UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CAIO MENDONÇA RIBEIRO FAVARETTO

Do Governo dos Vivos:

Giorgio Agamben, Biopolítica e Estado de Exceção

São Paulo

2016

Caio Mendonça Ribeiro Favaretto	Do Governo dos Vivos: Giorgio Agamben, Biopolítica e Estado de Exceção		MESTRADO FFLCH/USP 2016
---------------------------------	--	--	-------------------------------

Parte em branco: 2,5 cm de altura

Parte inferior (Mestrado FFLCH/USP): 2 cm de altura

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CAIO MENDONÇA RIBEIRO FAVARETTO

**Do Governo dos Vivos:
Giorgio Agamben, Biopolítica e Estado de Exceção**

São Paulo

2016

CAIO MENDONÇA RIBEIRO FAVARETTO

**Do Governo dos Vivos:
Giorgio Agamben, Biopolítica e Estado de Exceção.**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle.

São Paulo

2016

Nome: FAVARETTO, C.M.R.

Título: Do Governo dos Vivos: Giorgio Agamben, Biopolítica e Estado de Exceção.

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

E-mail: favaretto.caio@gmail.com

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____	Instituição: _____
Julgamento: _____	Assinatura: _____

Prof. Dr. _____	Instituição: _____
Julgamento: _____	Assinatura: _____

Prof. Dr. _____	Instituição: _____
Julgamento: _____	Assinatura: _____

L'inferno dei viventi non è qualcosa che sarà; se ce n'è uno, è quello che è già qui, l' inferno che abitiamo tutti i giorni, che formiamo stando insieme. Due modi ci sono per non soffrirne. Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio."¹

Italo Calvino, *Le città invisibili*, 1972

¹ “O inferno dos vivos não é algo que será; se existe, é aquele que já está aqui, o inferno no qual vivemos todos os dias, que formamos estando juntos. Existem duas maneiras de não sofrer. A primeira é fácil para a maioria das pessoas: aceitar o inferno e tornar-se parte deste até o ponto de deixar de percebê-lo. A segunda é arriscada e exige atenção e aprendizagem contínuas: procurar e reconhecer quem e o que, no meio do inferno, não é inferno, e preservá-lo, e dar-lhe espaço”.

RESUMO

FAVARETTO, C. M. R. *Do Governo dos Vivos: Giorgio Agamben, Biopolítica e Estado de Exceção*. 2016. 135 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Poderíamos afirmar que o projeto *Homo Sacer*, que marcará o pensamento de Giorgio Agamben em sua fase mais recente, busca colocar em operação uma crítica do aparato político ocidental, sustentada por uma leitura da modernidade que aponta a persistência em seu núcleo de dispositivos ligados a uma metafísica negativa de origem jurídico-teológica. Tal crítica será construída fundamentalmente a partir da leitura dos estudos elaborados por Michel Foucault em torno do tema da biopolítica, aliado a um segundo debate, realizado entre Carl Schmitt e Walter Benjamin em torno da relação entre soberania e estado de exceção. Para o filósofo italiano, a modernidade estaria marcada pela coincidência progressiva entre espaço político, gestão da vida e a generalização de dispositivos próprios ao Estado de Exceção, afirmando não a *polis*, mas o *campo de concentração*, como o paradigma político fundamental do Ocidente.

Palavras-chave: Giorgio Agamben, Estado de Exceção, Biopolítica, Soberania.

ABSTRACT

FAVARETTO, C. M. R. *On The Government of the Living: Giorgio Agamben, Biopolitics and State of Exception*. 2016. 135 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

The Homo Sacer project, the pillar of Giorgio Agamben's later thought, seeks to operate a critique of the Western political apparatus, supported by a reading of modernity that points to the persistence, at its very core, of a negative metaphysics of juridico-theological origin. This critique derives primarily from a reading of Michel Foucault's studies on biopolitics, allied with a second debate, held between Carl Schmitt and Walter Benjamin, on the relationship between sovereignty and the state of exception. For the Italian thinker, the modern state is marked by the progressive coincidence between the political space, life-management and the state of exception. Based on this thesis, Agamben elects the concentration camp rather than the polis as the fundamental political paradigm of the West.

Keywords: *Giorgio Agamben, State of Exception, Biopolitics, Sovereignty.*

SUMÁRIO

Agradecimentos	9
-----------------------	----------

Introdução	11
-------------------	-----------

Capítulo 1. O Futuro Anterior. Giorgio Agamben e a Questão de Método.

1.1. A exemplaridade do campo de concentração.	15
1.2. A genealogia foucaultiana.	17
1.3. A assinatura de todas as coisas.	19
1.4. Em direção a uma arqueologia filosófica.	24

Capítulo 2. Hannah Arendt e Michel Foucault: o papel da biopolítica.

2.1. Criatura, Lei e Vida Nua.	32
2.2. Hannah Arendt e Michel Foucault, uma leitura da biopolítica.	37
2.3. Michel Foucault, da soberania ao poder disciplinar.	52
2.4. A periodicidade da biopolítica.	56
2.5. Foucault e a hipótese repressiva.	62
2.6. Giorgio Agamben e a soberania.	63

Capítulo 3. Estado de Exceção, Walter Benjamin e Carl Schmitt.

3.1. Em direção a uma Teoria do Governo.	68
3.2. O Messias e o Soberano: O problema da Lei em Walter Benjamin.	72
3.3. <i>Lupo Mannaro</i> , Abandono, bando e o grau zero da lei.	76
3.4. Uma gitantomaquia em torno de um vazio.	83
3.5. Em Direção a um Poder Destituente.	91

Considerações Finais.	97
------------------------------	-----------

Bibliografia.	102
----------------------	------------

Anexo I.	109
-----------------	------------

No Mundo de Odradek: Fetichismo, obra de arte e a presentificação do ausente

Anexo II.	120
------------------	------------

Il Futuro Anteriore, Giorgio Agamben and the question of method.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, inicialmente, ao meu orientador Vladimir Pinheiro Safatle, que acompanhou os treze anos de minha formação filosófica desde o primeiro ano da graduação: eu como aluno, ele em seu primeiro curso como professor do Departamento de Filosofia da USP. Sua influência foi determinante não só na formulação do conjunto de questões que nortearam minha formação, mas também pela extrema disciplina de seu pensamento filosófico, que conduz à discreta, necessária e inabalável indisciplina perante a injustiça.

Agradeço, também, aos professores Márcio Seligman-Silva, Olgária Mattos, Gilberto Bercovici e Pedro Estevam Serrano pelas preciosas orientações na presente pesquisa. Além disso, agradeço aos professores Franklin Leopoldo e Silva, Scarlett Marton, Maria das Graças de Souza, Nicolau Sevcenko, Carlos Ari Sundfeld, Jorge Radi Junior, Ricardo Martins, Vagner Barnabé, verdadeiras constelações-guia.

Agradeço igualmente à Fapesp pelo financiamento desta pesquisa, entre março de 2011 e fevereiro de 2013. Aos colegas de jornada filosófica, a solidariedade e a paixão comum pela filosofia, que nada nos dá, e, ao mesmo tempo, tudo nos dá: Leonardo Müller, Marília Pisani, Ronaldo Manzi Filho, Sílvio Carneiro, Fábio Franco e a todos os orientandos do professor Vladimir e colegas do LATESFIP, críticos valiosos. Importante mencionar a amizade inaugural nos bancos da filosofia do colega André Fávero, talentoso e dedicado professor que abriu os caminhos da docência e tem sido uma referência em todos os sentidos, muito obrigado. Agradeço, ainda, aos meus alunos da Escola Beit Yaacov e do Colégio Visconde de Porto Seguro, que determinaram o caminho sem volta da carreira apaixonante de professor de Filosofia. Curioso não saberem que existe uma astúcia na vida docente: são eles que nos ensinam e não o contrário. Devo-lhes muito.

Aos amigos que fiz nos (des)caminhos da Universidade na gestão do Centro Acadêmico Guimarães Rosa de Relações Internacionais, a Terceira Margem do Rio e Veredas e aos amigos para a vida: José Henrique Bortoluci, Jonas Medeiros, Thiago Badaró, Ernesto Salles, Leonardo Fontes, Gabriel Locke, Tássia Toffoli, hoje distantes, mas sempre presentes; além da mais recente amiga Renata Politanski, pela companhia fundamental na dura aventura jurídica.

Agradeço também aos meus irmãos, Daniel e Lígia Favaretto, pela parceria estreita. Vocês são tudo pra mim, estaremos sempre juntos.

E, por fim, aos meus pais, Ivete e Lourival, a quem dedico este trabalho, pelo amor e dedicação incansável aos filhos e sua força diante das escolhas mais difíceis. Vocês serão sempre meus maiores mestres.

INTRODUÇÃO

*It is possible that to seem – it is to be,
As the sun is something seeming and it is.
The sun is an example. What is seems
It is and in such seeming, all thing are.*
Wallace Stevens, “Description without place”¹.

Se a política parece hoje atravessar um duradouro eclipse, (é provável que) isto se dê precisamente porque ela eximiu-se de um confronto com este evento fundador da modernidade. Os 'enigmas' (Furet, 1985 p.7) que nosso século (século XX) propôs à razão histórica e que permanecem como atuais (o nazismo é só o mais inquietante entre eles), poderão ser solvidos somente no terreno – a biopolítica – sobre o qual foram intrincados. Somente em um horizonte biopolítico, de fato, será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna (direita/esquerda; privado/público; absolutismo/democracia etc.) e que se 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 naquele próprio horizonte que haviam perdido. E somente uma reflexão que, acolhendo a sugestão de Foucault e Benjamin, interrogue tematicamente a relação entre vida nua e política que governa secretamente as ideologias da modernidade aparentemente mais distantes entre si poderá fazer sair o político de sua ocultação, e ao mesmo tempo, restituir o pensamento à sua vocação prática (AGAMBEN, 2002a, p. 12).

Nas primeiras páginas de *Homo Sacer - O poder soberano e a vida nua I*, o filósofo italiano Giorgio Agamben resume em linhas gerais o projeto que norteará sua produção intelectual mais recente. Como vemos, trata-se fundamentalmente de se dedicar à herança do pensamento de Walter Benjamin e Michel Foucault, apontando a necessidade de uma reformulação geral do aparato conceitual da filosofia política moderna. Poderíamos, entretanto, recuar brevemente ao momento da gênese desse projeto, de forma a esclarecer seus objetivos iniciais.²

Voltando às primeiras páginas de *Homo Sacer - O poder soberano e a vida nua I*, vemos que o pensador italiano busca desenvolver três ideias centrais, das quais, no

1 STEVENS, W. “Description without place” [Poema] in: *The Sewanee Review*, vol. 53, n. 4 (Autumn, 1945), p. 559.

2 Nesse momento, sigo de modo geral a narrativa de Leland de la Durantaye (2009).

presente capítulo, nos ocuparemos somente da última. Primeiramente, Agamben apresenta a tese segundo a qual a relação política original seria o “bando” e não o “contrato social”. Em seguida, de que a função do poder soberano é a produção da “vida nua”. E por fim, a ideia de que seria o “campo de concentração”, e não a *polis*, o paradigma biopolítico fundamental do Ocidente.

Essa última afirmação ocupa largamente as críticas ao trabalho mais recente de Agamben e parece merecer uma análise bastante detida. O filósofo declara que:

o nascimento do campo em nosso tempo surge (...) como um evento que marca de modo decisivo o próprio espaço político da modernidade. Ele se produziu no ponto em que o sistema político do Estado-Nação moderno, que se fundava sobre o nexo funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação), entra em crise duradoura, e o Estado decide assumir diretamente entre as próprias funções os cuidados da vida biológica da nação (AGAMBEN, 2002a, p. 181).

Assim, o campo seria o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a se tornar a regra (p. 175), como o mais absoluto espaço biopolítico já criado, uma vez que nele se defrontam sem qualquer mediação o poder e a pura vida biológica, configurando assim o paradigma do espaço político, sua matriz escondida, o novo *nomos* biopolítico do planeta (AGAMBEN, 2000, p. 41).

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 (AGAMBEN, 2002a, p. 181).

Diante de afirmações desse calibre, compreende-se as profundas controvérsias que surgiram em torno da obra. De fato, a ideia de que, mesmo cinquenta anos após a derrota do nazismo, o fantasma de Auschwitz se faria presente na trama mais profunda de nossas vidas políticas, ou, antes, seria sua realização mais verdadeira, supera de longe as previsões mais pessimistas da esquerda. Como afirma Durantaye, comparada à proposta de que o campo de concentração seria o paradigma biopolítico de nosso tempo, a dúvida adorniana a respeito da possibilidade da poesia após Auschwitz talvez pareça ser tímida. Em um comentário menos conhecido, presente em ensaio escrito entre 1939 e 1940 sobre a política de deportações na Alemanha, Adorno chega a

afirmar: "vivemos na era dos campos de concentração" (ADORNO, GS, 10.286) - algo bastante razoável para quem testemunhava a inédita barbárie da Segunda Guerra. No entanto, Agamben procura revelar um cenário de natureza diversa. Para ele, o campo não seria um terrível e excepcional exemplo do processo civilizatório, mas, ao contrário, a regra para a qual nos encaminhamos perigosamente.

Um dos ataques mais contundentes à tese agambeniana classificou-a como uma “provocação inaudita” (*ungereure Provokation*) (MAYER, 1997, p. 21). Uma série de outras críticas seguiram o caminho traçado por Dominick LeCapra, que verá a tarefa de Agamben como “a realização de uma crítica obstinada e radical do presente diante do passado, delegando um papel central à aporia, ao paradoxo, às hipérboles e estratégias provocativas” (LACAPRA, 2007, p. 161; cf. TERNES, 2007, p. 114.). Allison Ross afirma ainda que “Agamben inverte a metodologia ascendente de Foucault e nos deixa a pergunta sobre qual o papel teria uma reflexão acerca de circunstâncias extremas e o que ela diria a respeito dos fenômenos que ela busca decodificar” (ROSS, 2008, p. 6 – tradução nossa). O compatriota Antonio Negri apontará ainda a impossibilidade de generalização de Auschwitz: “vida e morte nos campos representam não mais que vida e morte nos campos – um episódio de uma guerra civil no século XX, um espetáculo horrível do destino do capitalismo e da ideologia desmascarando sua vontade” (NEGRI, 2001, p. 194).

Já o questionamento de Ernesto Laclau baseia-se numa crítica da metodologia etimológica ou genealógica de Agamben. Segundo o pensador argentino:

lendo seus textos, comumente temos a impressão de que ele pula muito rapidamente do estabelecimento da genealogia de um termo, um conceito e uma instituição, para determinar seu funcionamento no contexto contemporâneo, que de certa forma a origem detém uma prioridade secreta determinante sobre o se segue dele (LACLAU, 2007, p. 12 – tradução nossa).

Assim, como saldo da genealogia operada por Agamben teríamos não somente um estruturalismo engessado, mas também o aparecimento de um viés teleológico - ironicamente dois adversários do próprio projeto agambeniano. Deste ponto, Laclau sugere o niilismo das conclusões do pensador italiano, negando a potencialidade da diversidade estrutural na atual esfera política e, por conseguinte, de toda forma de ação política. Tal cenário de aporia estaria resumido justamente na imagem do campo de concentração como paradigma da política ocidental,

unificando a totalidade do processo de construção da política ocidental em torno do extremo e absurdo paradigma do campo de concentração, Agamben faz mais do que apresentar uma história distorcida: ele bloqueia qualquer investigação das possibilidades emancipatórias abertas pela nossa herança moderna (LACLAU, 2007, p. 22).

CAPÍTULO 1. O FUTURO ANTERIOR, GIORGIO AGAMBEN E A QUESTÃO DO MÉTODO.

1.1 A EXEMPLARIDADE DO CAMPO DE CONCENTRAÇÃO.

De fato, talvez possamos estabelecer um horizonte comum das críticas ao primeiro volume da série *Homo Sacer*, ao localizar um ponto fundamental que percorre transversalmente as questões apontadas e que paradoxalmente encontra-se ausente na maioria dos comentários sobre a obra do autor. O alcance de sua tese parece residir no uso bastante específico que Agamben fará do *método paradigmático*, apropriado das reflexões de Michel Foucault. Assim, a compreensão de seu funcionamento parece não só tocar uma das linhas de força do projeto do pensador italiano, mas também lançar luz sob uma perspectiva pouco abordada em sua obra.

O conceito de paradigma surge pela primeira vez na obra de Giorgio Agamben em *A Comunidade que vem*, publicado em 1990, e coincide com seus escritos de preocupação mais estritamente política, tematizando não só a queda da União Soviética, mas também o massacre da Praça da Paz Celestial. O texto parece buscar uma dupla contribuição: de um lado, fazer um balanço de dois eventos que marcaram a história política do século XX e, de outro, responder a um debate central no cenário da esquerda francesa, que envolvia a possibilidade de imaginarmos uma comunidade política cujo pertencimento não se submetesse a determinados critérios normativos vinculados a cálculo utilitários. Assim, por algum tempo, autores como George Bataille, Maurice Blanchot e Jean-Luc Nancy dedicaram-se a pensar uma comunidade que não fosse determinada por um modelo funcionalista da vida social. A questão girava em torno do problema da redução da comunidade, seja a uma coleção de indivíduos separados, seja a hipóstase de uma substância comum tal como encontramos em operação no fascismo (cf. BATAILLE, 1992; BLANCHOT, 1997; NANCY, 1990).

Agamben adentrou o debate buscando compreender a relação entre o indivíduo e a comunidade como uma relação entre o todo e a parte. É nesse contexto que aparece a noção do “paradigma”. “Exemplo”, título do terceiro capítulo de *A comunidade que vem*, inicia-se apresentando a discussão entre o geral e o particular que, segundo Agamben, “tem suas origens na linguagem” (AGAMBEN, 1993, p. 9 – tradução

nossa)³. Aqui, vemos a antinomia clássica segundo a qual, ao chamarmos algo de árvore, arado ou amargo, o singular concreto dessa coisa será transformado em um membro de uma classe geral definida pela propriedade possuída em comum. A palavra “árvore”, afirma Agamben, “designa toda as árvores indiferentemente, na medida em que postula o próprio significado universal no lugar de árvores particulares e inefáveis” (1993, p. 9), transformando assim singularidades em membros de uma classe – procedimento este que nos lembraria a formação de comunidades políticas cuja comunhão é dada por características compartilhadas. Dessa forma, a linguagem, assim como a política, permaneceria sempre entre a universalidade de suas expressões generalizadas e a singularidade das entidades denominadas, que, ao fundamentarem esta mesma generalização, restariam inadequadamente representadas⁴.

Agamben argumenta que existiria, entretanto, uma noção que escaparia a essa antinomia, a saber, conceito de *exemplo*: “nem particular, nem universal, o exemplo é um objeto singular que se apresenta enquanto tal” (AGAMBEN, 1993a, p. 10), ou seja, o exemplo é simultaneamente membro de um conjunto e seu critério definidor. Ao prover seu próprio critério de inclusão, o exemplo permaneceria ambigualmente posicionado na classe que melhor representa, nem totalmente incluído nela, nem dela totalmente excluído.

Essa afirmação aparentemente simples terá extrema importância nas obras posteriores do filósofo. Nos anos que seguem à publicação, Agamben emprega o conceito de paradigma com frequência crescente. Encontramos, assim, a “fonte de amor” ou o “espelho de Narciso”, em *Estâncias*, como o “paradigma exemplar” do “fantasma convertido em autêntico objeto de amor” (AGAMBEN, 2007, p. 99). Em *Meios Sem Fim*, dedicado de modo geral a “encontrar paradigmas políticos genuínos” (AGAMBEN, 2000, p. 15, 9-10), Agamben destaca a figura do “refugiado” de Hannah Arendt - “o paradigma de uma nova consciência histórica” (AGAMBEN, 2000, p. 15).

Já em *Homo Sacer*, o conceito ocupará função central não apenas por operar adequadamente as noções de inclusão / exclusão ao descrever a natureza paradoxal da

3 Doravante, todas as citações extraídas dos escritos e entrevistas de Agamben serão traduções nossas.

4 Podemos verificar ressonâncias desta mesma preocupação nas páginas finais de *Homo Sacer*, quando Agamben, ao retomar a tese do *bando* como relação política originária, afirma: “A primeira destas teses [acerca do *bando*], ao ser reevocada, põe em questão toda a teoria da origem contratual do poder estatal e, juntamente, toda possibilidade de colocar à base das comunidades políticas algo como um pertencimento (seja ele fundamentado em uma identidade popular, nacional, religiosa ou de qualquer outro tipo)” (AGAMBEN, 2002a, p. 187).

soberania, mas também como base metodológica para os escritos seguintes. No entanto, após sua publicação e as polêmicas subsequentes, Agamben buscará, em uma série de cursos e entrevistas, elucidar o tema: “Eu procurei aplicar o mesmo método genealógico e paradigmático que Foucault implementou” (AGAMBEN, SACCO, 2010 [2004]). Para seguirmos nossa reflexão, será necessário, portanto, compreender de que modo operava o paradigma no pensamento foucaultiano.

1.2 A GENEALOGIA FOUCAULTIANA.

Assim como o filósofo italiano, Michel Foucault não nos oferece uma definição do que entende precisamente por paradigma nos trabalhos em que inicialmente empregou seu uso, de modo que ele precisa ser, de certa forma, deduzido de seu método. De fato, com o sentido que Agamben atribui ao termo, Foucault o utilizou em apenas um texto. Em *História da loucura na idade clássica*, Foucault menciona *O Sobrinho de Rameau*, de Diderot, segundo ele “*un paradigme raccourci de l'histoire*” (FOUCAULT, 1972, p. 432).

Poderíamos afirmar que para o autor francês, assim como para Agamben, o significado do termo não está distante do que era para Platão, ou seja, um exemplo, o equivalente latino do grego “paradigma” (“*para-deigma*”)⁵. O paradigma mais notório elaborado por Foucault, do qual Agamben fará um uso claro, foi o “panóptico” de *Vigiar e Punir*, uma figura emblemática de uma nova era do poder disciplinar e do controle governamental. A ideia origina-se a partir da obra do utilitarista Jeremy Bentham, publicada em 1787, que pensava uma prisão circular em torno de um fosso comum de onde os prisioneiros pudessem ser observados ininterruptamente:

O edifício é circular. Os apartamentos dos prisioneiros ocupam a circunferência. Você pode chamá-los, se quiser, de celas. Essas celas são separadas entre si e os prisioneiros, dessa forma, impedidos de qualquer comunicação entre eles, por partições, na forma de raios que saem da circunferência em direção ao centro, estendendo-se por tantos pés quantos forem necessários para se obter uma cela maior. O apartamento do inspetor ocupa o centro; você pode chamá-lo, se quiser, de alojamento do inspetor. [...] Cada cela tem, na circunferência que dá para o exterior, uma janela, suficientemente larga não apenas para iluminar a cela, mas para, através dela permitir luz suficiente para a parte correspondente do alojamento. A

5 Verifica-se uma origem correlata do termo *Bei-spiel*, no alemão. Ver: AGAMBEN, G. *A comunidade que vem*. p. 14.

circunferência interior da cela é formada por uma grade de ferro suficientemente fina para não subtrair qualquer parte da cela da visão do inspetor (BENTHAM in: SILVA, 2000, p. 18).

O Parlamento inglês concretiza a ideia de Bentham e em 1794 constrói em Londres uma prisão seguindo seu projeto. No entanto, o paradigma do panóptico adquirirá uma força maior do que o pensador inglês imaginara. No panóptico, Foucault parece haver encontrado o que considerava as coordenadas políticas escondidas da época de Bentham, profundas estruturas históricas subjacentes às fachadas de edifícios individuais. Assim, as demonstrações públicas do poder soberano, próprias aos eventos de tortura e imolação descritos longamente por Foucault, dariam lugar a formas mais sutis de exercício do poder, buscando não mais intimidar seu súditos pelo espetáculo da violência, mas sim observá-los continuamente. Como afirma Durantaye, “entre as linhas dos desenhos de Bentham, Foucault vislumbrou o sonho do controle institucional que estava sendo realizado em sua totalidade pela primeira vez em seu tempo” (DURANTAYE, 2009, p. 216).

A abordagem histórica realizada por meio de paradigmas parece colocar em questão não somente as estruturas causais dos métodos históricos tradicionais, mas também o próprio direito de Foucault se denominar um historiador. O paradigma do panóptico apresenta-se não somente como um exemplo de grande alcance temporal num determinado momento histórico, mas um exemplo de longo alcance *através* do tempo. Ele “foi uma instância representativa de um fenômeno maior e que aspirava mais, tanto projetada no futuro como um *objetivo*, quanto instaurada no presente como *padrão*” (p. 217).

Nesse momento, já podemos vislumbrar algumas questões semelhantes que serão também enfrentadas por Giorgio Agamben e seu uso do paradigma do campo de concentração. É possível dizer que, apesar de lidar com um modelo prisional, a ideia de Bentham parece atemorizar não pelo projeto em si, mas pelo fato de apresentar-se como prenúncio de um futuro obscuro, o esquema geral de uma estrutura social que hoje possui ainda maior relevância e atualidade em nossas sociedades, marcadas pelo medo e a paranoia securitária.

De fato, podemos afirmar sem grande dificuldade que o panóptico tornou-se um modelo hegemônico nas sociedades contemporâneas. Para tanto, basta pensarmos nos estudos sobre o surgimento de uma “sociedade do controle”, do assédio à vida privada dos cidadãos por uma enormidade de dispositivos estatais e empresarias (câmeras de

vigilância, bancos de dados e a biometria, por exemplo) que operariam a partir dos mesmos princípios da invenção benthaniana. Seguindo a mesma dinâmica, afirmar, como Agamben faz, que o paradigma de nosso tempo seria o campo de concentração seria não apenas atingir o passado recente, mas também o presente e um futuro potencialmente tenebroso.

1.3 A ASSINATURA DE TODAS AS COISAS.

De modo a esclarecer as crescentes dúvidas a respeito do uso do conceito de paradigma, Agamben publica em 2008 *Signatura Rerum*, obra em que dedicará atenção especial à questão do método. A discussão acerca do paradigma inicia-se justamente por uma comparação entre o uso do conceito por Michel Foucault e Thomas Kuhn.

Do mesmo modo que Kuhn deixa de lado a individuação e o exame das regras que constituem uma ciência normal para se concentrar nos paradigmas que determinam o comportamento dos cientistas, Foucault põe em questão o primado tradicional dos modelos jurídicos da teoria do poder, para fazer emergir em primeiro plano as múltiplas disciplinas e as técnicas políticas por meio das quais o Estado se encarrega da vida dos indivíduos. E assim como Kuhn separa a ciência normal do sistema de regras que a define, Foucault, do mesmo modo, distingue frequentemente a “normalização”, que caracteriza o poder disciplinar, do sistema jurídico dos procedimentos legais (AGAMBEN apud: CASTRO, 2012 p. 153).

Segundo Agamben, haveria uma diferença de interesse por parte dos dois pensadores. O interesse maior em Foucault não residiria, como no caso de Kuhn, em questões estritamente epistemológicas, mas sim políticas - mais precisamente, no modo como os enunciados (científicos) estabeleceriam entre si regimes de poder por meio de discursos de legitimação, como governariam uns aos outros. Além disso, o escritor francês não buscou tratar dos sujeitos individuais das comunidades científicas, mas sim da “existência anônima de enunciados”⁶.

Foucault desloca a atenção dos critérios que permitem a constituição da ciência normal em relação aos sujeitos (os membros de uma comunidade científica) até a presença pura de “conjuntos de enunciados” e de “figuras”, independentemente de qualquer referência aos sujeitos (“um conjunto de enunciados adquire

6 A noção de *enunciado* será elaborada por Agamben a partir do pensamento foucaultiano em “O que resta de Auschwitz” (cf. AGAMBEN, 2008a, p. 128-136).

importância”, “a figura assim desenhada”) (AGAMBEN, 2009, p. 17).

Tal comparação parece permitir a Agamben desenvolver um conceito que é pouco trabalhado textualmente pelo pensador francês. No entanto, como afirma Edgardo Castro, para Agamben “o panóptico em *Vigiar e Punir*, o grande parto na *História da Loucura*, a confissão ou o cuidado de si mesmo na *História da Sexualidade* são paradigmas” (CASTRO, 2012, p. 155) - conceito que define “o método foucaultiano em seu gesto mais característico” (AGAMBEN, 2009, p. 19).

Ao diferenciá-lo da matriz kuhniana, Agamben busca definir o que entende pelo termo: “o paradigma é um caso singular que é isolado do contexto de que forma parte, só na medida em que, exibindo sua própria singularidade, torna inteligível um novo conjunto” (p. 20), um exemplo “cuja função é construir e fazer inteligível um inteiro e mais amplo contexto histórico-problemático” (p. 11).

Ainda em *Signatura Rerum*, Agamben faz apelo a Aristóteles, em *Analíticos primeiros* (69a, 13-14), ao distinguir o método paradigmático da dedução e da indução. Se a dedução opera a partir do todo em direção à parte, e a indução caminha em direção contrária, da parte ao todo, o paradigma funcionaria indo da parte à parte, ou seja, operaria de maneira analógica, “movendo-se da singularidade à singularidade” (AGAMBEN, 2009, p. 32).

Além do Filósofo, Agamben dialoga ainda com a tradição kantiana, apontando o juízo descrito na *Crítica do juízo* como uma forma de “exemplo do qual é impossível dar uma regra” (CASTRO, 2012, p. 156). Nesse sentido, para Agamben, “a relação paradigmática não transcorre simplesmente entre os objetos sensíveis singulares, nem entre estes e uma regra geral, mas sobretudo, entre a singularidade (que desse modo se converte em paradigma) e sua exposição (isto é, sua inteligibilidade)” (AGAMBEN, 2009, p. 25).

A partir daqui estamos mais aptos a esclarecer de maneira mais adequada o que Agamben (2002a, p. 18) chama de “a tese de uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo”⁷. Primeiramente, poderíamos nos perguntar o que motiva

7 E prossegue Agamben: “(...) não é obviamente (como, por outra, aquela de Strauss sobre a secreta convergência entre liberalismo e comunismo quanto à meta final), uma tese historiográfica, que autorize a liquidação e o achatamento das enormes diferenças que caracterizam sua história e seu antagonismo; não obstante isso, no plano histórico-filosófico que lhe é próprio, deve ser mantida com firmeza, porque somente ela poderá permitir que orientemo-nos diante das novas realidades e das convergências imprevistas do fim do milênio,

o pensador italiano a escolher um *leitmotiv* que dificilmente poderia ser mais polêmico ou exposto às críticas mais severas.

Nesse sentido, talvez seja o caso de identificar um tema surgido ainda em *Infância: a História*, a saber, a crítica àqueles que acreditam no progresso inevitável da história. O ceticismo perante a hegemonia da mentalidade teleológica que orienta o modelo de progresso histórico se expressaria não somente pela escolha do paradigma, mas justamente ao identificar uma ligação fundamental entre Estados democráticos e totalitários. Essa “íntima solidariedade” não estaria às voltas com algo como uma teoria da conspiração global, mas sim uma prática comum entre ambas as formas de Estado, a saber, a *captura da vida nua pelos dispositivos governamentais*.

Outro pensador que compartilhará uma visão semelhante a respeito dessa ligação será Guy Debord, amigo pessoal de Agamben, para quem o autor francês haveria confessado sua condição de "estrategista, não filósofo" e a quem será dedicado *Meios Sem Fim*. Nos anos que antecederam a publicação de *Sociedade do Espetáculo*, Debord observou uma similaridade crescente entre o que chamava de “espetáculo concentrado” em operação nos regimes totalitários e o “espetáculo difuso” das chamadas democracias ocidentais. De fato, uma das ideias fundamentais de *Comentários sobre Sociedade do Espetáculo*, cujo prefácio é de autoria de Agamben, será justamente a de que:

a decadência da democracia moderna e seu progressivo convergir com os Estados totalitários nas sociedades pós-democráticas espetaculares (que começam a tornar-se evidentes já com Tocqueville e encontram nas análises de Debord sua sanção final) têm, talvez, sua raiz nessa aporia que marca seu início e que a cinge em secreta cumplicidade com o seu inimigo mais aguerrido (AGAMBEN, 2002a, pp. 17-18).

Talvez a resposta mais adequada à justificativa da escolha do campo de concentração aponte justamente para a publicação seguinte ao projeto *Homo Sacer*. Afinal, *homo sacer* e o *campo de concentração* seriam paradigmas exemplares do quê?

Agamben diria que tratamos de dois exemplos do estado de exceção. No campo, a única regra em vigência é aquela que suspende qualquer forma de regra - a regra para além das normas que governam as formas sociais e a interação humana, produzindo um

desobstruindo o campo em direção àquela nova política que ainda resta em grande parte inventar” (2002a, p.18).

perigoso estado de exceção permanente.

Quem parece haver trabalhado tal questão de maneira mais satisfatória foi Andrew Norris. Distanciando-se da perspectiva de Laclau, o comentador norte-americano parece compreender corretamente o aspecto metodológico do projeto *Homo Sacer*. “O projeto de Agamben se sustenta sobre o status paradigmático do campo” (NORRIS, 2005, p. 264). Nesse sentido, “a implicação clara da explicação do próprio Agamben acerca daquilo que torna algo exemplar ou paradigmático será o fato que, ao apontar o status paradigmático, ele está *e só poderia estar* tomando uma decisão não acertada e que não pode ser justificada aos seus leitores de outra maneira que não seja autoritária” (p. 273 – itálico no original).

Dessa forma, Agamben estaria operando um isomorfismo entre as noções de “exceção”, “exemplo” e “paradigma”, intercambiando-as de forma equivalente. Segundo Norris, uma vez que Agamben trabalha seguindo a análise schmittiana do estado de exceção como produtor da decisão soberana, a avaliação do pensador italiano de que o campo seria o “paradigma biopolítico fundamental do Ocidente” seria justamente uma decisão para além dos limites da razão. Para Schmitt, a figura do soberano era a única capaz de declarar o estado de exceção, suspendendo o império da lei. Norris afirma que, através da escolha de paradigma, Agamben parece declarar certa forma de “estado de exceção conceitual onde a o império da razão é suspenso” (DURANTAYE, 2009, p. 221). Embora esta última afirmação se assemelhe mais a uma astúcia argumentativa do que a uma crítica consistente ao trabalho do filósofo italiano, Norris acaba por apontar uma problemática de interesse maior.

Não podemos deixar de notar o modo bastante contraintuitivo com que Giorgio Agamben utiliza a figura do “exemplo” para dar conta de fenômenos tão amplos da vida social. Retomemos a definição grega do termo paradigma: παράδειγμα (*paradeigma*), que poderia ser traduzido por “padrão”, “exemplo”, “amostra”. Temos também o termo παραδείκνυμι (*paradeiknumi*), “exibir lado a lado”, “representar”, “expor” e, ainda, separadamente “παρά” (*para*), “ao lado”, “para além” e δείκνυμι (*deiknumi*), “mostrar”, “destacar”⁸. Até aqui, a escolha terminológica de Agamben parece bastante adequada, já que o termo grego procura abarcar uma vasta gama de

8 Παράδειγμα, παραδείκνυμι, παρά, δείκνυμι in: Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, na *Perseus Digital Library*, <http://www.perseus.tufts.edu/>. Os termos obtidos em inglês possuem equivalentes adequados na língua portuguesa.

operações que o conceito realiza dentro da obra do filósofo. Assim, o paradigma não só estabelecerá um padrão de eventos que se repetem ao longo da história, mas também os expõe, os indica e os representa, além de oferecer um modo de inteligência ou de representação adequado ao seu conjunto diante de uma determinada posição histórica.

