
- os campos espalhados pelo território europeu não são o desenvolvimento do direito carcerário, não nascem do direito ordinário. Eles nascem do estado de exceção e do direito de guerra³⁰⁶;
- o campo é o espaço que se abre quando a exceção começa a tornar-se a regra. O campo captura o estado de exceção – essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento – permanecendo fora do ordenamento normal e adquire uma disposição espacial permanente³⁰⁷;

³⁰⁴ Cf. *Homo sacer*, pp. 174 e 176.

³⁰⁵ Cf. *Homo sacer*, pp. 176 e 180. “Daí a dificuldade de julgar, segundo os normais critérios jurídicos, aqueles funcionários que, como Eichmann, não haviam feito mais que executar como lei a palavra do *Führer*” (*Homo sacer*, p. 180). Com essa frase incluída no texto entre parênteses, Agamben faz alusão ao julgamento de Otto Adolf Eichmann, cuidadosamente examinado por Hannah Arendt no seu livro *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*, publicado em 1963. O tribunal estava diante de um dos encarregados da solução final mas hesitava na avaliação de sua responsabilidade. Eichmann não havia feito mais que seguir o comando do *Führer*. Como condenar um funcionário honesto e obediente, embora medíocre, que teria tão somente agido segundo a ordem que recebera? Eichmann era exatamente isso: um funcionário de pouca inteligência e sem fortes convicções (nunca leu *Mein Kampf* de Hitler), cumpridor de ordens, não conhecia o que extrapolava o seu cotidiano de trabalho, nem sabia usar outra linguagem que jargões. “O que ele fizera era crime só retrospectivamente, e ele sempre fora um cidadão respeitador das leis, porque as ordens de Hitler, que sem dúvida executou o melhor que pôde, possuíam ‘força de lei’ no Terceiro Reich” (ARENDR, H. *Eichmann em Jerusalém*, tradução de José Rubens Siqueira, São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 35). O próprio advogado de defesa havia declarado antes do julgamento que a personalidade de seu cliente era a de um carteiro comum (p. 162). O acusado não era nenhum monstro e nisto consistia a banalidade do mal: “Quando falo da banalidade do mal, falo num nível estritamente factual, apontando um fenômeno que nos encarou de frente no julgamento. Eichmann não era nenhum Iago, nenhum Macbeth, e nada estaria mais distante de sua mente do que a determinação de Ricardo III de ‘se provar um vilão’. A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele não tinha nenhuma motivação. E essa aplicação em si não era de forma alguma criminosa; ele certamente nunca teria matado seu superior para ficar com o seu posto. Para falar em termos coloquiais, ele simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo” (p. 310). O acusado era apenas um funcionário público que visava a promoção hierárquica.

³⁰⁶ Cf. *Homo sacer*, p. 173.

³⁰⁷ Cf. *Homo sacer*, pp. 175/176. Já vimos como o estado de exceção do período nazista é desejado e tende a confundir-se com a própria norma.

- a exceção tende, no contexto de emergência ou guerra, a se estender a toda a população civil³⁰⁸;
- por ser o espaço da exceção, da inclusão e da exclusão, o campo é um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornam-se indiscerníveis, onde tudo é possível. Quem se move num campo circula por uma zona de indistinção entre o lícito e o ilícito, na qual os conceitos de direito subjetivo e proteção jurídica perderam todo sentido³⁰⁹;
- o campo configura o mais absoluto espaço biopolítico, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação – os seus habitantes foram despojados de todo estatuto político ou jurídico e reduzidos integralmente à vida nua³¹⁰.

Do ponto de vista da biopolítica, a articulação entre democracia e totalitarismo será determinada pelo conceito de *vida nua*, o conceito articulador de uma forma de vida desprovida de direitos e potencialidades. “Ao conectar a pesquisa de Foucault e de Arendt (também sob outros aspectos, sobretudo o do totalitarismo), Agamben pretende mostrar que os regimes políticos contemporâneos, também o nazismo, mas igualmente a democracia, de um ponto de vista histórico-filosófico, apóiam-se sobre o mesmo conceito de vida: vida nua. A biopolítica do totalitarismo moderno, por um lado, e a sociedade de consumo e de hedonismo de massa, por outro, constituem duas modalidades que se comunicam”³¹¹. O campo de concentração, concebido como o altiplano em que vagueia a vida nua, nada mais seria que o espaço tornado comum, de impossível distinção, indefinível, indiscernível. “O campo é o espaço desta absoluta impossibilidade de decidir entre fato e direito, entre norma e aplicação, entre exceção e regra, que entretanto decide incessantemente sobre eles. [...] cada gesto, cada evento no campo, do mais ordinário ao mais excepcional, opera a decisão sobre a vida nua que efetiva o corpo biopolítico alemão”³¹². Cada gesto no campo recupera uma

³⁰⁸ Cf. *Homo sacer*, p. 173.

³⁰⁹ Cf. *Homo sacer*, p. 177. A imagem da zona de indistinção segue nesse ponto uma antiga intuição de Hannah Arendt: “Em vez de dizer que o governo totalitário não tem precedentes, poderíamos dizer que ele destruiu a própria alternativa sobre a qual se baseiam, na filosofia política, todas as definições da essência dos governos, isto é, a alternativa entre o governo legal e o ilegal, entre o poder arbitrário e o poder legítimo” (*Origens do totalitarismo*, p. 513).

³¹⁰ Cf. *Homo sacer*, p. 178.

³¹¹ PELBART, P. P. *Vida capital: ensaios de biopolítica*, São Paulo: Iluminuras, 2003, pp. 62/63.

³¹² *Homo sacer*, p. 180.

decisão tomada anteriormente sobre a vida, a decisão de qualificar de nua toda vida, vale dizer, a decisão biopolítica. O gesto se dá no campo, mas a decisão já se deu anteriormente. O gesto é, assim, apenas sintoma. Ele atualiza a biopolítica já tornada real pela decisão. Dito de modo inverso, toda vez que a biopolítica adquire expressão invencível, ainda que no interior de regimes democráticos, gestos assemelhados aos tomados no campo podem reaparecer. Não surpreende portanto que onde a gestão sobre a vida e o poder de decidir se uma vida é politicamente relevante ou não tenham tomado proporções superiores, gestos policiais de países democráticos sejam absolutamente idênticos aos dos agentes da guarda totalitária. Deixo em princípio as ilustrações por conta do filósofo italiano:

Se isto é verdadeiro, se a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e na conseqüente criação de um espaço em que a vida nua e a norma entram em um limiar de indistinção, deveremos admitir, então, que nos encontramos virtualmente na presença de um campo toda vez que é criada uma tal estrutura, independentemente da natureza dos crimes que aí são cometidos e qualquer que seja a sua denominação ou topografia específica. Será um campo tanto o estádio de Bari, onde em 1991 a polícia italiana aglomerou provisoriamente os imigrantes clandestinos albaneses antes de reexpedi-los ao seu país, quanto o velódromo de inverno no qual as autoridades de Vichy recolheram os hebreus antes de entregá-los aos alemães; tanto o *Konzentrationslager für Ausländer* em Cottbus-Sielow, no qual o governo de Weimar recolheu os refugiados hebreus orientais, quanto as *zones d'attente* nos aeroportos internacionais franceses, nas quais são retidos os estrangeiros que pedem o reconhecimento do estatuto de refugiado. Em todos estes casos, um local aparentemente anódino (como, por exemplo, o Hotel Árcades, em Roissy) delimita na realidade um espaço no qual o ordenamento normal é de fato suspenso, e que aí se cometam ou não atrocidades não depende do direito, mas somente da civilidade e do senso ético da polícia que age provisoriamente como soberana (por exemplo, nos quatro dias em que os estrangeiros podem ser retidos nas *zone d'attente*, antes da intervenção da autoridade judiciária)³¹³.

³¹³ *Homo sacer*, p. 181.

O campo possui a habilidade de possuir muitas metamorfoses. Toda vez que visualizamos por sobre um aquário a cultura da vida nua, e do contingente estado de exceção, nos encontramos virtualmente diante de um campo. Toda vez que a estrutura da vida nua é reproduzida, estamos diante do campo. Seria possível que ao rol de exemplos dados pelo filósofo italiano ele incluísse um exemplar do capítulo recente de seu país no trato dos refugiados. Em comunhão com o controle da população materializado por outros países europeus ocidentais, tais como a Alemanha e a França, a Itália criou em 1998 centros de detenção administrativa para estrangeiros indesejados, isto é, não vinculados ao contrato de trabalho, nomeados, não sem uma pitada de ironia e eufemismo, de *Centri di permanenza temporanea e assistenza*. Dispensável acrescentar que as condições de vida nesses centros são bastante difíceis e as violações aos direitos humanos freqüentes. Além disso, para que não se afastem demais, os recolhidos são submetidos à vigilância de câmeras de segurança e de policiais³¹⁴. Entre nós, encontramos estruturas semelhantes a céu aberto nas favelas e assentamentos dos grandes centros urbanos e no confronto de camponeses e populações indígenas com policiais ou jagunços de fazendeiros e latifundiários no interior. Diante de um poder policial imensamente superior, a penumbra ou a distância do ambiente esmo infere ao cidadão comum um medo que somente pode ser aliviado pela convicção do sentimento ético daquele que o intercepta, ou expresso de outro modo, pela sorte. Somos no cotidiano surpreendidos por situações que podem se repetir tanto sob a abóbada do domínio totalitário quanto sob a égide da democracia.