No entanto, e aí parece residir a problemática fundamental a respeito do método de Giorgio Agamben, um certo movimento parece escapar ao alcance do conceito. O filósofo tem diante de si um determinado problema: a generalização de um dispositivo originado no direito romano arcaico e que, através de uma longa trajetória que atravessa a Idade Média, desloca-se para o centro das formas de vida europeias a partir da Revolução Francesa e sua Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, atingindo sua realização maior nos campos de concentração nazista ao final da II Guerra Mundial. Assim, vemos a “captura da vida nua pelo estado de exceção” na figura do *homo sacer* como um dispositivo bastante específico e coadjuvante dentro da sociedade romana e que progressivamente adquire protagonismo, a ponto de se tornar o dispositivo hegemônico no interior do aparato político moderno, virtualmente capaz de não só exemplificar toda a dinâmica política do Ocidente, mas de desvelar suas coordenadas mais profundas.

Dessa forma, a escolha de um paradigma específico em detrimento de outro parece ser possível somente a partir de um ponto bastante determinado. Para que um paradigma apareça com toda a força de sua *exemplaridade*, seria necessário que suas coordenadas fundamentais já estivessem claras a um sujeito histórico concreto, inserido num contexto que ofereça todas as condições de sua compreensão, ou seja, um paradigma só poderia surgir *a posteriori*. Uma vez reunidos seus elementos fundamentais, projeta-se no passado a origem histórica de um evento contemporâneo a partir de uma escolha que, ao menos na visão dos críticos mais aguerridos, seria em grande parte inadequada, aleatória, ou meramente provocativa.

Ao nos debruçarmos sobre as questões desenvolvidas acima, nos defrontamos com as limitações do conceito de “exemplo”, ao qual parece escapar um conjunto de movimentos realizados na chave metodológica pelo autor.

No entanto, poderíamos localizar um segundo movimento no método de Agamben, um certo procedimento arqueológico, que seria operado do presente em direção ao passado, paralelamente ao desvelamento do exemplo paradigmático. Restaria saber quais serão as questões que surgirão do uso de um duplo viés metodológico, a um só momento arqueológico e paradigmático, na interpretação da

obra de Agamben.

1.4 EM DIREÇÃO A UMA ARQUEOLOGIA FILOSÓFICA.

Ao final da primeira parte de *Signatura Rerum*, Agamben apresenta um conjunto de análises que busca responder a algumas das questões apresentadas acima.

Primeiramente, Agamben comenta a interpretação de Victor Goldschmidt a respeito do uso do paradigma nas obra de Platão. Assim, para o historiador de filosofia, encontraríamos no funcionamento do paradigma platônico um “elemento-forma”, uma espécie de paradoxo: o paradigma seria um fenômeno sensível singular, mas traria um *eidos*, a forma mesma por ser definida, estabelecendo uma relação entre o sensível e o mental, o elemento e a forma. Assim, o elemento paradigmático se apresenta como a relação em si e não pretende confirmar uma similitude sensível, mas, sim, produzi-la por meio de uma operação, uma fenômeno singular, mas que contém, de alguma maneira, a forma que se busca definir (CASTRO, 2012, p. 156).

Nesse sentido, Agamben poderá afirmar que “o paradigma jamais é dado, mas gerado ou produzido (*paradeigmatos...genesis, paradeigmata...gignomena*), ‘dispondo ao lado’, ‘conjugando juntos’ e acima de tudo ‘mostrando’ e ‘expondo’” (AGAMBEN, 2009, p. 23). Desse modo, a relação paradigmática não ocorreria somente entre objetos sensíveis ou entre os objetos sensíveis e a regra geral, mas sim na relação entre a singularidade e a suas formas de exposição, que garante a um só tempo sua paradigmaticidade e suas condições de inteligibilidade (p. 25).

No entanto, a figura que parece exercer influência decisiva na elaboração metodológica de Giorgio Agamben será a do historiador da arte Aby Warburg e sua noção de *Urphänomen*. Ao final de sua explanação acerca do noção de paradigma, Agamben introduz a figura do *Bilderatlas Mnemosyne*. Elaborado entre 1924 e 1929 pelo historiador alemão, a obra consistia num mapa onde imagens de diferentes períodos históricos eram justapostas, formando imensos painéis. O modelo buscava propiciar a imersão de uma cadeia de transporte de imagens, identificando linhas de continuidade de características visuais através do tempo (cf. DIDI-HUBERMAN, 2002). Warburg buscou compreender a vida e a sobrevida (*Nachleben*) das imagens, “carregadas” de energia psíquica e vida simbólica. Longe de estarem extintas ou enterrada no passado, as imagens seriam antes dormentes, infusas na energia que as culturas as investiram, portadoras, assim, de um potencial dinâmico mesmo quando

esquecidas por décadas ou séculos.

Agamben definirá a *Pathosformel* como um “híbrido entre matéria e forma, criação e performance, a inauguração (*first-time-ness* / *primavoltità*) e repetição” (AGAMBEN, 2009, p. 29). Nesse sentido, cada fotografia seria a original e cada imagem constituiria uma *archè*. Um caso emblemático é analisado por Agamben em *Ninfas*, onde ele trata da natureza das imagens baseando-se nesse ser de natureza ambígua, parte humana e parte angelical.

Mas o a ninfa em si não é nem arcaica nem contemporânea, ela é indecível em relação ao diacrônico e ao sincrônico, à unidade e à multiplicidade. Isso significa que a ninfa é o paradigma do qual as ninfas individuais são exemplos; ou que, para ser mais preciso, de acordo com a ambiguidade constitutiva da dialética platônica, a ninfa é o paradigma das imagens singulares, e as imagens singulares são paradigmas da ninfa (AGAMBEN, 2009, p. 29).

É a partir desse contexto que podemos compreender a figura das ninfas como um *Urphänomen*. O termo foi utilizado por Goethe d’*A Teoria das Cores* até *A Metamorfose das Plantas* e, embora nunca tenha sido definido com precisão, buscava indicar um fenômeno original, lugar onde “a analogia convive em perfeito equilíbrio, além da oposição entre a generalidade e a particularidade. (...) Fenômeno puro que não pode jamais ser isolado, já que se apresenta como uma série continuada de aparições” (AGAMBEN, 2009, p. 30).

Assim, o trabalho de Warburg de recolher em um atlas - batizado de *Mnemosyne*, a deusa grega da Memória - as imagens (*Pathosformeln*) coincidiria com o trabalho numa encruzilhada não somente entre o corpóreo e o incorpóreo, mas sobretudo entre o individual e o coletivo.

Agamben aponta o aspecto profundamente histórico das imagens, seguindo o princípio benjaminiano pelo qual surge vida de tudo aquilo do que surge história - e afirma ainda: surge vida de tudo o que surge imagem (AGAMBEN, 2012, p. 61). Se, ao longo da história, as imagens passariam por um processo de cristalização, transformando-se em espectros dos quais os homens tornam-se escravos, seria necessário, portanto, libertá-los (AGAMBEN, 2012, p. 61). Não será outra a ideia por trás da afirmação de Warburg, que compreendeu seus próprios estudos como “histórias de fantasmas para adultos”⁹.

9 Na quarta parte de *Estâncias*, Agamben (2007a) fará referência a *Nachleben* de formas

Tradicionalmente, ao final de sua explanação¹⁰, Agamben oferece um resumo em seis proposições, apresentando o que entende precisamente por paradigma:

Um paradigma é uma forma de conhecimento nem indutiva, nem dedutiva, mas analógica, que se move de singularidade a singularidade. 2. Neutralizando a oposição entre geral e particular, substitui a lógica dicotômica por um modelo analógico bipolar. 3. O caso paradigmático torna-se o que é em suspenso e, ao mesmo tempo, expondo sua pertinência ao conjunto, de modo que não é possível separar nele a exemplaridade da singularidade. 4. O conjunto paradigmático nunca é pressuposto pelos paradigmas, mas permanece imanente a eles. 5. No paradigma não há origem ou uma *arché*: qualquer fenômeno é a origem, toda imagem é arcaica. 6. A historicidade do paradigma não está nem na diacronia, nem na sincronia, mas no entrecruzamento entre elas (AGAMBEN, 2009, p. 32-33).

Nesse momento, os apontamentos de Edgardo Castro são de grande proveito no que indica alguns equívocos próprios à questão tratada até este momento. Afirma o comentador argentino:

o homo sacer e o muçulmano, o estado de exceção ou o campo de concentração não são “hipóteses” explicativas que buscam reduzir a modernidade “a uma causa ou a uma origem histórica”, mas “paradigmas, cujo objetivo era fazer inteligível aqueles fenômenos cujo parentesco havia escapado ou podia escapar à mirada histórica” (CASTRO, 2012, p. 157).

Dessa forma, não haveria sentido em questionarmos se a paradigmaticidade de uma determinada figura residiria nas coisas ou na mente do investigador. Para Agamben, ela tem “caráter ontológico, não se refere a um objeto, mas ao ser. Há uma ontologia paradigmática” (AGAMBEN, 2009, p. 34).

Nos parece, entretanto, que os temas da *causa* e da *origem* só serão inteiramente compreendidos a partir do desenvolvimento da noção de *arqueologia filosófica*. Apesar da evidente influência foucaultiana, o último capítulo de *Signatura Rerum* dedica-se a apresentar uma miríade de autores, de forma a estabelecer uma espécie de constelação-guia que conduzirá as investigações metodológicas de Agamben.

emblemáticas em autores como E. T. A. Hoffman, Edgar Allan Poe e Kafka, além das caricaturas de figuras como J. J. Granville e Sir John Tenniel.

10 No primeiro capítulo de *Signatura Rerum*, Agamben (2009) fará menção à tradição monástica e sua noção de *regra*: “Ao menos até São Bento, a regra não é uma norma geral, mas só a comunidade de vida (o cenóbio, *koinóis bíos*) que resulta de um exemplo no qual a vida de cada monge tende, no limite, a converter-se em paradigmática, a constituir-se como *forma vitae* [forma de vida]” (p. 21).

De fato, parece que o uso do termo não foi inaugurado por Foucault, mas, sim, por Kant (KANT, 2002, p. 417). Em *Os Progressos da Metafísica*, Kant debate a possibilidade de uma “história filosofante da filosofia” que operasse através de uma verdadeira arqueologia filosófica da natureza da razão humana. Ao definir a peculiaridade do estudo da história da filosofia, afirma o filósofo de Königsberg: “A filosofia da história possui algo de especial, já que nela nada pode ser dito a respeito do que aconteceu, sem que se saiba de antemão não só o que deveria ter acontecido, mas também o que pode acontecer” (KANT, 2002, p. 419).

Será justamente essa peculiaridade que chamará a atenção de Agamben. Apesar dessa ciência aparecer como uma “história” e, como tal, não poder deixar de questionar sua própria origem, a história da filosofia se apresentaria como um tipo de história *a priori*, cujo objeto coincidiria com o fim mesmo da humanidade, o desenvolvimento e o exercício da razão. Desse modo, a busca pela *archè* da filosofia jamais poderia ser realizada no tempo cronológico. Sendo a preocupação da filosofia não apenas com o que foi, mas também com o que deveria ou poderia ter sido, ela termina, de algum modo, se tornando algo que ainda não é totalmente dado, já que sua história coincidiria com a “história daquilo que não foi” (AGAMBEN, 2009, p. 82).

Ao analisar a afirmação kantiana a respeito da impossibilidade “de aprender-se filosofia, uma vez que ela ainda não foi dada” (KANT, 1972, p. 29), Agamben define a arqueologia como uma forma de “ruinologia”, cujo objeto, apesar de não constituir um princípio transcendental no sentido estrito, não pode ser inteiramente dado em uma totalidade empírica presente. Assim, o arcaico poderia ser compreendido como aquilo que poderia ou deveria ter sido, ou quem sabe talvez um dia seja, mas que, no presente, existe apenas como objeto parcial ou em ruína (AGAMBEN, 2009, p. 82).

Deste ponto em diante, Agamben apontará a arqueologia como “a prática que, em toda investigação histórica, não se ocupa da origem, mas do ponto de insurgência do fenômeno” (p. 90). Nesse sentido, será fundamental a distinção apresentada por Foucault em *Nietzsche, Genealogia e História*, entre os conceitos de “origem” (*Ursprung*), “proveniência” (*Herkunft*) e “surgimento” (*Entstehung*). Tanto o fazer arqueológico de Foucault quanto a genealogia nietzschiana não buscarão determinar uma origem explicativa em termos ideais, localizando num viés teleológico as causas inexoráveis dos processos históricos aos quais se dedicaram desvelar. Afirma Foucault em seu ensaio:

Fazer a genealogia dos valores, da moral e do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua “origem”, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticolosidades e nos acasos dos começos (...). O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem (...). É preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas, que dão conta dos atavismos e da hereditariedade (...) (FOUCAULT, 1993, p. 19).

Mas se Agamben busca compreender a genealogia como a evocação e a eliminação da origem e do sujeito, sem, entretanto, abandonar a ideia de remontar aos “momentos nos quais os saberes os discursos e os âmbitos de objetos se constituíram” (AGAMBEN, 2009, p. 85), o que ocuparia o lugar da origem e do sujeito? Que papel atribuir à “proveniência” (*Herkunft*), ao “surgimento” (*Entstehung*), se eles jamais ocupariam adequadamente o lugar da origem?

Uma primeira pista estaria na noção de pré-história (*Urgeschichte*) de Franz Overbeck. É do teólogo amigo de Nietzsche a ideia de que todo questionamento histórico envolveria a identificação de uma margem ou de um estrato heterônomo, que não estaria na posição de uma origem cronológica, mas seria qualitativamente diverso. Afirma Overbeck:

Somente ao partirmos das diferenças essenciais entre história e pré-história (*Urgeschichte*) que poderemos explicar porque a pré-história desfruta de tal consideração. A pré-história é (...) absolutamente mais relevante e mais decisiva que a história. (...) O momento do surgimento ou emergência [*Entstehungsgeschichte*] é incomparavelmente mais valioso (...) (OVERBECK, 1996, p. 53).

Para o teólogo alemão, a característica fundamental da pré-história (*Urgeschichte*) seria sua condição de história do momento de surgimento (*Entstehungsgeschichte*) de um determinado evento histórico. Ao contrário do que o nome poderia nos levar a acreditar, não se trata necessariamente do momento mais antigo (*uralt*) - podendo mesmo ser o mais recente. Já a *história* começaria onde os monumentos são inteligíveis e onde surgem testemunhos confiáveis. Antes e ao longo dela, teríamos a pré-história (AGAMBEN, 2009, p. 85). A diferença entre os dois momentos é de difícil percepção, já que toda relação entre o tempo e a história se encontra perpassada pela subjetividade de um observador. Na realidade, o momento do surgimento seria simultaneamente objetivo e subjetivo, situado “no limiar da

indecidibilidade entre sujeito e objeto” (AGAMBEN, 2009, p. 89). Assim, não haveria jamais a emergência do fato sem, ao mesmo tempo, nos depararmos com a emergência do sujeito cognoscente em si: a operação na origem é ao mesmo tempo uma operação no sujeito.

Por esta razão, Agamben indica a necessidade do confronto com a tradição e de “desconstruir os paradigmas, as técnicas e as práticas por meio das quais ela regula as formas de transmissão, condiciona o acesso às fontes e, ao mesmo tempo, o próprio estatuto do sujeito cognoscente” (p. 90). De fato, a definição do procedimento arqueológico será apontada como a prática em que qualquer investigação histórica deve lidar com o momento de surgimento de um fenômeno, não com origens, e deve, portanto, atacar novamente a tradição e as fontes (p. 89).

Outra pista importante será deixada por George Dumézil (1968), no terceiro volume de *Mythe et épopée*, em que o filólogo francês apresenta a noção de *ultrahistoire*. Buscando distanciar-se da hegemonia estruturalista da época, Dumézil parte da gramática comparativa das línguas indoeuropeias para buscar o que chama de a “mais antiga história e a franja da ultrahistória” (p. 14), ao afirmar que suas formas residem entre um sistema abstrato de correspondências simbólicas e línguas concretas com existências localizadas no tempo e no espaço. Assim, como a *Urgeschichte*, a *ultrahistoire* não poderia ser localizada no mero tempo cronológico, mas, sim, em uma relação necessária entre esse e a subjetividade.

De fato, tanto as noções “pré-história” de Overbeck, como a “ultrahistória” de Dumézil, além da noção de *a priori histórico* elaborada por Foucault, parecem compartilhar de uma estrutura bastante específica de temporalidade. Nesse contexto, a contribuição decisiva será dada por Enzo Melandri em *Il circolo e la linea*, onde o filósofo genovês teria adiantado a relevância metodológica e o funcionamento da arqueologia de Foucault (MELANDRI, 2004, pp. 65-66). A obra dedica-se fundamentalmente à noção de analogia e sua relação problemática com a lógica, ou mais precisamente entre os paradigmas da “dialética” (dicotômico) e da “analogia” (bipolar). Agamben apresenta os modelos como diametralmente opostos:

ao princípio do terceiro excluído, o princípio analógico, opõe o terceiro incluído; ao de contradição, o de contrariedade; à identidade elementar, a identidade funcional; à extensionalidade, a intencionalidade; ao discreto, o contínuo, ao modelo da substância, o do campo (CASTRO, 2012, p. 151).

Ao estabelecer a relação entre os dois paradigmas como uma “guerra civil”, Melandri busca mais do que marcar as diferenças entre ambos. Na verdade, a ênfase deve recair sobre o “civil”, já que o texto nos conduz rumo a uma reformulação de ambos num terceiro termo. Nas palavras de Castro:

nessa guerra, a estratégia do paradigma analógico é transformar as dicotomias da lógica em bipolaridades, ou seja, em um campo atravessado por tensões vetoriais entre dois polos, para fazer aparecer um terceiro termo, que não é a superação dos anterior, mas é da mesma natureza que eles, mas que os desidentifica e desnaturiza (CASTRO, 2012, p. 151).

Melandri indica que, de modo geral, os códigos básicos e as matrizes de uma determinada cultura são explicados fazendo recurso a um código de uma ordem superior àquela que se busca analisar, a qual um misterioso poder explicativo é atribuído. Este seria o modelo da origem, que é combatido por Foucault e sua investigação arqueológica apresentada em *A Arqueologia do Saber*. Esta, por sua vez, “estabelece uma inversão do procedimento, ou melhor, torna a explicação de um fenômeno imanente a sua descrição” (MELANDRI, 1967, p. 96). Será a partir de um entrecruzamento entre a análise foucaultiana e a arqueologia tal como compreendida por Paul Ricoeur, a partir da regressão freudiana e suas concepções de *não-vivido* e *fantasmagoria*, que Melandri articulará sua leitura (AGAMBEN, 2009, p. 100). Ela não buscará retornar ao momento traumático que habita o inconsciente, mas ao momento mesmo de produção da dicotomia entre consciência e o inconsciente:

A regressão arqueológica é, pois, elusiva; não tende, como em Freud, a reconstruir um estado precedente, mas a decompô-lo, a deslocá-lo e, em última análise, a circunscrevê-lo, para remontar-se não a seus conteúdos, mas às modalidades, às circunstâncias e aos momentos da cisão que, removendo-os, os constituíram como origem. Ela é, nesse sentido, o exato revés do eterno retorno: não quer repetir o passado para aprovar o que foi, transformando o “assim foi” em um “assim quis que fosse”. Quer, ao contrário, deixá-lo ir, livrar-se dele, para acessar, mais além ou mais aquém dele, o que não foi nunca, o que não quis nunca. Só então o passado não vivido revela-se pelo que era: contemporâneo do presente e tornar-se desse modo, pela primeira vez, acessível, apresenta-se como “fonte”. Por isso, a contemporaneidade, a co-presença do próprio presente, enquanto implica a experiência de um não vivido e a recordação de um esquecimento, é rara e difícil; por isso a arqueologia, que se remonta para aquém da recordação e do esquecimento, é a única via de acesso ao presente (AGAMBEN, 2009, p. 103).

Melandri busca estabelecer um meio termo entre o que entende ser a oposição dominante da filosofia contemporânea, entre a fenomenologia e a filosofia transcendental. Nesse sentido, a regressão arqueológica busca alcançar um espaço para além da dicotomia entre história e historiografia, uma *arché* que “não deve ser entendida de nenhum modo como um dado que se possa situar em uma cronologia [...] Ela é uma força que opera na história” (AGAMBEN, 2009, p. 110).

A essa altura, já podemos compreender o sentido da temporalidade da *arché* arqueológica. Se o anjo benjaminiano avança ao futuro com o olhar fixo no passado, a regressão de Melandri avança ao passado, olhando para o futuro - uma forma de avançar ao futuro *à reculons*... uma espécie de futuro anterior. Ambas as formas caminham em direção a algo que não conseguem avistar, o objetivo invisível do presente histórico onde ambos os olhares se encontram na coincidência de um instante, localizado numa espécie de futuro anterior.

CAPÍTULO 2. O PAPEL DA BIOPOLÍTICA.

2.1 CRIATURA, LEI E VIDA NUA.

No início da década de 1970, anos antes do projeto *Homo Sacer* trazer grande visibilidade aos trabalhos de Giorgio Agamben, o então ex-aluno de Martin Heidegger vivia em Paris, para onde havia emigrado, após deixar a Itália, motivado também por questões políticas. Na França, mantinha habitualmente contato com dois colegas compatriotas, Ítalo Calvino e Claudio Rugafiori. Entre os anos de 1974 e 1976, os três escritores planejaram a publicação de uma revista, em que buscariam trabalhar o que consideravam os problemas centrais da cultura contemporânea, por meio da análise de suas categorias de pensamento e experiência. Apesar da publicação não ter se concretizado, o trabalho rendeu uma série de consequências futuras.

O estudo dessas categorias deveria operar em pares. Rugafiori se dedicaria ao estudo de “arquitetura e vagueza”, enquanto Ítalo Calvino trataria de “velocidade e luminosidade”. Já Agamben seria responsável por três pares: “tragédia e comédia”, “biografia e fábula” e o menos evidente, “lei [*diritto*] e criatura [*creature*]” (cf. AGAMBEN, 1996b, 1999a). O par tragédia-comédia resultou em um estudo sobre a poesia de Dante, publicado em 1978. Além disso, o ensaio *Taking leave of Tragedy* e a coleção *The End of Poem* (AGAMBEN, 1999a) - *Categorie Italiane*, no original em italiano - fazem parte de um mesmo círculo reflexivo que se encerra por volta de 1985. O terceiro par permaneceu, entretanto, afastado por muitos anos do interesse de Agamben. De fato, “criatura e direito” formam uma dupla pouco convencional. Como afirma Durantaye, “uma criatura implica num criador, e a lei implica num legislador, mas o paralelo parece terminar aí. Nos termos em que normalmente pensamos, leis não se aplicam a todas as criaturas, mas apenas aos homens”. Tratemos, assim, de averiguar em qual sentido o termo “criatura” é utilizado.

Para respondermos à questão, devemos nos voltar a um texto que precede a publicação de *Homo Sacer*, intitulado originalmente *Mezzi senza fine – note sulla politica*, escrito entre 1992 e 1994. O livro, dedicado a Guy Debord, outro importante interlocutor do autor italiano durante sua passagem por Paris, reúne uma série de pequenos ensaios de filosofia política. Em “Para além dos direitos humanos”, Agamben descreve a evolução do conceito, partindo do termo “vida nuda” (*la nuda vita*), que

seria o objeto maior dos direitos humanos.

Nesse momento, Agamben empregará de maneira análoga os termos “criatura humana” e “vida nua”. No entanto, o faz num sentido bastante específico:

Os direitos do homem representam, de fato, sobretudo a figura originária da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. Em sua *nudez*, essa vida (a criatura humana) que, no *Ancien Régime*, pertencia a Deus e, no mundo clássico, era claramente distinta (enquanto *zoê*) da vida política (*bios*), entra agora em primeiro plano no controle do Estado e se torna, por assim dizer, o seu fundamento mundano. Estado-nação significa: Estado que faz da natividade, do nascimento (isto é, da pura e simples vida humana) o fundamento de sua soberania (AGAMBEN, 1995, p. 30).

O termo utilizado é empregado por Agamben em referência a *bloße Leben*, a “vida nua” ou a “mera vida”, termo inaugurado por Walter Benjamin em “Destino e Caráter” e retomado na “Crítica da Violência”:

Pois o homem não se reduz a *mera vida* do homem, tampouco a mera vida nele mesmo, nem à de qualquer de seus outros estados e qualidades, nem sequer a singularidade de sua pessoa física. Quão sagrado seja o homem (ou também aquela vida nele que existe idêntica na vida terrena, na morte e na continuação da vida), tão pouco o são os seus estados. A sua vida corpórea, vulnerável a outros homens. O que é que distingue essencialmente essa vida da vida das plantas e dos animais? Mesmo que estes fossem sagrados, não o seriam pela mera vida neles, nem por estarem na vida. Valeria a pena rastrear a origem do dogma da sacralidade da vida. Talvez, ou muito provavelmente, esse dogma seja recente; a derradeira errância da debilitada tradição ocidental de procurar o sagrado que ela perdeu naquilo que é cosmologicamente impenetrável. (A antiguidade de todos os mandamentos religiosos contra o homicídio não é um contra-argumento, pois estes repousam sobre pensamentos outros que não o teorema moderno). Por fim, dá motivo para a reflexão o fato de que aquilo que aí é dito sagrado é, segundo pensamento mítico, o portador assinalado da culpa: a mera vida (BENJAMIN, 2011, p. 154).

Embora o trecho do texto não nos forneça uma descrição precisa do que seria a “mera vida”, Benjamin parece apontar para um conceito de vida removida de toda sorte de qualificação, tomada independentemente de seus atributos tradicionais. Dessa forma, não se trata de um estado inicial ou originário de vida, mas sim o que restaria depois de despido de todos os seus predicados e atribuições. Como afirma Eva Geulen, responsável por traduções do pensador italiano para a língua inglesa, “a vida nua (*naked*

life), ou mera vida (*bare* ou *bared life*) não é uma substância *a priori*, mas antes o que permanece depois de retiradas todas as formas” (GEULEN, 2005, p. 82).

No entanto, teríamos ainda um segundo personagem fundamental para o estudo de *Homo Sacer*, introduzido logo pela epígrafe não traduzida, que abre a publicação e que pertence ao jurista alemão Frierich Karl von Savigny: *Das Recht hat kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen selbst, von einer Seite angesehen*¹¹. Parece fundamental ao desenvolvimento de nosso estudo o modo de relação entre a “lei” e a “mera vida”. De fato, o estudo do Direito, formação inicial de Agamben que precedeu seus anos acompanhado de Martin Heidegger, desempenhará um papel central nesse último momento intelectual do filósofo italiano. “A Filosofia é sempre constitutivamente relacionada à lei, e todo trabalho filosófico é sempre, quase literalmente, uma decisão a respeito dessa relação” (AGAMBEN, 1999b, p. 161).

Como afirma Durantaye, se o primeiro livro de Giorgio Agamben dedicou-se à concepção alienada da arte e da estética, o segundo à concepção alienada do estudo escolástico, o terceiro às concepções alienadas de história e experiência, o quinto à alienação da representação e o sexto às concepções alienadas de linguagem e comunidade, o sétimo, *Homo Sacer*, investigará uma concepção alienada da lei (DURANTAYE, 2009, p. 204). Poderíamos afirmar que a linha de força do projeto se traçará justamente a partir do tensionamento entre os conceitos de “lei” e “vida nua”, cujo primeiro saldo será o aparecimento da figura central da obra, o *homo sacer*.

O protagonista deste livro é a vida nua, isto é, vida *matável* e *insacrificável* do *homo sacer*, cuja função essencial na política moderna pretendemos reivindicar. Uma obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta *matabilidade*), ofereceu assim a chave graças à qual não apenas os textos sacros da soberania, porém, mais em geral, os próprios códigos do poder político podem desvelar os seus arcanos. Mas, simultaneamente, esta talvez mais antiga acepção do termo *sacer* nos apresenta o enigma de uma figura do sagrado aquém ou além do religioso, que constitui o primeiro paradigma do espaço político do Ocidente (AGAMBEN, 2002a, p. 16 - grifos do autor).

De saída, precisamos destacar o modo bastante contraintuitivo por meio do qual se apresenta essa “figura do sagrado”. Longe de um objeto de reverência e veneração,

¹¹ A lei não possui existência em si; sua essência é, na verdade, a vida dos indivíduos – vista de um certo ponto.

o *homo sacer* estaria muito mais próximo do contrário.

Ao buscar a interseção originária entre a “lei” e a “vida nua”, Giorgio Agamben propõe uma volta às análises do direito romano arcaico, que apresentaria algumas questões fundamentais a respeito da natureza geral do direito e do poder. Sob o Império Romano, o homem que havia cometido determinado crime era banido da sociedade e tinha todos seus direitos de cidadão revogados, adquirindo o status de *homo sacer*, termo que esconde uma dupla significação. Nessa condição, sua vida era considerada “maldita”, uma vez que poderia ser morto sem sanção por qualquer outro cidadão, e ao mesmo tempo “sagrada”, no sentido de não poder ser objeto de sacrifício em nenhum ritual cerimonial. O direito romano se torna não mais aplicável ao *homo sacer*, ao mesmo tempo em que ele permanece sob os efeitos da lei, ele é removido do contínuo da vida social e da lei comunitária, e a única lei que ainda lhe é aplicável é aquela que irrevogavelmente o bane da esfera comunitária. Agamben o define como “vida humana (...) incluída na ordem jurídica somente em sua forma de exclusão” (p. 26), ou seja, em sua capacidade de ser morto. Se trata, portanto, de um dispositivo jurídico que inclui por meio da exclusão ao mesmo tempo e pelo mesmo movimento exclui por meio da inclusão, jogando o indivíduo numa zona de anomia normativa.

Como Freud em *Totem e Tabu*, Agamben aponta uma ambivalência bastante eloquente que o termo sagrado carrega em sua trajetória semântica. Ele pode designar aquilo que é valorizado como puro e precioso, ou aquilo que é desprezível e vil, e que deve ser banido da comunidade de modo a evitar sua contaminação. Existiria, no entanto, uma estrutura lógica fundamental, comum a qualquer forma de sacralização, a saber, a remoção do objeto da esfera do profano e sua ascensão ao mundo do sagrado. Ao final de *A Linguagem e a Morte*, Agamben afirma:

(...) o sagrado é necessariamente uma noção ambígua e circular (*sacer* significa em latim, abjeto, ignominioso e, ao mesmo tempo, augusto, reservado aos deuses; e sacros são a lei e, igualmente, aquele que a viola: *qui legem violavit, sacer esto*¹²). Aquele que violou a lei, em particular o homicida, é excluído da comunidade, é, pois, repellido, abandonado a si mesmo e, como tal, pode ser morto sem delito. (*Homo sacer is est quem populos iudicant ob maleficium; neque faz est eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur*¹³).

12 “(...) aquele que violou a lei, seja maldito”, nota do tradutor em Agamben, 2006, p. 142.

13 “(...) um homem maldito é aquele que o povo julgou por ter praticado malefício; não é permitido imolá-lo, mas quem o mata não é condenado por parricídio”, nota do tradutor em Agamben, idem.

E segue:

A não fundamentação de toda a práxis humana vela-se aqui no ser abandonado a si mesmo de um fazer (de um *sacrum facere*), sobre o qual se funda, no entanto, todo lícito fazer: ele é aquilo que, permanecendo indizível e intransmissível em todo fazer e em toda palavra humana, destino o homem à comunidade e à tradição (AGAMBEN, 2006, p. 142).

A ambivalência do termo será abordada também num texto escrito treze anos antes da publicação de *Homo Sacer, A comunidade que vem*, do qual Agamben buscará desdobrar algumas consequências políticas, as quais pretendo abordar ao final da dissertação¹⁴:

É que, na nossa cultura, o dogma hipócrita do caráter sagrado da vida e as vazias declarações sobre os direitos do homem têm o objetivo de esconder. Sagrado, aqui, só pode ter o sentido que o termo tem no direito romano: *sacer* é o que foi excluído do mundo dos homens e que, mesmo não podendo ser sacrificado, é lícito matar sem cometer homicídio (*neque fas est eum immolari sed qui occidit parricidio non damnatur*) (AGAMBEN, 1993b, p. 67).¹⁵

O termo parece ter chamado a atenção de Agamben por muitos anos¹⁶. De fato,

14 Basta lembrar da centralidade do termo em uma de suas últimas publicações, *Profanações*, onde o sagrado estará profundamente ligada a noção de profanação e este, a novas possibilidades de prática política. “Sagradas ou religiosas eram coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais elas eram subtraídas ao livre uso e comércio dos homens, não podiam ser vendidas nem dadas como fiança, nem cedidas em usufruto ou gravadas de servidão. Sacrílego era todo ato que violasse ou transgredisse esta sua especial indisponibilidade, que as reservava exclusivamente aos deuses celestes (nesse caso eram denominadas propriamente ‘religiosas’). E se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens” (AGAMBEN, 2007b, p. 65).

15 E segue: “É significativo, nesta perspectiva, que o extermínio dos judeus não tenha sido qualificado como homicídio, nem pelos carrascos, nem pelos seus juízes, mas antes, por estes últimos, como delito contra a humanidade; e que as potências vencedoras tenha querido reparar esta falha de identidade com a concepção de uma identidade estatal, por sua vez fonte de novos massacres. A singularidade qualquer, que quer apropriar-se da própria pertença, do seu próprio ser-na-linguagem, e declina, por isso, toda identidade e toda a condição de pertença, é o principal inimigo do Estado” (1993b, p. 68). O trecho diz respeito aos desdobramentos mais estritamente políticos do pensamento de Giorgio Agamben.

16 “Eu sempre fui fascinado pela fórmula latina que descreve o *homo sacer*. (...) Eu encontrei essa definição muitos e muitos anos atrás e e por longos anos, desde então venho carregando-a como um malote, como um enigma, até que pensei, agora devo finalmente agarrá-lo” (AGAMBEN, LEITGEB, VISMANN, 2001, 16.21).

a figura parece merecer um interesse destacado, mas ao menos à primeira vista, não parece uma questão indecifrável. Como afirma Durantaye:

não se pode sacrificar aquilo que já não possui mais nenhum valor e, no caso de banimento, o *homo sacer* não poderia representar um sacrifício para o grupo pela simples razão de não mais pertencer a ele. Ele não pode ser usado para fins sacrificiais por ter sido declarado impuro, seus direitos foram confiscados, e seu estatuto de membro do grupo foi efetivamente suspenso. Onde, então, estaria o enigma? (DURANTAYE, 2009, p. 206)

Agamben parece encontrar na figura do *homo sacer* alguma forma de paradoxo fundamental envolvendo a lei e sua relação com a ideia de sagrado. Assim, da perspectiva da comunidade que o baniu, o *homo sacer* não mais carrega nenhuma das formas ou qualificações comuns à vida específica (*bios*) daquela sociedade. Despido delas, tudo que parece restar é a “criatura humana”, “a vida nua” (*zoé*). Esse movimento específico é o que parece atrair a atenção de Agamben à fórmula benjaminiana da “mera vida” - para ele, uma pista valiosa esquecida pela história legal do Ocidente, mas que carregaria uma obscura centralidade como “primeiro paradigma do espaço político do Ocidente”.