Um pensamento que se arrisca nesse meio, que mesmo sob a ameaça de ser taxado de ridículo engendra a aproximação entre democracia e totalitarismo, chega normalmente à conclusão de que não há palavra mais vã que democracia. Sobre o uso da palavra em voga, Hobsbawm havia se pronunciado no seguinte sentido: um dos dogmas mais sacros do discurso político do Ocidente possui menos prestígio do que freqüentemente lhe é atribuído. “Hoje na retórica pública ocidental se ouve mais absurdidade e falação sobre a democracia

³¹⁴ Sobre as condições precárias nos centros de permanência italianos pode-se consultar por exemplo o relatório publicado pela organização Medici Senza Frontiere em 2005: *Centri di permanenza temporanea e assistenza – Anatomia di un fallimento*, Sinnos Editrice. Pela redação do artigo 9 da Lei 125/98 os centros de permanência receberam um novo nome para indicar diretamente a sua finalidade: *Centri di identificazione ed espulsione*. O governo italiano, no entanto, tem se mostrado insatisfeito com os resultados obtidos e preparou para agosto de 2009 uma nova lei criminalizando a imigração ilegal, obrigando os funcionários públicos a denunciar os imigrantes sem registro e criando a possibilidade de cidadãos voluntários autorizados patrulharem as ruas do país através de rondas.

[...] que sobre qualquer outro conceito ou termo político. Na recente história estadunidense, esta palavra perdeu todo contato com a realidade”³¹⁵. Agamben, por sua vez, percebe que, através da atual perda de vínculos dos juramentos, de afinco à palavra dada, de atenção ao peso das palavras, a humanidade se encontra hoje diante de uma irrecuperável disjunção entre os vivos e a sua língua. A sua queixa em *Il sacramento del linguaggio* é bastante clara:

Por uma parte está agora o vivo sempre mais reduzido à uma realidade puramente biológica e à vida nua, e, por outra, o falante, separado artificialmente dele, através de uma multiplicidade de dispositivos técnicos-midiáticos, em uma experiência da palavra sempre mais vã, à qual lhe é impossível responder e em que qualquer coisa como uma experiência política se torna sempre mais precária. Quando o nexo ético – e não simplesmente cognitivo – que une as palavras, as coisas e as ações humanas se rompe, se assiste de fato a uma proliferação espetacular sem precedentes de palavras vãs de uma parte e, de outra, de dispositivos legislativos que procuram obstinadamente legislar sobre cada aspecto de aquela vida sobre a qual parece não haver mais nenhuma posse³¹⁶.

Gestos novos e campo

Com o fito de visualizar gestos que materializam essa política fundada sobre o campo, gostaria de acompanhar a análise em escala planetária de dois observadores atentos da recente política norte-americana: Jean-Claude Paye e Judith Butler. Os parágrafos que se seguem se alimentam dessa dupla referência. Do interior de uma nova cultura do medo, em nome da segurança nacional, os atentados de 11 de setembro de 2001 quebraram a resistência de grupos que se opunham a adoção de medidas que desafinavam com a malha de princípios constitucionais fundamentais. Certos gestos equânimes aos do campo puderam então se corporificar sem obstáculos reais, encontrando, na idade da biopolítica totalizante, soluções em extremidades cada vez menos jurídicas, se quisermos usar uma expressão de Michel Foucault³¹⁷. A relevância de se examinar o caso norte-americano é transparente por dois motivos: primeiro porque os Estados Unidos da América são não somente considerados o

³¹⁵ *La fine dello Stato*, p. 15.

³¹⁶ *Il sacramento del linguaggio*, pp. 96/97.

³¹⁷ *Em defesa da sociedade*, p. 33.

berço histórico dos princípios democráticos como são reconhecidos como os defensores legítimos e privilegiados de tais princípios, universalmente aceitos no mundo ocidental; segundo porque, desde que se firmaram como poder ocidental hegemônico, os Estados Unidos da América servem de modelo para os demais países pertencentes ao mesmo bloco, não podendo ser considerado de pouca monta a sua capacidade de influenciar tanto o conteúdo de leis quanto o desenvolvimento de procedimentos nos âmbitos políticos e policiais.

Os atentados de 11 de setembro de 2001 parecem ter inaugurado uma nova fase na política internacional, mas fizeram vir à tona processos que se alastravam pelo espaço e pelo tempo já há algumas décadas. Algumas das medidas tomadas pelo governo norte-americano foram justificadas em virtude de um período de assombrosa violência, mas se inscrevem numa guerra de longa duração contra o assim denominado terrorismo. “Os atentados de 11 de setembro forneceram o pretexto para uma formidável aceleração daquela transformação de códigos e procedimentos penais que já estava em curso há muitos anos. Durante os meses, e até mesmo os dias, sucessivos ao evento, os governos adotaram numerosas medidas restritivas das liberdades públicas e privadas. A rapidez com a qual foram votadas as várias leis é surpreendente; mas ela se torna mais compreensível se se leva em conta o fato que a maior parte dessas modificações estavam já realizadas ou previstas já muito antes dos atentados”³¹⁸. Se por um lado podemos notar que uma grande parte dos provimentos adotados possui o caráter legislativo, o que demonstra uma visível vontade de alongar no tempo os efeitos de tais medidas, por outro é possível perceber que a tendência de tais medidas é de justamente subtrair do controle legislativo os mesmos efeitos, uma vez que uma parcela considerável de poder discricionário é atribuída aos órgãos maiores e menores do executivo. Os atentados do dia 11 de setembro de 2001 suscitaram uma rápida resposta dos Estados Unidos. O *Patriot Act* (sigla encontrada para *Provide Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism*), escrito por uma comissão legislativa mista e posteriormente batizado de *Usa Act* (*Uniting and Strengthening America Act*), entrou em vigor em 26 de outubro do mesmo ano, com a função de habilitar uma nova ofensiva de combate contra o terrorismo. Para facilitar e tornar viável o cumprimento da missão a que se

³¹⁸ PAYE, J.-C. *La fine dello Stato di diritto*, traduzione di Stefania De Petris, Roma: Manifestolibri, 2005, p. 07.

propunha, optou a lei por atribuir novos poderes à polícia e aos serviços de informação, estabelecendo ainda a possibilidade das autoridades prenderem e reterem, por um período indeterminado, os estrangeiros suspeitos – apenas suspeitos – de manterem contato com grupos terroristas, sempre no interesse da preservação do território e da segurança nacional³¹⁹. Se, visto por um determinado aspecto eminentemente jurídico, parece ser de primeira ordem a arguição da constitucionalidade da lei, não merece menos atenção o fato da ambigüidade aparentemente programada e do modo entrecortado do texto do *Patriot Act* deixarem entrever uma série de dificuldades adicionais para a aplicação límpida da lei. O texto não define claramente quais são os atos considerados terroristas, uma vez que a natureza terrorista das infrações é ligada à intenção do autor e ao seu objetivo político de intimidar ou restringir o poder institucional, noções inteiramente vagas e sujeitas à contumaz interpretação do agente que a aplica.

Há ainda um outro elemento complicador. No dia 13 de novembro do mesmo ano, o então presidente George Bush decidiu criar, através de um decreto presidencial com força de lei – um ato legislativo intitulado *Executive Order* – um tipo especial de tribunal militar, separado da influência de qualquer jurisdição civil ou tribunal marcial regular, competente para julgar os estrangeiros suspeitos de terrorismo no território norte-americano e nos territórios dos países considerados suspeitos de os abrigarem. Tais tribunais, dotados de métodos próprios de persecução (com procedimentos secretos e não sujeitos a prazos definidos) e critérios diferenciados de valoração probatória (bastando para a admissão as provas que sejam convincentes para uma pessoa considerada razoável, os tribunais podem aceitar, por exemplo, provas baseadas unicamente na afirmação da autoridade administrativa), admitindo a assistência de um advogado de defesa apenas em circunstâncias e momentos determinados (os advogados, se não nomeados pela autoridade militar, não tinham acesso aos autos ou elementos de acusação e somente participavam das investigações em condições estritamente definidas), se colocariam à parte de qualquer controle externo que não fosse o divisado pelo próprio chefe do executivo. A previsão de revisão das decisões tomadas, que deveria acontecer periodicamente (em períodos que poderiam chegar a seis meses), teve a competência entregue aos próprios órgãos emissores da decisão ou a um

³¹⁹ *La fine dello Stato di diritto*, p. 17. O texto completo da lei pode ser lido no seguinte endereço: <http://www.politechbot.com/docs/usa.act.final.102401.html>. Conferir especialmente a seção 412.

tribunal de segunda instância composto, membro por membro, de representantes nomeados pelo presidente.

A base militar de Guantánamo, localizada em Cuba, seria tão somente o exemplar mais estridente de um ambiente colocado sob a absoluta jurisdição dos tribunais militares especiais; ela oferece, por isso mesmo, a situação modelo em que é possível reconhecer os traços retilíneos do fenômeno. A condição de prisioneiro da ilha prescinde de acusação formal ou processo legal, uma vez que o detido não está sob a jurisdição da tutela constitucional nem do direito penal comum. Ademais, segundo as autoridades norte-americanas, não gozam os detidos do reconhecimento do estatuto de prisioneiros de guerra e assim não estão sob a proteção da Convenção de Genebra e dos protocolos internacionais de tratamento dos oponentes presos em combate. Durante algum tempo, o governo norte-americano se valeu negativamente das definições do artigo quatro da Terceira Convenção de Genebra, concluída em 1929, revista e adotada em 1949, para afirmar que os detidos em Guantánamo não poderiam ser reconhecidos como prisioneiros de guerra por não pertencem a um exército regular, não portarem uniforme e não possuírem uma estrutura de comando conhecida – em função disso, eles deveriam receber apenas o nome distintivo de *combatentes irregulares* ou *combatentes inimigos*. Posteriormente, porém, sob pressão dos órgãos internacionais, o governo americano chegou a reconhecer que seus detidos podiam eventualmente estar cobertos pelos artigos da Convenção de Genebra, mas mesmo assim se negou a conferir a eles o estatuto de prisioneiros de guerra, se utilizando do argumento segundo o qual a convenção não havia sido assinada com a previsão dessa espécie *sui generis* de guerra contra o terrorismo, sendo ela anacrônica³²⁰. Em ambos os casos, a intenção das

³²⁰ Cf. BUTLER, J. *Precarious life: the powers of mourning and violence*, London/New York: Verso, 2004, pp. 80/81. A íntegra do texto da Terceira Convenção de Genebra sobre as condições de tratamento dos prisioneiros de guerra se encontra no site do *International Committee of the Red Cross*: <http://www.icrc.org/Web/Eng/siteeng0.nsf/htmlall/genevaconventions>. Estamos diante de um verídico estado de exceção *in loco*, onde tudo se torna novamente possível. Na base militar de Guantánamo, “os julgamentos estão fora da esfera da lei, uma vez que a determinação de quando e onde, por exemplo, um processo deve ser desprezado e a detenção considerada indefinida não é tomada nos autos de um processo legal, estritamente falando; não é a decisão tomada por um juiz para quem cada evidência deve ser submetida às formas de um caso conduzido conforme certos critérios estabelecidos ou certos protocolos de prova e argumentação. [...] Este ato de ‘julgamento’ acontece no contexto de um declarado estado de emergência, no qual o Estado exercita um poder prerrogativo que envolve a suspensão da lei, incluindo do devido processo para esses indivíduos. [...] Aquele que toma essa decisão assume uma sem-lei e também efetiva forma de poder com a consequência não apenas de privar um ser humano encarcerado da possibilidade de um processo legal, em claro desrespeito à lei

autoridades americanas sempre foi subtrair até o limite os seus detidos de qualquer tipo de controle internacional, fazendo valer unicamente a força de seus tribunais militares constituídos especialmente para esse fim.

As fotografias e os vídeos divulgados com imagens dos prisioneiros de Guantánamo em condições humilhantes e precárias – nus, ajoelhados, encapuzados, amarrados, torturados – geram nesse contexto uma forte reação dos observatórios internacionais em direitos humanos. Do outro lado, a ostentação pela mídia norte-americana das mesmas imagens é parte de uma dupla estratégia de animalização do homem diferente e de sacralização da luta contra o terrorismo, compreendida doravante na configuração religiosa da luta do bem contra o mal³²¹. Aqueles que não comungam do tipo de racionalidade dominante no mundo ocidental, quer porque se utilizam de táticas de combate diversas, quer porque não chegam a assimilar certos princípios aparentemente universais, têm sua humanidade esvaziada e são, mais adiante, recebidos como figuras do mal. Por tudo isso, os agentes americanos não se sentem obrigados a tratá-los como outros humanos, sujeitos aos mesmos princípios e direitos. Ao contrário, a divulgação das imagens de detentos sujos e maltrapilhos contribui para a conscientização da população em geral sobre o imenso fosso que os separa de seu mundo cultural e, do ponto de vista da luta contra o terrorismo, serve como exposição do objeto de vingança e atestado de vitória – os Estados Unidos, berço da civilização ocidental, cantam vitória com a humilhação dos seus adversários. A partir de então, acreditar que os detidos sejam criminosos perigosos e incuráveis, prontos para cometerem todo tipo de selvageria assim que libertados de suas celas, não exige um elevado grau de abstração. O resultado é a concreção de uma cultura da suspeição contra o diferente, especialmente contra aqueles apontados como potenciais terroristas pelo governo oficial e suas fileiras.

Distinguindo entre combatentes legais e ilegais, via instrumentalização dos tratados internacionais, o governo norte-americano confere a si mesmo o direito de decidir quando e onde os meios violentos podem ser legitimamente empregados. Se os combatentes

internacional, mas investindo a burocracia governamental de um extraordinário poder sobre a vida e a morte” (*Precarius life*, pp. 58/59).

³²¹ Cf. PAYE, J.-C. *La fine dello Stato di diritto*, p. 172, e BUTLER, J. *Precarius life*, p. 73. Com relação ao campo e à animalização do homem, Agamben havia escrito que “talvez os campos de concentração e de extermínio são um experimento deste gênero, uma tentativa extrema e monstruosa de decidir entre o humano e o inumano, que acabou por envolver na sua ruína a possibilidade mesma da distinção” (*L’aperto: l’uomo e l’animale*, Torino: Bollati Boringhieri, 2005, p. 29).

estrangeiros se utilizarem de recursos considerados ilegítimos para os parâmetros da racionalidade ocidental de guerra, suas incursões serão caracterizadas de terrorismo. Todavia, no que diz respeito à variação de meios, ela pode ser obtida não por mera questão de gosto. Se atentarmos para o fato de certas desigualdades econômicas serem também reproduzidas nos meios pelos quais se faz a guerra, isto é, na desigualdade em quantidade e qualidade de força exercida, veremos que algumas ações de poucos recursos financeiros são facilmente chamadas de terroristas. Mesmo que ações semelhantes sejam levadas a termo, como a destruição de casas ou a vitimação de civis, o selo da legitimidade recairá apenas sobre aquelas movidas por autoridades legitimadas. Os combatentes que não pertençam ao centro de comando de um Estado-nação ou que pertençam às forças ofensivas de um Estado-nação não reconhecido enquanto tal (ou enquanto Estado de Direito), serão necessariamente promotores de violência não legítima, passível de repressão. Temos, tanto no uso de estratégias diversas, quanto no uso de estratégias semelhantes, mas empenhadas por autoridades gradualmente distintas, o desmerecimento do agir do outro diferente. A partir daí, o já bastante trivial costume de idealizar um inimigo instintivamente violento, desprovido de motivos e de normais faculdades mentais, taxando-o simplesmente de fundamentalista ou extremista, pode descarregar livremente suas energias.

Os mecanismos que tornam possível o funcionamento da base militar de Guantánamo são os mesmo que permitem um incomparável reforço do poder executivo sobre os poderes legislativo e judiciário. Com a entrada em vigor do *Patriot Act*, assistimos a uma cena programada em que o executivo decide unilateralmente, numa evidente violação ao princípio republicano da separação de poderes. Judith Butler salienta que o próprio poder judiciário americano, através de pronunciamentos feitos por suas mais elevadas cortes, reconheceu, num primeiro momento após os atentados de 2001, que não possuía qualquer jurisdição sobre Guantánamo, uma vez que a base se situa fora do território do país³²². Posteriormente, assinala Jean-Claude Paye, consultado por força de dois processos dirigidos à Corte Suprema em 2004 (*Shafik Rasul vs. Bush* e *Hamdi vs. Rumsfeld*), o poder judiciário americano reconheceu o direito dos assim denominados combatentes irregulares de recorrer contra a própria detenção aos tribunais legais americanos, mas confirmou, por outro lado, um poder

³²² *Precarius life*, p. 57.

de exceção afeto ao poder executivo. A Corte Suprema americana não questionou, e por isso, de modo negativo, atribuiu legitimidade, a iniciativa do poder executivo de deter seres humanos à margem da ordem legal, nem se opôs às prerrogativas legislativas e magistradas avocadas pelo presidente e pelos órgãos diretamente vinculados ao seu comando³²³. Os detidos na base militar de Guantánamo estão sujeitos à exclusiva vontade do poder executivo, fazendo recordar, com sua nudez, um tempo em que o poder gerado por um irresistível centro emissor era exercido de modo absoluto.

Outro fato característico é que, do ponto de vista da produção efetiva de resultados, a intervenção norte-americana nos países que julga defender não se qualifica como operação militar, embora possa empregar esse nome e se valer das forças militares de combate; as intervenções realizadas por determinação da luta contra o terrorismo se prestam mais a operações de polícia³²⁴. As ações das forças armadas americanas não visam minar a resistência de um corpo constituído de soldados de um Estado nem estão sob a égide das regras internacionais de guerra. A perseguição perpetrada tem como alvo um contingente móvel de pessoas que contestam uma ordem estabelecida e ocorre sem preocupação precípua com os limites territoriais; mesmo o grupo de inimigos reais e virtuais é constantemente redefinido em razão das informações obtidas e estratégias de interferência. No que diz respeito à natureza do poder, é também traço distintivo o fato de o poder aí exercido haurir sua legitimidade do poder administrativo que tem como função restringir as liberdades individuais sempre que necessário à manutenção da ordem e da segurança nos tempos de paz: o poder de polícia. Mais uma vez encontramos sinais da forte tendência à eliminação da distinção entre o público e o privado. Quanto ao grau de infiltração, podemos nitidamente perceber o abandono de uma das vigas-mestres do Estado de Direito: a separação entre sociedade civil e Estado propriamente dito, como meio de garantir um sistema de autonomias e liberdades³²⁵.