2.2 HANNAH ARENDT E MICHEL FOUCAULT: UMA LEITURA DA BIOPOLÍTICA.

Se esta figura do direito romano arcaico adquire tamanha importância na reflexão de Giorgio Agamben, será pela via de acesso de dois outros pensadores fundamentais em sua trajetória: Hannah Arendt e Michel Foucault. Agamben afirma ter iniciado suas leituras da filósofa alemã durante os eventos de maio de 1968, quando a autora ainda era considerada pela esquerda italiana como uma “autora reacionária sobre a qual não se discute” (AGAMBEN, SOFRI, 1985, pp. 32-33). No entanto, será apenas em publicações do início da década de noventa em textos como “Para além dos Direitos Humanos” e “O que é um povo”, que sua influência aparecerá de maneira proeminente.

No projeto *Homo Sacer*, podemos afirmar que a pensadora alemã figura entre as maiores influências. Giorgio Agamben parte da discussão apresentada no quinto capítulo da parte II de *Origens do Totalitarismo*, intitulado “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”, como ponto de articulação de um conjunto de questões

em torno da soberania e da biopolítica. No capítulo de sua obra clássica sobre o tema, Arendt desenvolve o processo histórico e social de degradação da condição das minorias nacionais, dos apátridas e refugiados no período entre guerras, assim como o acirramento da perseguição estatal e a proliferação dos campos de concentração pelo continente europeu. Para a autora de origem judaica, que viveu a experiência de refugiada durante o regime nazista alemão, o compromisso dos Estados soberanos com os direitos humanos havia revelado nesse momento seu caráter ilusório:

Nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre os esforços de idealistas bem-intencionados, que persistiam teimosamente em considerar “inalienáveis” os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação de seres humanos sem direito algum. Essa situação deteriorou-se, até que o campo de internamento — que, antes da Segunda Guerra Mundial, era exceção e não regra para os grupos apátridas — tornou-se uma solução de rotina para o problema domiciliar dos “deslocados de guerra”. Até a terminologia aplicada ao apátrida deteriorou-se. A expressão “povos sem Estado” pelo menos reconhecia o fato de que essas pessoas haviam perdido a proteção do seu governo e tinham necessidade de acordos internacionais que salvaguardassem a sua condição legal. A expressão *displaced persons* [pessoas deslocadas] foi inventada durante a guerra com a finalidade única de liquidar o problema dos apátridas de uma vez por todas, por meio do simplório expediente de ignorar a sua existência. O não reconhecimento de que uma pessoa pudesse ser “sem Estado” levava as autoridades, quaisquer que fossem, à tentativa de repatriá-la, isto é, de deportá-la para o seu país de origem, mesmo que este se recusasse a reconhecer o repatriado em perspectiva como cidadão ou, pelo contrário, desejasse o seu retorno apenas para puni-lo (ARENDT, 1989, p. 312).

Arendt busca dar destaque ao caráter inédito da condição jurídica daqueles colocados à margem do sistema político-estatal europeu na primeira metade do século passado, marcada não só pela ausência de direitos daqueles destituídos de Estado, mas também pela perda de seu lugar no mundo, do *locus* onde sua opinião possuiria significado, e suas ações, efetividade.

Tal experiência de perda e privação encontraria correspondência na clássica definição aristotélica de ser humano. De um lado, a do animal que habita a *polis* e que compreende sua natureza a partir de sua participação na comunidade política. De outro, do homem como animal que possui linguagem e que por meio dela é capaz de elaborar juízos acerca do mundo. No entanto,

(...) aquilo que hoje devemos chamar de “direito humano” teria sido concebido como característica geral da condição humana que nenhuma tirania poderia subtrair. Sua perda envolve a perda da relevância da fala (e o homem, desde Aristóteles, tem sido definido como um ser que comanda o poder da fala e do pensamento) e a perda de todo relacionamento humano (e o homem, de novo desde Aristóteles, tem sido concebido como o “animal político”, isto é, que por definição vive em comunidade), isto é, a perda, em outras palavras, das mais essenciais características da vida humana (ARENDT, 1989, p. 333).

Uma vez excluído do espaço público e arremessado de volta à sua existência meramente biológica, o refugiado encontra-se fragilizado quanto a própria possibilidade de seu reconhecimento como ser humano, aprisionado à condição do sofrimento indistinto da massa:

O conceito de direitos humanos, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas — exceto que ainda eram humanos. O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano. E, em vista das condições políticas objetivas, é difícil dizer como teriam ajudado a resolver o problema os conceitos do homem sobre os quais se baseiam os direitos humanos — que é criado à imagem de Deus (na fórmula americana), ou que representa a humanidade, ou que traz em si as sagradas exigências da lei natural (na fórmula francesa) (p. 333).

Encontramos aqui clara ressonância de alguns temas centrais na obra agambeniana. Primeiramente, a generalização do uso de campos de concentração, tratada na última parte de *Homo Sacer*, onde o dispositivo adquire o estatuto de verdadeiro paradigma político na modernidade:

O que aconteceu nos campos 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. (...). Ao invés de deduzir a definição de campo a partir dos eventos que aí se desenrolaram, nos perguntaremos antes: o que é um campo, qual sua estrutura jurídico-política, porque semelhantes eventos puderam ter lugar? Isto nos levará a olhar o campo não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (...) mas, de algum modo, como a matiz oculta, o *nomos* do espaço político que em vivemos (AGAMBEN, 2002a, p. 173).

A questão da paradigmaticidade do campo de concentração, entre as mais controversas da obra do filósofo italiano, é trabalhada ainda em *O que resta de Auschwitz* (AGAMBEN, 2008), onde é apresentada a partir da centralidade da linguagem na experiência do arquivo e do testemunho nos campos de concentração.

Profundamente vinculada ao paradigma do campo de concentração encontramos a noção de “vida nua”, pormenorizada na segunda parte de *Homo Sacer*, mas que atravessa transversalmente toda sua obra mais recente. No entanto, enquanto Arendt compreende o processo de produção da vida nua como um despir progressivo de direitos adquiridos desde as revoluções setecentistas¹⁷, que culminaria no abandono do indivíduo absolutamente descaracterizado de sua identidade, Agamben parece inverter a chave interpretativa do processo. Para o autor italiano, a produção da “vida nua” seria antes um dispositivo *ativo* de produção próprio ao Estado moderno, capitaneado pelo processo através do 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 indistinção. O estado de exceção no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político (AGAMBEN, 2002a, p. 16).

Nesse sentido, a noção de vida nua não estaria relacionada a um retorno à condição meramente biológica, pré-cultural, mas sim, nas palavras de Jonnefer Barbosa, à produção “concreta, operativa, respaldada por conceitos metafísicos, incluída no interior da fundamentação do Estado-nação moderno” (BARBOSA, 2014, p. 31). Tal aspecto ativo da produção da vida encontrará seu desenvolvimento no conceito de “máquina antropológica”, apresentado no pequeno livro *L'Aperto* (AGAMBEN, 2002b), no qual Agamben enfrenta a questão dos limites entre a

¹⁷ “A calamidade dos que não têm direitos não decorre do fato de terem sido privados da vida, da liberdade ou da procura da felicidade, nem da igualdade perante a lei ou da liberdade de opinião (...), mas do fato de já não pertencerem a qualquer comunidade. Sua situação angustiante não resulta do fato de não serem iguais perante a lei, mas sim de não existirem mais leis para eles; não de serem oprimidos, mas de não haver ninguém mais que se interesse por eles, nem que seja para oprimi-los. Só no último estágio de um longo processo o seu direito à vida é ameaçado; só se permanecerem absolutamente “supérfluos”, se não se puder encontrar ninguém para “reclamá-los”, as suas vidas podem correr perigo” (ARENDR, 1989, p. 329).

animalidade e o antropológico a partir de uma perspectiva heideggeriana, estabelecendo uma zona estratégica entre a zoologia e as políticas do homem, um jogo conceitual de espelhos por meio do qual é definido o humano:

Na medida em que nela (máquina antropológica) está em jogo a produção do humano mediante a oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funcionaria necessariamente mediante uma exclusão (também e sempre já uma captura) e uma inclusão (também e sempre uma exclusão). Precisamente porque o humano está, com efeito, desde já pressuposto, a máquina produz na realidade uma espécie de estado de exceção, uma zona de indeterminação na qual o fora não é mais que a exclusão de um dentro, e o dentro, por sua vez, tão somente a exclusão de um fora (AGAMBEN, 2002b, p. 42).

No nono capítulo da obra, Agamben desenvolve a distinção entre a chamada “máquina antropológica” dos modernos e a “máquina antropológica dos antigos”. A primeira operaria a partir de uma “animalização do humano”, destacando um aspecto não humano no próprio ser humano para, a partir daí, dar-lhe o status de inumano. Como figura exemplar contemporânea encontraríamos o *néomort*, o “além comatoso”, ou seja, figuras que se encontram no limiar de sua existência biológica. Inversamente, a “máquina antropológica dos antigos” funcionaria por meio da humanização do animal, “o homem visto como a inclusão de algo que lhe é alheio (o animal), nas imagens do *enfant sauvage*, do escravo, do estrangeiro, do bárbaro, como “figuras de um animal em forma humana” (pp. 38-42).

Ambas as máquinas podem funcionar unicamente, instituindo em seu centro uma zona de indiferença, na qual deve acontecer – como um *missing link* sempre faltante, pelo fato de estar virtualmente presente – a articulação entre o humano e o animal, o ser humano e o não homem, o falante e o ser vivo. Assim como qualquer espaço de exceção, essa zona é, de fato, perfeitamente vazia e o verdadeiro humano que deveria ocorrer é tão somente o lugar de uma decisão incessantemente atualizada, em que suas cisões e suas articulações são constantemente des-locadas e movidas. O que deveria ser obtido dessa maneira não é, pois, nem uma vida animal, nem uma vida humana, mas apenas uma vida separada e excluída de si mesma, somente uma vida nua (AGAMBEN, 2002b, p. 132).

Embora Arendt e Agamben distanciem-se em relação à radicalidade do processo de produção da vida nua, ambos partem da distinção fundamental entre os conceitos de *bíos* e *zoé* ou, em termos aristotélicos, de uma separação da potência nutritiva das

demaís potências da *psykhê* (BARBOSA, 2014, p. 29). Tal distinção encontra-se na base do desenvolvimento da biopolítica no século XX, outro tema explorado em *A Condição Humana*, obra publicada em 1958 na qual Hannah Arendt apresenta o processo que leva o *homo laborans* e, com este, a vida biológica como tal, a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno:

Ao contrário do que ocorreu nos tempos modernos, instituição da escravidão na antiguidade não foi uma forma de obter mão de obra barata nem instrumento de exploração para fins de lucros, mas sim as tentativas de excluir o labor das condições da vida humana. Tudo o que homens tinham em comum com as outras formas de vida animal era considerado inumano. (Esta também era, por sinal, a razão da teoria grega, tão mal interpretada, na natureza inumana do escravo. Aristóteles, que sustentou tão explicitamente sua teoria para depois, o leito de morte, alforriar os escravos, talvez não fosse tão incoerente como tentem a pensar os modernos. Não negava que os escravos pudessem ser humanos; negava somente emprego da palavra “homem” para designar membros da espécie humana totalmente sujeito à necessidade). E a verdade é que o emprego da palavra “animal” no conceito de *animal laborans*, ao contrário do outro uso, muito discutível, da mesma palavra na expressão *animal rationale*, é inteiramente justificado. O *animal laborans* é, realmente, apenas uma das espécies animais que vivem na terra – na melhor das hipóteses a mais desenvolvida (ARENDT, 1984, p. 95).

Como afirma Agamben, “(...) era justamente o primado da vida natural sobre a ação política que Arendt fazia, aliás, questão de remontar a transformação e a decadência do espaço público na sociedade moderna” (AGAMBEN, 2002a, p. 11). Em sua obra, Arendt busca desenvolver os aspectos fundamentais da mudança do papel do trabalho, remontando às concepções gregas do período clássico ao localizar na noção de *labor*. Nela encontraríamos aquilo que o ser humano compartilha o que é próprio da animalidade, os processos vitais de mera sobrevivência do ser, aquilo que é da ordem da reprodução da vida. A alienação progressiva de tal esfera passaria a colonizar o político, reduzindo-o àquilo que é da ordem do *oikos*, da vida privada e doméstica. Segundo a autora, a esfera do trabalho voltou-se ao mero consumo fugaz, distanciando-se tanto da *poiesis* como da *práxis*. Nas palavras da Arendt, “finalmente, só o esforço de consumir restará das ‘fadigas e penas’ inerentes ao ciclo biológico à cuja força motriz está ligada a vida humana” (ARENDT, 1984, p. 144).

Entretanto, como apontado anteriormente, há um conjunto de discontinuidades entre os projetos de Giorgio Agamben e Hannah Arendt. Nas palavras do autor italiano:

Arendt percebe com clareza o nexo entre o domínio totalitário e aquela particular condição de vida que é o campo. [...] Mas o que ela deixou escapar é que o processo é, de alguma maneira, inverso, e que precisamente a radical transformação da política em espaço da vida (ou seja) em um campo) legitimou e tornou necessário o domínio total. Somente porque em nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica, ela pôde constituir-se em uma proporção desconhecida como política totalitária (AGAMBEN, 2002a, p. 126).

Embora Arendt aponte o fortalecimento dos aspectos biológicos na modernidade, não é possível afirmar que considere a biopolítica como variável fundamental dos “cálculos de poder”, tal como nas leituras realizadas por Michel Foucault e Giorgio Agamben. Em *A Condição Humana*, Arendt parece privilegiar a perda de um horizonte comum do político e não exatamente uma mudança estrutural nas formas de exercício do poder. Todavia, enquanto é possível identificar certo dissonância quanto a natureza do processo de produção de sujeitos despidos de direitos como expansão de um paradigma biopolítico totalitário, é notável a precisão com que Hannah Arendt localiza a centralidade de determinados sintomas de fechamento do campo político descrito posteriormente por Agamben, dentro eles o fortalecimento do papel das polícias:

O Estado-nação, incapaz de prover uma lei para aqueles que haviam perdido a proteção de um governo nacional, transferiu o problema para a polícia. Foi essa a primeira vez em que a polícia da Europa ocidental recebeu autoridade para agir por conta própria, para governar diretamente as pessoas; nessa esfera da vida pública, já não era um instrumento para executar e fazer cumprir a lei, mas havia se tornado autoridade governante independente de governos e de ministérios. Quanto maior era o número de apátridas e de apátridas em potencial — e na França antes da Segunda Guerra Mundial esse grupo atingiu 10% da população total —, maior era o perigo da gradual transformação do Estado da lei em Estado policial. Não é preciso dizer que os regimes totalitários, onde a polícia havia galgado o auge do poder, ansiavam particularmente pela consolidação desse poder através do domínio de vastos grupos de pessoas que, independentemente de quaisquer ofensas cometidas por indivíduos, estavam de qualquer modo fora do âmbito da lei (ARENDT, 1989, p. 321).

A temática da violência estatal, ou, mais precisamente, das formas de exercício da soberania, constituem um terceiro aspecto fundamental da leitura da obra arendtiana. O tema é desenvolvido na primeira parte de *Homo Sacer* e envolve a relação entre potência e direito, que lança luz sobre o que Agamben denomina de “o paradoxo da

soberania”. Tal paradoxo se opera a partir da relação entre os chamados poder constituinte e poder constituído. Alvo de debate histórico na ciência do direito, Agamben busca delimitar as diferentes correntes que versam sobre o tema. Inicialmente, haveria a corrente que afirma “o caráter originário e irreduzível do poder constituinte, que não pode ser de modo algum condicionado e constringido por um ordenamento jurídico determinado e se mantém necessariamente externo a todo poder constituído”, e, em sentido oposto, encontramos a tese que “desejaria reduzir o poder constituinte ao poder de revisão previsto na constituição e põe de lado como pré-jurídico ou meramente factual o poder do qual nasceu a constituição” (AGAMBEN, 2002a, p. 47).

Em face da última vertente, Agamben retoma um trecho de Walter Benjamin escrito logo após a Primeira Guerra Mundial, que busca desvelar a relação entre o poder constituinte e o poder construído como uma operação entre a violência que põe o direito e aquela que o conserva:

Se falta a consciência da presença latente da violência em uma instituição jurídica, ela decai. Um exemplo deste processo é dado, neste período dos parlamentos. Estes apresentam o conhecido, triste espetáculo, porque não permaneceram conscientes das forças revolucionárias às quais devem sua existência...Falta-lhes o sentido da violência criadora do direito que é representada neles, não é portanto de admirar que não cheguem a decisões dignas desta violência, mas observem, no compromisso, uma conduta dos assuntos políticos que se desejaria sem violência (AGAMBEN, 2002a, p. 48)

Em contraponto às teses de matriz conservadora que pretendem circunscrever o poder constituinte dentro dos limites formais do Estado, encontramos a de viés democrático-revolucionário, que buscaria garantir um espaço exterior, de natureza transcendente à ordem constituída. No entanto, Agamben destaca que também essa estratégia padeceria de um paradoxo, uma vez que:

ainda que o poder constituinte, a violência que põe o direito, seja certamente mais nobre que a violência que o conserva, ele não possui, porém, em si nenhum título que possa legitimar a sua alteridade e mantém, aliás, como poder constituído um relacionamento ambíguo e insuprimível (AGAMBEN, 2002a, p. 48).

Ao questionar-se sobre qual seria o fundamento da autoridade do poder constituinte revolucionário, Agamben destaca a conhecida tese de Sieyès, segundo a qual qualquer constituição supõe, antes de tudo, a existência de um poder constituinte.

Antes de um simples truísmo, Agamben afirma que a tese deve ser interpretada:

Sobretudo no sentido de que a constituição se pressupõe como poder constituinte e, desta forma, exprime, no modo mais preñado de sentidos, o paradoxo da soberania. Como o poder soberano se pressupõe como estado de natureza, que é assim mantido em relação ao bando com o estado de direito, assim ele se divide em poder constituinte e poder constituído e se conserva em relacionamento com ambos, situando-se em seu ponto de indiferença (p. 48).

Nesse contexto teórico, Agamben apresenta a leitura de Hannah Arendt elaborada em *Da Revolução*, publicado em 1963, no qual a autora alemã realiza a interpretação da tese de Sieyès ao identificar nos processos revolucionários em curso no século XVIII nos Estados Unidos e na França, a necessidade de um princípio absoluto capaz de instituir o ato legislativo do poder constituinte. Aponta Arendt que:

Para os homens da revolução, que se orgulhavam de fundar repúblicas, isto é, governos “de lei e não de homens”, o problema da autoridade surgiu sob os traços da chamada “lei superior”, que sancionava as leis positivas e positivadas. As leis sem dúvida deviam sua existência factual ao poder do povo e de seus representantes nas legislaturas, mas esses homens não podiam representar ao mesmo tempo a fonte mais alta de onde deveriam derivar essas leis para ter autoridade e validade para todos, para as maiorias e as minorias, as gerações do presente e do futuro. Assim, a própria tarefa de estabelecer uma nova lei da terra, que encarnaria para as gerações futuras a “lei superior” que confere validade a todas as leis feitas pelos homens, trouxe ao primeiro plano, na América e na França, a necessidade de um absoluto, e a única razão pela qual essa necessidade não levou os homens da Revolução Americana aos mesmos absurdos a que levou os homens da Revolução Francesa, em particular o próprio Robespierre, foi que aqueles distinguiram claramente, sem qualquer equívoco, entre a origem do poder, que brota debaixo, das “bases” do povo, e a fonte da lei, cuja sede fica “acima”, em alguma região mais elevada e transcendente (ARENDT, 1989, p. 237).

No entanto, como destaca Agamben, a pensadora alemã demonstra consciência do círculo vicioso que se instala na busca pela fundamentação da autoridade do poder revolucionário:

O grande problema da política, que comparo ao problema da quadratura do círculo na geometria [...é]: como encontrar uma forma de governo que coloque a lei acima do homem (cit. Rousseau) teoricamente o problema de Rousseau é muito parecido com o círculo vicioso de Sieyès, os que se reúnem para constituir um novo governo

são inconstitucionais, isto é, não tem autoridade para fazer o que estão prestes a fazer. O círculo vicioso no legislar se apresenta não na elaboração comum das leis, mas no lançamento da lei fundamental, a lei da terra ou a Constituição que, a partir daquele momento, encarnaria a “lei superior” da qual todas as leis, em última instância, derivam sua autoridade. E este problema, apresentando-se como necessidade urgente de algum absoluto, colocou-se não só na França, mas também aos homens da Revolução Americana. O problema – citando mais uma vez Rousseau – era que, para colocar a lei acima do homem e assim estabelecer a validade das leis humanas, *il faudrait des dieux* [seria preciso deuses] (ARENDT, 1989, p. 239).

Em sua obra, Arendt aponta a maneira pela qual os líderes da Revolução Francesa, sem saber distinguir entre violência e poder e convencidos de que todo o poder deveria emanar do povo, terminaram por abrir a política a “essa força natural e pré-política da multidão” e acabaram varridos por ela, assim como os reis do *ancien régime*. Já no caso da Revolução Americana, havia a compreensão inversa, de que o poder era o exato aposto da violência natural pré-política. Dessa forma, o poder teria sua origem onde e quando o povo se reunisse por meio de “promessas, pactos e compromissos mútuos”. Dessa forma, somente esse poder baseado na reciprocidade e na mutualidade seria real e legítimo. Já o chamado poder dos reis, príncipes ou aristocratas, uma vez que não brotava da reciprocidade, seria espúrio e usurpado. Tal afirmação revela o caráter anticontratualista da proposta de Arendt, que se manifesta também em sua definição do conceito de poder, elaborada em *A Condição Humana*:

[...] o poder só é efetivado enquanto a palavra e o ato não se divorciam, quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades. [...] O poder é sempre um potencial de poder, não uma entidade imutável, mensurável, [...] o poder passa a existir entre os homens quando eles agem juntos e desaparece no instante em que eles se dispersam (ARENDT, 1984, p. 212)

Nesse sentido, o exercício do poder político estaria ligado a uma espécie de poder-potência, que muni de autoridade o soberano. Distanciando-se da matriz contratualista hobbesiana, Arendt rejeita a equação que transfere ao soberano o uso legítimo da força em troca da segurança coletiva, mas, inversamente, busca fundamentá-la na potência de realização de ações coletivas e compartilhadas entre os homens. Assim, afasta toda forma de justificativa do exercício da soberania legítima

baseada na relação adequada de meios e fins, na coesão teleológica ou mesmo na dimensão estratégica que garanta a sobrevivência do Estado. Uma vez que o exercício do poder se apresenta como resultado da ação coletiva dos homens, é abandonada a ideia de potência, e o poder se torna mero exercício da violência, instrumentalizado para o uso da força e do medo.

Diante da tese arendtiana, Agamben busca deslocar a abordagem da questão. Para o pensador italiano, “o problema fundamental não é, aqui, tanto aquele [...] de como conceber um poder constituinte que não se esgote jamais em poder constituído, mas aquele, muito mais árduo, de distinguir claramente o poder constituinte do poder soberano” (AGAMBEN, 2002a, p. 49). De fato, muitas foram as tentativas revolucionárias de responder ao paradoxo apresentado por Sieyès, que buscaram pensar a conservação do poder constituinte. As propostas trotskista da “revolução permanente” e maioísta da “revolução ininterrupta” poderiam ser consideradas como uma sobrevivência do poder constituinte no poder constituído. A pergunta a qual Agamben propõe responder é onde se localiza o poder soberano “a partir do momento em que nem as instâncias constituintes nem o poder soberano podem ser situados inteiramente dentro ou inteiramente fora no que diz respeito ao ordenamento constituído” (p. 50).

Nesse momento, Agamben apresenta o argumento de Carl Schmitt, que descreve o poder constituinte como uma “vontade política” capaz de “tomar uma decisão soberana concreta e fundamental sobre a espécie e a forma da própria existência política” (p. 50), de forma que se torna irreduzível ao plano das normas e teoricamente distinto do poder soberano. Agamben aponta que tal distinção permaneceria refém de uma identificação entre a vontade constituinte de um povo ou uma nação e a soberania nacional ou popular, permanecendo, assim, a problemática identificação entre sujeito constituinte e sujeito soberano.

Embora Schmitt seja o interlocutor fundamental do desenvolvimento da questão do paradoxo da soberania e nela, da centralidade do dispositivo do estado de exceção, a relação entre direito e potência ganhará corpo no diálogo com o filósofo italiano Antonio Negri, com o qual Agamben desenvolve um debate relevante. Aqui estaria em jogo a radical rejeição da tese de matriz espinosiana elaborada por Negri de uma democracia absoluta imanente ao desejo da multidão e inseparável das estruturas do poder constituído. O projeto negriano pretende apontar a irreduzibilidade do poder constituinte a toda forma de ordenamento constituído, além de negar que ele seja reconduzível ao princípio da soberania. Como afirma Negri, em trecho citado por

Agamben:

[...] a verdade do poder constituinte não é aquela que (não importa o modo) lhe pode ser atribuída pelo conceito de soberania. Isso porque o poder constituinte não apenas é [...] uma emanção do poder constituído, como também não uma instituição do poder constituído. Ele é um ato de escolha, a determinação pontual que abre um horizonte, um dispositivo radical de algo que ainda não existe, e cujas condições de existência pressupõe que o ato criado não perca suas características de criação. Quando o poder constituinte desencadeia o processo constituinte, toda a determinação é liberada e permanece livre. A soberania, ao contrário, apresentação com a fixação do poder constituinte, como termo deste, como esgotamento da liberdade de que ele é portador (NEGRI, 2001, p. 37).

Segundo Agamben, embora a questão da distinção entre o poder constituinte e o poder soberano seja fundamental, a constatação de que o poder constituinte não emane da ordem instituída, ou mesmo que não se limite a instituí-la, ou ainda que ele se exerça como práxis livre, não nos levaria a constatar sua alteridade em relação ao poder soberano. Na realidade, como afirma Agamben:

se a nossa análise da estrutura original da soberania como bando e abandono é exata, estes atributos pertencem, de fato, também ao poder soberano e Negri, na sua ampla análise da fenomenologia histórica do poder constituinte, não pode encontrar em parte alguma o critério que permite isolá-lo do poder soberano (AGAMBEN, 2002a, p. 51).

A relevância da obra de Negri, que se dedica a fazer um extenso levantamento do debate acerca do tema do poder constituinte no campo do direito público e da ciência política, residiria sobretudo na percepção de que o conceito, quando pensado em sua radicalidade, abandonaria o campo do político, se apresentando como uma categoria de natureza ontológica. Nesse sentido, a questão da “constituição da potência” e a dialética não resolvida entre poder constituinte e poder constituído deixa lugar a uma nova articulação da relação entre potência e ato - o que exige nada menos que repensar as categorias ontológicas da modalidade em seu conjunto. Nesse sentido, Agamben afirma a necessidade de uma conjugação inteiramente nova de possibilidade e realidade, de contingência e necessidade que permita romper o nó que une soberania e poder constituinte. Ao aprofundar sua análise, o autor lança mão do debate presente no “Theta” da *Metafísica* de Aristóteles:

O que ele (Aristóteles) se propõe a pensar no livro *Theta* da *Metafísica* não é, em outras palavras, a potência como mera possibilidade lógica, mas os modos efetivos de sua existência. Por isso, para que, digamos, a potência não se esvaneça a cada vez imediatamente no ato, mas tenha uma consistência própria, é preciso que ela possa até mesmo não passar ao ato, que seja constitutivamente potência de não (fazer ou ser) ou, como Aristóteles diz, que ela seja também impotência (*adynamia*). Aristóteles anuncia com decisão este princípio – que é, num certo sentido, o eixo sobre o qual gira toda a sua teoria da *dýnamis* – em uma fórmula lapidar: “toda potência é impotência do mesmo e em relação ao mesmo (...) Met. 1046A, 32)” ou, ainda, mais explicitamente: Posto que o mesmo é potente tanto de ser quanto de não ser. (...) Met 1050b, 10.) (AGAMBEN, 2002a, p. 52).

A partir da definição aristotélica de potência, como aquela que é potência de ser e de não-ser, ele localiza o modo através do qual “o ser funda soberanamente, ou seja, sem nada que o preceda e determine (*superiorem non regognoscens*), senão o próprio poder não ser” (p. 53). Nesse sentido, soberano seria aquele ato que se realiza simplesmente retirando a própria potência de não ser, “deixando-se ser, doando-se a si”. Fazendo o caminho de volta ao campo do político, munido do aparelho ontológico elaborado por Aristóteles, Agamben já é capaz de reconstruir o conceito de soberania a partir de uma nova perspectiva.

Potência e ato não são mais que dois aspectos do processo de autofundação soberana do ser. A soberania é sempre dúplice, porque o ser se auto-suspende mantendo-se com o potência, em relação ao bando (ou abandono) consigo, para realizar-se então como ato absoluto (em que não pressupõe, digamos, nada mais do que a própria potência). No limite, potência pura e ato puro são indiscerníveis, e esta zona de indistinção é, justamente, o soberano (na *Metafísica* de Aristóteles, isto corresponde à figura do “pensamento do pensamento”, ou seja, de um pensamento que pensa em ato somente a própria potência de pensar) (AGAMBEN, 2002a, p. 54).

Nesse contexto, Agamben localizará na figura do escrivão elaborada por Hermann Melville a mais elaborada forma de resistência ao paradoxo da soberania. Afirma o filósofo italiano:

A objeção talvez mais forte contra o princípio de soberania está contida em uma personagem de Melville, o escrivão Bartleby, que, com seu “preferiria não”, resiste a toda possibilidade de decidir entre potência de e potência de não. Estas figuras empurram até o limite a aporia da soberania, mas não conseguem, todavia, liberar-se totalmente de seu *bando*. Eles mostram que o desatamento do bando

(AGAMBEN, 2002a, p. 56).

No entanto, os modos como a “eu preferia não” de Bartleby podem se contrapor ao paradoxo da soberania necessitam de articulações conceituais a serem desenvolvidas nos capítulos posteriores.

Já no caso de Michel Foucault, poderíamos afirmar que se trata do pensador de maior influência na trajetória mais recente de Agamben, não só no conjunto do projeto *Homo Sacer*, mas também em obras posteriores como *Signatura Rerum*. Afirma Agamben: “Comecei a compreender a figura do *homo sacer* depois de haver lido os textos de Foucault sobre a biopolítica” (AGAMBEN, LEITGEB, VISMANN, 2001, p. 17). Agamben refere-se à noção que, juntamente com a figura do Estado de Exceção, formará o par conceitual que determinará a linha de força de seu pensamento daí em diante. Em um ensaio de 1993 intitulado “Forma de vida”, o autor tangencia a questão do *homo sacer*, ao afirmar que “o que resta não questionado nos debates contemporâneos acerca da bioética e da biopolítica (...) é precisamente o que deveria antes de tudo ser questionado – o conceito mesmo de vida” (AGAMBEN, 1995, p. 13). Será justamente essa perspectiva que Agamben encontrará em um trabalho como *A Condição Humana*, de Hannah Arendt, citado ainda nas primeiras páginas de *Homo Sacer*:

já no fim dos anos cinquenta (ou seja, quase vinte anos antes de *La volonté de savoir*) Hannah Arendt havia analisado, em *The human condition*, o processo que leva o *homo laborans* e este, a vida biológica como tal, a ocupar progressivamente o centro da cena política do moderno. Era justamente esse primado da vida natural sobre a ação política que Arendt fazia, aliás, remontar a decadência do espaço público na sociedade moderna (AGAMBEN, 2002a, p. 11).

Haveria, entretanto, um série de limitações na investigação da filósofa alemã, precisamente em unir suas elucubrações a respeito da “vida biológica em si” e o surgimento de Estados totalitários, tema de imenso destaque em sua obra:

Que a pesquisa de Arendt tenha permanecido praticamente sem seguimento e que Foucault tenha podido abrir suas escavações sobre a biopolítica sem nenhuma referência a ela, é testemunho das dificuldades e resistências que o pensamento deveria superar nesse âmbito. E justamente a essas dificuldades devem-se provavelmente tanto o fato de que, em *The Human Condition*, a autora curiosamente

não estabeleça nenhuma conexão com as penetrantes análises que precedentemente havia dedicado ao poder totalitário (das quais está ausente toda e qualquer perspectiva biopolítica), quanto a circunstância, também singular, de que Foucault jamais tenha deslocado a sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: o campo de concentração e a estrutura dos grandes Estados totalitários dos Novecentos (AGAMBEN, 2002a, p. 125).

Como vimos, não só Hannah Arendt havia abandonado importantes articulações em seus estudos em torno do totalitarismo, mas também Foucault havia deixado um ponto cego em sua genealogia do biopoder: “a pesquisa que se iniciou com a reconstrução do *grand enfermement* nos hospitais e nas prisões não se conclui com análise do campo de concentração” (p. 125). Poderíamos afirmar sem prejuízo que a construção do projeto agambeniano se dá, em larga medida, como uma continuação das investigações foucaultianas. Como descreve Agamben em uma entrevista em 2004: “Vejo meu trabalho mais próximo do de Foucault do que qualquer outra pessoa” (AGAMBEN, SACCO, 2010).

A influência do pensador francês se dará, não somente no horizonte da biopolítica, mas também em relação ao método paradigmático (que será tratado mais detidamente a seguir), além dos conceitos de “genealogia” e “arqueologia”.

O termo arqueologia é tratado em diversos pontos dos trabalhos recentes de Agamben, de maneira mais proeminente no terceiro e último capítulo de *Signatura Rerum*, intitulado “Arqueologia Filosófica”. Como indica o subtítulo, “arqueologia de uma arqueologia”, a ideia será amplamente explorada na obra. Além disso, a última publicação de Agamben *O sacramento da linguagem, arqueologia do juramento: Homo Sacer II – 3* apresenta-se como uma “arqueologia filosófica da ideia de juramento” (AGAMBEN, 2011b, p. 10).

Já a noção de “genealogia”, sabidamente tomado de empréstimo de Nietzsche, também é empregada por Agamben e aparece também como subtítulo de *O Reino e a Glória, uma genealogia da economia e do governo. (Homo Sacer, II, 2.)*. Na premissa que introduz o livro, Agamben afirma:

Esta pesquisa propõe-se a investigar os modos e os motivos pelos quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *oikonomia*, ou seja, de um governo dos homens. Situa-se, portanto, no rastro das pesquisas de Michel Foucault sobre a genealogia da governamentalidade, mas procura, ao mesmo tempo, compreender as razões internas por que elas não chegaram ao seu cumprimento

(AGAMBEN, 2011a, p. 9).

Se as noções de “paradigma”, “arqueologia” e “genealogia” serão fundamentais no que concerne o método de investigação de Agamben, não será menor o destaque dado à ideia foucaultiana de “soberania”. Acredito que o conceito mereça um tratamento bastante atento, que buscarei desenvolver de maneira parcial a seguir, mas que, por se tratar de um conceito central desde a redação do projeto inicial, permanecerá como uma questão permanentemente em suspenso, e que deverá ser abordada ainda em outras, principalmente quando retornarmos às reflexões benjaminianas acerca do Estado de Exceção.