Com os olhos fixos no exemplo que vem da América do Norte, com o propósito de dialogar com as teses de Agamben, Paye observa que “a presidência americana deixa claramente entender que o Estado de Direito não é a forma jurídica a qual a América pretende

³²³ *La fine dello Stato di diritto*, pp. 32/34.

³²⁴ Cf. PAYE, J.-C. *La fine dello Stato di diritto*, p. 36.

³²⁵ Cf. PAYE, J.-C. *La fine dello Stato di diritto*, pp. 36 e 163.

recorrer para governar uma sociedade mundializada: ao contrário, a via escolhida de administração parece ser aquela do estado de exceção. [...] A luta contra o terrorismo constitui o ponto mais avançado no processo de instituição de um estado de exceção generalizado ou de uma ditadura mundial”³²⁶. Estado de exceção, com o agravante de gerar e gerir um amplo sistema de vigilância dotado de uma população manipulada e mobilizada a seu serviço. Ao lado do já emitido *Patriot Act*, que confere amplos poderes aos órgãos administrativos de monitoramento e interceptação de dados que circulam via *internet*, o Pentágono, no decorrer do ano de 2002, criou programa de vigilância interna consistente numa rede secreta de recolhimento de notícias de atividades suspeitas e ameaças não específicas, da qual participam não somente militares mas cidadãos conscientes de seu dever cívico³²⁷. Notemos que isso ocorre não no ambiente sombrio de uma guerra, mas dentro do território norte-americano democrático e pacífico. Na prática, os envolvidos no programa têm a licença para vigiar qualquer movimento cotidiano, especialmente os estrangeiros, registrando todo tipo de informação, ainda que não verificada ou incompleta, identificando terroristas potenciais – aqueles que fazem parte do perfil de risco, tais como paquistaneses ou afegãos, sofrem evidentemente a vigilância mais acirrada, pelo simples fato da nacionalidade. Iniciativas institucionais do gênero têm a dupla função de alimentar um ambiente generalizado de desconfiança e instar o comprometimento de uma considerável parcela da população com o projeto político proposto. O processo de criminalização, ou mera estigmatização, de um grupo social por sua origem nacional, racial ou religiosa, é comunicado à população chamada à sensibilidade do apelo nacionalista ou do discurso apologético dos princípios democráticos, já, diga-se de passagem, perfeitamente vazio. Fato curioso é que o exemplo norte-americano é seguido por outros países ocidentais importantes. Mesmo fora do contexto da luta contra o terrorismo, o governo italiano preparou recentemente uma lei de criminalização da imigração ilegal, autorizando a organização de rondas voluntárias de segurança por parte de cidadãos comuns e obrigando os funcionários

³²⁶ *La fine dello Stato di diritto*, p. 20 e 186. Sobre a substituição da política pela guerra, Laymert Garcia dos Santos nota que “um olhar retrospectivo permite ver com clareza que a ambição de hegemonia norte-americana nunca deixou de ser intrinsecamente belicosa, e belicosa ao extremo – porque sempre se pautou por uma estratégia de conquista e de extermínio, apesar dos veementes e incessantes protestos de estima e consideração pela democracia... Nesse sentido, os Estados Unidos nunca deixaram de cultivar e reivindicar uma espécie de direito à exceção” (In ARANTES, P. *Extinção*, p. 10).

³²⁷ Cf. *La fine dello Stato di diritto*, p. 23.

públicos a denunciar imigrantes sem registro³²⁸. Mas a ofensiva norte-americana não parece ter aqui um fim. Durante o ano de 2003, um novo projeto de lei elaborado pelo Departamento de Justiça, batizado de *Patriot Act II (Domestic Security Enhancement Act)*, pretendia estender a todos os cidadãos americanos algumas das medidas do primeiro *Patriot Act*, tais como procedimentos de vigilância e controle, e retirar a cidadania americana dos supostamente envolvidos com atividades terroristas, igualando-os aos estrangeiros sujeitos às regras do primeiro *Patriot Act*. Embora não tenha entrado em vigor, a tentativa demonstra a tendência de alastrar a suspensão das garantias jurídicas constitucionais à toda a população, generalizando, assim, um estado de exceção mais abrangente possível³²⁹.

Mudando a natureza da atuação do direito na regulação da sociedade, sofre mutação a estrutura política da mesma. A conclusão de Jean-Claude Paye é a seguinte:

Estamos assistindo a um dismantelamento do Estado de Direito, tanto na sua forma (enquanto ‘sistematização hierárquica de normas jurídicas’) quanto no seu conteúdo (um conjunto de liberdades públicas e privadas garantidas pelas leis). A retomada da discussão do modo pelo qual a sociedade é governada pelo Estado não pode se realizar senão através de inversão do primado da lei sobre o procedimento. O que caracteriza a situação atual não é tanto a acentuação da tutela exercida pelo executivo sobre o Parlamento, mas a estrita instrumentalização do poder judiciário, e a sua subordinação de fato ao aparato de polícia. Não se trata mais somente de uma suspensão do direito, nem de uma restrição dos mecanismos de tutela das liberdades fundamentais de determinadas categorias de indivíduos ou grupos sociais colocados à margem da sociedade. A peculiaridade dessas últimas legislações reside no seu alcance geral: elas miram não só indivíduos ou organizações determinadas, mas a população no seu complexo. Trata-se de uma distorção do direito penal, de uma transformação global da relação entre sociedade e Estado³³⁰.

³²⁸ Lei com data para entrar em vigor em 08/08/2009. A campanha de criminalização do estrangeiro na Itália tem se intensificado sempre mais. Os jornais televisivos italianos, espalhados ao longo da programação do dia, repetem diariamente notícias de estupros cometidos por romenos e albaneses, roubos planejados por imigrantes do Leste europeu. Na França, depois das convulsões nas periferias de Paris do final de 2005, a política de imigração tem também adquirido cores cada vez mais sinistras.

³²⁹ Cf. *La fine dello Stato di diritto*, pp. 37/41.

³³⁰ *La fine dello Stato di diritto*, p. 13.

Na opinião de Judith Butler, “a detenção indefinida não somente carrega implicações para quando e onde a lei será suspensa mas determina o limite e o escopo da própria jurisdição legal. Ambos, por seu turno, trazem implicações para a extensão e os procedimentos autojustificatórios da soberania estatal”³³¹. Isto é dizer que o que compreendemos por soberania sofre uma visível mutação. O que era antes entendido como o poder que vitalizava e conferia legitimidade ao Estado, por meio da entronização da lei e das garantias a ela inerentes, perde a sua credibilidade e a sua função, deixando um espaço que será modernamente ocupado pelo que se denominou de *governamentalidade* – na diferenciação operada por Michel Foucault, em *La governmentalité* de 1978 – um modo de poder interessado na manutenção e controle de corpos e pessoas, na produção e regulação de pessoas e populações, na circulação de bens na medida em que conservam ou restringem a vida da população³³². A distinção entre poder soberano e poder de governamentalidade, entretanto, não pode explicar todo o fenômeno se for considerada livre de mistura. A hipótese de Judith Butler permite pensar que a emergência da governamentalidade pode não coincidir perfeitamente com a desvitalização da soberania, ou que o próprio conceito de soberania ainda em exercício tenha sofrido uma variação que culmine no abandono do seu sentido tradicional. Para a filósofa americana, o poder soberano não desapareceu nem perdeu todo o seu sentido. A soberania ressurgiu atualmente dentro do campo da governamentalidade e marca, justamente através da força desse anacronismo, a animação do campo político contemporâneo. O espantoso é que a soberania não se dá mais a conhecer pela sua devoção à lei e aos princípios que motivam à ordem constitucional. Ela se torna conhecida primariamente nas instâncias de exercício de poderes prerrogativos, lá onde a solicitação por mais poder parece ser uma tônica comum. Prefigurando tentativas como quem dirige uma câmara de testes, a soberania permanece viva e se exercita produzindo efeitos novos mais ou menos esperados. A lei, antes vista como congênere à soberania, no campo da governamentalidade recebe um *status* bastante inferior na medida em que é admitida apenas como instrumento tático, sendo, em função das necessidades do momento, ora reforçada, ora suspensa.

³³¹ *Precarius life*, p. 51.

³³² Cf. BUTLER, J. *Precarius life*, p. 52. Entre nós, encontramos o texto de Foucault no elenco de *Microfísica do poder*, pp. 277/293, de onde retirei a tradução da palavra *governamentalidade*.

A gravidade da situação não fere unicamente a específica condição do prisioneiro de Guantánamo, nem se restringe ao limite territorial norte-americano – vimos que na dinâmica de um poder que se ostenta ao arripio da lei e dos princípios constitucionais, a extensão espacial dos seus cabedais é prevista e até desejada por aqueles que o impunham. Uma dupla frente se abre então para alcançar a também esperada extensão temporal. Considerando que a luta contra o terrorismo é por definição e por experiência algo que se propaga no tempo, nada impede que o estado excepcional que se irrompe sob a sua justificativa seja prorrogado indefinidamente. Por meio de uma hábil inversão, a detenção indefinida, tomada agora como foco primordial da operação estatal, fixa suas raízes no cotidiano político e engendra a produção do estado de exceção, que promete ser indefinido no tempo. “Se a detenção pode ser indefinida, e tais detenções são presumidamente justificadas na base do estado de emergência, então o governo dos Estados Unidos pode prolongar um indefinido estado de emergência. [...] A detenção indefinida estende o poder sem-lei indefinidamente”³³³. Se somarmos ao fato da indefinição o dado cada vez mais concreto de ser a luta contra o terrorismo uma ação contínua sem data final previsível, chegaremos ao resultado que traduz o estado de exceção permanente, a extensão capilar da figura do soberano – ou a criação de um novo tipo exótico de soberania, ainda que guarde a memória do indistinto adorno da decisão – e conseqüente universalização da condição de vida nua. Cito o relevante trecho em que Judith Butler sugere a passagem de um cenário ao outro:

A detenção indefinida de um não-processado prisioneiro [...] é a prática que pressupõe a indefinida extensão da guerra contra o terrorismo. E, se a guerra se torna uma parte permanente do aparato estatal, a condição que justifica e estende o uso de tribunais militares, então o ramo executivo estabeleceu efetivamente sua própria função judiciária [...] O Estado, em nome do direito de proteger a si mesmo e, portanto, através da retórica da soberania, estende o seu poder ao excesso da lei e desafia os acordos internacionais; se a detenção é indefinida, então o sem-lei exercício do poder soberano se torna também indefinido. [...] O futuro se torna um futuro sem-lei, não anárquico, mas entregue às decisões discricionárias de um grupo de soberanos designados – um perfeito paradoxo que demonstra como soberanos emergem da

³³³ *Precarius life*, p. 63.

governamentalidade – que não são orientados por nada nem por ninguém exceto pelo poder performativo de suas próprias decisões. Eles são instrumentalizados, dispostos por táticas de poder que eles não controlam, mas isto não os impede de usar o poder, e usá-lo para reanimar a soberania que a governamentalizada constelação do poder parecia ter anulada. Esses são pequenos soberanos, sem saber, até certo ponto, que trabalho fazem, mas executando seus atos unilateralmente e com enormes conseqüências³³⁴.

Dopo la diagnosi

O que há depois do diagnóstico? Há algo que exija nossa atenção, nosso pensamento ou nossa ação? Há qualquer coisa após a identificação e a descrição minuciosa das circunstâncias de uma situação que se apresenta para análise? O que fazer com um prospecto sombrio de tal monta nas mãos? Essas e outras perguntas derivadas são comuns quando nos deparamos com um modo de filosofar que parece comprometido tão somente com a crítica do que vê. Mas nem toda crítica precisa trazer anexada a si laudas de propostas. Saber identificar os problemas e expressá-los de maneira inteligível já possui uma relevância extraordinária. São os problemas que nos levam adiante na difícil tarefa da filosofia. Nada impede que um filósofo termine o seu percurso, ou ao menos parte dele, com um imenso e negro ponto de interrogação, tal como Nietzsche pode fazê-lo em *Crepúsculo dos ídolos*³³⁵. Talvez também Agamben se insira na tradição do que Karl Jaspers nominou de *profetas da comunicação indireta*, ou seja, aqueles mestres que se recusam a serem profetas, que somente estimulam, chamam a atenção, criam um estado de inquietude, que tornam as coisas problemáticas e dificultosas, mas não dão prescrições, não ensinam como viver, não

³³⁴ *Precarius life*, pp. 63/65. Assistimos a um notório processo de naturalização do estado de exceção. Com relação às incursões do governo norte-americano, no entanto, seria ainda preciso saber se tal naturalização reflete apenas o desejo de George Bush e de seus correligionários nacionais e internacionais, ou faz parte de uma ação contínua na história do nosso tempo. O novo presidente dos Estados Unidos, embora tenha se comprometido com o fechamento da base militar de Guantánamo, com relação à política bélica parece tender para o continuísmo. Num discurso de 01 de agosto de 2007, do ainda candidato Barack Obama (disponível em www.barackobama.com), ele defende a retirada das tropas militares do Iraque com um argumento que alega erro de estratégia, e não erro de direito. No mesmo discurso, e com base nos motivos do governo anterior, ele defende o deslocamento das tropas do Iraque para o Paquistão e o Afeganistão. Detalhe: a ação proposta por ele prevê ajuda financeira, mas o faz sob condição e ameaça.

³³⁵ Cf. Prólogo de *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 07.

oferecem nada de “positivo”³³⁶. Talvez por esse motivo seja método típico de Agamben cortar o curso do desenvolvimento da argumentação para retornar à posição original e tomar a questão por um outro ângulo, às vezes interpondo novos conceitos balizantes. Mostrar os pontos obscuros de seu tempo, mapear os fenômenos, carregá-los com aquela intensidade peculiar ao pensamento filosófico, é o que torna um filósofo contemporâneo ao seu tempo.

A reflexão encaminhada por Agamben nos levou ao diagnóstico do declínio do direito nacional e internacional, ou do uso tático desse mesmo direito, produzido por uma forma de soberania relativamente nova, apoiada no estado de exceção permanente e na fragilidade da vida nua. A exemplo do que o século vinte realizou com a experiência humana, parece querer o século vinte e um levar a cabo o que se poderia chamar de colapso jurídico do Estado de Direito. “O estado de exceção, hoje, atingiu exatamente seu máximo desdobramento planetário. O aspecto normativo do direito pode ser, assim, impunemente eliminado e contestado por uma violência governamental que, ao ignorar no âmbito externo o direito internacional e produzir no âmbito interno um estado de exceção permanente, pretende, no entanto, ainda aplicar o direito”³³⁷. Falta identidade e consistência ao direito. Quem se percebe de frente para o direito, não sabe com quem lida, adentra as salas de espera, ou os corredores escuros, tão comuns da narrativa kafkiana. Isto não significa entretanto que certas medidas adotadas pelos regimes políticos do nosso tempo tenham a tendência de realizar por si só o fim do jurídico; elas apenas revelam um processo antigo e demorado, ou melhor, processos graduais de diferentes naturezas, que ocorrem de modo concomitante ou intrincado, que de alguma maneira cooperam para amarrar sempre mais as malhas do poder. O que se pode notar com maior clareza no nosso tempo é apenas a intensa submissão do político e do jurídico aos interesses econômicos, o impacto que a necessidade econômica exerce sobre todas as outras áreas da vida humana. Nosso tempo é aquele em que o poder assume primordialmente a forma da economia e do governo³³⁸. A atual hegemonia dos processos e interesses econômicos sobre os políticos reduz a vida democrática ao mínimo necessário e as decisões políticas fundamentais são tomadas pelo mercado, não pela vontade

³³⁶ Cf. JASPERS, K. *Psicología de las concepciones del mundo*, versión de Mariano Marín Casero, Madrid: Gredos, 1967, pp. 487/488.

³³⁷ *Estado de exceção*, p. 131.

³³⁸ Cf. AGAMBEN, G. *Il regno e la gloria*, p. 09. Mais adiante no mesmo livro, o autor dirá que “a vocação econômico-governamental das democracias contemporâneas não é um incidente de percurso, mas é parte integrante da hereditariedade teológica da qual são depositárias” (p. 160).

popular³³⁹. Coube a Agamben a virtude de captar como as novas configurações do poder demandam também a articulação de novos dispositivos. “Não seria provavelmente errado definir a fase extrema do desenvolvimento capitalista que estamos vivendo como uma gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos”³⁴⁰. O pequeno encarte de 2006 do filósofo italiano, intitulado *Che cos'è un dispositivo?*, amplia a gama foucaultiana designando de dispositivo tudo aquilo que possua de qualquer maneira “a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes [...] a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – porque não – a linguagem mesma”³⁴¹. Esses dispositivos são como pontos magnéticos disseminados por todo o campo político, como nervos que lançam suas terminações em todas as direções. Somos todos presos em dispositivos de poder. E a pergunta que aqui exige uma resposta é a seguinte: se não é possível, nem desejável, eliminá-los, como desativá-los? Como usá-los de outro modo?

O que há depois do diagnóstico? É indispensável perguntar, embora não se possa dizer com exatidão que a obra ainda em formação de Agamben tenha a deliberada intenção de fazer chegar a algum lugar não visitado, mais que instigar contradições, fazer pensar de novo. Apesar disso, há pelo menos três momentos em que o filósofo italiano acena para saídas possíveis. A primeira delas encontramos numa entrevista concedida em 2000 e pertence à esfera de fundo conceitual. Agamben responde a uma pergunta provocativa sobre a necessidade de se responder, dizendo que é preciso hoje inventar uma prática para quebrar as divisões absolutizantes sempre atuais de representações binárias, tais como o social e o

³³⁹ Cf. BERCOVICI, G. *Constituição e estado de exceção permanente*, p. 178. A conjunção entre estado de exceção e supremacia econômica parece ter dado origem a um instituto híbrido: “Com a globalização, a instabilidade econômica aumentou e o recurso aos poderes de emergência para sanar as crises econômicas passou a ser muito mais utilizado, com a permanência do estado de exceção econômico” (p. 179). Com relação ao amálgama da vontade popular, a ambigüidade semântica da palavra povo (que pode significar tanto o corpo político universal quanto a parcela de indivíduos excluídos da política) facilita a exclusão via processo industrial. “O nosso tempo nada mais é que a tentativa – implacável e metódica – de preencher a fissura que divide o povo, eliminando radicalmente o povo dos excluídos. Esta tentativa mancomunada, segundo modalidades e horizontes diversos, direita e esquerda, países capitalistas e países socialistas, unidos no projeto – em última análise vão, mas que se realizou parcialmente em todos os países industrializados – de produzir um povo uno e indiviso. A obsessão do desenvolvimento é tão eficaz, em nosso tempo, porque coincide com o projeto biopolítico de produzir um povo sem fratura” (AGAMBEN, G. *Homo sacer*, p. 185).