2.3 FOUCAULT, DA SOBERANIA AO PODER DISCIPLINAR.

Em *Vigiar e Punir*, publicado em 1975, Foucault descreve uma mudança fundamental acerca dos modos de apresentação do poder ao final do século XVIII. Analisando os métodos punitivos em operação no reinado de Luís XV, o autor descreve um modelo de poder soberano que se afirmava por meio de suplícios públicos. Estes espetáculos de tortura, que se davam em praça pública, buscavam não só imprimir a violência do delito sobre o corpo do condenado, mas também marcar um ato de vingança àquele que havia lesado diretamente a figura da majestade (crime lesa-majestade). Assim, toda forma de crime ou de afronta direta à lei e por conseguinte, ao Estado, eram vistos como um ataque direto ao corpo do soberano. A essas duas funções fundamentais da tortura pública, se acrescentaria uma outra: buscava-se utilizar o corpo do condenado como um "palco cênico", um campo de batalha entre as vontades e humores da massa espectadora e do soberano. Não raro, os eventos terminavam em tumultos generalizados, motivados pela comiseração da massa pelos condenados. Foucault aponta ao caráter caótico e improdutivo de tal procedimento, destacando a heterogeneidade e a casualidade das penas aplicadas, além do custo político que contrariariam os princípios modernos de ordem e generalização:

O crime, além de sua vítima imediata, ataca o soberano; ele lhe ataca pessoalmente porque a lei vale como a vontade só soberano; ele lhe ataca fisicamente porque a força da lei é a força do príncipe (...) O direito de punir será pois como um aspecto do direito que o soberano detém de fazer a guerra contra seus inimigos (...) o suplício [sempre ligado à pena] tem pois uma junção-política. Trata-se de um

cerimonial para reconstituir a soberania ferida momentaneamente (...). Seu objetivo é menos o de restabelecer um equilíbrio do que expor, até seu ponto extremo, a dessimetria entre o sujeito que ousou violar a lei e o soberano onipotente que faz valer sua força (AGAMBEN, 2002a, p. 41).

No entanto, em *História da Sexualidade*, vemos o surgimento de uma nova forma de poder, não mais organizado verticalmente, mas horizontal, disseminado e policêntrico. Ele não se apresenta incarnado na figura individual do soberano, mas de maneira impessoal, através de estruturas que perpassam todo o corpo social indistintamente, penetrando instituições como a escola, o exército, penitenciárias, hospitais, manicômios. A exemplo máximo do declínio do paradigma da soberania foi a internação de George III, então Rei da Inglaterra, tomado pela loucura em 1810. Ao abrir o quinto e último capítulo, “Direito de morte e poder sobre a vida”, Foucault afirma:

Por muito tempo, um dos privilégios característicos do poder soberano fora o direito de vida e morte. Sem dúvida, ele derivava formalmente da velha *patria potestas* que concedia ao pai de família romano o direito de “dispor” da vida de seus filhos e de seus escravos; podia retirar-lhes a vida, já que a tinha “dado”. (...) Sem “se dispor diretamente à sua morte” é-lhe lícito “expor-lhes a vida”: nesse sentido exerce sobre ele um direito “indireto” de vida e morte (FOUCAULT, 1988, p. 127).

Já ao final do texto, o autor expõe o que considera a mudança própria ao poder disciplinar: “Pode-se dizer que o velho direito de causar a morte ou deixar viver foi substituído por um poder de causar a vida ou devolver à morte” (p. 130).

Poderíamos estabelecer dois modos de funcionamentos hegemônicos do poder disciplinar. Primeiramente, teríamos uma forma fundamental de interação poder-corpo: “O poder disciplinar é certa modalidade, bem específica da nossa sociedade, do que poderíamos chamar de contato sináptico corpo-poder” (FOUCAULT, 2006, p. 51). Tal afirmação não busca descrever uma situação de domínio opressivo do poder sobre os corpos, mas, antes, uma dinâmica de conformação, formatação de modos específicos de controle corporal, regulação de paixões e regimes de desejo. Haveria ainda uma segunda característica, a saber, uma certa dimensão individualizante do poder disciplinar, “o indivíduo, parece-me, não é mais que o efeito do poder, na medida em que o poder é um procedimento de individualização” (p. 21).

O indivíduo é muito mais uma determinada maneira de recortar a multiplicidade, para uma disciplina, do que o matéria-prima a partir da qual ela é construída. A disciplina é um modo de individualização das multiplicidades, e não algo que, a partir dos indivíduos trabalhados primeiramente a título individual, construiria em seguida uma espécie de edifício de elementos múltiplos (FOUCAULT, 2008a, p. 14).

Para Foucault, a submissão ao poder soberano distingue-se do poder disciplinar, uma vez que o primeiro não possui essa dimensão constitutiva - já que a vontade do soberano se faz sentir eventualmente -, enquanto que o poder disciplinar opera a todo momento, em todos os níveis e nas mais diferentes instituições. Nesse sentido, “o efeito maior do poder disciplinar é o que poderíamos chamar de remanejamento em profundidade das relações entre singularidade somática, o sujeito e o indivíduo” (FOUCAULT, 2008a, p. 68).

No entanto, encontramos um terceiro e último deslocamento na dinâmica do poder ainda no século XVIII, que marcará a passagem da disciplina ao biopoder:

Durante a segunda metade do século XVIII, eu creio que se vê aparecer algo novo, que é uma outra tecnologia de poder, não disciplinar dessa feita. Uma tecnologia de poder que não exclui a técnica disciplinar, mas que a embute, que a integra, que a modifica parcialmente e que, sobretudo, vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela, e incrustando-se efetivamente graças a essa técnica disciplinar prévia. Essa nova técnica não suprime a técnica disciplinar simplesmente porque é de outro nível, está em outra escala, tem outra superfície de suporte e é auxiliada por instrumentos totalmente diferentes (FOUCAULT, 1999, p. 288).

Foucault descreve o surgimento de uma série de dispositivos de controle e gestão da população: reformas estruturais urbanas pautadas pelos motes da higiene e da circulação, controle de epidemias, acesso à alimentação, a regulação da interação da espécie humana com o meio em que vive (o *milieu*, em suas características climáticas, geográficas e físicas). Trata-se de um movimento geral de inserção da vida humana na esfera da administração dos corpos e da gestão calculista da vida através de uma série de intervenções e controles reguladores: uma biopolítica da população.

O pensador francês localiza nesse momento o advento de um novo paradigma de “governamentalidade”, ou seja, uma nova forma de governar orientada pela segurança, a prevenção das mais diversas carências, calamidades e convulsões sociais. É preciso notar que a partir da perspectiva a relação entre o poder a vida biológicas das populações, faz com que esta se apresente como um fenômeno natural, em relação aos

quais seria preciso apenas garantir a boa gestão. Existiria assim, “uma naturalidade específica das relações dos homens entre si, do que se passa espontaneamente quando eles coabitam, quando eles estão juntos, quando eles trocam, trabalham, produzem” (FOUCAULT, 2008a, p. 357).

Foucault opera a partir de uma distinção própria aos gregos, que estabelecia duas diferentes acepções para o termo equivalente à noção atual de vida: *zoé* e *bíos*. A primeira relacionava-se ao fato puro e simples de viver, um termo vago que designava o ser comum a homens e animais. A segunda buscava dar conta de uma forma de vida própria a um grupo ou indivíduo.

Esta distinção correspondia a uma divisão fundamental na paisagem política grega. Nela, a vida simples, natural (*zoé*) não dizia respeito aos assuntos da cidade (*polis*), mas sim ao lar (*oikos*), enquanto a *bíos* era a vida que concernia a *polis*. Deste modo, evidenciava-se na linguagem uma divisão entre questões da cidade(-Estado) e da vida privada. Ao mundo clássico permanece absolutamente estranha a ideia da possibilidade de inserção do homem enquanto *zoé* na esfera da *polis*, afinal “o homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles. Um animal vivo e, além disso, capaz de existência política, sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 2008a, p. 134).

Diferentemente do poder disciplinar que descrevemos há pouco, o que está em jogo em relação à biopolítica diz respeito à vida: não é individualizante, mas massificante, “se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie” (FOUCAULT, M. 1999, p. 289). De fato, permanece o poder disciplinar que age no corpo, mas, mais que isso, a rede de poder em ação com a biopolítica se preocupa com os “seres humanos enquanto espécie, enquanto seres vivos, e seu meio, seu meio de existência” (FOUCAULT, M. 199, p. 292).

A incidência do poder sobre a vida estaria organizada, assim, a partir duas estruturas fundamentais, de um lado, o poder disciplinar, capaz de fornecer uma anatomo-política do corpo, de outro os dispositivos de gestão biopolítica da população:

A disciplina do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. A instalação durante a época clássica desta grande tecnologia de duas faces – anatômica e biológica individualizante e especificante, voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida – caracteriza um poder cuja função mais elevada não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima para baixo

(FOUCAULT, 1988, p. 131).

A biopolítica articularia biopoderes capazes de abarcar o corpo individual e o corpo da população, o orgânico e o biológico, encontrando na vida seu objeto e seu objetivo. Deste modo, a biopolítica orchestra um conjunto de práticas governamentais regulamentadoras que se imprimem sobre a massa viva da população: “é da natalidade, da morbidade, das incapacidades biológicas diversas, dos efeitos do meio, é disso tudo que a biopolítica vai extrair seu saber e definir o campo de intervenção de seu poder” (FOUCAULT, 1988, p. 131). Ela “deixa a morte de lado” (p. 296) e se imprime sobre a vida - isto é, é a vida das pessoas que será regulamentada através de mecanismos como seguros, poupanças, higiene pública, questões reprodutivas etc.

2.4 A PERIODICIDADE DA BIOPOLÍTICA.

A proposta foucaultiana de uma genealogia do poder promove uma reflexão sobre as periodizações deste conceito. Em o *Nascimento da Biopolítica* podemos encontrar três grandes momentos em que se articulam as variadas normatizações do biopoder: o liberalismo, o ordoliberalismo e o neoliberalismo americano. Esses não são momentos que se sucedem cronologicamente, mas que se justapõem, possibilitando o desenvolvimento de uma análise dos dispositivos econômico-políticos. Assim, Foucault apreende a Modernidade, quando a arte de governar adquire uma racionalidade que se orienta por regimes de veridicidade em que o discurso econômico-político desempenha um papel fundamental:

É o mercado que fará com que o governo, agora, para poder ser um bom governo, deverá funcionar conforme a verdade. A economia política foi, em toda esta história e na formação de uma nova arte de governar, até na sua formulação teórica, algo de importante na medida (...) em que ela indicou onde o governo deveria encontrar o princípio de verdade de sua própria prática governamental (FOUCAULT, 2008b, p. 34).

Com o desenvolvimento da racionalidade moderna, o mercado passa a ter lugar fundamental na veridicidade da boa prática governamental. É por meio da boa saúde do mercado ou mesmo a condição de riqueza da nação, que se pode avaliar a eficácia e a produtividade da técnica de governar em reproduzir um determinado regime de poder.

Decerto, o mercado é o elemento comum presente em todas as formas

econômicas com as quais o biopoder se articula. O que pode variar nesta constante mercantil é a superfície pela qual as técnicas de governo operam. Neste sentido, podemos compreender as variações existentes entre o liberalismo e as formas europeias e americanas de neoliberalismo.

No liberalismo clássico do século XVIII, o mercado assume uma perspectiva que o afasta de qualquer mecanismo de jurisdição. De fato, desponta nesse momento a razão do “Estado-Formiga” (*État-Termit*), que busca intervir de maneira cada vez mais tímida sobre a dinâmica do *laissez-faire*. O mercado adquire a liberdade de atuar na medida em que é cada vez mais compreendido como um “mecanismo natural” autorregulamentado. Assim, a técnica de governamentalidade do liberalismo dirige-se para uma adequação cega do poder a estes mecanismos naturais, cujos princípios dinâmicos permanecem desconhecidos. Nesse período, a lei da oferta e da procura, base das determinações dos preços das mercadorias, adquire um estatuto privilegiado de naturalidade, um fenômeno natural diante do qual atos de intervenção extrínsecos seriam vistos como fatores de risco capazes de desnaturalizar os mecanismos, comprometendo as condições de possibilidade para que encontre um solo profícuo.

Dito de outro modo, é, pois, o mecanismo natural do mercado e a formação de um preço natural que permitirão – quando se observa, a partir destes, o que faz o governo, as medidas que ele toma, as regras que ele impõe – falsificar ou verificar a prática governamental (FOUCAULT, 2008b, p. 33). Deste modo, a face liberal naturalizante do mercado efetiva-se enquanto modo de racionalidade das técnicas de poder.

De fato, o liberalismo opera por mecanismos naturais não porque os compreenda *in toto*, mas porque insere os grupos sociais numa política que joga na fina película dos interesses particulares, formando a “república fenomenal dos interesses”. Isso não significa que a arte liberal de governar opere segundo interesses, mas sim pelo cálculo de interesses cuja variante é o grau de liberdade promovida. “A liberdade não é senão (...) uma relação atual entre governantes e governados, uma relação em que a medida da (muito pouca) liberdade que existe é dada pela (ainda mais) liberdade que se solicita” (FOUCAULT, 2008b, p. 64). Ou seja, estabelece-se um jogo em que a rede de interesses se concretiza pelo cálculo de liberdade a ser produzida e consumida.

Todavia, o liberalismo permanece com o paradoxo de uma liberdade a ser produzida, mas regulada de modo a proteger os interesses individuais das ameaças dos interesses coletivos. Neste sentido, o liberalismo passa a calcular sob os elementos da

liberdade e sua ameaça constante. Trata-se de “viver perigosamente” (p. 68) - um excesso de poder que articula os interesses dos indivíduos enquanto gesta os perigos e ameaças, assegurando o menor perigo possível aos governados (p. 67). Desse modo, o liberalismo adquire um estatuto de governo que escapa ao modelo clássico de soberano, que “deixa viver e faz morrer” os seus súditos. Erigem-se no modelo liberal, as técnicas governamentais de biopoder, um poder sobre a vida animada pelo jogo de interesses variados conforme a posição das liberdades e dos perigos de preservação da vida.

Que haja no liberalismo setecentista ainda uma ambiguidade em torno da soberania, capaz de regular as relações sociais, incitadas pela atuação de uma mão invisível é algo a ser discutido. No entanto, esse seria o primeiro passo na compreensão foucaultiana da técnica de governamentalidade, que se afasta progressivamente das considerações clássicas do poder soberano.

Somente no século XIX que a biopolítica se apresentou em toda sua força, quando a função do discurso patológico passa a desempenhar um papel central. Pensando na *História da Loucura*, Gérard Lebrun não hesita em declarar que nesse período confere-se um privilégio epistemológico aos campos da patologia.

Desde Bichat, - lembra o comentador - a doença não é mais compreendida como uma “contra-natureza”, como uma desrazão orgânica como o foi na era clássica. (...) Percebe-se que a degeneração dos órgãos não somente obedece a leis, mas que ela é o avesso do funcionamento do organismo. (...) A doença não é um desvio: é também uma análise, epistemologicamente preciosa, dos sistemas de tecidos, de seus diversos graus de resistência e fragilidade (LEBRUN, 1985, p. 19).

Não parece irrelevante afirmar a existência de um paralelo interessante entre o privilégio epistemológico da patologia do XIX e as viradas econômicas do liberalismo ao neoliberalismo. Assim como a doença, a prática governamental não é mais considerada como uma “contra-natureza” dos mecanismos mercantis.

Toda a questão que o dispositivo econômico-político do ordoliberalismo alemão desenvolve no início do século XX poderia ser interpretada como herança desse discurso patológico que determina os fluxos aleatórios do mercado em sua dinâmica global. A posição ordoliberal deve, em contrapartida, assumir duas instâncias críticas. Por um lado, as crises econômicas e políticas de escala mundial próprias ao século XX não foram mais encaradas apenas como parte do ciclo natural do mercado que logo se recupera pelo princípio do *laissez-faire*. Por outro lado, não eram crises “consertáveis”

a partir de intervenções governamentais pontuais - o que significaria um retorno ao poder soberano e a restrição das liberdades adquiridas. Ou seja, seria preciso ao ordoliberalismo levantar uma crítica voltada tanto ao liberalismo quanto ao intervencionismo keynesiano.

Para tanto, é preciso compreender a forma europeia de neoliberalismo como a composição de uma nova série de problemas, uma vez que:

para o neoliberalismo, o problema não era o de saber de todo, como (...) no liberalismo do século XVIII, de que modo, no interior de uma sociedade política dada inteiramente, podia-se dividir, administrar um espaço livre que seria aquele do mercado. O problema do neoliberalismo é, pelo contrário, saber como se pode regular o exercício global do poder político sobre os princípios de uma economia de mercado (FOUCAULT, 2008b, p. 137).

A partir do neoliberalismo europeu, passa-se a compreender uma nova técnica de poder propriamente biopolítica, determinada por um princípio regulador do poder. Trata-se de uma tecnologia que visa, como afirma Foucault em seu curso *Em Defesa da Sociedade*, “pelo equilíbrio global, algo como uma homeostase: a segurança do conjunto em relação aos perigos externos” (FOUCAULT, 1999, p. 297). É assim que a economia política ordoliberal tem como principal impacto uma técnica de poder que afete, através de princípios formais de regulação, as variações, as modificações e as durações próprias ao corpo múltiplo e variável que é a população.

Este passo exige uma nova consideração dos fundamentos econômicos, não mais pautados pelos mecanismos naturais, mas sim por meio de modelos de relações sociais autorregulamentadas como a livre-concorrência. Assim, os ordoliberais rearticulam o discurso clássico do *laissez-faire*. Trata-se não mais de um jogo natural entre os indivíduos e seus interesses, mas, sim, de um jogo formal que regula as relações entre desiguais, em que a concorrência passa a ocupar um princípio de regulamentação ao qual as ações devem ser orientadas. A inversão do jogo se dá no núcleo da arte de governar, quando Foucault explicita que no ordoliberalismo é “preciso governar para o mercado e não por causa do mercado” (FOUCAULT, 2008b, p. 125) – diferença sutil, mas prenhe de consequências, entre as quais está a instauração de um objetivo histórico para a teoria econômica que pode ser ou não alcançado pela governabilidade e que delimita os territórios da economia de mercado e da atuação do Estado.

Após a análise das configurações do ordoliberalismo alemão, é possível

compreender mais uma forma estratégica de poder assumida pelo neoliberalismo dos Estados Unidos. Apesar das críticas em comum - sobretudo em relação às políticas de intervenção e burocratização do Estado sobre a ordem econômica - pode-se encontrar distinções fundamentais entre as configurações neoliberais norte-americana e europeia, afinal: “O liberalismo na América é uma maneira de ser e de pensar. É um tipo de relação entre governantes e governados que vai além de uma técnica de governantes em relação aos governados” (FOUCAULT, 2008b, p. 224). Decerto, o neoliberalismo já surge em um contexto muito distinto do europeu. A configuração federalista do Estado americano acompanha uma história em que salta aos olhos o papel dos movimentos liberais pela independência colonial. Trata-se da formação do Estado sem a perda das liberdades individuais ou mesmo da livre-concorrência - o que se assemelha muito ao contexto alemão de 1948. Na fundação dos EUA, “não é o Estado que se autolimita pelo liberalismo, mas é a exigência de um liberalismo que se torna fundadora do Estado” (p. 223). No caso norte-americano, o Estado é muito mais efeito do que causa do liberalismo. Nesse sentido, a extensão do liberalismo ao neoliberalismo ressalta um “modo de ser” que mobiliza, no contexto americano, as reivindicações globais, multiformes e ambíguas de grupos de direita e de esquerda por liberdades individuais contra a intervenção estatal.

Além disso, o neoliberalismo americano é uma “maneira de pensar”. Mais do que uma técnica de governo, o neoliberalismo vem ressaltar um novo modelo de análise econômica que avançará sobre o terreno inexplorado do campo não-econômico. Trata-se de uma nova rearticulação nos dispositivos discursivos que buscam reverter elementos deixados de lado pela análise clássica liberal. De certo modo, o ordoliberalismo já havia dado os primeiros passos desta invasão do econômico sobre o não-econômico quando sua *Gesellschaftspolitik* concebia os indivíduos não mais como membros de uma corporação, mas como uma empresa variável e múltipla. Nesse caso, os indivíduos seguem os princípios formais mercantis que levam à contabilidade de seu tempo de lazer e de trabalho como indivíduos-empresas em concorrência, uma política fria a ser compensada pela outra margem: a *Vitalpolitik*, pela qual se busca a satisfação de carências de integrações novas e acrescidas, rompidas pela livre-concorrência. Neste sentido, com os ordoliberais, permanecia ainda a dicotomia de um certo protagonismo do Estado que garante a harmonia buscada pela *Vitalpolitik* (p. 248).

De outro modo, mais do que a forma-empresa, o neoliberalismo americano busca a generalização absoluta da forma-mercado, compreendida como o princípio de

inteligibilidade das relações sociais e dos comportamentos dos indivíduos através de estratégias apoiadas nos cálculos utilitaristas de ofertas e demandas sobre os recursos escassos.

Ora, é nesse sentido que Foucault interpretará a concepção neoliberal americana como algo mais do que uma técnica de governo, mas como uma *forma estratégica de pensar assumida pelos indivíduos*. Isso se reflete na teoria do capital humano, que concebe as relações humanas como uma rede de investimentos-estímulos pelos quais se dinamiza um fluxo de rendimentos presentes e futuros, psicológicos e corporais. Ou seja, a própria relação familiar entre a mãe e seu filho é analisada a partir dos preceitos calculantes dos investimentos, em que o filho recebe estímulos culturais que o fazem desenvolver competências para rendimento futuro, na mesma medida em que a mãe recebe um rendimento psicológico nesta relação.

Portanto, esse campo será potencializado pelos cálculos utilitaristas alcançando fronteiras sociais antes intocadas pela análise econômica. O objeto dos neoliberais não é mais o mecanismo econômico, mas as “escolhas substituíveis” sobre recursos escassos, sejam eles as próprias competências do indivíduo, seja o próprio material genético da espécie humana. Em outros termos, trata-se de explorar o potencial máximo de rentabilidade sobre os corpos, reorientados para a busca de atingir esse patamar nas situações mais adversas possíveis. Em termos clínicos, podemos afirmar que o princípio de inteligibilidade promovido pelo neoliberalismo americano promove uma nova orientação subjetiva, mediante a qual o indivíduo passa a calcular os investimentos libidinais possíveis, conforme os riscos de ganho e perda do rendimento futuro. Para Foucault, o poder sobre a vida, o governo dos vivos passa a ser articulado pelo conceito de gozo através do controle-estímulo, em que o sujeito pode ser livre para gozar desde que seja enquadrado nas variadas esferas de normatização. Maria Rita Kehl compartilha desse diagnóstico ao afirmar que, em Foucault,

nos encontros com (ou contra) o poder que (...) o homem comum das sociedades de massa, desgarrado dos modos de pertinência comunitária que lhe conferiam um reconhecimento e um lugar entre seus semelhantes, adquire existência pública e passa a se perceber como autor de sua história da vida (KEHL, 2002, p. 134).

O agir sobre a ação alheia, presente na genealogia foucaultiana do poder, está carregada de implicações normativas que passam por um campo de invisibilidade, uma vez que o poder, “face invisível do Outro em nós (...), só se manifesta no percurso de

uma vida nos momentos em que um sujeito se depara com sua diferença, com aquilo que o torna irreduzível à norma” (KEHL, 2002, 134-5).

2.5 FOUCAULT E A HIPÓTESE REPRESSIVA.

Retomemos brevemente o movimento geral, presente não somente no *Nascimento da Biopolítica*, mas em todo o projeto da genealogia do poder levado a cabo por Foucault. O autor busca colocar em operação uma análise das micropáticas por meio das quais o biopoder age. Assim, não se trata de analisar as políticas estatais somente enquanto espaço por excelência do exercício do poder, mas sim, os modos de funcionamento de mecanismos de poder nos procedimentos elencados por uma certa racionalidade governamental, que direciona condutas e orienta comportamentos. A análise do poder deveria ter, portanto, a pergunta “como” em seu horizonte - e isso não tanto porque descarte o par “por que” e “o que”, mas porque desconfie da validade mesma da noção de um poder que se centraliza em “por que” e “o que”. Apreender tal jogo de relações exige do pensador uma compreensão genealógica dos efeitos da rede de relações.

Assim, a genealogia foucaultiana do poder é permeada pela crítica ao que o autor chama de “hipótese repressiva”, que, segundo ele, seria uma visão jurídica do poder que só o compreenderia negativamente, como uma categoria impeditiva. Tal concepção não descreveria mais o modo de funcionamento do poder que se sofisticou a partir do XIX. Foucault aponta o caráter engendrador do poder: para ele, o indivíduo seria, desde seu surgimento, modelado por um poder regulador. E uma característica do modo de funcionamento desse poder criativo seria sua capacidade de ocultar sua genealogia como uma estratégia de permanência - isto é, o poder constitui positivamente o sujeito e, por conseguinte, ao aparecer como interditor daquilo que ele mesmo causa é uma maneira de escamotear o fato de tê-lo causado.

Dessa forma, uma genealogia do poder apontaria para a busca de uma saída à restrição binária “emancipação versus repressão”. Afinal, seria igualmente empobrecedor, por um lado, apostar numa possível libertação da repressão rumo a um substrato anterior, como, de outro, acreditar que estamos todos inelutavelmente submetidos ao jugo de uma lei de cuja repressão não se pode jamais escapar.

Ambas as posições partem de uma mesma premissa equivocada, que consiste na noção de um “poder jurídico-discursivo” que Foucault critica na *História da*

Sexualidade I. Esse modelo jurídico de poder, em oposição ao modelo criativo de que trata Foucault, confia em um conteúdo original, anterior. Dizer que estamos irremediavelmente sob jugo de um poder é desconhecer o caráter estritamente relacional do poder.

Essas considerações levam a concluir que o poder não tem estatuto de entidade. Ele não seria uma instituição ou uma estrutura, nem mesmo uma certa potência de que alguns sejam dotados, mas sim o nome dado a uma *situação estratégica complexa* numa sociedade determinada. Seria um modo de agir sobre ações – não diretamente sobre pessoas. Não se trata de formas de submissão, trata-se, antes, do governo de uns sobre outros, compreendendo modos de ação que permitem relações de poder - governo que, para Foucault, difere do Estado, cuja função é cuidar de todos: “governar é, nesse sentido, estruturar o campo possível de ação dos outros” (FOUCAULT, 1995, p. 244). Decerto, haveria formas de institucionalização do poder, como, por exemplo, a família, mas só poderíamos compreender o poder em si como modo de ação que, nas palavras de Foucault, “opera no campo das possibilidades nas quais o comportamento dos sujeitos ativos pode se inscrever” (p. 343) - uma rede que atua sobre o campo de ações dos sujeitos-agentes, baseada em relações de poder profundamente enraizadas no nexos social.

Em outros termos, sociedades desprovidas de quaisquer relações de poder só poderiam existir abstratamente, já que cada relação social traria consigo a possibilidade de uma relação de poder, de uma ação sobre o campo de ações alheio, de governar o outro. Um poder assim disperso não admite definição fixadora e só pode ser desnudado por uma análise historiográfica que pontue as micropráticas por meio das quais ele se dá.

No entanto, Foucault destacou cuidadosamente que os meios para escapar ou abandonar o sutil controle exercido pelo modelo disciplinar de poder político que caracteriza nossa era moderna não deveriam ser procurados no sentido de reverter o relógio da história. Não se trata de uma possibilidade de retornar ao modelo soberano de forma a se opor ao modelo disciplinar para limitar sua efetividade.

2.6 GIORGIO AGAMBEN E A SOBERANIA

Em seus livros e cursos finais, Foucault sugere que os historiadores abandonem seu foco na soberania e, no primeiro volume de *História da Sexualidade*, invoca a

“liberação do privilégio teórico da soberania” (FOUCAULT, 1976, p. 80). Agamben parece ouvir atentamente esse conselho e parte em uma direção precisamente oposta. Em vez de se desvencilhar do conceito de soberania, o filósofo italiano o radicaliza. Se Foucault localiza a passagem do modelo soberano jurídico-institucional de dominação para o paradigma biopolítico - a inserção da vida no cálculo político - no advento de determinadas técnicas associadas a natalidade, longevidade, saúde e segurança pública na passagem do XVII para o XVIII, Giorgio Agamben parece propor um curto-circuito entre as noções de soberania e gestão da vida nua, de forma a reconstruir a noção de biopoder. Essa foi a hipótese inicial de nosso projeto, que buscou até aqui reconstruir de maneira abreviada a noção de biopolítica tal como desenvolvida por Michel Foucault. Buscaremos, no decorrer do texto, aprofundar a apropriação que o pensador italiano faz do tema em suas análises, destacando deslocamentos, a nosso ver, bastante peculiares.

De saída é preciso notar que a modificação inicial que Agamben imprime ao pensamento foucaultiano é a ideia de que o biopoder – para Foucault a marca maior da vida política e das formas específicas do poder na modernidade política¹⁸ - seria na verdade tão antigo quanto a própria tradição política no Ocidente. Para Agamben:

a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano. Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano. A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua (AGAMBEN, 2002a, p. 14)

Afirmando a necessidade de se perguntar por que a política ocidental se constitui primeiramente através de uma exclusão, que seria, em mesma medida, uma implicação da vida nua, Agamben parece questionar diretamente as afirmações de Foucault que buscavam justamente apartar a relação entre biopolítica, o direito e a

18 “A possibilidade de encarregar-se da vida e de seus mecanismos, fazendo com que a espécie entre em duas próprias estratégias políticas, penetrando no domínio do cálculo e da transformação da vida humana, é o que Foucault considera o “limiar da modernidade biológica” de uma sociedade. Esse limiar é coetâneo do aparecimento, na modernidade, do homem em sua especificidade, na modernidade, do homem em sua especificidade de ser vivo, como um corpo concreto, sujeito e objeto de si mesmo, com uma historicidade própria. Foucault ressalta, nesse limiar, a importância da proliferação de técnicas políticas investindo todo o espaço da existência” (PORTOCARRERO, 2004, p. 141).

exclusão. Dirá Foucault: “O biopoder não se manifesta pela segregação, banimento e degredo”; trata-se de um poder que “não tem que traçar a linha que separa as pessoas que obedecem, os inimigos do soberano; ele opera distribuições em torno da norma.” (FOUCAULT, 1999, p. 285-6).

Para Agamben, o que caracterizaria a modernidade política não seria tanto a inclusão da *zoé* na *polis* – o que é, em si, bastante antigo – ou ainda o fato da vida enquanto tal ter se tornado o objeto fundamental de cálculos e projeções do Estado, mas, antes, o estado de exceção no qual *zoé* e *bíos* entrariam em uma “zona de irreduzível indistinção” (AGAMBEN, 2002a, p. 12). Será nessa zona de indistinção que Agamben localizará a frágil figura do *homo sacer*, exercendo um papel fundamental e oferecendo um novo paradigma.

Homo Sacer divide-se em três partes. A primeira, intitulada *A Lógica da Soberania*, busca traçar, através do esquema foucaultiano que descrevemos há pouco, a ideia de soberania desde as leituras e interpretações modernas até suas raízes greco-romanas. No entanto, será pelas mãos do pensador berlinense que Agamben encontrará toda a força do termo. Em sua obra sobre o drama barroco alemão, Walter Benjamin afirma: “O soberano representa a história. Ele segura em suas mãos o acontecimento histórico, como se fosse um cetro” (BENJAMIN, 1984. p. 88).

Embora Agamben não cite diretamente essa passagem, percebe-se claramente sua força ao longo de toda a obra. Em sua *Teologia Política*, Carl Schmitt dará a definição lapidar da soberania, que levou Benjamin a escrever ao futuro jurista do Terceiro Reich. É tal definição que representa o coração do projeto *Homo Sacer*, tanto do primeiro livro, quanto em *Estado de Exceção* e *O Reino e a Glória*. Carl Schmitt define o soberano como aquele que tem poder de decidir sobre o estado de exceção (ou *iustium*) onde a lei é indefinidamente suspensa sem ser abolida:

Não existe nenhuma norma que seja aplicável ao caos. Primeiro se deve estabelecer a ordem: só então faz sentido o ordenamento jurídico. É preciso criar uma situação normal, e soberano é aquele que decide de modo definitivo se esse estado de normalidade reina de fato. Todo direito é “direito aplicável a uma situação”. O soberano cria e garante a situação como um todo na sua integralidade (AGAMBEN, 2002a, p. 18).

No entanto, se o objetivo de Schmitt é incluir a necessidade do estado de emergência dentro da esfera do direito, de modo a garantir a natureza metafísica do político (AGAMBEN, 2002a, p. 19), Agamben, ao contrário, procura desvelar as

coordenadas da lógica constitutiva do poder-vida em relação à soberania. A estrutura do estado de emergência operaria também pela inclusão da vida na ordem jurídica somente na forma de exclusão - e, como situação-limite, se destaca como espaço privilegiado de reflexão sobre a natureza da relação entre poder e soberania. Sendo assim, o soberano não apenas declara, mas também exemplifica o estado de exceção, permanecendo, dessa maneira, dentro e, ao mesmo tempo, uma parte operante do sistema legal baseado no princípio da soberania. No entanto, enquanto fundamento do sistema, o soberano ocupa a posição singular de estar além desse mesmo sistema e, por essa razão, pode declarar sua suspensão.

A noção de soberania parece ter interessado Agamben por muito tempo, ao menos desde *A Linguagem e a Morte* até *Bataille e o paradoxo da Soberania* - assumindo papel central em *Homo Sacer*. A lógica do estado de exceção parece seguir a mesma do exemplo, ou antes da exemplaridade, tal como descrito em *A comunidade que vem*, e envolve o mesmo paradoxo aparente de pertencer a um determinado conjunto de fenômenos e ser, como seu representante, independente dele. Assim como o exemplo é simultaneamente parte e independente daquilo que exemplifica, o soberano é ao mesmo tempo parte da estrutura legal e autônomo do julgo da lei. A primeira parte de *Homo Sacer* busca examinar justamente as coordenadas lógicas, ontológicas, legais e históricas do paradoxo da soberania, questionando como a figura do soberano pode estar dentro e apartada de um sistema que depende dele em sua coerência lógica e legal. A questão se apresenta com tal complexidade que será abordada isoladamente em *Estado de Exceção* - objeto de análise da segunda parte de nosso projeto.

A tese dessa primeira parte do livro circula em torno da afirmação de que:

a relação política original é o bando (ou banimento). Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é abandonado por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e dinheiro, externo e interno se confundem (AGAMBEN, 2002a, p. 36).