³⁴⁰ AGAMBEN, G. *Che cos'è un dispositivo?*, Roma: Nottetempo, 2006, p. 23.

³⁴¹ *Che cos'è un dispositivo?*, pp. 21/22.

político, a classe e a sua consciência, o singular e o individual, talvez por meio de novas divisões que neutralizem as forças das divisões anteriores³⁴². A segunda, insuflada ainda no momento de elaboração do livro *Stato di eccezione* e atinente especificamente aos dispositivos de direito, evoca uma lei que está em vigor mas não se aplica ou se aplica sem estar em vigor, para pensar um direito somente estudado, recuperando uma antiga intuição de Benjamin. “Ao desmascaramento da violência mítico-jurídica operado pela violência pura corresponde, no ensaio sobre Kafka, como uma espécie de resíduo, a imagem enigmática de um direito que não é mais praticado mas apenas estudado. Ainda há, portanto, uma figura possível do direito depois da deposição de seu vínculo com a violência e o poder; porém, trata-se de um direito que não tem mais força nem aplicação”³⁴³. Que materialidade tem um direito que sobrevive à sua própria deposição, um direito incompetente, incapaz, impotente, somente estudado? Estudar é muito diferente de praticar. Como ato solitário, o estudo que interrompe a marcha e força a retroceder, desestabiliza o espaço e o tempo, detona a maquinaria que gira num movimento automático e constante, freia as engrenagens sem temer a inutilidade. O direito somente estudado pode sobreviver como porta da justiça, como caminho que leva à justiça. Ele pode criar a fenda que possibilita um novo uso. “O importante aqui é que o direito – não mais praticado, mas estudado – não é a justiça, mas só a porta que leva a ela. O que abre uma passagem para a justiça não é a anulação, mas a desativação e a inatividade do direito – ou seja, um outro uso dele”³⁴⁴. Resta ver se a concepção de um direito somente estudado não cuida de um jogo de imagens sem qualquer realidade, ou se esse novo uso do direito, catalisador da passagem de instrumento de dominação a direito só estudado e porta da justiça, tem propriedade para desarmar o seu poder de ataque.

A terceira saída se vale do decisivo conceito de *inoperosidade*, desenvolvido especialmente nos recentes livros *Il regno e la gloria* de 2007 e *Nudità* de 2009. Para além do conceito básico de cessão de toda obra, Agamben o compreenderá com um diapasão de longo alcance. Tornar algo inoperoso não significará propriamente levá-lo à inércia, abstenção ou

³⁴² *Une biopolitique mineure: entretien avec Giorgio Agamben*, publié dans *Vacarme 10*, réalisé par Stany Grelet e Mathieu Potte-Bonneville, hiver 2000. In www.varcarme.org/article255.html, site acessado em 06/11/2008.

³⁴³ *Estado de exceção*, p. 97. Cf. BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*, pp. 163/164.

³⁴⁴ *Estado de exceção*, p. 98.

ineficácia, abolir toda obra que até então sucedia. Importa para o filósofo italiano pensar uma classe de inoperosidade que torne possível um novo uso. Para que seja possível um novo uso do que é posto em inoperosidade, o movimento que torna inoperoso deve portanto deixar a potência intacta, cancelando somente as finalidades e as modalidades nas quais o seu exercício era investido³⁴⁵. Ou seja, as funções de uso do que é conduzido à inoperosidade sofre uma contundente variação, mas a possibilidade de usar não é inteiramente anulada. Trocando em miúdos, podemos acrescentar que a inoperosidade sugere um modo diverso de ser, um modo diverso de agir e de viver³⁴⁶, ainda que isso determine apenas a transformação do mesmo, como vemos acontecer no período de férias laborais ou numa festa, em que nada impede o agir humano, mas apenas o seu modo produtivo de agir – um mesmo gesto, dependendo das circunstâncias em que é praticado, pode possuir uma natureza ou outra: numa festa entre os funcionários de um restaurante realizada depois do expediente de trabalho, aquele que serve a mesa passando a bandeja não o faz pelo dever de ofício, mas num gesto de pura gratuidade. O agir humano tornado inoperoso é suspenso na sua economia.

Constituinte é também o conceito de inoperosidade na perspectiva messiânica. Se, como escreveu um dia Benjamin, apenas o messias completa todo devir histórico³⁴⁷, e sendo a inoperosidade um atributo da glória divina, ele o realiza pela desativação e pelo tornar inoperoso das potências legais tanto humanas quanto divinas³⁴⁸. Assim como o aspecto de uma paisagem ou de um ambiente se modifica terminantemente se tomado pela sombra ou pela luminosidade, a vinda do messiânico transfigura a realidade pelo fato mesmo do seu advento, convertendo toda relação com a lei. “A inoperosidade que aqui tem lugar não é simples inércia ou repouso, mas é, ao contrário, a operação messiânica por excelência”³⁴⁹. O ingresso do messiânico no mundo habitado pelos homens toma de assalto o poder e o seu exercício.

O homem possui a singular capacidade de habituar-se à situação-limite. Notemos como as situações mais adversas são absorvidas pelo homem como um pequeno desafio à

³⁴⁵ Cf. *Nudità*, p. 144.

³⁴⁶ Cf. *Nudità*, pp. 149 e 156.

³⁴⁷ *Fragment théologico-politique in Mythe et violence, Oeuvres I*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Paris: Denoël, 1971, p. 149.

³⁴⁸ Cf. *Il regno e la gloria*, pp. 184/185.

³⁴⁹ *Il regno e la gloria*, p. 272.

adaptação. Mesmo no campo de concentração, os oficiais encarregados de gerir as condições extremas de vida, testemunhavam como o primeiro dia de trabalho era enlouquecedor e os seguintes tornavam-se rotineiros³⁵⁰. O que inicialmente incomoda pode perder seu poder devastador de influência, o que assusta pode deixar de assombrar pelo contato freqüente. Vivemos numa época em que a situação-limite já se transformou no seu oposto: a situação cotidiana. Os nossos dias testemunham que a exceção toma com alguma facilidade a forma da normalidade, gerando situações em que não se pode mais viver, inclusive onde a morte converte-se em mero epifenômeno ou exaurimento do que já foi antes desnudado³⁵¹. Somos convidados então a pensar como desarticular a relação entre direito e violência, desativar e tornar inoperosos os dispositivos que nos prendem às redes da biopolítica contemporânea. Tanto a normalização da exceção soberana ao arripio das instituições de direito quanto o uso tático do direito como elemento de justificação de mais violência contribuem para que os dispositivos de poder nos quais já estamos inseridos apertem sempre mais os laços de contenção. Como dirá Agamben ao final de seu livro sobre a genealogia do governo, para os que estão sob a égide da máquina biopolítica ocidental, “nada é mais urgente que a inclusão da inoperosidade nos próprios dispositivos”³⁵².

³⁵⁰ Cf. *Quel che resta di Auschwitz*, pp. 43/44.

³⁵¹ Cf. *Quel che resta di Auschwitz*, p. 80.

³⁵² *Il regno e la gloria*, p. 274.

Considerações finais: o elogio da profanação

Com as expressões *fim da experiência* e *fim do jurídico* não se quis absolutamente alegar que algo tenha chegado ao fim, ao seu final. As expressões têm aí um sentido inteiramente distinto: ter sido levado ao fim significa ter sido posto em crise, ter sido colocado em questão de uma maneira irrevogável. No campo da filosofia é provável que isso se dê através da profanação de conceitos antes considerados intocáveis. Profanar seria nesse contexto perder um ídolo, encontrar novamente à nossa porta a questão da verdade, antes ofuscada pela presença de sua meia-irmã mais robusta e vigorosa. Tarefa da filosofia talvez seja criar campos de tensão, desfraldar limites demarcados demais.

Agamben não deseja celebrar o fim da experiência ou do jurídico, apenas reconhece uma atmosfera de crise. Se há algo a celebrar, esse algo é o fim de certos mitos. Percorrendo um caminho que se inicia com a crítica da cultura e atravessa a crítica do jurídico, o filósofo italiano nos oferece uma leitura de mundo bastante inóspita – uma leitura entre outras possíveis. Nessas páginas, iniciamos com a recuperação de uma importante vertente da discussão filosófica sobre os conceitos de tempo e história, para mais adiante procurar decodificar as vicissitudes da experiência levada ao fim e dos tentáculos da sociedade tornada espetáculo. Depois continuamos com o perímetro de conceitos que vieram inevitavelmente tomar o espaço das páginas seguintes. Algumas relações aí estabelecidas, tais como as que foram entre soberania e exceção, fato e direito, direito e violência, poder constituinte e poder constituído, autoridade e poder, mostraram-se de fundamental relevo na preparação da compreensão do que viria a seguir: o diagnóstico do reconhecimento da vida nua e da biopolítica. A título de considerações finais, gostaria de propor uma interpretação retroativa. Aquilo que na acepção de Agamben compete aos filósofos e operadores da história do nosso tempo delinea as virtudes e os limites de seu próprio percurso: profanação.

O funcionamento ou a vivacidade de qualquer religião não se dá sem o mecanismo da separação: para que uma aura de temor ou respeito seja criada é necessário devotar certos objetos aos deuses, mostrar pela ostentação pública que certos objetos não pertencem mais à esfera dos homens e gozam portanto de uma qualidade especial. Trata-se de uma prática regular entre diferentes religiões do globo. A profanação, ao contrário, consiste na violação do santuário. Desde a jurisdição romana, profanar designa o ato de restituir ao livre uso e

comércio dos homens o que antes fora separado por algum tipo de consagração, interdição, indisponibilidade³⁵³. Podemos conceber uma imagem do ato de profanar tomando por empréstimo uma outra concedida por Benjamin no seu fascinante texto sobre a arte do colecionador³⁵⁴. Como uma ação que realiza o contrário do consagrar, do colocar cuidadoso na prateleira, do fazer ingressar em uma estante erigida para tanto, profanar é como perder um livro de sua coleção, onde antes habitava como num círculo mágico, separado de todo valor funcional ou utilitário.

O dispositivo da separação possui no entanto um significado mais amplo do que a primeira vista se poderia supor. De acordo com Agamben, “toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso”³⁵⁵. Isto é dizer que toda separação, ainda que não se revista do ideário religioso, implica por si só na conservação de um elemento específico da religiosidade em movimento. Os jogos espetaculares são em boa medida um exemplo de como nossa cultura escamoteia via subterfúgios mais diversos o âmbito religioso, embora se aproprie de seus dispositivos, sempre operando com mecanismos de separação. O nosso mundo secularizado é aquele em que jogos de futebol manifestam um forte desejo de religiosidade, produzindo, sem o admitir abertamente, templos, altares, santos, veste litúrgica, rituais, díizimo, hinos de louvor, exaltação, êxtase, sacrifício, fanatismo. Também a filosofia ou a ciência moderna produz suas separações e sacralizações. Nietzsche, o filósofo que anuncia a morte de Deus no declínio do século dezenove, foi um dos que melhor demonstraram como entre os ideais ascéticos (tão hábeis em encontrar coisas sacras) e a filosofia há uma ligação estreita e sólida, ou como ciência e ideais ascéticos acham-se sobre o mesmo terreno, sendo a primeira apenas a forma mais recente e mais nobre do ascetismo cheio de verdade e fé³⁵⁶. Assim como o museu tomou o lugar do templo, as universidades podem ter tomado o lugar do claustro.

Notemos todavia que profanação e secularização não são o mesmo. Enquanto a primeira neutraliza e torna possível um novo uso, a segunda apenas transpõe, conservando o engenho do poder:

³⁵³ Cf. *Profanações*, p. 65.

³⁵⁴ *Desempacotando minha biblioteca: um discurso sobre o colecionador* in *Rua de mão única, Obras escolhidas II*, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filhos e José Carlos Martins Barbosa, São Paulo: Brasiliense, 1995, p. 228.

³⁵⁵ *Profanações*, p. 65.

³⁵⁶ Cf. Terceira dissertação de *Genealogia da moral*, especialmente aforismos 09, 23 e 25.

A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar a outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma do poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder. A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado³⁵⁷.

Se confrontado com o cenário hoje sem rival do sistema capitalista de produção e consumo, o dispositivo da separação não deixa nada a dever. O espírito do capitalismo entendido por Max Weber como herdeiro natural da ética protestante calvinista, ou por Walter Benjamin como fenômeno religioso propriamente dito, torna infalível a passagem da esfera religiosa à secular, e da esfera secular à religiosa, sem tocar nos dispositivos de separação³⁵⁸. Certos pendores da religiosidade parecem ser mantidos intactos. Segundo Agamben, seja por meio da índole da mercadoria, seja por meio da uniformização da sociedade espetacular, “o capitalismo levando ao extremo uma tendência já presente no cristianismo, generaliza e absolutiza, em todo âmbito, a estrutura da separação que define a religião”³⁵⁹. A especificidade do capitalismo é que ele cria, através de múltiplas formas menores, a forma ideal pura da separação, vazia de conteúdo, mas forte na sua estrutura, protegida contra toda possível restituição – de células bem localizadas a círculos cada vez maiores. Não é seguro, não obstante, ter a convicção de que as fórmulas encontradas realizem finalmente o desejo pelo improfanável, impermeável a toda corrupção resistente:

³⁵⁷ *Profanações*, p. 68.

³⁵⁸ Cf. *Profanações*, p. 70. Na última página do clássico livro que escreveu, Weber afirma que atualmente o capitalismo vitorioso, uma vez que repousa em pilares e dispositivos mecânicos, impescinde do ascetismo religioso, já bastante apagado, para funcionar a contento. Algumas idéias nele presentes, tal como a idéia do dever, sobrevivem como fantasmas de crenças religiosas mortas (cf. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, tradução de José Marcos Mariani de Macedo, São Paulo: Companhia das Letras, 2004).

³⁵⁹ *Profanações*, p. 71.

[...] A religião capitalista, na sua fase extrema, está voltada para a criação de algo absolutamente Improfanável. [...] É possível, porém, que o Improfanável, sobre o qual se funda a religião capitalista, não seja de fato tal, e que atualmente ainda haja formas eficazes de profanação. Por isso, é preciso lembrar que a profanação não restaura simplesmente algo parecido com um uso natural, que preexistia à sua separação na esfera religiosa, econômica ou jurídica. A sua operação [...] é mais astuta e complexa e não se limita a abolir a forma da separação para voltar a encontrar, além ou aquém dela, um uso não contaminado. Também na natureza acontecem profanações. O gato que brinca com um novelo como se fosse um rato – exatamente como a criança fazia com antigos símbolos religiosos ou com objetos que pertenciam à esfera econômica – usa conscientemente de forma gratuita os comportamentos próprios da atividade predatória (ou, no caso da criança, próprios do culto religioso ou do mundo do trabalho). Estes não são cancelados, mas, graças à substituição do novelo pelo rato (ou do brinquedo pelo objeto sacro), eles acabam desativados e, dessa forma, abertos a um novo e possível uso³⁶⁰.

Aqui vemos a quarta saída que podemos acrescentar às três já elencadas no capítulo anterior. Agamben alerta para a necessidade de se profanar os dispositivos de poder que nos envolvem e fazer deles um novo uso, separá-los de seu fim imediato, confundí-los tornando-os inoperosos e meios puros. Também não foi algo semelhante a isso que vimos o filósofo fornecer com conceitos do universo filosófico-teológico-econômico-político? Arqueologia, genealogia, etimologia e uma boa dose de perspicácia se uniram quando foram requisitados para a compreensão repaginada de conceitos cobertos de poeira, para a tentativa de profanar. Talvez seja preciso encontrar para os desafios do cotidiano político os correspondentes da tentativa por ele perpetrada. Profanação é tarefa da filosofia e da geração política que vem.

³⁶⁰ *Profanações*, pp. 71 e 74.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. *L'uomo senza contenuto* [1970], Macerata: Quodlibet, 1994.

_____ *Stanze: la parola e il fantasma nella cultura occidentale* [1977], Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2006.

_____ *Infanzia e storia: distruzione dell'esperienza e origine della storia* [1978], Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2001. [*Infância e história: destruição da experiência e origem da história*, tradução de Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005].

_____ *Il linguaggio e la morte: un seminario sul luogo della negatività* [1982], Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 1982.

_____ *La fine del pensiero* [1982], Paris: Le Nouveau Commerce, 1982.

_____ *Idea della prosa* [1985], Macerata: Quodlibet, 2002.

_____ *La comunità che viene* [1990], Torino: Bollati Boringhieri, 2001.

_____ *Bartleby: la formula della creazione* [1993], con Gilles Deleuze, Macerata: Quodlibet, 1993.

_____ *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* [1995], Torino: Piccola Biblioteca Einaudi, 2005. [*Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, tradução de Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004].

_____ *La fine del poema* [1995], Macerata: Quodlibet, 1995.

_____ *Mezzi senza fine: note sulla politica* [1996], Torino: Bollati Boringhieri, 2005.

_____ *Categorie italiane* [1996], Venezia: Marsilio, 1996.

_____ *Violenza e speranza nell'ultimo spettacolo in I situazionisti* [1997], Roma: Manifestolibri, 1997.

_____ *Image et mémoire* [1998], Paris: Hoëbeke, 1998.

_____ *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone* [1998], Torino: Bollati Boringhieri, 2005.

_____ *Potentialities* [2000], Stanford: Stanford University Press, 2000.

_____ *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani* [2000], Torino: Bollati Boringhieri, 2000. [*Le temps qui reste: un commentaire de l'Épître aux Romains*, traduit par Judith Revel, Paris: Bibliothèque Rivages, 2000].

_____ *L'aperto: l'uomo e l'animale* [2002], Torino: Bollati Boringhieri, 2005.

_____ *L'ombra de l'amour* [2003], con Valeria Piazza, Paris: Bibliothèque Rivages, 2003.

_____ *Stato di eccezione* [2003], Torino: Bollati Boringhieri, 2004. [*Estado de exceção*, tradução de Iraci D. Poleti, São Paulo: Boitempo, 2004].

_____ *Genius* [2004], Roma: Nottetempo, 2004.

_____ *Il giorno del Giudizio* [2004], Roma: Nottetempo, 2004.

_____ *La potenza del pensiero: saggi e conferenze* [2005], Vicenza: Neri Pozza, 2005.

_____ *Profanazioni* [2005], Roma: Nottetempo, 2005. [*Profanações*, tradução de Selvino J. Assmann, São Paulo: Boitempo, 2007].

_____ *Che cos'è un dispositivo?* [2006], Roma: Nottetempo, 2006. [*Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Paris: Rivages, 2007].