Notemos que o que está em jogo aqui é nada menos que a própria tradição contratualista na filosofia política. Agamben parece desafiar a posição do pacto contratual enquanto fundação e origem do poder do Estado, juntamente com todas as tentativas de estruturar comunidades políticas a partir de noções de pertencimento, seja de matriz popular, religiosa ou qualquer outra forma de identidade. Vemos ainda aqui a ressonância das questões de *A comunidade que vem*, em que Agamben envereda para

um caminho inesperado e aponta à figura do campo de concentração como paradigma moderno por excelência. Será no sentido de elucidar a maneira pela qual se dá essa articulação que o projeto encaminhará seu desenvolvimento no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3 - ESTADO DE EXCEÇÃO, WALTER BENJAMIN E CARL SCHMITT

3.1. EM DIREÇÃO A UMA TEORIA DO GOVERNO.

Ao final de uma de suas aulas realizadas no Collège de France e dedicadas ao tema da biopolítica, Michel Foucault apresentará um duro diagnóstico do pensamento de esquerda:

Propõe-se uma maneira de ler e de interpretar que deve fundar o socialismo, que deve lhe indicar quais são os limites das suas possibilidades e da sua eventual ação, quando no fundo aquilo de que ele necessitaria é definir para si mesma sua maneira de fazer e sua maneira de governar. A importância do texto no socialismo é, a meu ver, proporcional à lacuna constituída pela falta de uma arte socialista de governar. [...] Existe uma governamentalidade adequada ao socialismo? Que governamentalidade é possível como governamentalidade estritamente, intrinsecamente, autonomamente socialista? Em todo caso, saibamos apenas que, se há uma governamentalidade efetivamente socialista, ela não está oculta no interior do socialismo e dos seus textos. Não se pode deduzi-la deles. É preciso inventá-la (FOUCAULT, 2008b, p. 126).¹⁹

Em *O Nascimento da Biopolítica*, o pensador francês dará sequência às questões apresentadas em seu curso do ano anterior: *Segurança, Território, População* (FOUCAULT, 2008a). Ali, Foucault buscou mostrar como a economia política do século XVIII marcará o surgimento de uma nova razão governamental. A partir da análise dos mecanismos de gerenciamento da população que operariam a partir de padrões de produtividade e eficiência, Foucault analisa o princípio liberal do *laissez-faire* como uma nova forma de presença do Estado na economia, mais sutil, mas nem por isso menos eficaz. Já no curso seguinte, tratou de elaborar de que modo os princípios liberais estariam relacionados com aspectos da manutenção biológica das

19 Trecho suprimido: “Sob todo socialismo real, a todo socialismo posto em política numa política, deve-se perguntar, portanto, não a que texto você se refere, você está traindo texto ou não, você está conforme ao texto ou não, você é verdadeiro ou falso; mas deve-se perguntar simplesmente, e sempre lhe perguntar: qual é essa governamentalidade necessariamente extrínseca que faz você funcionar e dentro da qual somente você pode funcionar? E, se esse gênero de perguntas parece, afinal de contas, beirar demais o ressentimento, façamos, se preferirem, a pergunta de uma maneira mais genérica, mais voltada para o futuro, que seria esta: qual poderia ser a governamentalidade adequada ao socialismo?” (FOUCAULT, 2008b: p. 126).

populações (o nascimento, a morte, a doença, a reprodução, o discurso sanitário) - uma biopolítica das populações que buscava limitar a atuação do Estado, ao estabelecer uma intervenção governamental permanente para produzir, multiplicar e garantir as liberdades necessárias ao liberalismo econômico.

De fato, no trecho em destaque, Foucault parece localizar um sintoma do pensamento de esquerda. Por um lado, o autor desenvolveu com sucesso uma teoria do poder - como afirma Vladimir Safatle:

Sabemos como funciona o poder soberano. Da mesma forma, sabemos como a biopolítica vai se estabelecendo como poder disciplinar em esferas institucionais relativamente autônomas quanto a um poder central. Temos uma crítica extensa aos processos de interversão da racionalidade em dominação (SAFATLE, 2012, p. 76).

No entanto, seguindo a reflexão foucaultiana, é necessário apontar como este mesmo pensamento poucas vezes buscou desenvolver uma teoria do governo para além daquela de matriz liberal, nascida no esteio da Revolução Francesa²⁰.

No mesmo sentido, não parece ser outra a posição de Giorgio Agamben ao identificar, ainda na introdução ao primeiro volume da série *Homo Sacer*, as consequências de certa limitação da tradição crítica:

Posto a insuficiência da crítica anárquica e marxista do Estado e precisamente a de não ter nem mesmo entrevisto esta estrutura [do estado de exceção] e de assim ter deixado apressadamente de lado o *arcanum imperii*, como se este não tivesse outra consistência fora dos simulacros e das ideologias que se alegraram para justificá-lo. No entanto, acabamos cedo ou tarde nos identificando com o inimigo cuja estrutura desconhecemos, e a teoria do Estado (e em particular do estado de exceção, ou seja, a ditadura do proletariado como fase de transição para a sociedade sem Estado) é justamente o escolhido sobre o qual a revolução do nosso século [século XX] naufragaram (AGAMBEN, 2002a, p. 19).

20 Nesse contexto, é especialmente eloquente a definição de Gilles Deleuze, em seu *L'Abécédaire*, no verbete *Esquerda*: “Acho que não existe governo de esquerda. Não se espantem com isso. O governo francês, que deveria ser de esquerda, não é um governo de esquerda. Não é que não existam diferenças nos governos. O que pode existir é um governo favorável a algumas exigências da esquerda. Mas não existe governo de esquerda, pois a esquerda não tem nada a ver com governo.” In BOUTANG, Pierre-André. *O Abecedário de Gilles Deleuze*. Produzido pelas Éditions Montparnasse, Paris. No Brasil, foi divulgado pela TV Escola, Ministério da Educação. Tradução e Legendas, Raccord [com modificações]. Disponível em: <http://stoa.usp.br/prodsubjeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf>

Segundo o filósofo italiano, a falha fundamental da leitura do anarquismo e de certo marxismo estaria na crença de que a decretação de um estado de exceção provisório pelo poder revolucionário seria um passo necessário para a derrubada do Estado burguês. Assim, o arcabouço legal que protegeria o Estado deveria ser suspenso pelo tempo revolucionário, de modo que uma nova sociedade sem Estado pudesse surgir.

No entanto, a antiga - e bastante conhecida - oitava tese benjaminiana sobre o conceito de história já havia apontado para uma mudança fundamental no papel do estado de exceção:

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 séculos 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 insustentável (BENJAMIN, 1985, p. 226).

Publicada postumamente em 1942 e sem versão definitiva, a tese antevê aspectos fundamentais do cenário político dos anos seguintes na Europa. A promulgação de Hitler do *Decreto para a proteção do povo e do Estado* em 27 de agosto de 1933, logo após sua subida ao poder, suspendia os artigos da constituição de Weimar relativos às liberdades individuais. Como aponta Agamben, tal decreto não foi revisto durante a totalidade do regime nazista, de modo que o Terceiro Reich pode ser considerado, pelo menos do ponto de vista jurídico, como um estado de exceção de doze anos de duração. Segundo o pensador italiano, o deslocamento progressivo do estado de exceção de um dispositivo marginal para uma técnica fundamental da manutenção do Estado, através da suspensão reiterada de seu aparato legal, o elevaria a um verdadeiro paradigma político do ocidente.

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por 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. Desde

então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (...) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos democráticos (AGAMBEN, 2004, p. 13).

Será nesse sentido, portanto, que Agamben atribuirá grande importância à reflexão acerca da interface entre a política e o direito, cuja precariedade no contexto do pensamento crítico se daria pela convicção, compartilhada por grande parte da esquerda, de que tal relação não iria além da compreensão do Estado como superestrutura, mera expressão da luta de classes.

De fato, a trajetória intelectual do pensador italiano será marcada em diversos momentos pela problematização entre o direito e suas estruturas legais. A primeira delas se dá ainda em 1985, em uma coletânea de ensaios publicada sob o título de *A Ideia da Prosa* (AGAMBEN, 1999c)²¹. Em ensaio intitulado “A ideia de Justiça”, o pensador italiano introduz de maneira discreta uma cisão fundamental em seus trabalhos futuros, entre as noções de *lei* e de *justiça* (*dike*), apresentada como “a tradição do Esquecido” (AGAMBEN, 1999c, p. 72). O pensador rejeita o pressuposto clássico de que a lei poderia sustentar postulados éticos que norteariam formas de vida adequadas, assim como o projeto liberal moderno de um modelo de governo institucional sob a égide do Estado de Direito. A crítica amplia-se ainda ao próprio discurso jurídico e aos fundamentos de validade da lei enquanto texto munido de autoridade.

É possível afirmar que o conjunto dessas questões será apresentado de maneira articulada somente com a publicação em 2003 do segundo volume da série *Homo Sacer*, *Estado de Exceção* (*Homo Sacer* II, 1) (AGAMBEN, 2004). No entanto, para compreender adequadamente seu desenvolvimento, faz-se necessário um recuo ao primeiro momento de formulação do problema da exceção, em uma coletânea de quinze ensaios escritos durante os vinte anos anteriores, sob o título de *Potentialities* (AGAMBEN, 1999b).

21 Para uma boa introdução à leitura do conjunto de ensaios, ver Barrento (2008).

3.2 O MESSIAS E O SOBERANO, O PROBLEMA DA LEI EM WALTER BENJAMIN

O tribunal não quer nada de ti. Te acolhe quando vens, te deixa ir quando te vais.

(*O Processo* – F. Kafka)

Poderíamos compreender o surgimento da temática do estado de exceção como o resultado da larga influência de Walter Benjamin sobre o pensador italiano. De fato, o capítulo que, na trajetória de Agamben, inaugura a questão intitula-se justamente “O Messias e o Soberano, o problema da Lei em Walter Benjamin” (1999b). O texto buscou investigar a relação íntima entre as noções de lei, violência, sagrado e, por fim, a ideia de “vida nua” - no sentido de desvelar a *lei em sua estrutura originária*, ou seja, o próprio estado de exceção.

A figura utilizada para articular tais temas será justamente a que dá título ao ensaio, o Messias, em que Agamben parece localizar um ponto de tensão. Em *Meios sem Fim*, Agamben afirma que “O Messias é a figura na qual a religião confrontou o problema da Lei” (AGAMBEN, 2000, p. 135). Futuramente, em *Homo Sacer*, Agamben afirmará:

(...) O Messias é a figura com o qual as grandes religiões monoteístas procuraram solucionar o problema da lei e que a sua vinda significa, tanto no judaísmo quanto no cristianismo ou no Islã xiita, o cumprimento e a consumação integral da lei. O messianismo não é, portanto, no monoteísmo, simplesmente uma categoria entre outras da experiência religiosa, mas constitui o seu conceito-limite, o ponto em que ela supera e coloca em questão a si mesma enquanto lei. (AGAMBEN, 2002a, p. 63).

Como indicamos, a reflexão agambeniana parte da oitava *Tese sobre o Conceito de História*, na qual Benjamin aponta a passagem do estado de exceção à verdadeira regra. Agamben afirma que na versão original dos Escritos (*Gesammelte Schriften*), Benjamin utiliza ainda uma segunda citação apócrifa do Evangelho: “Sempre que Eu encontrar alguém, eu o julgarei” [*whenever I encounter someone, I will pronounce judgement on him*] (AGAMBEN, 1999b, p. 160). Tal passagem nos lembraria de um

trecho de Kafka, que descreve o dia do Juízo Final como o dia do juízo sumário (*Standrecht*) (BENJAMIN, 1968, p. 257)²². Na visão de Agamben, ambas as passagens não só abririam espaço para a reflexão acerca da natureza do presente histórico, mas também indicam que o dia do julgamento não se difere dos demais dias, já que “todo instante é o instante de julgamento sobre certos momentos que o precederam” (AGAMBEN, 1999b, p. 160).

Nesse sentido, o trecho conseguiria articular a relação entre o conceito messiânico de “tempo”, que constituiria o núcleo teórico das *Teses*, e uma categoria jurídica que pertence à esfera do direito público: o julgamento. Agamben segue: “o tempo messiânico possui a forma do estado de exceção (*Ausnahmenszustand*) e do julgamento sumário (*Standrecht*), ou seja, um julgamento pronunciado no estado de exceção” (p. 160). Este capítulo busca, assim, delinear a relação entre o papel da figura do Messias e sua relação com a Lei.

Em seu ensaio, Agamben faz apelo a um conjunto heteróclito de referências teológicas das tradições judaica, cristã e islâmica. No entanto, o núcleo argumentativo se constrói em torno de um debate pouco abordado por comentadores de Giorgio Agamben, realizado por volta do ano de 1938 entre Benjamin e seu amigo de infância, o filólogo e teólogo judeu Gershom Scholem, acerca do conceito de Lei nos escritos de Franz Kafka. Em seu ensaio “O significado da Torá no Misticismo Judaico” (SCHOLEM, 1996, p. 32), Scholem apresenta a complexa relação entre messianismo e a lei a partir de duas questões: Qual era a forma e o conteúdo da Lei antes da Queda? Qual será a estrutura da Torá no momento da redenção, quando o homem voltar a sua condição original? Para Agamben, o desenvolvimento das questões apresentadas pelo teólogo convergem para a seguinte pergunta: Como poderíamos conceber a estrutura original da Torá uma vez que o Messias tenha restaurado sua plenitude? (AGAMBEN, 1999b, p. 161).

Agamben parte da ideia de que o messianismo é animado por duas tensões opostas. De um lado, a tendência restaurativa que busca uma *restitutio in integrum* da origem; a segunda, como um impulso utópico direcionado inversamente ao futuro e à renovação (p. 161). A tensão entre as duas forças explicaria as antinomias próprias ao messianismo, assim como o que seria, segundo Scholem, sua característica

22 Originalmente in: BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main : Suhrkamp. p.1974-89, vol.1, pt.2, p.697.

fundamental, “uma vida vivida em diferimento e atraso”, onde nada pode ser levado à completude e nada é acabado de uma vez por todas. No entanto, longe de vislumbrar tendências irreconciliáveis a partir das aporias do messianismo, Agamben afirma encontrar neste antinomismo a estratégia mais adequada para compreender sua questão mais relevante: a lei em sua estrutura originária.

O debate caminha no sentido de um questionamento da estrutura mesma do texto sagrado. A partir da leitura de correntes do hassidismo judaico, Agamben não só adota a tese de Scholem a respeito plasticidade e mutabilidade do conteúdo da Lei, mas afirma também que, no limite, “a forma original da Torá é uma mistura de letras sem nenhuma ordem, ou seja, *sem sentido*” (AGAMBEN, 1999b, p. 161 – grifo no original). Segundo Agamben, a Torá seria algo muito próximo do tábuas de barro utilizada para a escrita mencionada por Aristóteles, na qual nada está escrito. Dessa forma, a restauração do *sentido* original da Torá perde sua razão, já que se resume a uma combinação de letras sem ordem ou articulação.

Em carta escrita por Benjamin enviada a Scholem em 20 de setembro de 1934, Scholem descreve a relação da Lei descrita por Kafka no *Processo* como “nada de revelação” (*Nichts der Offenbarung*), ou seja, um “estágio em que ela afirma ainda a si mesma, pelo fato de que vigora (*gilt*), mas não significa (*bedeutet*)” (BENJAMIN, 1933-40 apud: AGAMBEN, 2002a, p. 58)²³. Nesse contexto, a lei não apresenta conteúdo próprio e o que se apresenta encontra-se reduzido a *quase nada*. Segundo Scholem, uma lei que se encontra em tal condição não seria simplesmente ausente, mas, antes, se apresentaria sobretudo na forma de sua inexequibilidade (AGAMBEN, 2002a, p. 58). Encontramos sua melhor expressão na fórmula “vigência sem significado” (*Geltung ohne Bedeutung*), que se aplicaria perfeitamente à condição da lei da Torá diante de Deus, quando mantém sua força, embora despida de todo conteúdo e sentido.

No entanto, no que diz respeito à problemática benjaminiana, tal relação também vai de encontro à lógica do estado de exceção descrito nas *Teses*. Segundo Agamben,

a fórmula vigência sem significado define não apenas a condição da Torá diante de Deus, mas além disso e, principalmente, nossa relação atual com a lei – o estado de exceção, segundo as palavras de Benjamin, no qual vivemos. Possivelmente nenhuma outra fórmula

23 Referência completa: BENJAMIN, *Benjamin-Scholem - Briefwechsel 1933-40*, Frankfurt am Main, 1988.

expresse melhor nossa concepção de lei que nossa era confronta e não consegue dominar (AGAMBEN, 1999b, p. 171).

Nos aproximamos, assim, da definição do estado de exceção, cuja estrutura se assemelha justamente a uma lei dotada de força, mas sem nenhum significado. Se a noção de soberania certa vez foi definida como “nada existe para além da lei”, poderíamos afirmar a existência de seu exato oposto simétrico, “nada existe dentro da lei”, adentrando a aporia inevitável de que toda lei é, em si, fora-da-lei. Ao final do ensaio, adiantando ainda na década de 1980 sua tese central da série *Homo Sacer*, afirma Agamben “o planeta inteiro tornou-se a exceção que a lei deve conter em seu banimento. Hoje vivemos nesse paradoxo messiânico, e todos os aspectos de nossa existência carregam seus traços” (AGAMBEN, 1999b, p. 171).

Talvez a melhor porta de entrada para a compreensão da figura messiânica em Agamben seja a definição elaborada por Benjamin em um de seus mais conhecidos e obscuros fragmentos, o *Fragmento Teológico Político*.

O próprio Messias, apenas ele, é que perfaz todo o advir histórico, no sentido que só ele liberta, cumpre, leva ao cabo a sua relação com o próprio messiânico. Eis por que nada de histórico pode, por vontade própria e por si mesmo, querer se referir ao messiânico. Eis por que o Reino de Deus não é o *telos* da dinâmica histórica; ele não pode ser posto como meta. Visto historicamente, ele não é meta, mas fim (...) (BENJAMIN, FALTA ANO, p. 203 apud: GAGNEBIN, 1999)²⁴.

Apesar de seu hermetismo, na tradição do judaísmo messiânico o trecho não apresentaria grandes dificuldades interpretativas. Benjamin afirma que o Messias virá e que, ao retornar, trará consigo a completude da história humana. No cristianismo, o Messias já realizou sua vinda e, até seu Retorno, ele oferece a redenção ao visitar individualmente os corações dos homens. Nesse sentido, a redenção pelo Cristo ocorre na esfera privada do indivíduo tocado pela graça divina (DURANTAYE, 2009, p. 372). Já na tradição judaica, em que Benjamin se inscreve, a redenção messiânica se dá de

24 No Original em Benjamin, *Gesammelte Schriften*. II-1, p. 203: "Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, dass er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende. Darum kann die Ordnung des Profanen nicht am Gedanken des Gottesreiches aufgebaut werden, darum hat die Theokratie keinen politischen sondern allein einen religiösen Sinn. Die politische Bedeutung der Theokratie mit aller Intensität geleugnet zu haben ist das grösste Verdienst von Blochs Geist der Utopie".

maneira diversa. Não apenas se aguarda a chegada do Messias, como sua chegada não seria vivida na esfera individual, mas, sim, como uma experiência comunitária, de natureza pública e política. Nas palavras emblemáticas de Scholem, “no palco da história e no seio da comunidade [judaica]” (SCHOLEM, 1987, I.).

Ao concluir o fragmento, Benjamin dá destaque à confluência entre a figura do Messias e seu caráter político:

No movimento espiritual da *restitutio in integrum* que conduz à imortalidade, corresponde uma *restitutio* secular que conduz à eternidade de um aniquilamento, e o ritmo dessa realidade secular eternamente evanescente, evanescente na sua totalidade, evanescente na sua totalidade espacial, mas também temporal, o ritmo dessa natureza messiânica é a felicidade. Pois messiânica é a natureza em nome de sua eterna e total evanescência. Procurar essa evanescência, mesmo para esses níveis do homem que são naturais, tal é a tarefa da política mundial, cujo método deve ser chamado niilismo (BENJAMIN, 2000, p. 263-5).²⁵

A opção pelo termo *niilismo* como método para realização da “tarefa política mundial” de restituição de uma esfera messiânica à existência humana parece no mínimo contra intuitiva. No entanto, antes de elucidar o que estaria por trás da afirmação benjaminiana e mesmo sua apropriação bastante importante dentro do pensamento de Agamben, retornemos alguns passos em direção a um conceito fundamental na cartografia da exceção, introduzido ainda nos ensaios de *Potentialities*, mas elucidado propriamente apenas no contexto do debate entre Scholem e Benjamin em torno dos escritos de Kafka - a saber, a noção de *abandono*.

3.3 LUPO MANNARO: ABANDONO, BANDO E O GRAU ZERO DA LEI.

Em um dos capítulos centrais de *Homo Sacer*, Agamben apresenta a leitura de *Diante da Lei*, conto kafkiano publicado em *O Processo* e que será analisado por Benjamin e Scholem. Tomamos a liberdade de reproduzi-lo abaixo na íntegra:

Diante da lei está um porteiro. Um homem do campo chega a esse porteiro e pede para entrar na lei. Mas o porteiro diz que agora não pode permitir-lhe a entrada. O homem do campo reflete e depois pergunta se então não pode entrar mais tarde.

25 Trad.: Vinícius Nicastro Honesko.

- É possível - diz o porteiro - mas agora não.

Uma vez que a porta da lei continua como sempre aberta e o porteiro se põe de lado o homem se inclina para olhar o interior através da porta. Quando nota isso o porteiro ri e diz:

- Se o atraí tanto, tente entrar apesar da minha proibição. Mas veja bem: eu sou poderoso. E sou apenas o último dos porteiros. De sala para sala porém existem porteiros cada um mais poderoso que o outro. Nem mesmo eu posso suportar a simples visão do terceiro.

O homem do campo não esperava tais dificuldades: a lei deve ser acessível a todos e a qualquer hora, pensa ele; agora, no entanto, ao examinar mais de perto o porteiro, com o seu casaco de pele, o grande nariz pontudo, a longa barba tártara, rala e preta, ele decide que é melhor aguardar até receber a permissão de entrada. O porteiro lhe dá um banquinho e deixa-o sentar-se ao lado da porta.

Ali fica sentado dias e anos. Ele faz muitas tentativas para ser admitido e cansa o porteiro com os seus pedidos. Às vezes o porteiro submete o homem a pequenos interrogatórios, pergunta-lhe a respeito da sua terra natal e de muitas outras coisas, mas são perguntas indiferentes, como as que os grandes senhores fazem, e para concluir repete-lhe sempre que ainda não pode deixá-lo entrar. O homem, que havia se equipado com muitas coisas para a viagem, emprega tudo, por mais valioso que seja, para subornar o porteiro. Com efeito, este aceita tudo, mas sempre dizendo:

- Eu só aceito para você não julgar que deixou de fazer alguma coisa.

Durante todos esses anos o homem observa o porteiro quase sem interrupção. Esquece os outros porteiros e este primeiro parece-lhe o único obstáculo para a entrada na lei. Nos primeiros anos amaldiçoa em voz alta e desconsiderada o acaso infeliz; mais tarde, quando envelhece, apenas resmunga consigo mesmo. Torna-se infantil e uma vez que, por estudar o porteiro anos a fio, ficou conhecendo até as pulgas da sua gola de pele, pede a estas que o ajudem a fazê-lo mudar de opinião.

Finalmente sua vista enfraquece e ele não sabe se de fato está ficando mais escuro em torno ou se apenas os olhos o enganam. Não obstante reconhece agora no escuro um brilho que irrompe inextinguível da porta da lei. Mas já não tem mais muito tempo de vida. Antes de morrer, todas as experiências daquele tempo convergem na sua cabeça para uma pergunta que até então não havia feito ao porteiro. Faz-lhe um aceno para que se aproxime, pois não pode mais endireitar o corpo enrijecido. O porteiro precisa curvar-se profundamente até ele, já que a diferença de altura mudou muito em detrimento do homem:

- O que é que você ainda quer saber? pergunta o porteiro. Você é insaciável.

- Todos aspiram à lei - diz o homem. Como se explica que em tantos anos ninguém além de mim pediu para entrar?

O porteiro percebe que o homem já está no fim e para ainda alcançar sua audição em declínio ele berra:

- Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a (KAFKA, 1991).

Afirma Agamben que “nada – e certamente não a recusa do guardião – impede ao camponês de entrar pela porta da lei, senão o fato de que esta porta já está aberta e de que a lei não prescreve nada” (AGAMBEN, 2002a, p. 57) - interpretação compartilhada por dois outros notórios leitores do conto, Massimo Cacciari (1985) e Jacques Derrida (2007). Agamben localiza no conto a lógica da forma pura da lei, na qual sua máxima força encontra-se justamente lá onde ela não apresenta qualquer conteúdo. Nesse sentido, o camponês seria entregue à potência da lei justamente pelo fato dela nada lhe exigir, “seguindo o esquema da exceção soberana, a lei aplica-se-lhe desaplicando-se, o mantém em seu *bando* abandonando-o fora de si” (AGAMBEN, 2002a, p. 57).

O termo *bando* constitui um dos conceitos-chaves da filosofia política de Agamben. O termo busca designar aquele que se encontra simultaneamente dentro e fora da lei. A expressão viria de uma tradução portuguesa do termo alemão *Bann*, que significa o poder de governo, a soberania, o direito de estatuir comandos e proibições, de impor e executar penas; também o direito de banir. O conceito possui sua origem na tradição do direito romano-germânico e associa-se ao instituto da *Friedlosigkeit*, a correspondente figura do *Friedlos*, que designa a condição daquele que, banido e proscrito, está excluído da esfera de proteção do ordenamento jurídico da comunidade de origem, e, portanto, impossibilitado de gozar do privilégio da paz assegurada por esse ordenamento. Nesse sentido, o *Friedlos* é o sem paz, o exposto às forças da natureza e à violência arbitrária de quem quer que seja (GIACOIA, 2008).

Seguindo a argumentação do segundo capítulo, podemos relacionar o termo à própria figura do *homo sacer* - uma vez que trata da figura do excluído, cuja morte não constitui homicídio no contexto da cidade, ao qual não mais se aplica o ordenamento jurídico, que o penaliza justamente sob a forma da suspensão de seus efeitos e da prerrogativa de sua invocação. Nota-se assim, a aproximação da lógica do bando (*Bann*) e da exceção (*exceptio, ex capere*, um “capturar fora”). A teorização do conceito de bando é inspirada por Jean-Luc Nancy, que o apresenta como a estrutura ontológica da

lei, sua capacidade em se manter por sua própria privação, aplicando-se ao desaplicar-se:

Abandonar é remeter, confiar ou entregar a um poder soberano, e remeter, confiar ou entregar ao seu bando, isto é, à sua proclamação, à sua convocação e a sua sentença. Abandona-se sempre a uma lei. A privação do ser abandonado mede-se com o rigor sem limites da lei à qual se encontra exposto. O abandono não constitui uma intimação a comparecer absolutamente diante da lei, diante da lei como tal em sua totalidade. De mesmo modo, ser banido não significa estar submetido a uma certa disposição de lei, mas estar submetido à lei como um todo. Entregue ao absoluto da lei, o banido é também abandonado fora de qualquer jurisdição (...). O abandono respeita a lei, não pode fazer de outro modo” (NANCY, 1983, p. 149-50).

O exemplo-chave seria a figura do *lupo mannaro*, o lobisomem, uma figura que habita uma zona de indistinção entre o humano e o bestial, um homem transformado em lobo e um lobo transformado em homem. Nesse sentido, a vida do lobisomem constitui um limiar e uma passagem entre o animal e o humano, entre a *physis* e o *nomos*. Originalmente, o lobisomem representaria, portanto, a figura do homem banido de sua comunidade. Nesse sentido, poderíamos mesmo associar o bando medieval à figura do banimento, ou mais propriamente, do *bandido*, o malfeitor excluído do convívio social.

A crítica elaborada por Agamben caminha no sentido de apontar como o Estado de natureza hobbesiano não se apresenta como uma condição pré-jurídica, absolutamente alheia ao direito da cidade, mas “a exceção e o limiar que o constitui e o habita”. Não se trata, portanto, da guerra de todos contra todos, da qual o contrato social haveria nos salvado, mas de uma condição de cada um para cada um. A “lupificação” do homem e a humanização do lobo seria possível a cada instante no estado de exceção, um pressuposto sempre presente e operante da soberania.

Teria chegado o momento de reler desde o princípio todo o mito de fundação da cidade moderna, de Hobbes a Rousseau (...). O relacionamento jurídico-político originário é o bando (...) que mantém unidos justamente a vida nua e o poder soberano. É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou uma convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indiscernibilidade entre *nómos* e *physis*, na qual o liame estatal, tendo a forma do bando, é também desde sempre não estabilidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de

exceção. Este mal entendido do mitologema hobbesiano em termos de contrato em vez de bando condenou a democracia à impotência toda vez que se tratava de enfrentar o problema do poder soberano e, ao mesmo tempo, tornou-a constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não estatal (AGAMBEN, 2002a, p. 115).

Nota-se como o estado de natureza não se apresenta como um época real cronologicamente anterior a fundação da *polis*, mas sim como um princípio vivo no interior dela mesma, ao qual se retorna insistentemente. Distanciamo-nos assim das concepções modernas que representam o espaço da vida política a partir das noções de cidadania, livre arbítrio e contato social. Localizamos assim a estrutura do *bando* como o próprio princípio da soberania. “Por toda parte sobre a terra homens vivem hoje sob o bando de uma lei e de uma tradição que se mantém unicamente como *ponto zero* de seu conteúdo, incluindo-os em uma pura relação de abandono” (AGAMBEN, 2002a, p. 59).

O conceito de ponto zero, ou *ground zero* foi desenvolvido pelo fonólogo Nikolai Trubestzkoy, linguista russo e cofundador da Círculo de Praga de Linguística estrutural. Para Trubestzkoy, em uma oposição fonética privada, apenas um dos termos é marcado positivamente de alguma forma. Os outros permaneceriam não-marcados. No entanto, a condição de não-marcado não equivaleria à ausência de qualquer marca, mas ao que Trubestzkoy denominará de “presença de grau zero”, o sinal da falta de sinal (AGAMBEN, 2005, p. 101). O fonema zero, conceito desenvolvido pelo colega de Trubestzkoy, Roman Jakobson, estaria, dessa forma, em oposição a qualquer outro fonema em virtude de sua presença mínima. Tal lógica encontra semelhanças com a noção de *signo flutuante* de Lévi-Strauss e a ideia de *traço* de Derrida - que pressupõem simultaneamente a neutralização do significado e a manutenção do signo. Para Agamben, a perpetuação do signo em seu status de grau equivale justamente à existência da lei que vigora, mas não significa²⁶.

Já no contexto da modernidade, será tributado a Kant o primeiro uso da forma pura da lei como “vigência sem significado”. Da *Crítica da razão prática*, Agamben destaca a seguinte passagem que descreve o que Kant denomina como “simples forma da lei” (*die bloß Form des Gesetzes*): “Ora, se uma lei abstrai-se de toda matéria, ou

26 Veremos adiante que a especificidade da política messiânica proposta por Agamben consiste justamente em uma tentativa de ir além da espera do adiamento da realização, buscando desativar o significado do aparato em seu grau zero através de sua inoperância.

seja, todo objeto da vontade (como motivo determinante), nada mais resta a não ser a simples forma de uma legislação universal” (KANT, 1913, p. 27). Dessa forma, teríamos uma vontade pura, determinada somente pela forma da lei, nem livre nem não-livre, exatamente como a do camponês às portas da Lei.

Ainda no contexto da razão prática, a pergunta que o filósofo italiano nos propõe é a seguinte: como devemos nos comportar diante desta [forma de lei], a partir do momento em que a vontade não é aqui determinada por nenhum conteúdo em particular? Qual é, digamos, a forma de vida que corresponde à forma de lei? (AGAMBEN, 2002a, p. 61). Despida a lei de todo seu conteúdo, não se tornaria a lei moral algo impenetrável?

Kant denominará de respeito (*Achtung*, atenção reverencial) a condição daquele que vive sob uma lei que vigora sem prescrever nem vetar qualquer conteúdo.

A motivação que um homem pode ter antes que um certo fim lhe tenha sido proposto não pode manifestadamente ser outra senão a própria lei através do respeito que ela inspira, sem determinar quais objetivos em relação ao elemento formal do livre-arbítrio, é a única coisa que resta, uma vez que eliminou a matéria do livre arbítrio (KANT, GSM, v. VIII, p. 282).

Para Agamben, será justamente essa forma de vida, sob uma lei que é “tão mais disseminada enquanto carente de qualquer conteúdo”, na qual qualquer pancada distraidamente dada em uma porta desencadeia processos incontroláveis, que foi descrita no mundo kafkiano. Se Kant busca a pretensão universal da aplicação prática da lei moral por meio da fundamentação no caráter puramente formal da lei moral, de mesmo modo, na aldeia de Kafka, a existência e o corpo de Josef K “coincidem, no fim, com o Processo, *são* o Processo” (AGAMBEN, 2002a, p. 60).

Neste momento, torna-se mais clara a divergência de Benjamin a respeito da concepção de Scholem da vigência sem significado, ao afirmar que uma lei que perdeu completamente seu conteúdo cessaria de existir e, como tal, estaria confundida com a vida²⁷: “que os escolares tenham perdido a escritura ou que não saibam mais decifrá-la

27 O tema da indiscernibilidade entre regra e forma de vida foi objeto do recentemente publicado penúltimo volume da série *Homo Sacer, Altíssima Pobreza*, em que o pensador italiano analisa minuciosamente as regras monásticas da tradição franciscana e apresenta as noções de *forma de vida e livre uso* (cf. AGAMBEN, 2013). Na publicação original em italiano: Agamben, *Altissima povertà. Regola e forma di vita nel monachesimo. Homo sacer. Vol 4/1*, Vicenza, Neri Pozza, 2011.

é, no fim, a mesma coisa, já que uma escritura sem a sua chave não é escritura, mas vida, vida tal como é vivida na aldeia ao sopé do monte onde se ergue o castelo.” (BENJAMIN, *Benjamin-Scholem Briefswechsel*, p. 155 apud: AGAMBEN, 2002a, p. 60).

Diante da impossibilidade de discernir entre lei e vida, ou seja, de certa forma a vida sob o estado de exceção, nos defrontamos com duas possíveis posições. De um lado, a postura de Scholem, segundo a qual nos defrontamos com uma vigência sem significado, a manutenção da lei para além de seu conteúdo. Inversamente, temos a visão de Benjamin, que afirma que o estado de exceção transformado em regra assinalaria a consumação da lei e a sua passagem a condição de indiscernibilidade da vida que deveria regular. Para Agamben, tudo se passa como se houvesse

um niilismo imperfeito [de Scholem], que deixa subsistir indefinidamente o nada na forma de uma vigência sem significado, [que] se opõe ao niilismo messiânico de Benjamin, que nulifica até o nada e não deixa valer a forma da lei para além de seu conteúdo (AGAMBEN, 2002a, p. 61).

Agamben recua diante da tomada de posição frente às duas possibilidades, optando por afirmar que:

qualquer que seja o significado exato destas duas teses e sua pertinência com respeito à interpretação do texto kafkiano, o certo é que toda investigação sobre o relacionamento entre vida e direito em nosso tempo deve hoje voltar a confrontar-se com elas (p. 61).

A experiência de uma vigência sem significado está à base de uma corrente não irrelevante do pensamento contemporâneo. O prestígio da desconstrução em nosso tempo consiste propriamente em ter concebido o texto inteiro da tradição como uma vigência sem significado, que vale essencialmente na sua indecidibilidade, e ter demonstrado que tal vigência é, como a porta da lei na parábola kafkiana, absolutamente insuperável. Mas é justamente sobre o sentido desta vigência (e do estado de exceção que a inaugura) que as posições se dividem. O nosso tempo está, de fato, defronte da linguagem como, na parábola, o camponês está diante da porta da lei. O risco para o pensamento é que este se encontre condenado a uma negociação infinita e insolúvel com o guardião ou, pior ainda, que acabe assumindo ele mesmo o papel do guardião que, sem verdadeiramente impedir o ingresso, custodia o nada sobre o qual a porta se abre. Segundo a exortação evangélica, citada por Orígenes a propósito da interpretação da Escritura: “Vós mesmos não entrastes e não permitistes entrar àqueles que se aproximavam (que deveria ser reformulada nestes termos: “ai de vós, que não quisestes entrar pela

porta da Lei, mas nem ao menos permitistes que fosse fechada”) (p. 62).

Sob essa perspectiva, avançamos significativamente na leitura, não somente da inversão que Benjamin apresenta em sua leitura da lei nos textos de Kafka, mas também da interpretação da oitava tese - principalmente em relação à misteriosa referência a um “estado de exceção efetivo”. Se, diante da Torá da qual se perdeu a chave interpretativa, segue-se a indiscernibilidade entre escritura e vida, Benjamin encontrará “na tentativa de transformar a vida em Escritura (...) o sentido da inversão à qual tendem numerosas alegorias kafkianas” (BENJAMIN, *Benjamin-Scholem Briefswechsel*, p. 155 apud: AGAMBEN, 2002a, p. 62). A oitava tese operaria, segundo Agamben, a partir de um gesto análogo, opondo ao estado de exceção, que se tornou a regra, um estado de exceção efetivo (*wirklich*), cuja realização seria nossa tarefa mais premente.

Adentramos assim num dos tópicos mais enigmáticos do pensamento de Benjamin, cuja interpretação por Giorgio Agamben gerou também imensa repercussão. Afinal, o que seria o *verdadeiro* estado de exceção?

3.4 UMA GIGANTOMAQUIA EM TORNO DE UM VAZIO: O ESTADO DE EXCEÇÃO ENTRE BENJAMIN E SCHMITT.

O desenvolvimento do debate acerca do estado de exceção se dá na obra de mesmo nome (AGAMBEN, 2004), publicada como o segundo volume da série *Homo Sacer*. Apontamos no segundo capítulo como Agamben buscou examinar a máquina biopolítica como um fenômeno histórico, jurídico e político. No entanto, neste momento, pretendemos demonstrar como a figura do estado de exceção aparece como uma estrutura originária - muito próximo de uma natureza ontológica da lei.

Ainda nas primeiras páginas de *Homo Sacer*, Agamben aponta a necessidade de rearticular a tese foucaultiana em torno da biopolítica. Para além de seu advento no século XVI como técnica de governo, “o estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, é na verdade (...) o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político” (AGAMBEN, 2002a, p. 16). De fato, o estado de exceção parece surgir com a condição de possibilidade do Estado soberano, fundamento último da totalidade do aparato jurídico, o “conceito-limite da doutrina do Estado e do direito” (p. 19).

Agamben apresenta a figura do estado de exceção destacando justamente a complexidade em delimitá-lo, uma vez que:

a própria definição do termo tornou-se difícil por situar-se no limite entre a política e o direito. (...) [Um] ‘ponto de desequilíbrio entre o direito e o fato político’ que (...) – como a guerra civil, a insurreição e a resistência, situa-se numa ‘franja ambígua, incerta, na intersecção entre o jurídico e o político’ (AGAMBEN, 2004, p. 11).

Nele tudo se passa como se a barragem dos direitos individuais houvesse rompido e a sociedade fosse inundada pelo poder desproporcional do Estado soberano (DURANTAYE, 2009, p 338). Ou, como Judith Butler (2004) define com precisão, “um universo paralegal que atende pelo nome de lei” (p. 61).

O papel central desempenhado pelo estado de exceção só será realmente compreendido à luz de sua articulação com o pensamento de Carl Schmitt, cujo debate com Walter Benjamin configura o núcleo fundamental do livro.

Schmitt escreveu grande parte de suas publicações durante a República de Weimar (1919-1933) - e sua leitura por Agamben foi alvo constante de polêmicas e críticas. O trabalho do jurista alemão suscita debates tanto por seus aspectos teóricos quanto por seus envolvimento políticos. Segundo Ronaldo Porto Macedo (2011), a grande questão de Schmitt durante todo o período de Weimar teria sido o combate ao “hamletismo” do Estado alemão, ou seja, sua incapacidade de decidir. Cenário este ainda agravado pelo processo de fragmentação política do pluralismo parlamentarista e o sistema federalista alemão. Schmitt elabora uma crítica à tentativa liberal de fundamentar a existência e a legitimidade do aparato jurídico a partir de princípios universais, como os direitos humanos ou a neutralidade e objetividade do Estado de direito. Nas palavras de Schmitt,

(...) a astúcia da ‘ideia’ ou da ‘instituição’ não funciona mais, e, em vez de uma vontade estatal, se forma uma somatória – estrábica dos dois lados – de pontos de vista e interesses particulares. A atual situação do parlamentarismo alemão se caracteriza pelo fato de que a formação da vontade estatal não pode mais contar senão com uma maioria parlamentar provisória e mutável, caso a caso, de numerosos partidos heterogêneos sobre qualquer preço. [No Estado Moderno] ‘o parlamento se forma o teatro de uma divisão pluralista de forças sociais’ (SCHMITT, 1981, p. 137.).

Para Schmitt, qualquer sistema legal nasce a partir de um conflito político e

deriva sua existência e legitimidade a partir de um ato constitutivo de violência, *uma decisão* sem fundamento por uma forma particular de ordem política. Nesse sentido, apenas a decisão política de um poder unificador e ditatorial poderia conferir unidade ao Estado e à intervenção estatal na economia²⁸. A essência da política é a pura decisão e, não, racionalidade; vontade e, não, legalidade. No âmbito do decisionismo ocasionalista de Schmitt, não haveria possibilidade de se pensar uma “guerra justa”. O seu niilismo o impossibilita de acreditar em qualquer critério transcendental ou natural para uma Justiça Social (MACEDO, 2011, p. 50).

O jurista alemão se afasta, assim, de qualquer concepção humanitária e moralista de Estado. Se a unidade do Estado nasce de uma decisão política, caberia a nós somente a questão sobre a natureza do político. E, para Schmitt, a natureza do político sustenta-se na discriminação do amigo e do inimigo, agrupar o povo em torno de um determinado conteúdo e defendê-lo daqueles que não forma tal identidade (SCHMITT, 1992, p. 70).

Tal cenário nos colocaria diante de um dilema crucial: como conciliar e harmonizar as demandas por pluralismo político e jurídico diante da multiplicidade de indivíduos e instituições, elemento *sine qua non* do Estado Moderno, com a necessidade da decisão? Para Schmitt, a resposta virá do princípio de que o Estado, enquanto entidade fundamental, deverá se sobrepor às demais instituições, mesmo quando tal sobreposição colocar em xeque, por exemplo, a tripartição dos poderes, que eventualmente imobilizem a ação do Estado - ao se contraporem sistematicamente entre si.

Nesse contexto, a pedra fundamental do Estado será a garantia de um poder soberano, representado pela figura do *Führer*, “expressão do próprio Estado, que absorveria funções legislativas (por meio de medidas, decretos, delegações legislativas, judiciárias etc.). O *Führer* seria o próprio guardião da Constituição” (MACEDO, 2011, p. 55). Ou, nas palavras precisas de Agamben:

O soberano está fora (*steht ausserhalb*) da ordem jurídica normalmente válida e, entretanto, pertence (*gehört*) a ela, porque é responsável pela decisão quanto à possibilidade da suspensão *in toto*

28 A respeito da relação entre a esfera econômica e o dispositivo do estado de exceção, destaca-se o excelente trabalho do professor Gilberto Bercovici sobre o tema no contexto da República de Weimar: “Em várias oportunidades, especialmente em outubro de 1923, o governo [alemão] usou o art. 48 para enfrentar a queda do marco, confirmando a tendência moderna em fazer coincidirem emergência político militar e crise econômica” (BERCOVICI, 2004, p. 29).

da constituição (AGAMBEN, 2004, p 57).

Nesse contexto, o jurista alemão encontrará no dispositivo do estado de exceção o sustentáculo fundamental das democracias constitucionais, ou seja, a definição do soberano como aquele capaz de decidir pela suspensão da ordem legal como a forma última de sua manutenção, a conhecida fórmula elaborada em sua *Teologia Política*: “o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 1988, p. 15).

Já do ponto de vista do seu engajamento político, a posição de Carl Schmitt nos deixa poucas dúvidas. Sua influência crescente no contexto da crise da República de Weimar culmina com sua filiação ao Partido Nacional Socialista, após sua ascensão ao poder em 1933, para o qual escreve inúmeros trabalhos científicos de modo a dar-lhe sustentação teórica. Em 1936, o jurista do *Reich* escreverá sobre a necessidade da cultura jurídica alemã purificar-se de sua “mentalidade judaica”, que estaria lhe corrompendo, e terá participação ativa no cenário político alemão até sua prisão em 1945 pelas forças Aliadas – onde permanece até 1950, quando será libertado e proibido de exercer qualquer atividade acadêmica até o fim da vida (até sua morte em 1985, aos 96 anos).

Intui-se, assim, de onde partem as críticas à leitura de Agamben. Em seu ensaio sobre Giorgio Agamben, Daniel Binswanger faz um comentário aparentemente compartilhado por muitos, ao observar “um notável renascimento da filosofia política de Carl Schmitt”, em grande parte movida pela “fascinação da Esquerda pelo revolucionário conservador e depois jurista real do Terceiro Reich” (BINSWANGER, 2005).

A apropriação de Schmitt por Agamben renderá acusações ainda mais graves, como a de Andrew Norris que, ao criticar o método paradigmático proposto pelo pensador italiano²⁹, afirma que:

infelizmente, a aceitação do decisionismo de Schmitt [por Agamben] torna impossível que suas análises tenham qualquer validade. (...) Ou pior, que o coloque na posição de decidir a respeito das vítimas dos campos [de concentração] mais uma vez, repetindo, assim, o gesto da SS da mesma maneira que nos convoca a evitar (NORRIS, 2005, p. 278).

Embora a leitura de Norris possua diversas imprecisões, como indicamos

29 Tema do capítulo introdutório dessa dissertação.

anteriormente, é necessário apontar que há ecos similares em outras leituras. Anselm Haverkamp, por exemplo, afirmará que “*Homo Sacer* confronta e refuta a mítica superestrutura da exceção schmittiana com sua aplicação prototípica do direito romano” (HAVERKAMP, 2004, p. 321), ou mesmo Sarah Porciou, que define o projeto agambeniano como “uma tentativa de pensar a política schmittiana de dentro para fora” (PORCIOU, 2005, p. 1089). De toda forma, a miríade de interpretações e provocações tomam a precaução de nunca tomar Agamben um mero partidário de Schmitt.

A chave para a compreensão da análise reside no que Agamben chamará de “uma gigantomaquia em torno de um vazio” - capítulo em que o pensador italiano propõe uma leitura heterodoxa da *Teologia Política* de Schmitt como uma resposta ao famoso ensaio de Benjamin publicado em 1921, *Crítica da Violência – Crítica do Poder*. O termo *Gewalt* não possui correspondente nas línguas latinas, podendo significar tanto ao termo “violência” quanto “poder”, ou mesmo a noção de “autoridade”. De fato, como comumente encontrado em ensaios benjaminianos, as dificuldades nas traduções são eloquentes, uma vez que elas próprias já apresentam o argumento do ensaio. No texto em questão, Benjamin busca problematizar a relação entre poder e violência, de modo a demonstrar como um não prescinde do outro.

A tarefa de uma crítica da violência pode ser definida como a apresentação de suas relações com o direito (*Recht*) e a justiça (*Gerechtigkeit*). Pois, qualquer que seja o efeito de uma determinada causa, ela só se transforma em violência, no sentido forte da palavra, quando interfere em relações éticas (BENJAMIN, 1989, p. 160).

Dentro do contexto jurídico, Benjamin apresenta a violência a partir do debate da relação entre meios e fins, que podem ser entendidos como justos ou não, justificando, assim o uso desta violência. No entanto, ele propõe uma crítica que avalie a violência em si e, nesse sentido, rejeita tanto a visão da tradição jusnaturalista quanto a da positivista, que “não vê problema nenhum no uso de meios violentos para fins justos” (p. 160) – ambas afinal reduziriam a questão da justiça a uma adequação entre meios e fins.

Benjamin propõe-se em seguida a analisar um segundo debate bastante central no contexto histórico da publicação, em torno os limites da atuação do Estado diante do direito de greve. Num primeiro momento, ela é aceita como legítima para as reivindicações do operariado, que exerce aqui um poder limitado ao, de certa forma,

exercê-lo de maneira “não violenta”, ou seja, de uma não ação. No entanto, esse cenário poderia agravar-se, levando a um contexto de greve revolucionária - o que colocaria em xeque a própria estabilidade das relações jurídicas. Nesse segundo estágio, o Estado a classifica como abuso (*Missbrauch*), ou seja, uma ameaça direta ao Estado de Direito e, por isso, é combatida por meio de decretos especiais (*Sonderverfügungen*), indicando a passagem do direito à violência.

Outra manifestação da contradição do termo *Gewalt* seria a figura da Polícia. De um lado, ela se apresenta como um órgão jurídico dotado de força, mas que seria capaz, por meio de decretos, de estabelecer seus próprios fins, tornando-se, a um só tempo, poder mantenedor e instaurador do direito. Nesse sentido, a polícia interveria justamente onde o Estado e seu sistema jurídico encontram seu limite - como afirma Márcio Seligmann Silva, em ensaio sobre o tema:

A polícia aparece como um poder *gestaltlos*, amorfo, em comparação com o direito que ainda fazia referência a uma “decisão”, “*Entscheidung*” que valia como uma categoria metafísica que a abria à crítica. Neste sentido, Benjamin observa, não sem ironia, que o espírito policalesco, que parece ser tão compatível com a monarquia soberana, onde ele “representa o poder do soberano”, reunindo suas funções legislativas e executivas, já nas democracias dá provas da “maior degenerescência imaginável do poder [*Gewalt*]”³⁰ (SELIGMANN-SILVA, 2005, p.210).

A seguir, Benjamin reconstrói o debate apresentado por George Sorel em *Reflexões sobre a Violência*, em que o pensador francês realiza a distinção entre a greve geral política e a greve geral proletária (SOREL, 1992). A primeira estaria absolutamente comprometida com o aparato de poder já que, no pior dos casos, a greve alcança pequenos ganhos, como melhoria condições de trabalho e salário, e, no melhor, apontaria para a possibilidade de uma nova ordem jurídica, mas que fatalmente reproduziria a violência/poder da ordem anterior, “onde os privilegiados apenas trocam de nome”. Já no cenário de uma greve geral proletária, o objetivo torna-se o aniquilamento e a superação do poder do Estado.

Na visão de Benjamin, somente essa proposta seria verdadeiramente não-violenta, uma vez que seu horizonte não seria a volta ao trabalho, mas sim a

30 O ensaio de Márcio Seligmann-Silva desenvolve de maneira pormenorizada o debate entre Walter Benjamin e Carl Schmitt e apresenta com clareza e precisão a natureza da figura da *exceção* no pensamento benjaminiano.

reformulação absoluta de sua forma-de-vida. Assim, apesar de suas “consequências catastróficas” (BENJAMIN, 1989, p. 170), já não podemos afirmá-la como violenta, pois Benjamin não mais busca uma coesão entre meios e fins, mas a possibilidade de julgar os meios em si mesmos.

O texto caminha no sentido de aventar a possibilidade de uma forma de violência que resida para além dos contornos da infinita dialética jurídica entre a violência que produz a lei e aquela que a sustenta, uma violência de natureza diversa que Benjamin denominará de violência divina (BENJAMIN, 1986, p. 174)³¹. Como vimos, uma das assertivas mais interessantes do texto benjaminino é a ideia de a lei consistir numa estrutura bipolar de poder/violência, entre sua instauração e sua manutenção. A primeira instaura um espaço mítico, no sentido de que prescinde de qualquer fundamento e que será perpetuado pela segunda, a violência mantenedora. Benjamin aproxima essas duas modalidades de violência para opô-las à violência divina, que poderia ser definida como “a violência que leva a lei a sua *katargesis* messiânica, a sua inoperância e, enquanto tal, trata-se de uma violência que, mais do que jurídica ou política, é messiânica.” (ZARTALOUDIS, 2010, p. 129).

Se a violência mítica atualmente manifesta-se pelo estado de exceção advindo à regra e enuncia e glorifica nada além do vazio de sua vigência sem significado, tal vazio não poderia ser deixado à sua subsistência indefinida, mas antes, deve ser aniquilado. Se a violência divina não logra cumprir os desígnios da lei (já que esta encontra-se em permanente estado de suspensão), ou mesmo substituí-la por outra lei, então o paradoxo messiânico precisaria ser pensado sobre outras bases.

Como afirma Agamben,

(...) a violência pura – que é o nome dado por Benjamin à ação humana que não funda nem conserva o direito – não é uma figura originária do agir humano que, em certo momento, é capturada e inscrita na ordem jurídica (...). Ela é apenas o que está em jogo no conflito sobre o estado de exceção, o que resulta dele e, somente desse modo, é pressuposto ao direito (AGAMBEN, 2004, p. 92).

A violência divina caracteriza-se pelo rompimento entre violência e a lei. Se a

31 Curiosamente, o argumento se inicia ao questionar o “dogma da sacralidade da vida”, o que considera ser uma marca maior de “tradição ocidental enfraquecida, que busca o sagrado perdido no impenetrável cosmológico”. Como afirma Benjamin: “Sem dúvida, valeria a pena investigar o dogma do caráter sagrado da vida.” Como vimos no segundo capítulo dessa dissertação, o tema da vida nua (*bloße Leben*) é a pedra de toque das pesquisas iniciais de Agamben em torno da biopolítica foucaultiana.

violência soberana, ao distinguir o estado de exceção da normalidade, postula uma dialética entre o interno e o externo, *nomos* e *physis*, a violência divina ou pura é o golpe que imediatamente retira-se de cena. A diferença entre violência pura e violência mítico-jurídica não residiria na violência mesma e, sim, na sua relação com algo exterior. Não se trata de um meio voltado a um fim, pois não instaura nem conserva a lei, mas a depõe.

É importante destacar que a interpretação que Agamben realiza do debate parte de uma importante inversão. Diversamente da leitura tradicional, o pensador italiano compreenderá a escrita da *Teologia Política* de Schmitt como uma resposta direta ao ensaio benjaminiano:

Enquanto a estratégia da “Crítica da Violência” visava assegurar a existência de uma violência pura e anômica, para Schmitt trata-se, ao contrário, de trazer tal violência para um contexto jurídico. O estado de exceção é o espaço em que ele procura capturar a ideia benjaminiana de uma violência pura e inscrever a anomia no corpo mesmo do *nomos*. Segundo Schmitt, não seria possível existir uma violência pura, isto é, absolutamente fora do direito, por sua própria exclusão. O estado de exceção, é, pois, o dispositivo por meio do qual Schmitt responde à afirmação benjaminiana de uma ação inteiramente anômica (AGAMBEN, 2004, p. 86).

Nesse sentido, Agamben inicia a análise do estado de exceção no trabalho de Schmitt a partir de uma nova perspectiva. O trabalho do jurista do Reich buscaria responder à tentativa benjamiana de uma violência desativadora da lei, reinscrevendo-a no corpo jurídico por meio da decisão soberana do estado de exceção³². Como elaboramos há pouco, o dispositivo pode muitas vezes ser invocado para garantir uma decisão soberana inviabilizada, por exemplo, pelas oposições entre os diferentes poderes. De fato, uma das características fundamentais dos regimes excepcionais, cujo caso limite é o Estado nazista, seria a confusão mesma entre as atribuições dos poderes, ou antes, sua unificação. Como nos lembra Agamben, Eichmann por diversas vezes em seu julgamento em Nuremberg repetiu que “as palavras do *Führer* têm força de lei”.

32 O debate sobre o *direito de resistência* ao estado autoritário é especialmente ilustrativo nesse contexto. Como afirma Agamben: “Tanto no direito de resistência quando no estado de exceção, o que realmente está em jogo é o problema do significado jurídico de uma esfera de ação extra jurídica. Aqui se opõem duas teses: a que afirma que o direito deve coincidir com a norma e aquela que, ao contrário, defende que o âmbito do direito excede a norma. Mas, em última análise, as duas posições são solidárias no excluir da resistência de uma esfera da ação humana que escapa totalmente ao direito” (AGAMBEN, 2004, p. 24).

A expressão utilizada pelo tenente-coronel das SS e responsável pela gestão dos campos de concentração é mais precisa do que possa parecer. Notadamente, a manobra fundamental elaborada por Schmitt será justamente uma cisão precisa entre a *lei* e a *força de lei*. Como aponta do pensador italiano:

A doutrina moderna distingue a eficácia da lei, que decorre de modo absoluto de todo ato legislativo válido e consiste na produção de efeitos jurídicos, e força de lei que, ao contrário, é um conceito relativo que expressa a posição da lei ou dos atos a ela assimilados em relação aos outros atos do ordenamento jurídico, dotados de força superior à lei (como é o caso da constituição) ou de força inferior a ela (os decretos ou regulamentos promulgados pelo executivo (AGAMBEN, 2004, p. 75).

3.5. EM DIREÇÃO A UM PODER DESTITUINTE: AGAMBEN, DERRIDA E A JUSTIÇA PARA ALÉM DA LEI.

A separação entre a lei e sua força de aplicação encaminha Agamben para a utilização da fórmula elaborada por Jacques Derrida (2007), em seu importante ensaio sobre o tema da lei em Benjamin, intitulado justamente *Força de Lei, o fundamento místico da lei* - apresentado na Cardozo School of Law em 1989 em seminário cujo tema central era “Desconstrução e a possibilidade da justiça”. No ensaio, o pensador francês da desconstrução define a força de lei no sentido geral de sua eficácia, sua *enforceability*, a capacidade de obrigar aqueles que a ela se submetem. No entanto, o termo não mais relaciona meios e fins, ou seja, uma *força* que usava como recurso por uma *lei* que busca determinado *fim*, mas, como vimos anteriormente, aproxima-se da lógica do significante sem significado, da vigência sem conteúdo. Utilizando a fórmula derridiana para explicar o artifício do jurista alemão, Agamben aponta que:

[Schmitt] define um “estado de lei” em que, de um lado, atos que não tem valor de lei adquirem sua “força”. No caso extremo, pois, a “força de lei” flutua como um elemento indeterminado, que pode ser reivindicado tanto pela autoridade estatal (agindo como ditadura comissária) quanto por uma organização revolucionária (agindo como ditadura soberana). O estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei (que deveria, portanto, ser escrita: força de ~~lei~~). Tal força de ~~lei~~, em que potência e ato estão separados de modo radical, é certamente algo como um elemento místico, ou melhor, uma *fictio* por meio da qual o direito busca se atribuir sua própria anomia. Como se pode pensar tal elemento “místico” e de que modo ele age no estado de exceção é o

problema que se deve esclarecer (AGAMBEN, 2004, p. 61).

A conclusão a que chega Agamben a partir da natureza aporética da estrutura da soberania e do direito extrapola a âmbito meramente jurídico. Para o pensador, o estado de exceção marcaria um patamar onde “lógica e *praxis* se indeterminam e onde uma pura violência sem *logos* pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real”. Podemos afirmar que o núcleo argumentativo da exposição de Derrida reside no reconhecimento de três aporias fundamentais que marcam a distinção entre a *lei* e a *justiça*. A primeira, apresenta a justiça como *impossível*:

O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja um direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são as experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a decisão entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra (DERRIDA, 2007. P. 30).

Nesse sentido, deparamo-nos com um certo aspecto fantasmagórico da justiça, assombrada pela impossibilidade última de orientação correta a qualquer decisão política ou jurídica. Tal indecidibilidade não se restringe à dificuldade de aplicação de uma forma ou outra da lei, mas sim à irreducibilidade da justiça à mera aplicação da regra ao caso. Assim, para que cada decisão fosse justa e responsável, seria necessário inventá-la caso a caso, ou seja, que ela fosse “ao mesmo tempo regrada e sem regra, conservadora e suficientemente destruidora da lei para dever reinventá-la em cada caso, rejustificá-la, reinventá-la pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre e seu princípio” (p. 44).

A segunda aporia decorre de primeira e relaciona-se com a necessidade, mesmo diante da impossibilidade da justiça, de precisar se decidir. A decisão seria a própria experiência do incalculável e escapa necessariamente à regra. Afirma Derrida, “uma decisão que não enfrentasse a prova do indecidível não seria uma decisão livre, seria apenas a aplicação programável ou o desenvolvimento contínuo de um processo calculável” (DERRIDA, 2007, p. 46).

O choque entre estes dois aspectos lança luz sobre a compreensão derridiana do messianismo e nos leva à terceira aporia, a saber, a “urgência que barra o horizonte do saber”. Ao afirmar a ausência de um horizonte de garantia na tomada da decisão política, Derrida rejeita as noções de uma ideia reguladora à Kant, justamente por

representarem *horizontes*. “O instante de decisão é uma loucura, diz Kierkegaard. Isso é particularmente verdadeiro com respeito ao instante da decisão justa, que deve também rasgar o tempo e desafiar as dialéticas. É uma loucura”. Para o filósofo francês, a justiça se caracterizaria justamente por aquilo que é inadiável, que não pode esperar, “não pode se permitir a informação infinita e buscar o saber sem limite das condições, das regras e dos imperativos hipotéticos que poderiam justificá-la” (p. 52).

No entanto, inversamente do que poderia se esperar, tal afirmação não conduz Derrida ao abandono completo de expectativas de justiça, mas justamente à afirmação de que exatamente:

por isso ela talvez tenha um futuro, justamente, um por-vir que precisamos distinguir rigorosamente do futuro (...). A justiça permanece porvir, ela tem porvir, ela é por-vir, ela abre a própria dimensão irreduzivelmente porvir. Ela o terá sempre, esse porvir e ela o terá sempre tido. Talvez seja por isso que a justiça na medida em que ela não é somente um conceito jurídico ou político, abre ao porvir a transformação, a refundição ou a refundação do direito e da política” (DERRIDA, 2007, p. 54).

Ao final, Derrida parece distanciar-se de Benjamin ao rejeitar sua fórmula messiânica. No entanto, talvez tal leitura devesse ser evitada, uma vez que o pensador francês parece rejeitar certa estrutura de messianismo, baseada na expectativa de uma violência divina redentora, para além da instauração e manutenção da lei - como analisamos há pouco. A sugestão benjaminiana da violência divina, que ele considera como “absolutamente aniquiladora, expiatória e sem sangue – estaria apta a depor a violência da ordem soberana”. No entanto, Derrida afirma que tal concepção de violência divina encontra-se assombrada pelos temas da desconstrução radical, da exterminação, da total aniquilação, começando pela aniquilação da lei e do direito, senão da própria justiça, aproximando-se perigosamente da lógica da Solução Final nazista como forma de violência messiânica e divina (p. 138).

Nesse sentido, Derrida reforma o caráter de urgência determinável do indecível e da justiça como uma condição irreduzível da própria história. Dessa forma, poderíamos classificar a posição de Derrida como de um messianismo fraco, onde o devir não reside fora de nosso tempo, mas na potencialidade espectral de toda decisão política, moral e jurídica. Se partimos de uma justiça sempre *porvir*, a indecidibilidade de cada decisão política abriria espaço a cada segundo de nosso tempo para que “a

estreita porta por onde chegará o Messias.”³³

O debate em torno do destino da lei guarda as diferentes interpretações de Derrida e Agamben em torno do messianismo de Walter Benjamin. Enquanto Derrida parece rejeitar a associação do messiânico com a espera de um horizonte e a expectativa de uma completa deposição da lei pela violência divina, essas parecem ser exatamente as características fundamentais do messianismo de Agamben.

Como vimos anteriormente, no ensaio inaugural sobre o tema, “O Messias e o Soberano” (2007b), Agamben rejeita a ideia apresentada por Scholem do messianismo como uma vida de espera e atraso, na qual nada pode ser cumprido e levado a cabo. Inversamente, o autor italiano argumenta que a tarefa messiânica consiste na restauração do sentido original da lei, retratado metaforicamente pela ideia da Torá, que, em sua forma original, seria composta por letras sem sentido.

No entanto, apontamos também que não se trata da inauguração de uma nova forma da lei. A tarefa messiânica estaria justamente em enfrentar e superar a lei que vigora sem significado, única saída possível para o eterno retorno da violência soberana refundada. Para Agamben, o tempo messiânico se difere do tempo histórico marcado pelo estado de exceção por meio de um “pequeno ajuste” (AGAMBEN, 2007b, p. 79), advindo de eventos que confrontam e superam a lei esvaziada de sentido. Tais características estão marcadas na leitura de Agamben de *As portas da lei* – em que ele claramente critica a leitura de Derrida.

Dado que a leitura derridiana do conto está profundamente influenciada pela herança do conceito de *abandono* de Jean-Luc Nancy, na qual o sujeito é ao mesmo tempo inserido e excluído da lei justamente por nada dele demandar, não nos surpreende que a interpretação de Agamben ataque o núcleo do argumento de Derrida. Segundo o italiano, o conto não descreve a história de um evento que não acontece, que não está acontecendo, mas exatamente o inverso. A parábola kafkaesca descreve “como algo está realmente acontecendo quando parece que nada acontece” (AGAMBEN, 2007b, p. 80). A parábola apresenta a alegoria do estado da lei na era do niilismo imperfeito,

33 “Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte” (BENJAMIN, 1977, p. 704). Benjamin alude a uma profecia bíblica da “porta das ovelhas”, aquela que era tão estreita que só poderia passar uma ovelha, no livro de Neemias. O Messias viria, assim, por uma porta que daria para os fundos da igreja, inesperadamente, e não pela porta dourada e espaçosa. O instante messiânico é a “estreita passagem” (a porta estreita), tão breve quanto fulgurante, o improvável ponto onde tudo acontece, reunindo o Outrora e o Agora, numa imagem irradiante e esplendorosa que é o momento do conhecimento histórico. Trad. de Maria João Cantinho.

na medida em que a lei aparece como uma força de ~~lei~~ sem significado e sua aparente aporia expressa justamente a complexidade da tarefa messiânica de superar o *Nada* da lei (MILLS, 2004. p. 56).

Se, para Derrida a lei abre-se ao nada e mantém o sujeito do lado de fora pela constante negação de sua entrada, para Agamben a porta aberta da lei é análoga ao banimento. A lei mantém o camponês em sua potencialidade ao não lhe demandar nada e não lhe impor nada além de sua exclusão. No entanto, diferente do que se podia imaginar, Agamben diz que o comportamento do camponês é como uma “complicada e paciente estratégia” em conseguir que a porta se feche para que a lei cesse de ser uma força sem significado. Nesse sentido, as linhas finais da parábola - “Aqui ninguém mais podia ser admitido, pois esta entrada estava destinada só a você. Agora eu vou embora e fecho-a”³⁴ - apontariam, antes, o sucesso do evento messiânico em superar a totalidade da lei e o *Nada* que caracterizava a condição de niilismo.

Seguindo a comparação de Catherine Mills, alguns comentários poderiam ser feitos de modo a resumir as diferenças entre os messianismos de Derrida e Agamben. Primeiramente, Derrida sustenta a indeterminação da *força fraca* do messiânico como a condição da política contemporânea, ao mesmo tempo que *decisão* política é necessariamente impossível, sem fundamento e inevitável. Esse seria o núcleo da experiência da aporia, que seria a aporia do impossível que marca profundamente a teoria política de Derrida.

Diversamente, Agamben defende a superação messiânica da força de ~~lei~~, ou seja, da condição contemporânea de um niilismo imperfeito, como um passo necessário para a política porvir de profunda imanência e unidade. Isso significa - e é fundamental - que a indeterminação da política contemporânea, evidenciada pelas zonas de indistinção entre a vida e lei, por exemplo, não é condição da decisão política, mas precisamente a condição aporética a ser superada.

Dessa forma, a forte posição que Agamben assume exige que a lei seja superada em sua totalidade. Tudo aquém estará condenado a repetir a aporia do abandono e reinscrever-se nos perigos da fratura entre a *bio* e a *zoé*. Por fim, a posição de Derrida abarca o reconhecimento do perigo e da esperança do indecível na política contemporânea - enquanto Agamben vislumbra a condição da política atual como de um perigo irreparável, de modo que uma forma-de-vida absolutamente nova deve ser

34 “Diante da Lei” in: KAFKA, 1991.

pensada para redimir a humanidade da exposição da vida nua à violência soberana.

Ao analisar um outro ensaio de Franz Kafka intitulado “O Novo Advogado” (1991), Agamben vislumbra a possibilidade de que um “direito não mais praticado e só estudado é a porta da justiça” (2004, p. 96). Talvez esse *jogo estudioso* seja a passagem que permitiria ter acesso àquela justiça que um fragmento póstumo de Benjamin definiu como um estado do mundo em que este aparece como um bem absolutamente não passível de ser apropriado ou submetido à ordem jurídica (BENJAMIN, 1992, p. 42). Nesse sentido, apontar o direito em sua não-relação com a vida e a vida em sua não-relação com o direito significa abrir entre eles um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome *política* (AGAMBEN, 2004, p. 113).

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Le trône n'est qu'un fauteuil vide: em direção a um poder destituente.

Ideia da política.

Segundo a teologia, o castigo mais severo em que pode incorrer uma criatura, aquele contra o qual não há mais nada a fazer, não é a cólera de Deus, mas seu esquecimento. De facto, a Sua cólera tem a mesma natureza que a Sua misericórdia: mas quando a nossa falta ultrapassa os limites, até a cólera de Deus nos abandona. “Esse é o momento terrível”, diz Orígenes, “o momento extremo em que já não somos punidos pelos nossos pecados. Quando ultrapassamos a medida do mal, o Deus enciumado esquece todo o seu zelo em relação a nós: “O meu ciúme abandonar-te-á”, diz Ele, ‘e já não ficarei irado por tua causa”

Este abandono, este esquecimento divino, é, para lá de todo castigo, a mais refinada das vinganças, aquela que o crente teme por ser a única irreparável, e face à qual o seu pensamento recua, aterrado: de facto, como será possível pensar aquilo de que a própria omnisciência divina já não sabe nada, aquilo que foi apagado para todo o sempre da memória de Deus? Daquele que é vítima deste abandono diz George Bernanos que ele está, “nem absolvido nem condenado, nota-se, mas perdido”

Existe, no entanto, um caso, um único caso, em que esta condição deixa de ser infeliz e alcança uma felicidade muito particular: é o das crianças não baptizadas que morreram sem pecado, a não ser o original, e que permanecem eternamente no limbo, na companhia dos loucos e dos pagãos que tenham sido justos. *Mitissima est poena puerorum, qui cum solo originali decedunt.* O castigo do limbo, desta eterna margem dos infernos, não é, segundo os teólogos, uma pena aflitiva, não condena ao tormento e às chamas: é apenas uma pena privativa, que consiste na perpétua carência da visão de Deus. Mas, contrariamente aos condenados, os habitantes do limbo não sofrem desta carência: uma vez que apenas detêm o conhecimento natural, e não o conhecimento sobrenatural que nos foi dado pelo baptismo, não sabem que são privados do bem supremo, ou, se o sabem (como o admite uma outra opinião), não podem sofrer um desespero superior ao de um homem sensato que se afligisse por não poder voar. (De facto, se sofressem com isso, e dado que sofreriam por uma falta de que se não podem penitenciar, a sua dor acabaria por levá-los ao desespero, como acontece aos condenados, o que não seria justo.) Para além disso, os seus corpos são insensíveis como os dos bem-aventurados, mas unicamente no que se refere à justiça divina; quanto ao resto, desfrutam perfeitamente da sua perfeição natural.

O maior castigo – a carência da visão de Deus – transforma-se em alegria natural: eles não sabem, nunca saberão, nada de Deus. E assim ficam irremediavelmente perdidos, no abandono divino: não foi Deus que os esqueceu, são eles que desde sempre já O esqueceram, e o esquecimento divino nada pode fazer contra seu esquecimento. Nem bem-aventurados como os eleitos, nem desesperados como os condenados, carregam uma esperança sem

saída possível.