_____ *Ninfe* [2007], Torino: Bollati Boringhieri, 2007.

_____ *L'amico* [2007], Roma: Nottetempo, 2007.

_____ *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo* [2007], Vicenza: Neri Pozza, 2007.

_____ *Signatura rerum: sul metodo* [2008], Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

_____ *Il sacramento del linguaggio: archeologia del giuramento* [2008], Roma: Laterza, 2008.

_____ *Che cos'è il contemporaneo?* [2008], Roma: Nottetempo, 2008.

_____ *Nudità* [2009], Roma: Nottetempo, 2009.

_____ *La Chiesa e il regno* [2009], Roma: Nottetempo, 2009.

ARANTES, P. *Extinção*, São Paulo: Boitempo, 2007.

ARENDT, H. *Origens do totalitarismo*, tradução de Roberto Raposo, São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____ *Entre o passado e o futuro*, tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida, São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____ *Eichmann em Jerusalém*, tradução de José Rubens Siqueira, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

BATAILLE, G. *La part maudite: essai d'économie générale*, Paris: Minuit, 1949.

BAUDELAIRE, C. *As flores do mal*, tradução de Ivan Junqueira, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

_____ *O pintor da vida moderna in A modernidade de Baudelaire*, tradução de Suely Cassal, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

BENHABIB, S. *Los derechos de los otros: extranjeros, residentes y ciudadanos*, traducción de Gabriel Zadunaisky, Barcelona: Gedisa, 2005.

BENJAMIN, W. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, tradução de Marcio Seligmann-Silva, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Iluminuras, 1993.

_____ *Origem do drama barroco alemão*, tradução de Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____ *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*, tradução de Marcus Vinicius Mazzari, São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2002.

_____ *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura, Obras escolhidas I*, tradução de Sergio Paulo Rouanet, São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____ *Rua de mão única, Obras escolhidas II*, tradução de Rubens Rodrigues Torres Filhos e José Carlos Martins Barbosa, São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____ *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo, Obras escolhidas III*, tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista, São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____ *Mythe et violence, Oeuvres I*, traduit de l'allemand par Maurice de Gandillac, Paris: Denoël, 1971.

_____ *Correspondência 1933-1940*, com Gershom Scholem, tradução de Neusa Soliz, São Paulo: Perspectiva, 1993.

_____ *Correspondencia 1928-1940*, con Theodor W. Adorno, traducción de Jacobo Muñoz Veiga y Vicente Gómez Ibáñez, Madrid: Editorial Trotta, 1998.

_____ *Crítica da violência – crítica do poder* in *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*, seleção e apresentação de Willi Bolle, tradução de Celeste H. M. Ribeiro de Souza e outros, São Paulo: Editora Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

_____ *Paris capitale du XIX^e siècle: le livre des passages*, traduit de l'allemand par Jean Lacoste d'après l'édition originale établie par Rolf Tiedemann, Paris: Les Éditions du Cerf, 1989.

BENVENISTE, E. *O vocabulário das instituições indo-européias*, em dois volumes, tradução de Denise Bottmann, SP: Editora da UNICAMP, 1995.

BERCOVICI, G. *Constituição e estado de exceção permanente: atualidade de Weimar*, Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

BODIN, J. *Les six livres de la république*, livre premier, Paris: Librairie Arthème Fayard, 1986.

BREDEKAMP, H. *From Walter Benjamin to Carl Schmitt via Thomas Hobbes*, in *Critical Inquiry*, vol. 25, n. 02, "Angelus Novus": perspectives on Walter Benjamin, University of Chicago Press, 1999.

BUTLER, J. *Precarious life: the powers of mourning and violence*, London/New York: Verso, 2004.

CALVINO, I. *Le città invisibile*, Torino: Einaudi, 1977.

CARRINO, A. (org.) *Kelsen e il problema della sovranità*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1990.

CROUCH, C. *Postdemocrazia*, tradução de Cristiana Paternò, Roma: Laterza, 2005.

DEBORD, G. *La société du spectacle*, Paris: Gallimard, 1992. [*A sociedade do espetáculo*, tradução de Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997].

FAUSTO, R. *Totalitarismo* in NOVAES, A. (org.) *A crise do Estado-nação*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

FERREIRA, B. *O risco do político: crítica ao liberalismo e teoria política no pensamento de Carl Schmitt*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade: a vontade de saber*, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque, Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____ *Microfísica do poder*, tradução de Roberto Machado, Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____ *Em defesa da sociedade*, tradução de Maria Ermantina Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____ *Qué es la ilustración?* in *Sobre la ilustración*, traducción de Javier de La Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo, Madrid: Tecnos, 2003.

GAGNEBIN, J. M. *Walter Benjamin ou a história aberta*, prefácio a *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura, Obras escolhidas I*, São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____ *História e narração em Walter Benjamin*, São Paulo: Perspectiva, 1999.

GIRARD, R. *La violence e le sacré*, Paris: B. Grasset, 1972.

_____ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris: B. Grasset, 2006.

HARDT, M. e NEGRI, A. *Impero: il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano: Rizzoli, 2002. [*Império*, tradução de Berilo Vargas, Rio de Janeiro: Record, 2001].

HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*, tradução de Ernildo Stein, São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____ *Ser e tempo*, parte I, tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2002.

_____ *Gelassenheit*, Tübingen: Neske, 1959.

HOBBS, T. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*, tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOBBSAWN, E. *La fine dello Stato*, traduzione di Daniele Didero, Milano: Rizzoli, 2007.

JASPERS, K. *Psicología de las concepciones del mundo*, versión de Mariano Marín Casero, Madrid: Gredos, 1967.

JEFFERSON, T. *Escritos políticos in Federalistas*, série *Os pensadores*, tradução de Leônidas Contijo de Carvalho, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

JHERING, R. *O espírito do direito romano: nas diversas fases do seu desenvolvimento*, tradução de Rafael Benaion, prefácio de Clovis Bevilacqua, primeiro volume, Rio de Janeiro: Alba, 1943.

KAFKA, F. *Contemplação e O fogueira*, tradução de Modesto Carone, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____ *O veredito e Na colônia penal*, tradução de Modesto Carone, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____ *Narrativas do espólio*, tradução de Modesto Carone, São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____ *Um médico rural*, tradução de Modesto Carone, São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____ *O castelo*, tradução de Modesto Carone, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____ *Um artista da fome e A construção*, tradução de Modesto Carone, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KELSEN, H. *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale: contributo per una dottrina pura del diritto*, a cura de Agostino Carrino, Milano: Giuffrè Editore, 1989.

KIERKEGAARD, S. *Temor e tremor*, série *Os pensadores*, tradução de Maria José Marinho, São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KONDER, L. *A questão da ideologia*, São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____ *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

LEFORT, C. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*, tradução de Isabel Marva Loureiro, São Paulo: Brasiliense, 1987.

LÉVINAS, E. *Il senza nome* in *La filosofia di fronte all'estremo: totalitarismo e riflessione filosofica*, a cura di Simone Forti, Torino: Einaudi, 2004.

LÖWITH, K. *Marx, Weber, Schmitt*, traduzione di A. M. Pozzan, Roma: Laterza, 1994.

LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*, tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, tradução das teses por Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller, São Paulo: Boitempo, 2005.

LUKÁCS, G. *Historie et conscience de classe: essais de dialectique marxiste*, traduit par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris: Les Éditions de Minuit, 1960.

MARX, K. *A questão judaica*, tradução não identificada, São Paulo: Editora Moraes, 1991.

MILOVIC, M. *Política do messianismo: algumas reflexões sobre Agamben e Derrida*, in *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 14, São Paulo, 1/2009, pp. 103/121.

NIETZSCHE, F. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, tradução de Marco Antônio Casanova, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____ *Die fröhliche Wissenschaft*, Berlin/New York: W. de Gruyter, 1967 (F. N. Kritische Gesamtausgabe Werke, vol. V.2).

_____ *Genealogia da moral: uma polêmica*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____ *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*, tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

PAYE, J.-C. *La fine dello Stato di diritto*, traduzione di Stefania De Petris, Roma: Manifestolibri, 2005.

PELBART, P. P. *Vida capital: ensaios de biopolítica*, São Paulo: Iluminuras, 2003.

RIBEIRO, R. J. *Hobbes: o medo e a esperança* in *Os clássicos da política*, volume 1, organização de Francisco C. Weffort, São Paulo: Ática, 2006.

ROUSSEAU, J.-J. *O contrato social e outros escritos*, tradução de Rolando Roque da Silva, São Paulo: Cultrix, 1971.

SCHMITT, C. *Théologie politique*, traduit de l'allemand par Jean-Louis Schlegel, Paris: Gallimard, 1988.

_____ *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes: sens et échec d'un symbole politique*, traduit de l'allemand par Denis Trierweiler, Paris: Éditions du Seuil, 2002.

_____ *Le nomos de la terre dans le droit des gens du Jus Publicium Europaeum*, traduit de l'allemand par Lilyane Deroche-Gurcel, Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

WEBER, M. *A política como vocação* in *Ensaio de sociologia*, tradução de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1971.

_____ *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, tradução de José Marcos Mariani de Macedo, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ŽIŽEK, S. *Did somebody say totalitarianism?: five interventions in the (mis)use of a notion*, London: Verso, 2001.

_____ *Bem-vindo ao deserto do real!: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas*, tradução de Paulo Cezar Castanheira, São Paulo: Boitempo, 2003.