Esta natureza própria do limbo é a de Bartleby, a mais antitrágica das figuras de Melville (ainda que, aos olhos dos homens, nada parece mais desolador que o seu destino) – e está aí a raiz, impossível de arrancar, daquele “preferia não”, contra o qual se desfaz, simultaneamente com a razão divina, toda razão humana (AGAMBEN, 1999c, p. 71).

O obscuro trecho apresentado na nota *A ideia da política* apresenta a condição daqueles que, esquecidos pela figura divina, permanecem no limbo. No entanto, este abandono de Deus, seu castigo mais severo, é vivido não na forma do desespero do condenado, mas daquele que vive na ignorância da existência mesma dos bens supremos. O trecho reproduz de maneira quase literal o capítulo de *A comunidade que vem* intitulado justamente “Do Limbo”, que apresenta a figura da singularidade qualquer, aquela indiferente à redenção, pois conhece sua condição de irredimível.

No entanto, na edição de 2001 do mesmo livro, Agamben renomeia tal condição de *inoperância*. O termo surge, ainda que discretamente, em *Homo Sacer*, como uma tradução da expressão em francês *désouvement*, cunhada inicialmente por Alexandre Kojève em seu ensaio de 1952 chamado “*Les romans de la sagesse*” – um conjunto de resenhas de três romances de Raymond Queneau, *Pierrot mon ami*, de 1942, *Loin de Rueil*, de 1944, e *Le Dimanche de la vie*, de 1952. No texto, Kojève argumenta que os protagonistas de Queneau, chamados por ele de *jeunes patifes* (*voyous désœuvrés*), representariam, de certo modo, a sabedoria do homem vivendo após o fim da história.

O artigo levanta um debate com George Bataille, envolvendo também Jean-Luc Nancy e Maurice Blanchot, e marcará o debate filosófico francês contemporâneo. Em *Homo Sacer*, Agamben propõe sua própria redefinição de *désouvement*, não como a mera ausência de trabalho ou atividade, nem como, para Bataille, uma forma de negatividade na qual o soberano perderia qualquer forma de uso (*senza impiego*). Antes, seria um “modo de existência genérica da potência, que não se esgota (como na ação individual ou aquela coletiva, compreendida como a soma das ações individuais) em uma *transitus de potencia ad actum*” (AGAMBEN, 2002a, p. 69).

Já em *Meios sem Fim*, o tema adquire maior importância e Agamben apresenta o ser humano como ser em potencial, que não possui um *ergon* (trabalho) próprio; sendo antes *argos* sem *opera*, inoperante. Nesse sentido, a política seria definida como aquilo que corresponde à inoperância fundamental da humanidade, ao seu radical ser-sem-trabalho das comunidades humanas. Há a política, pois o homem é *argos*, ser que não pode ser definido por nenhuma operação – ou seja, um ser de pura potencialidade, que

nenhuma identidade ou vocação pode jamais exaurir (AGAMBEN, 2000, p. 140).

O tema da política porvir apresenta-se, portanto, como o questionamento em torno da possibilidade de uma inoperância essencial, uma potencialidade que não se transformaria em uma tarefa histórica, mas assumia essa forma de indiferença criativa como uma via política de acesso a vida feliz. A inoperância será o tema central de *O tempo que resta*. Ali, a vocação messiânica da *klesis* consistiria precisamente dessa re-evocação de toda vocação, que não destrói ou aniquila as condições factícias do mundo, mas antes as suspende na figura de um “como se não” (*hos me, come non*). Nesse sentido, “não se trata de uma outra figura, de um outro mundo, mas a passagem da figura deste mundo” (AGAMBEN, 2005, p. 25).

A noção de *uso* parece ser chave para a compreensão da noção de inoperância. “Viver messianicamente significa ‘usar’ a *klesis*; por outro lado, a *klesis* messiânica é algo que se usa, não se possui” (p. 26). Assim, o uso na forma de um “como se não” não possui uma estrutura negativa, não constitui uma nova identidade, mas sim uma “nova criatura”. A velha identidade não seria assumida por uma nova, mas sim tornada inoperante e, nesse sentido, aberta para seu *verdadeiro uso*. O conceito refere-se de certa forma à noção de *katargesis*, descrita na Epístola aos Romanos de Paulo, objeto fundamental a análise de Agamben, que designa o cumprimento da lei na chegada do messias. O termo tem origem no grego, *argeo*, originalmente *argos*, e significa “eu torno inoperante, eu desativo, eu suspendo a eficácia” (p. 95). A ligação fundamental entre potencialidade e inoperância aponta à suspensão sabática, que, ao tornar inoperante as funções específicas do homem, as transforma em pura possibilidade - que seria justamente a *praxis* humana.

Podemos encontrar uma menção à relação entre a possibilidade de uma *praxis* humana desvinculada de dispositivos de captura e uma nova forma de vida em “Notas sobre a Política”, pequeno ensaio publicado em *Meios sem Fim*:

Todavia, o problema que a nova política tem de frente é precisamente este: é possível uma comunidade *política* que seja ordenada exclusivamente à plena fruição da vida mundana? Mas não é esse, precisamente, olhando bem, o escopo da filosofia? Quando um pensamento político moderno nasce com Marsílio di Padova, este não se define propriamente por meio da retomada, com fins políticos, do conceito averroísta de “vida suficiente” e de “bem-viver”? Benjamin, também, no *Frammento teológico-político*, não deixa dúvida quanto ao fato de que “a ordem do profano deve ser orientada à ideia de felicidade”. A definição do conceito de “vida feliz” (que, em verdade, não deve ser separado da ontologia, porque do “ser: nós não temos

outra experiência que não a de viver”) resta como uma das tarefas essenciais do pensamento que vem.” (AGAMBEN, 2000, p. 87).

Encontramos ainda outro momento do debate nos textos mais recentes de Agamben a respeito da noção de *profanação*, que inclusive dá título a uma de suas obras (cf. AGAMBEN, 2007b). A expressão busca dar conta da operação de neutralização daquilo que é profanado, perdendo sua aura de sacralidade ao ser retirado do reino de Deus e restaurado ao livre uso dos homens. O livro apresenta uma vasta miríade de exemplos vindos, em sua maioria, do campo estético, que indicam como, ao trabalhar algo que poderíamos chamar de uma teoria da ação política, Agamben parece direcionar-se ao campo da arte para mobilizar seus melhores exemplos.

Para além das aproximações possíveis entre os campos da estética e da política, poderíamos trazer um dos textos mais recentes de Agamben, uma fala realizada em Atenas durante as greves de 2013, intitulada *Por uma Teoria do Poder Destituente*. A fala realiza um grande sobrevoo em torno dos debates apresentados em grande parte nessa dissertação, acerca da lógica do poder soberano e do estado de exceção como estrutura velada da política atual na Europa e no mundo.

Ao final, Agamben apresenta uma genealogia da instituição policial e explora seu papel central na sustentação das democracias parlamentares europeias. É possível afirmar que foi a primeira vez em que Agamben formula a necessidade de reflexão em torno de um *poder destituente* em termos excepcionalmente claros, que, de certa forma, buscam responder àquela questão apresentada ao início do capítulo conclusivo, ao afirmar a ausência de qualquer forma de teoria do governo pós-liberal desenvolvida pelo pensamento de esquerda.

Ao concluir sua exposição, Agamben apresenta a seguinte questão:

O paradigma securitário implica que cada dissenso, cada tentativa mais ou menos violenta de derrubar a sua ordem, cria uma oportunidade de o governar numa direção rentável. Isto é evidente na dialética que vincula o terrorismo e o estado numa espiral viciosa sem fim. A partir da revolução francesa a tradição política da modernidade concebeu mudanças radicais sobre a forma de um processo revolucionário que age enquanto *pouvoir constituant*, o “poder constituinte” de uma nova ordem institucional. Creio que temos de abandonar este paradigma e procurar pensar algo como uma *puissance destituante*, uma “potência destituente”, que não possa ser capturada na espiral de segurança.

(...) Pensar esse poder puramente destituente não é uma tarefa fácil. Benjamin escreveu que nada é tão anárquico quanto a ordem burguesa. No mesmo sentido, no seu último filme, Pasolini faz um

dos seus quatro mestre de Saló dizer aos seus escravos: “a verdadeira anarquia é a anarquia do poder”. É precisamente porque o poder se constitui através da inclusão e da captura da anarquia e da anomia que é tão difícil ter um acesso imediato a estas dimensões e que é tão difícil pensar hoje em algo como uma anarquia verdadeira ou uma anomia verdadeira. Creio que uma *praxis* que tivesse sucesso em expor claramente a anarquia e a anomia capturadas nas tecnologias securitárias do governo poderia agir enquanto um poder puramente destituente. Mas esta não é apenas uma tarefa teórica: significa antes de mais nada a redescoberta de uma forma-de-vida e o acesso a uma nova figura dessa vida política cuja memória o Estado Securitário tenta a todo o custo apagar (AGAMBEN, 2014).

Encontramos aqui um vasto conjunto de questões das mais relevantes a serem exploradas. No entanto, poderíamos afirmar que a abertura de um campo conceitual dentro do qual seja possível elaborar a possibilidade de um Governo progressista apresenta-se ainda como um tarefa porvir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W., *Gesammelte Schriften*. 20 vols. Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Sussan Buck-Morss, Klaus Schultze. Frankfurt: Suhrkamp. 1973-1986.
- AGAMBEN, G. *The Coming Community*. Trad. Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1993a.
- _____. *A comunidade que vem*. Trad. de António Guerreiro. Lisboa: Presença. 1993b.
- _____. *Moyens sans fins. Notes sur la politique*. Paris: Rivages. 1995.
- _____. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino: Bollati Boringhieri, 1996a.
- _____. *Categorie italiane: Studi di Poetica*. Venice: Marsilio. 1996b.
- _____. *The End of Poem: Studies in Poetics*. Trad. Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press. 1999a.
- _____. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Ed., intro. Daniel Heller-Roazen. Stanford: CA. Stanford University Press. 1999b.
- _____. *Ideia da Prosa*. Tradução, pref. e notas de João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1999c.
- _____. *Means Without End. Notes on Politics*. Trad. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis: Minnesota University Press. 2000.
- _____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2002a.
- _____. *L'Aperto: uomo e l'animale*. Turim: Bollati Boringhieri. 2002b.
- _____. *Estado de Exceção, Homo Sacer II, 1*. Trad. Iraci Poletti. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *The Time That Remains: A commentary on the Letter to the Romans*. Trans. Patricia Daly. Stanford: Stanford Press. 2005.
- _____. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2006.
- _____. *Estâncias - a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2007.
- _____. *Profanações*. Trad. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial. 2007b.

- _____. *O que resta de Auschwitz (Homo Sacer III)*. Trad. Selvino J. Assmann. SP: Boitempo. 2008a.
- _____. *Signatura rerum. Sul Metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008b.
- _____. *Signatura Rerum. The Signature of All Things: On Method*. Trans. Luca D'Isanto with Kevin Atell. New York: Zone Books. 2009.
- _____. *O Reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo (Homo sacer, II, 2)*. Trad. Selvino J. Assman. São Paulo: Boitempo. 2011a.
- _____. *O sacramento da linguagem. Arqueologia do juramento (Homo Sacer II, 3)*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2011b.
- _____. *Ninfas*. São Paulo: HEDRA, 2012.
- _____. *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life - Homo Sacer IV, 1*. Trad. Adam Kotsko. Stanford: Standford Press. 2013.
- _____. Palestra pública em Atenas, proferida em 16/11/2013, organizada pelo Instituto Nicos Poulantzas e pela juventude do SYRIZA. 2014. Disponível em <http://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituente-de-giorgio-agamben/>
- AGAMBEN, G., LEITGEB, Hannah, VISMANN, Cornelia. “Das unheilige Leben: Ein Gespräch mit dem italienischen Philosophen Giorgio Agamben”, entrevista in: *Literaturen*, 2 (I), 16.21, Berlim, 2001.
- AGAMBEN, G., SACCO, G., 2010 [2004], “Intervista a Giorgio Agamben: dalla teologia política alla teologia economica” in: *Rivista della Scuola Superiore dell'economia e delle finanze*. Disponível em: <http://www.rivista.ssef.it/www.rivista.ssef.it/site623b.html?page=20040308184630627&edition=2010-02-01> (acesso em 07/03/2016)
- AGAMBEN, G., SOFRI, Adriano. “Un'idea di Giorgio Agamben”, entrevista, in: *Reporter*, Novembro 9-10, 1985. 32-33.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária. 1984.
- _____. *Da Revolução*. Editora Ática/Editora da Universidade de Brasília. 1988.
- _____. *As Origens do Totalitarismo*; trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras. 1989
- _____. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 1994.

- BARBOSA, J. *Política e Tempo em Giorgio Agamben*. São Paulo: Educ. 2014.
- BARRENTO, Alberto. *Ideia da Prosa*. In: PUCHEU, Alberto (org). *Nove abraços no inapreensível: Filosofia e Arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, FAPERJ. 2008.
- BATAILLE, G. "La souveraineté" *Oeuvres Complètes VIII*. Paris:Gallimard. 1992.
- BENJAMIN, W. *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn. NewYork: Schocken. 1968.
- _____. *Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedemannand Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main : Suhrkamp. 1974-89. vol.1
- _____. *Origem do Drama Barroco Alemão*. Trad. Rouanet. São Paulo: Brasiliense. 1984.
- _____. "Sobre o conceito de História". In: *Obras Escolhidas*. Trad. e org. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense. 1985, vol I.
- _____. "Crítica da Violência. Crítica do Poder", trad. de Willi Bolle, in: W. Benjamin, *Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie*, org. W. Bolle. São Paulo: Cultrix/EDUSP. 1986.
- _____. *Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedemannand Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main : Suhrkamp. 1974-89. vol.1
- _____. *Oeuvres I*. Paris: Folio essais, ed. Gallimard, 2000.
- _____. "Para uma crítica da violência" In: *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades Editora 34. 2011.
- BENTHAM, J. "O Panóptico ou a casa de inspeção". In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *O Panóptico*. Belo Horizonte: Autêntica. 2000.
- BERCOVICI, G. *Constituição e Estado de Exceção Permanente: Atualidade de Weimar*. 1. ed. Rio de Janeiro: Azogue Editorial. 2004.
- BINSWANGER, D. *Preacher of the profane*. Die Weltwoche. 13 de Outubro de 2005.
- Disponível em inglês em: <http://www.signandsight.com/features/399.html>
- BLANCHOT, M. *La communauté inavouable*. Paris: Minuit. 1997.
- BUTLER, J. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London -News York: Verso. 2004.
- CACCIARI, M. *Icone della legge*. Milano. 1985.
- CASTRO, E. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. de Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2012.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. São Paulo: Contraponto. 1992.

- DERRIDA, J. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes. 2007.
- DIDI-HUBERMAN, G. *L'image survivante: histoire de l'art et temps des fantomes selon Aby Warburg*. Paris: Editions de Minuit. 2002.
- DUMÉZIL, G. *Mythe et épopée*. Paris: Gallimard. 1968. V. 3.
- DURANTAYE, L. *Giorgio Agamben, a critical introduction*. Stanford, CA: Stanford University Press. 2009.
- FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Gallimard. 1972.
- _____. *La volonté de savoir*. Paris. 1976.
- _____. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal. 1988.
- _____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- _____. “O Sujeito e o Poder” in: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 1995.
- _____. *Em Defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-76)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes. 1999.
- _____. *O poder Psiquiátrico*. São Paulo: Martins Fontes. 2006.
- _____. *Segurança, Território, População. Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes. 2008.
- _____. *Nascimento da biopolítica. Curso dado no collège de France (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. “Teologia e Messianismo no pensamento de W. Benjamin” in: *Estud. Av.* vol.13 no.37. São Paulo Set./Dec. 1999.
- GEULEN, E. *Giorgio Agamben zur Einführung*. Hamburg: Junius. 2005.
- GIACOIA, O. *Sobre direitos humanos na era da bio-política*. *Kriterion* vol.49 no.118 Belo Horizonte Dec. 2008.
- HAVERKAMP, A. “Richard II, Bracton, and the End of Political Theology”. *Law and Literature*, 2004, 16 (3). 2004
- KAFKA, F. *Um Médico Rural* (Contos). São Paulo: Editora Brasiliense. 1991.
- KANT, I. *Kritik der praktische vernunft*. In: *Kant's Gesammelte Schriften*. Akademieausgabe. Berlin. 1913 v. V
- _____. *Logic*, trans. Robert S. Hartman and Wolfgang Schwarz. New

- York: Dover. 1972.
- _____. *Theoretical Philosophy after 1782*. Trans. Gary Hatfield. Cambridge, UK: Cambridge University Press. 2002.
- KEHL, Maria R. *Sobre Ética e Psicanálise*. São Paulo: Cia. da Letras. 2002.
- LA CAPRA, D. "Approaching Limit Events: Sitting Agamben". *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*. Eds. Matthew Calarco and Steven DeCaroli. Pp. 126-62. Stanford, CA: Stanford University Press. 2007.
- LACLAU, E. 'Bare Life or Social Indeterminacy?' in Matthew Calarco and Steven DeCaroli, (eds.), *Giorgio Agamben: Sovereignty & Life*. Stanford, Stanford University Press. 2007.
- LEBRUN, G. "Transgredir a finitude" in *Recordar Foucault : Os Textos do Colóquio Foucault*, org. Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- MAYER, Michael. "Ein Ausnahmezustand auf Dauer: Giorgio Agamben über die Idee einer 'Biopolitik'". *Berliner Zeitung*, Jan., 17, 1997.
- MACEDO Jr., Ronaldo Porto. *Carl Schmitt e a fundamentação do direito*. Trad. Peter Naumann. São Paulo: Saraiva, 2011. (Coleção direito, desenvolvimento e justiça).
- MELANDRI, E. "Michel Foucault: L'epistemologia delle scienze umane". *Lingua e stile* 2.1. 1967.
- _____. *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata: Quodlibet, 2004.
- MILLS, C. "Agamben's Messianic Politics: Biopolitics, Abandonment and Happy Life." in *Contretemps*. December, 2004.
- NANCY, Jean-Luc. *The Birth to Presence*. Stanford: Stanford University Press. 1983.
- _____. *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois. 1990.
- NASCIMENTO, Mariangela. "Soberania, poder e biopolítica: Arendt, Foucault e Negri". *Griot - Revista de Filosofia* v.6, n.2, dezembro, 2012. Amargosa, Bahia, Brasil. www.ufrb.edu.br/griot
- NEAL, Andrew. *Foucault in Guantánamo: Towards an Archeology of the exception*. Security Dialogue. 2006
- NEGRI, Antonio. *O Poder Constituinte, ensaios sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DpeA. 2001.
- NEGRI, Antonio. Michael Hardt. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 2001.

- _____. *O trabalho de Dionísio – Para a crítica ao Estado pós-moderno*. Juiz de Fora: Editora UFJF. 2004.
- _____. *Multidão – Guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro/São Paulo, 2005.
- NIELSON, Brett. “Potenza nuda? Sovereignty, Biopolitics, Capitalism”. *Contretemps*, 5, December 2004.
- NORRIS, A. “The Exemplary Exception: Philosophical and Political Decisionism in Giorgio Agamben’s *Homo Sacer*”, pp. 262-83 in: Andre Norris (ed.), *Politics, Metaphysics and Death. Essays on Giorgio Agamben’s Homo Sacer*. Durham and London: Duke University Press, 2005.
- OJAKANGAS, Mika. “Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault”. *Foucault Studies*, No 2, pp. 5-28. 2005.
- OVERBECK, F. *Kirschenlexicon Materialien: Christentum und Kultur*. Barbara von Reibnitz (ed), *Werke und Nachlass*. Stuttgart: Mertz, 1996).
- POURCIOU, Sarah. “Bodily Negation, Carl Schmitt on the Meaning of Meaning”. *MLN*, 2005, 120.
- PORTOCARRERO, V. “Normalização e Invenção: Um uso do Pensamento de Michel Foucault” In: Calomeni, T. (Org.) *Michel Foucault. Entre o Murmúrio e a Palavra*. Campos/Rio de Janeiro: Ed. Fac. de Direito de Campos, 2004.
- ROSS, A. "Introduction." In: *South Atlantic Quarterly*, 2008, 107 (1) Especial Issue: "The Agamben Effect".
- SAFATLE, V. *A esquerda que não teme dizer seu nome*. São Paulo: Três Estrelas. 2012.
- SCHMITT, C. *Il custo della costituzione*. Milano, Giuffrè. 1981.
- _____. *Théologie politique*. Paris: Gallimard. 1988.
- _____. *O conceito do político*. Trad. Alvaro L. M. Valls. Petropolis, Rio de Janeiro: Ed. Vozes. 1992.
- SCHOLEM, G. *The Messianic Idea in Judaism*. Trans. Michael Meyer. New York: Schocken Books, 1987.
- _____. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. trans. Ralph Manheim. New York : Schocken, 1996.
- SELIGMANN-SILVA, M. “Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o político e o estético”, *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, nº 29. Brasília, janeiro/junho de 2007 (Dossiê: “Escritas da Violência”). pp.205-230

- _____. “O testemunho na Era Biopolítica: reflexões sobre a exclusão, a violência e a vida nua”, in: *Contra-corrente. Revista de Estudos Literários*, vol.2. 2011. pp. 121-140. (Dossiê: “Narrativas da Violência”)
- STEVENS, W. “Description without Place” [Poem]. *The Sewanee Review*, Vol. 53, No. 4 (Autumn). 1945.
- SOREL, Georges. *Reflexões sobre a violência*. São Paulo: Martins Fontes. 1992.
- TERNES, Bernd. “Die kommende Gemeinschaft und exzetrische Paradoxie”. *Die Gouvernamentale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*. Ed. Janine Böckelmann, Frank Meier. Pp. 114-30. Münster: Unrast. 2007.
- ZARTALOUDIS, Thanos. *Giorgio Agamben: Power, Law and the Uses of Criticism* Abingdon and New York: Routledge. 2010.

WEBSITES

- BOUTANG, Pierre-André. *O Abecedário de Gilles Deleuze*. Produzido pelas Éditions Montparnasse, Paris. Tradução e Legendas: Raccord. Disponível em: <http://stoa.usp.br/prodsubjeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf>
- LIDDELL, Henry George. Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*, on *Perseus Digital Library*. <http://www.perseus.tufts.edu/>

ANEXO I

No mundo de *Odradek*: fetichismo, obra de arte e a presentificação do ausente.³⁵

9 de maio de 2013.

A preocupação do pai de família.³⁶

Alguns dizem que a palavra Odradek deriva do eslavo e com base nisso procuram demonstrar a formação dela. Outros por sua vez entendem que deriva do alemão, tendo sido apenas influenciada pelo eslavo. Mas a incerteza das duas interpretações permite concluir, sem dúvida com justiça, que nenhuma delas procede, sobretudo porque não se pode descobrir através de nenhuma um sentido para a palavra.

Naturalmente ninguém se ocuparia de estudos como esses se de fato não existisse um ser que se chama Odradek. À primeira vista ele tem o aspecto de um carretel de linha achatado e em forma de estrela, e com efeito parece também revestido de fios; de qualquer modo devem ser só pedaços de linha rebentados, velhos, atados uns aos outros, além de emaranhados e de tipo e cor dos mais diversos. Não é contudo apenas um carretel, pois do cento da estrela sai uma varetinha e nela se encaixa depois uma outra, em ângulo reto. Com a ajuda desta última vareta de um lado e de um dos raios da estrela do outro, o conjunto é capaz de permanecer em pé como se estivesse sobre duas pernas.

Alguém poderia ficar tentado a acreditar que essa construção teria tido anteriormente alguma forma útil e que agora ela está apenas quebrada. Mas não parece ser este o caso; pelo menos não se encontra nenhum indício nesse sentido; em parte alguma podem ser vistas emendas ou rupturas assinalando algo dessa natureza; o todo na verdade se apresenta sem sentido, mas completo à sua maneira. Aliás não é possível dizer nada mais preciso a esse respeito, já que Odradek é extraordinariamente móvel e não se deixa capturar.

Ele se detém alternadamente no sótão, na escadaria, nos corredores, no vestibulo. Às vezes fica meses sem ser visto; com certeza mudou-se então para outras casas; depois porém volta infalivelmente à nossa casa. Às vezes quando se sai pela porta e ele está inclinado sobre o corrimão logo embaixo, tem-se vontade de interpelá-lo. É natural que não se façam perguntas difíceis, mas sim que ele seja tratado - já que o seu minúsculo tamanho induz a isso - como uma criança. “Como você se chama?”, pergunta-se a ele.

35 Texto apresentando no *Colóquio Patologias do Social* organizado pelo Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise da USP (LATESFIP - USP) (Instituto de Psicologia/ USP).

36 KAFKA, Fraz. “A preocupação do pai de família”. *Um Médico Rural*. Trad. Modesto Carone São Paulo: Cia das Letras. 2003, p. 43-45.

“Odradek”, ele responde. “E onde você mora?” “Domicílio incerto” diz e ri; mas é um riso como só se pode emitir sem pulmões. Soa talvez como o farfalhar de folhas caídas. Em geral com isso a conversa termina. Aliás mesmo essas respostas nem sempre podem ser obtidas; muitas vezes ele se conserva mudo por muito tempo como a madeira que parece ser.

Inutilmente eu me pergunto o que vai acontecer com ele. Será que pode morrer? Tudo o que morre teve antes uma espécie de meta, um tipo de atividade e nela se desgastou; não é assim com Odradek. Será então que a seu tempo ele ainda irá rolar escada abaixo diante dos pés dos meus filhos e dos filhos dos meus filhos, arrastando atrás de si os fios do carretel? Evidentemente ele não prejudica ninguém, mas a ideia de que ainda por cima ele deva me sobreviver me é quase dolorosa.

O conto que acabo de ler, escrito por Franz Kafka entre 1914 e 1917 e publicado numa coletânea de pequenos textos intitulada *Um Médico Rural*, trás a descrição de Odradek, criatura exótica que, como em toda a obra do autor tcheco, foi interpretada sob os mais diversos pontos de vista. Não é possível definir exatamente o que é Odradek, nem mesmo o que Kafka vislumbrava ao escrever seu conto. Uma primeira análise, poderíamos encontrar em Odradek a representação do objeto sem uso e inofensivo por excelência, algo sem propósito claro ou utilidade definida, que se mantém ao redor sem motivo aparente. Poderia tratar-se de um carretel praticamente vazio, “só pedaços de linha rebentados, velhos, atados uns aos outros, além de emaranhados e de tipo e cor dos mais diversos”, mantidos em casa, na esperança de que, um dia, os pedaços de linha possam ser usados para costurar algo. É possível que a história tenha, de fato, sido inspirada por um verdadeiro carretel quase vazio na casa de Kafka, com o qual se deparou inúmeras vezes. Isto explicaria as características de um Odradek: vive em fendas, margens e corredores - sem local fixo. Quem sabe, ainda, o termo não representaria as linhas inacabadas de pensamento em torno de um texto, sempre inconclusas às margens do texto...

No entanto, há um segundo conjunto de interpretações que busca aprofundar o sentido da criatura kafkaesca. Anya Meksin, ao elaborar uma leitura em perspectiva marxista, compreende Odradek como esse amontoado de fios de remendar, representando o mundo dos objetos práticos artificiais, separados do trabalho humano que os produziu. A relação entre o senhor da casa, título do conto, e Odradek apontaria justamente a fratura entre o artífice e o produto de seu trabalho. Nesse sentido, a ideia

de que Odradek sobreviverá ao narrador e a angústia advinda dessa situação faz com que ele também pode ser interpretado como a ideia de que as mercadorias transcendem o autor que as produziu, ignorando assim sua origem (MEKSIN, 2011). Já na chave psicanalítica, Goetschel afirma que Odradek poderia ser entendido como um retorno do reprimido, um novelo de memórias rejeitadas, mas que insistem em voltar continuamente. Odradek poderia esconder-se em lugares escuros e improváveis, buracos, roda pés, atrás das portas, surge inesperadamente e jamais deixaria inteiramente a casa (GOETSCHEL, 2010).

Ambas as interpretações compartilham em maior ou menor grau de algumas das contribuições de Giorgio Agamben a respeito do tema, elaboradas em *Estâncias*, primeira contribuição substancial para a pensamento estético contemporâneo realizado pelo autor (AGAMBEN, 2007). Publicado originalmente em 1977, o título faz referência ao estilo de versificação da poesia medieval italiana, assim com designa quartos, espaços de pausa ou de disputa. Nele, o pensador desenvolve uma análise multifacetada da linguagem - o fantasma e a relação com o objeto - em diálogo com a linguística moderna, a psicanálise e a filosofia. O livro, dedicado à memória de Martin Heidegger, também apresenta a influência decisiva do historiador da arte alemão Aby Warburg, não só por apresentar o resultado de um conjunto de pesquisas realizado no instituto londrino que leva o nome do historiador, mas pela longa análise da iconografia cultural do Medievo. No entanto, grande parte do livro também busca explorar as possibilidade de aproximação do pensamento de Sigmund Freud, especialmente acerca dos temas da melancolia e do fetichismo, e as análises de Karl Marx em torno do fetichismo da mercadoria.

O escopo geral do argumento em *Estâncias* é a ideia de uma nova relação com os objetos, que traria em seu bojo uma transformação da relação sujeito-objeto, fundamental na epistemologia ocidental, assim como uma nova interpretação da posse e do uso e, consequentemente, do prazer e da felicidade. De modo mais específico, o que está em jogo seria a possibilidade de buscar uma “topologia da felicidade”, continuamente orientada sob a luz da utopia, por meio da qual a humanidade responde à necessidade de “entrar em relação com a irrealidade e com o inapreensível como tais, (de modo a) apropriamo-nos da realidade e do positivo” (AGAMBEN, 2007, p. 15). Nesse contexto, buscarei elaborar de maneira bastante breve de que maneira essas expectativas são trabalhadas a partir da noção de fetichismo em Freud e Marx, elaborado no capítulo intitulado justamente “No mundo de Odradek.”

Para compreendermos adequadamente como opera tal modelo de “apropriação do inapropriável”, recuemos brevemente ao ensaio “Luto e Melancolia”, em que Freud (1997) aponta uma distinção fundamental entre os modos de introjeção e perda do objeto investido libidinalmente em ambas as operações. O pensador vienense destaca que, enquanto o luto comporta o reconhecimento, a perda e a transferência da libido para um outro objeto, a melancolia apresenta um funcionamento mais complexo.

A ambiguidade da melancolia seria de duas ordens: primeiramente, em vez de se transferir para um outro objeto externo diante da perda, a libido se retiraria em direção ao ego, narcisisticamente identificado com o objeto da perda: “depois de ter retirado do objeto, o investimento libidinoso volta para o eu e, simultaneamente, o objeto é incorporado ao eu” (FREUD, 2007, p. 44). Assim,

o eu rompe (...) o seu vínculo com a realidade e retira do sistema consciente das percepções o próprio investimento. É através desta esquiva do real que a prova da realidade acaba evitada e os fantasmas do desejo, não removidos, mas perfeitamente conscientes, podem penetrar na consciência e vir a ser aceitos como realidades melhores (p. 49).

Além disso, na melancolia não podemos jamais estar seguros se houve de fato a perda do objeto, ou se ela apenas a prevê e a antecipa. No caso da última hipótese, desse modo, a melancolia não seria tanto a reação regressiva diante da perda do objeto de amor, mas sim a capacidade fantasmática de fazer aparecer como perdido o objeto inapreensível. Ela seria capaz de se apropriar do próprio objeto somente na medida em que afirma a sua perda, transmitindo ao mesmo tempo o sinal de algo e sua ausência (p. 45). Esse estatuto duplo do objeto no funcionamento da melancolia apontaria, portanto, um estatuto fantasmático, real e irreal, incorporado e perdido, afirmando e negando o objeto de desejo (p. 49).

Agamben encontrará no fetichismo o funcionamento de uma lógica bastante similar, capaz de articular, através de seus mecanismos de substituição e repetição, a satisfação do desejo humano precisamente por sua intangibilidade. Assim, o pensador italiano retornará a dois estudos fundamentais elaborados por Freud acerca do tema: *Fetichismo*, de 1927, e *A cisão do eu e os processos de defesa*, de 1938 (FREUD, 2007).

Ao analisar o caso de um fetichista por pés, Freud aponta a relação entre o pênis faltante e significação simbólica do pé, ou seja, o fetiche ocuparia o lugar de “símbolo substitutivo do membro faltante da mulher”. Para o psicanalista, “a fixação fetichista

nasce da recusa do menino em tomar a consciência da ausência do pênis da mulher” (FREUD, 1997, p. 59). Diante da percepção dessa ausência, o menino recusa-se (*Verleugnet*) a admitir a realidade, uma vez que ela acarretaria em uma ameaça de castração do próprio pênis.

No entanto, devemos nos deter na complexidade do termo utilizado por Freud. *Verleugnung*, por vezes traduzido como recusa, negação ou renegação, carrega em si certa forma de sustentação de uma abstração, uma ficção (da presença do falo materno) na qual é investida determinada carga libidinal. Afirma Agamben:

No conflito entre a percepção da realidade, que o leva a renunciar ao seu fantasma, e o contradesejo, que o leva a negar a sua percepção, o menino não faz nem uma coisa nem outra, ou melhor, faz simultaneamente as duas coisas, chegando a um dos compromissos que unicamente são possíveis sob o domínio das leis do inconsciente. De um lado, (...) desmente a evidência de sua percepção; por outro, reconhece a sua realidade e, por meio de um sintoma perverso, assume sobre si a angústia frente a ela (AGAMBEN, 2007, p. 59-60).

Assim, o fetiche, seja ele uma determinada parte do corpo ou mesmo um objeto inorgânico qualquer, é, a um só tempo, a presença do nada que é o pênis materno e o sinal de sua ausência - símbolo de algo e simultaneamente símbolo de sua negação.

No entanto, o desenvolvimento do processo fetichista trás uma segunda consequência. Frente à castração feminina, “o fetichista tem uma atitude cindida em dois” (FREUD, 2007 [1927], p. 165), que terá como saldo final o que Freud denominará de *Ichspaltung* - uma cisão interna ao próprio Eu. O “desmentido” (*Verleugnung*) operaria como uma ação defensiva da autoidentidade própria à modalidade fetichista. Se na *neurose* a cena traumática seria admitida e as ideias posteriores suprimidas e recuperadas como sintoma, e na *psicose* a própria cena seria repudiada e negada, a *Verleugnung* mantém as duas ações de defesa ao mesmo tempo: *nega e aceita a castração*. “[O menino] criou um substituto para o pênis de que sentia falta nos indivíduos do sexo feminino – o que equivale a dizer, criou um fetiche. Procedendo assim, é verdade, desmentiu (*verleugnet*) a realidade [da castração], mas salvou seu próprio pênis” (FREUD, 2007, p. 175).

Portanto, o *desmentido* do fetichista e conseqüentemente o objeto fetiche estão atravessados por uma ambigüidade essencial. Como objeto, o objeto fetiche é algo concreto e tangível, porém, como fetiche, ou seja, como substituto de um objeto ausente

ao que se remete continuamente, ele é imaterial e intangível³⁷. O fetiche é, para dizê-lo em outros termos, a presença de uma ausência (AGAMBEN, 2007, p. 41).

Nesses termos, seria possível uma aproximação entre os modos de operação do fetichismo e, por exemplo, a figura de linguagem poética da sinédoque e da metonímia: “No fetichismo, à substituição da parte pelo todo que ela efetua (...) corresponde a substituição de uma parte do corpo (ou de um objeto anexado) pelo parceiro sexual completo” (p. 60). Prova-se, assim que não se trata apenas de uma analogia superficial pelo fato de que a substituição metonímica não se esgota da pura e simples substituição de um termo pelo outro; o termo substituído é, pelo contrário, ao mesmo tempo negado e lembrado pelo substituto, com um procedimento cuja ambiguidade lembra justamente o *desmentido* de Freud.

Para Agamben, poderíamos verificar tal procedimento metonímico ainda nas análises elaboradas por Vasari e Condivi a respeito das esculturas incompletas de Michelangelo, e que acabou por converter-se em um instrumento estilístico fundamental da arte moderna: o não acabado (p. 60).

De fato, um dos aspectos mais interessantes do mecanismo fetichista é justamente o modo como ele encontra-se em operação nos modos de socialização hegemônicos nas sociedades contemporâneas - presente desde o âmbito privado das práticas sexuais à esfera da publicidade e do consumo de massas. Não será outro o termo empregado por Marx ao descrever os modos de transformação dos produtos do trabalho humano em “aparências de coisas, em uma fantasmagoria...que recai e ao mesmo tempo não recai sob os sentidos”. Em “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”, descreve Marx:

(...) uma mercadoria - afirma [Marx] – à primeira vista parece algo trivial e perfeitamente compreensível...Como valor de uso, nela nada há de misterioso, seja que satisfaça as necessidades humanas com as suas propriedades naturais, seja que tais propriedades tenham sido produzidas pelo trabalho humano. É evidente que a atividade do homem transforma as matérias-primas fornecidas pela natureza de modo a torná-las úteis. A forma da madeira, por exemplo, muda quando se faz dela uma mesa. Contudo, a mesa continua sendo madeira, ou seja, objeto comum que recai sob os sentidos. Mas ao se apresentar como mercadoria, a questão é totalmente diferente. Ao mesmo tempo apreensível e inapreensível, já não lhe basta pousar os pés em terra; ela se endireita, por assim dizer, sobre sua cabeça de

37 A lógica do colecionador: “O que o colecionador procura no objeto é algo absolutamente impalpável para o não-colecionador, embora também use ou possua o objeto, assim como o fetiche não coincide de modo algum com o objeto em sua materialidade”

madeira diante das outras mercadorias e se abandona aos caprichos mais estranhos como se se pudesse dançar (MARX apud: AGAMBEN, 2007, p. 67).

O aspecto mágico que o produto do trabalho humano adquire ao torna-se mercadoria origina-se também de uma forma de cisão do objeto, uma vez que ele passa a apresentar não apenas um valor de uso (atendendo a uma necessidade humana direta), mas também torna-se suporte de um valor de troca, de natureza imaterial e abstrata. Aqui, a similaridade fundamental entre a mercadoria e o objeto da perversão fetichista se torna mais evidente: como o objeto de fetiche que não pode jamais ser inteiramente possuído, a mercadoria não poderia ser utilizada simultaneamente enquanto valor de uso e valor de troca. O caráter fetichista da mercadoria consistiria, portanto, neste desdobramento do produto do trabalho, mediante o qual ele, tal como Janus, o deus romano, volta ao homem ora uma face, ora outra, sem que nunca seja possível ver ambas no mesmo instante (p. 68).

Afirma Agamben:

E assim como o fetichista nunca consegue possuir integralmente o seu fetiche, por ser o signo de duas realidades contraditórias, assim o possuidor de mercadorias nunca poderá gozar dela contemporaneamente enquanto objeto de uso e enquanto valor; ele poderá manipular de todas as maneiras possíveis o corpo material em que ele se manifesta, poderá até alterá-lo materialmente chegando a destruí-lo, mas, nesse desaparecimento, a mercadoria voltará a afirmar mais uma vez sua inapreensibilidade (p. 68).

Embora possamos afirmar que a interpretação de Agamben não contemple inteiramente a teoria de Marx a respeito da forma-mercadoria, suas observações não deixam de encontrar nos fenômenos de “encantamento” e “transfiguração” do objeto a origem do valor de troca e o nascimento do processo de abstração do Capital.³⁸

Agamben destaca o papel das primeiras Exposições Universais na metade do séc. XIX, que marcaram a hegemonia do capitalismo industrial e a estetização das formas de consumo. “A fetichização do objeto efetivada pela mercadoria evidencia-se

38 Vale notar que, nesse contexto, Agamben alinha-se a uma tradição de pensadores marxistas - Guy Debord, Walter Benjamin e Theodor Adorno - que afirmam que a extensão da mercantilização tende a, em última instância, esvaziar o que Marx entendia por valor de uso das mercadorias, deixando no lugar formas libertadas da necessidade de ser úteis e então disponíveis para um novo uso não utilitário.

nas Exposição Universais, que Benjamin define como ‘lugares de peregrinação ao fetiche-mercadoria’ (AGAMBEN, 2007 p. 68).

De fato, é possível identificar uma expectativa quase religiosa presente nos folhetins que anunciavam a Exposição Universal de Paris em 1867: “O público necessita de uma concepção grandiosa que arrebate sua imaginação: é preciso que seu espírito pare, estupefato frente às maravilhas da indústria.” (p. 69, nota 1).

Como adiantamos acima, trata-se do marco inicial do surgimento de um paradigma em que nos encontramos atualmente absolutamente imersos, vivenciando a hegemonia de formas de vida baseadas na produção industrial, na publicidade e do consumo de massa. Como afirma Agamben: “Com a Exposição Universal, celebra-se, portanto, pela primeira vez, o mistério que hoje se tornou familiar a qualquer um que tenha entrado em supermercado ou tenha ficado exposto a manipulação da publicidade: a epifania do inapreensível” (p. 69).

No entanto, Agamben identificará em Charles Baudelaire a figura que parece ter melhor compreendido as sutilezas dos desafios próprios à forma mercadoria. Segundo o autor:

a proliferação dos casos de fetichismo entre o final do século XIX e o início do século XX (cortadores de tranças esterqueiros, *renifleurs*, fetichistas do calçado, dos gorritos de noite, da tarja de luto, da roupa íntima, das manchas na roupa íntima, das peles, das perucas, dos objetos de couro, dos anéis e até das palavras e dos símbolos) acompanha a mercadorização total dos objetos e, depois a das coisas dotadas de um poder religioso em objetos de uso e dos objetos de uso em mercadorias, anunciando uma nova transformação dos *factícia* produzidos pelo trabalho humano (p. 94).

Será justamente através da noção de “mercadoria absoluta” elaborada por Baudelaire, que Agamben identificará uma resposta aos enigmas fundamentais que o capitalismo apresentará à obra de arte. Para ele:

A grandeza de Baudelaire diante da intromissão da mercadoria residiu no fato de ter respondido a essa intromissão transformando em mercadoria e em fetiche a própria obra de arte. (...) sua insistência no caráter inapreensível da experiência estética e sua teorização do belo como epifania instantânea e impenetrável. A aura de uma intocabilidade gélida, que começa a partir desse momento a envolver a obra de arte, é o equivalente do caráter fetichista que o valor de troca imprime a mercadoria (AGAMBEN, 2007, p. 75).

Assim, Baudelaire não teria se limitado a reproduzir na obra de arte a fratura entre valor de uso e valor de troca, mas propôs-se ainda a criar uma mercadoria na qual

a forma de valor se identificasse totalmente com o valor de uso, uma mercadoria, por assim dizer, absoluta, na qual o processo de fetichização fosse levado até o extremo de anular a própria realidade da mercadoria enquanto tal. Teríamos assim uma mercadoria em que o valor de uso e o valor de troca se anulariam mutuamente e cujo valor residiria, por esse motivo, na inutilidade, e cujo uso em sua intocabilidade não é mais uma mercadoria: “a mercadorização absoluta da obra de arte é também a abolição mais radical da mercadoria” (p. 75).

Tal articulação permitirá a Baudelaire atribuir tamanha importância ao *choc*, que Benjamin afirmará como a experiência central do fazer artístico do poeta parisiense³⁹, esse “potencial de estranhamento de que se carregam os objetos quando perdem a autoridade que deriva do seu valor de uso e que garante a sua inteligibilidade tradicional, afim de assumirem a máscara enigmática da mercadoria” (p. 75).

Diante do desafio colocado pela progressiva mercantilização de todas as esferas da vida, Baudelaire teria respondido com a autodissolução da obra de arte, o preço que ela deve pagar à modernidade (p. 76).

O que parece estar em jogo na estratégia baudelairiana seria uma nova forma de relação aos objetos. A passagem do objeto artesanal ao objeto do consumo de massa marcaria textos como o de Grandville, *Pétites Misères de la vi humaine*, de 1943, na qual um conjunto de ilustrações mostra como os objetos buscam libertar-se de seu uso: a ponta de um saco que se prende a uma porta, uma bota que não se pode terminar de calçar nem descalçar; ou ainda em Rilke, nos *Cadernos de Malte Laurids Brigge*, mas encontraria sua expressão final na figura do *dandy* de Baudelaire, esse “protótipo de homem que, fazendo da sua elegância e do supérfluo a razão de sua vida, busca instaurar uma relação com as coisas que não é nem da ordem da acumulação, própria ao capitalismo, nem do valor de uso, pressupostos dos marxistas (...)” (CASTRO, 2012, p. 34).

Sem a milagrosa capacidade do objeto-fetice de tornar presente o ausente, através de sua própria negação, talvez (Baudelaire) não tivesse ousado atribuir à arte a tarefa mais ambiciosa que jamais um ser humano confiou a uma criação sua: a apropriação mesmo da irreabilidade (AGAMBEN, 2007, p. 76).

39 BENJAMIN, W. “Baudelaire a situé l’expérience du choc au cœur de son travail d’artiste” *Charles Baudelaire*, “Sur quelques thèmes baudelairiens”, in *Œuvres III*, Trad. de l’allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2000 (1939), p. 377-378.

Nos parece não ser outro o projeto de criação artística da Modernidade⁴⁰. Não se trata somente de libertar a arte de todo uso até o extremo de destruí-las, mas de levar a cabo a máxima de Apollinaire ao afirmar “antes de mais nada, os artistas são homens que querem tornar-se inumanos” (p. 86).

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Trad. Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2007.
- BAUDELAIRE, Charles. *Œuvres complètes*. Édition de Claude Pichois, 2 tomes. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade. 1975-1976.
- BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*. Trad. par Jean Lacoste. Petite Bibliothèque Payot. 1979.
- _____. *Œuvres*. 3 vol. Trad. Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz, Pierre Rusch. Paris: Gallimard, coll. «Folio Essais». 2000.
- CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2012
- FREUD, Sigmund. *Três ensaio sobre a teoria da sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago. 1997.
- _____. “Neurose e psicose”, “A negativa”, “Fetichismo”, “A cisão do eu no processo de defesa”. *Escritos de psicologia do inconsciente. Volume III: 1923-1940*. Trad. Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago. 2007.
- GOETSCHEL, Willi. *Kafka's Dis/Enchanted World*. 2010. Disponível em: http://www.360doc.com/content/10/1123/04/2932928_71602451.shtml
- KAFKA, Franz. *Um Médico Rural*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Cia das Letras. 2003.
- MARX, Karl. *O Capital. Livro I – Tomo I*. São Paulo: Abril Cultural. 1983.
- MEKSIN, Anya. “Ragged Bits of Meaning, Wound on a Star-Shaped Spool for Threads”. *The Kafka Project*. 2011. Disponível em: <http://www.kafka.org/index.php?id=198,284,0,0,1,0>

40 “O que os críticos reacionários da arte moderna esquece, quando denunciam sua desumanização, é que o centro de gravidade da arte nunca residia, no caso das grandes épocas artísticas, na esfera humana. O que há de novo na poesia moderna é que, diante de um mundo que glorifica o homem, na mesma proporção em que o reduz a objeto, ela desmascara a ideologia humanitária (...)” (AGAMBEN, 2007, p. 86).

ANEXO II

II Futuro Anteriore, Giorgio Agamben and the Question of Method

RESUMO

O projeto *Homo Sacer*, que marcará o pensamento de Giorgio Agamben em sua fase mais recente, busca colocar em operação uma crítica do aparato político ocidental, sustentada por uma leitura da modernidade que aponta a persistência em seu núcleo de dispositivos ligados a uma metafísica negativa de origem jurídico-teológica. Tal crítica será construída fundamentalmente a partir de uma leitura dos estudos biopolíticos elaborados por Michel Foucault, aliada a um segundo debate, realizado entre Carl Schmitt e Walter Benjamin, em torno da relação entre soberania e estado de exceção. Para o pensador italiano, o Estado moderno estaria marcado pela coincidência progressiva entre espaço político, gestão da vida e a generalização de dispositivos próprios ao Estado de Exceção. A partir da tese, Agamben afirmará o *campo de concentração*, e não a *polis*, como o paradigma político fundamental do Ocidente. Nesse contexto, o presente artigo buscará apontar a centralidade do uso bastante específico que Agamben fará do *método paradigmático*. Sua compreensão busca não somente lançar luz sobre a afirmação de uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo, mas também elaborar uma perspectiva metodológica pouco abordada na obra do autor.

Palavras-chave: *Giorgio Agamben, método, paradigma, arqueologia, exemplo.*

ABSTRACT

The *Homo Sacer* project, the pillar of Giorgio Agamben's later thought, seeks to operate a critique of the Western political apparatus, supported by a reading of modernity that points to the persistence, at its very core, of a negative metaphysics of juridico-theological origin. This critique derives primarily from a reading of Michel Foucault's studies on biopolitics, allied with a second debate, held between Carl Schmitt and Walter Benjamin, on the relationship between sovereignty and the state of exception. For the Italian thinker, the modern state is marked by the progressive coincidence between the political space, life-management and the state of exception.

Based on this thesis, Agamben elects the *concentration camp* rather than the *polis* as the fundamental political paradigm of the West. In this context, the paper seeks to identify the centrality of the very specific use of the *paradigmatic method* implemented by Agamben, primarily drawn from the reflections of Michel Foucault. This understanding serves not only to elucidate the affirmation of a tight solidarity between democracy and totalitarianism, but also a methodological perspective rarely addressed in the author's work.

Key-words: *Giorgio Agamben, method, paradigm, archaeology, biopolitics, example*

It is possible that to seem – it is to be,
As the sun is something seeming and it is.
The sun is an example. What it seems
It is and in such seeming all thing are.

-
"Description Without Place", Wallace Stevens.⁴¹

We might contend that the *Homo Sacer* project, the pillar of Giorgio Agamben's later thought, strives to operate a critique of the western political apparatus, supported by a reading of modernity that points toward the persistence at its very core of a negative metaphysics of juridico-theological origin.

Fundamentally, this critique is drawn from Michel Foucault's reading of a phenomenon intrinsic to the dynamic of the Modern State: the insertion of human life within the mechanisms of power over bodies and the calculating management of life through a series of interventions and regulatory controls — i.e., the biopolitics of a population. Through a genealogy of power, Foucault sought to demonstrate a fundamental change that occurred between the 17th and 18th centuries and saw a shift of paradigm from the sovereign to disciplinary power. However, to this the Italian philosopher wanted to add a second debate: that between Carl Schmitt and Walter Benjamin on the relationship between sovereignty and the state of exception. For Agamben modernity is characterized by a progressive coincidence between the political space, life-management, and the generalization of the tools proper to the State of Exception - electing the 'concentration camp' rather than the '*polis*' the fundamental political paradigm of the West.

It is even likely that if politics today seems to be passing through a lasting eclipse, this is because politics has failed to reckon with this foundational event of modernity. The 'enigmas' (Furet, 1985 p.7) that our century (the 20th) has proposed to historical reason, and that remain with us (Nazism is only the most disquieting among them), will be solved only on the terrain—biopolitics—on which they were formed. Only within a biopolitical horizon will it be possible to decide whether the categories whose opposition founded modern politics (right/left, private/public,

41 STEVENS, Wallace. Description without Place [Poem] The Sewanee Review, Vol. 53, No. 4 (Autumn, 1945), p. 559

absolutism/democracy, etc.) — and which have been steadily dissolving, to the point of entering today into a real zone of indistinction—will have to be abandoned or will, instead, eventually regain the meaning they lost in that very horizon. And only a reflection that, taking up Foucault's and Benjamin's suggestion, thematically interrogates the link between bare life and politics, a link that secretly governs the modern ideologies seemingly most distant from one another, will be able to bring the political out of its concealment and, at the same time, return thought to its practical calling (Agamben 1998, 10).

Glancing back at the closing pages of *Homo Sacer - Sovereign Power and Bare Life I*, we see that Agamben looks to structure his book around three core ideas, only the last of which concerns the present paper. Agamben starts off by presenting the thesis that the original political relation is not the social contract, but the 'ban'. He then goes on to contend that the fundamental activity of sovereign power is to produce 'bare life'. Lastly, he concludes that the fundamental biopolitical paradigm of the West is not the '*polis*', but the 'concentration camp'.

It is on the last of the three that most of the criticisms lodged against Agamben's recent work have focused, and it therefore warrants more careful analysis. The Italian philosopher declares that:

...the birth of the camp in our time appears as an event that decisively signals the political space of modernity itself. It is produced at the point at which the political system of the modern nation-state, which was founded on the functional nexus between a determinate localization (land) and a determinate order (the State) and mediated by automatic rules for the inscription of life (birth or the nation), enters into a lasting crisis, and the State decides to assume directly the care of the nation's biological life as one of its proper tasks (1998, 99).

As such, the camp is the space that is opened when the state of exception begins to become the rule (1998, 96).

...and it does so as the most absolute biolitical space ever witnessed, one in which power and pure biological life clash without any mediation whatsoever. In this sense, it configures the paradigm of political space, its hidden template, the world's new biopolitical *nomos* (Agamben, 2000, 41).

If this is true, if the essence of the camp consists in the materialization of the state of exception and in the subsequent creation of a space in which bare life and

juridical rule enter into a threshold of indistinction, then we must admit that we find ourselves virtually in the presence of a camp every time such a structure is created, independent of the kinds of crime committed there and whatever its denomination and specific topography (Agamben 2000, 98).

In the light of affirmations of this nature, it is not hard to understand the deep-ridden controversies that have surrounded his work. Indeed, the idea that even fifty years after the fall of Nazism the spectre of Auschwitz is still threaded deep into the fabric of our political lives, or worse yet, that it is its truest manifestation, supersedes even the most pessimistic left-wing predictions. As Durantaye states, the Adornian doubt whether poetry could ever be possible again after Auschwitz pales considerably in comparison with the contention that the concentration camp is the biopolitical paradigm of our times.

In a lesser-known line from an essay written in 1939-40 on German deportation policy, Adorno states: “we live in the age of the concentration camp” (Adorno GS, 10.286), a reasonable conclusion to be drawn for someone who had witnessed the unrivalled barbarities of the Second World War. However, the panorama devised by Agamben is of an altogether different nature: for him, the concentration camp is not just a terrible anomaly in civilization, but the rule we have come dangerously close to embracing.

One of the most bruising attacks on Agamben’s thesis classifies it as an “unprecedented provocation” (*ungereure Provokation*) (Mayer 1997, 21). A series of other criticisms follows the lead of Dominick La Capra, who sees Agamben’s project as “an obstinate and radical critique of the present in the light of the past, conferring a central role upon aporia, paradox, hyperbole and provocative strategies” (La Capra 2007, 161; see also Ternes 2007, 114). Alison Ross states that “Agamben’s approach reverses Foucault’s ascending methodology and leaves us to ask what the reasoning from extreme instances tells us about the hold of Agamben’s analysis on the phenomena it wishes to decode” (Ross 2008, 6). Agamben’s compatriot Antonio Negri identifies the impossibility of generalizing upon Auschwitz: “Life and death in the camps is nothing more than life and death in the camps—a chapter in a 20th-century civil war, a horrible spectacle of the direction of capitalism and of ideology revealing its true will” (Negri and Hardt 2001).

On the other hand the reservations voiced by Ernesto Laclau concern

Agamben's etymological or genealogical methodology. According to the Argentine thinker:

reading his texts, one often has the feeling that he jumps too quickly from having established the genealogy of a term, a concept or an institution, to determine its actual working in a contemporary context, that in some sense the origin has a secret determining priority over what follows from it (Lacau 2007, 12).

So the result of Agamben's genealogical endeavours is not just a rigid structuralism, but a teleological bent as well – ironically two of his project's main adversaries. Laclau therefore suggests that the nihilism inherent to the Italian's conclusions negates the potentiality of the structural diversity of the present political conjuncture and consequently of all forms of political action. Such aporia is encapsulated in the very image of the concentration camp as the paradigm of western politics

by unifying the whole process of modern political construction around the extreme and absurd paradigm of the concentration camp, Agamben does more than present a distorted history: he blocks any possible exploration of the emancipatory possibilities opened by our modern heritage (Lacau 2007, 22).

In fact, we might establish a common denominator among the criticisms levelled against the first volume of *Homo Sacer* by identifying a fundamental point that runs transversally through the issues raised by these criticisms and which, paradoxically, is strangely absent in most of what is said about his work. The reach of Agamben's thesis seems to derive from the highly specific use he makes of the *paradigmatic method*, which he appropriates from the work of Michel Foucault. Understanding this method would therefore not only elucidate one of the main veins running through Agamben's work, but would also shed light upon a perspective hitherto scantily addressed in his oeuvre.

The exemplarity of the concentration camp

The concept of the paradigm first emerges in the work of Giorgio Agamben in *The Coming Community*, published in 1990, and therefore coincides with his more

strictly political writings, thematizing not only the collapse of the Soviet Union, but also the Tiananmen Square massacre. The abovementioned work would seem to pursue dual aims. On one hand, it takes a look at two events that marked the political history of the 20th century, while, on the other, it contributes to a debate simmering among the French left, which involved the possibility of imagining a political community in which submission to certain normative criteria based on utilitarian calculations was not a precondition of belonging. For quite some time, such thinkers as George Bataille, Maurice Blanchot and Jean-Luc Nancy racked their brains to conceive of a community that was not determined by a functionalist model of social life. The crux of the matter was the reduction of the community, whether to a collection of distinct individuals or to a common substance, such as we find in Fascism.⁴²

Agamben wades into the debate by attempting to understand the relationship between the individual and the community as akin to that between the whole and its part. It is in this context that the notion of the *paradigm* first emerges. ‘Example’, the title of chapter three of *The Coming Community*, begins with a presentation of the opposition between the universal and the individual, which, for Agamben, “has its origin in language” (Agamben 1993a, 9). What we have here is the classical antinomy according to which the act of calling something a tree, a treat or traitor transforms the thing in its concrete singularity into a member of a class whose meaning derives from a common property. The word ‘tree’, Agamben tells us, “designates all trees indifferently, insofar as it posits the proper universal significance in place of singular ineffable trees” (1993a, 9), thus transforming singularities into members of a class—a movement redolent of that by which political communities are formed around shared characteristics. As such, language, just like politics, will forever remain pinned between the universality of its generalizations and the singularity of the entities that, as the foundations of these same generalizations, go on being inadequately represented.⁴³

However, Agamben argues that there is one notion that escapes this antinomy, namely the concept of the ‘example’: “Neither particular nor universal, the example is

42 On this, see: BATAILLE, Georges. «La souveraineté». *Oeuvres Complètes*. VIII. Paris: Gallimard, 1992; BLANCHOT, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris: Minuit, 1997; NANCY, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Paris : Christian Bourgois, 1990.

43 We can detect echoes of this same concern in the closing pages of *Homo Sacer*, when Agamben, returning to the notion of the ‘ban’ as the original political relation, affirms: “The first of these calls into question every theory of the contractual origin of state power and, along with it, every attempt to ground political communities in something like a ‘belonging’, whether it be founded on popular, national, religious, or any other identity”.

a singular object that presents itself as such” (1993a, 10) – in other words, the example is simultaneously part of a whole and the defining criterion of that whole. By proving its own criterion of inclusion, the example remains ambiguously positioned in the class it represents best, being neither wholly included within it, nor totally excluded from it.

This apparently simple affirmation will be of extreme importance in the philosopher’s later works. In the years following its publication, Agamben employs the concept of the paradigm with increasing frequency. We find, for example, the ‘source of love or Narcissus’ mirror’ in *Stanzas* posited as the ‘exemplary paradigm’ of “the phantom converted into an authentic object of love” (Agamben 1993b, 99). In *Means without Ends*, largely dedicated to “finding genuine political paradigms” (2000, 15), we see Agamben elect Hannah Arendt’s figure of the ‘refugee’ as “the paradigm of a new historical consciousness” (9-10). In *Homo Sacer*, the concept plays a pivotal role not least for adequately working the notions of inclusion/exclusion in describing the paradoxical nature of sovereignty, but also in providing the methodological basis for his later writings. However, after their publication and subsequent controversies, Agamben embarked on a series of courses and interviews to elucidate upon the theme: “I strove to apply the same genealogical and paradigmatic method as Foucault” (Agamben and Sacco 2010, 3). So, in order to expand upon our reflection, we will need to understand how the paradigm functioned in Foucault’s thought.

Like the Italian thinker, Michel Foucault does not provide a definition of what he understands by paradigm in the works in which he initially employed the term, so, to an extent, its meaning has to be deduced from his method. In fact, Foucault only makes use of the word in the sense attributed to it by Agamben in one text, *A History of Insanity in the Classical Age*, in which he refers to Diderot’s *Rameau’s Nephew* as “*un paradigme raccourci de l’histoire*” (Foucault 1972, p. 432).

For the Frenchman as for the Italian, we might say that the meaning of the term—example—is not unlike that which Plato ascribes to its Greek counterpart *paradigm*, or *para-deigma*.⁴⁴ The best-known paradigm developed by Foucault, and of which Agamben makes clear use, is the ‘panopticon’ in *Discipline and Punish*, the posterboy for a new era of disciplinary power and governmental control. The idea has its origins in a book by the utilitarian Jeremy Bentham, published in 1787, in which he

44 A correlate origin is given for the German *Bei-spiel*. See: Agamben, *The Coming Community*, p. 14.

envisioned a circular prison built around an inspection house from which the prisoners could be watched uninterruptedly.

The building is circular. The apartments of the prisoners occupy the circumference. You may call them, if you please, the cells. These cells are divided from one another, and the prisoners by that means secluded from all communication with each other, by partitions in the form of radii issuing from the circumference towards the centre, and extending as many feet as shall be thought necessary to form the largest dimension of the cell. The apartment of the inspector occupies the centre; you may call it if you please the inspector's lodge. [...] Each cell has, in the outward circumference, a window, large enough not only to light the cell, but to afford light enough to the correspondent part of the lodge. The inner circumference of the cell is formed by an iron grating so light as not to screen any part of the cell from the inspector's view.⁴⁵

Though the British parliament went ahead with Bentham's proposal and constructed such a prison in London in 1794, in terms of historical causality the model could hardly be said to have exercised any real influence. However, that would seem to be Foucault's point precisely. For the French thinker, the panoptic paradigm exemplifies far more than Bentham could ever have imagined. In the 'panopticon', Foucault would appear to have found what he considered to be the political coordinates hidden within Bentham's day, a sprawling historical mantle underpinning the individual constructions. The public demonstrations of sovereign power inherent to the acts of torture and immolation, which Foucault describes at such length were giving way to subtler forms of wielding power, forms that no longer sought to shock the subject into submission before a spectacle of violence, but opted for round-the-clock surveillance instead. As Durantaye observes, "between the lines of Bentham's plans, Foucault glimpsed the dream of institutional control that was coming to full fruition, for the first time, in its contemporaneity" (Durantaye 2009, 216).

The historical approach through paradigms seems to call into question not only the causal structures of the traditional historical methods, but also Foucault's right to call himself an historian. The panoptic paradigm is presented as more than an example with a broad temporal range *within* a given historical moment, but as an example with

45 BENTHAM, Jeremy. *Panopticon, or The Inspection House*, Letter II, Plan for a Penitentiary Inspection-House. *The Panopticon Writings*, ed. Miran Bozovic, London, Verso, 1995 p. 29

a wide reach *across* historical moments. It was “a moment representative of a greater phenomenon and which aspired to more, whether planned for as a future *goal*, or established in the present as a *standard*” (2009, 217).

At this juncture we might glimpse some similar questions awaiting Giorgio Agamben and his paradigm of the concentration camp. One could say that what is truly frightening about Bentham’s idea, besides being a model for a penitentiary, is that it seems to presage a dark future, the general schema for a social structure that has never been so relevant or actual than in a world as steeped in fear and insecurity as our own. So to state, as Agamben does, that the paradigm of our time is the concentration camp not only resonates with the recent past, but also with the present and a potentially bleak future.

In a bid to clarify the growing doubts about his use of the concept of the paradigm, in 2008 Agamben published *The Signature of All Things: On Method*. His discussion of the paradigm begins with a comparison between its use by Michel Foucault and Thomas Kuhn.

Just as Kuhn set aside the identification and examination of the rules constituting normal science in order to focus on the paradigms that determine scientists’ behaviour, Foucault questioned the traditional primacy of the juridical models of the theory of power in order to bring to the fore multiple disciplines and political techniques through which the State integrates the care of the life of individuals within its confines. And just as Kuhn separated normal science from the system of rules that defines it, Foucault frequently distinguished ‘normalization’, which characterizes disciplinary power, from the juridical system of legal procedures (Agamben 2009, 12).

For Agamben, the two thinkers have divergent interests. Indeed, Foucault’s main concern was not with strictly epistemological issues, but with political ones—more precisely, with the way (scientific) statements establish regimes of power amongst themselves by way of legitimizing discourses; the way they govern each other. Furthermore, the French thinker does not attempt to account for individual subjects in scientific communities, but rather “the anonymous existence of statements”⁴⁶

Foucault diverts attention from the criteria that permit the constitution of a normal science with respect to subjects (the members of a scientific community) to the pure givenness of ‘sets of statements’ and of ‘figures’ independent of any reference

⁴⁶ The notion of the *statement* will be developed by Agamben on the basis of Foucault’s thought in “What’s Left of Auschwitz.” p. 128-136.

to subjects (a set of statements acquires importance', 'the figure...thus drawn') (Agamben 2009, 17).

This comparison allows Agamben to develop a concept that Foucault seldom expanded upon in his writing. However, as Edgardo Castro points out, for Agamben “the Panopticon in *Discipline and Punish*, much of the *History of Insanity*, confession or the care of the self in *The History of Sexuality* are all paradigms” (Castro 2012, 155), a concept he defines as “the most characteristic Foucauldian method of management” (Agamben 2009, 19). In order to distinguish this from the Kuhnian template, Agamben looks to offer his own definition of the term: “The paradigm is a singular case isolated from its context only insofar as, by exhibiting its own singularity, it makes intelligible a new ensemble” (2009, 10), an example “whose role [is] to constitute and make intelligible a broader historical-problematic context” (2009, 10).

Also in *The Signature of All Things*, Agamben appeals to Aristotle’s *Prior Analytics* (69a, 13-14) in order to distinguish between the inductive and deductive paradigmatic methods. If deduction moves from the whole toward the part and induction works in the opposite direction, from the part to the whole, then the paradigm moves from part to part, that is, it operates analogically, “moving from singularity to singularity” (2009, 32). In addition to Aristotle, Agamben also dialogues with the Kantian tradition, identifying aesthetic judgement as set forth in *The Critique of Judgement* as a form of “example from which it is impossible to derive a rule” (2009, 12).

In this sense, for Agamben, “the paradigmatic relationship does not merely occur between sensible, singular objects, or between these objects and a general rule; it occurs instead between a singularity (which thus becomes a paradigm) and its exposition (its intelligibility)” (2009, 12). Still on the subject of aesthetics, the philosopher indicates that the notion of ‘*Urphänomen*’ developed by the German art historian Aby Warburg in his *Bilderatlas Mnemosyne* functions through paradigms insofar as it establishes a transport chain of images, identifying lines of continuity of visual characteristics over time.⁴⁷ Lastly, Agamben mentions the monastic tradition and its notion of the *rule*: “However, at least until Saint Benedict, the rule does not indicate a general norm but the living continuity (*koinos bios, cenobio*) that results from an

47 See: DIDI-HUBERMAN, Georges. *L'image survivante: histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*. Paris: Editions de Minuit, c2002.

example in which the life of each monk tends at the limit to become paradigmatic—that is, to constitute itself as *forma vitae*” (2009, 23-24).

Traditionally, at the close of his explanation, Agamben offers a six-point summary of his understanding of what a paradigm is:

1. A paradigm is a form of knowledge that is neither inductive nor deductive, but analogical. It moves from singularity to singularity. 2. By neutralizing the dichotomy between the general and the particular, it replaces dichotomous logic with a bipolar analogical model. 3. The paradigmatic case becomes such by suspending and, at the same time, exposing its belonging to the group, so that it is never possible to separate its exemplarity from its singularity. 4. The paradigmatic group is never presupposed by the paradigms, rather it is immanent to them. 5. In the paradigm, there is no origin or *arche*; every phenomenon is the origin, every image archaic. 6. The historicity of the paradigm lies neither in diachrony nor in synchrony, but in a crossing of the two (2009, 32-33).

It would be helpful to take a look at some of Edgardo Castro’s observations concerning certain misconceptions proper to the issue in question. According to the him:

Homo sacer and the *musselman*, the state of exception or the concentration camp are not just explicative ‘hypotheses’ that seek to reduce modernity ‘to a cause or some historical origin’, but rather ‘paradigms whose aim was to make intelligible those phenomena whose lineage had escaped us, or which might yet escape the eye of history (Castro 2012, 157).

As such, there is no sense in asking whether the paradigmatic nature of a given figure lies in the things themselves or in the mind of the beholder. For Agamben, the paradigm has “an ontological character, [and so] it refers not to the cognitive relation between subject and object, but to being. There is, then, a paradigmatic ontology (2009, 24).

We are now in a better position to explain more adequately what Agamben calls “The idea of an inner solidarity between democracy and totalitarianism”.⁴⁸ Firstly, we

⁴⁸Agamben continues: “The idea of an inner solidarity between democracy and totalitarianism (which here we must, with every caution advance) is obviously not (like Leo Strauss’ thesis concerning the secret convergence of the final goals of liberalism and communism) a historiographical claim, which would authorize the liquidation and levelling of the enormous

might ask what drove the Italian philosopher to adopt such a controversial *leitmotiv*, one that would surely expose him to the severest criticism. In answering this we might look to a theme suggested as far back as *Infancy and History*, in which Agamben criticizes those who believe in the inevitable progress of history. His scepticism before the hegemony of this teleological mentality that runs through the model of historical progress is expressed not only through his choice of the paradigm, but also in the fundamental connection he draws between democratic and totalitarian states. This “inner solidarity” had nothing whatsoever to do with any global conspiracy, but with a practice common to both forms of state, namely, *the capture of bare life by governmental devices*.

Another thinker who shares a similar view on this connection is Guy Debord, Agamben’s personal friend (*Means without Ends* is dedicated to him), to whom the Frenchman once confessed to being “a strategist, not a philosopher”. In the years leading up to the publication of *The Society of the Spectacle*, Debord noted a growing resemblance between what he called the ‘concentrated spectacle’ at work in totalitarian regimes and the ‘diffuse spectacle’ of the so-called western democracies. In fact, one of the core ideas of *Comments on the Society of the Spectacle*, prefaced by Agamben, is precisely this:

Modern democracy’s decadence and gradual convergence with totalitarian states in post-democratic spectacular societies (which begins to become evident with Alexis de Tocqueville and finds its final sanction in the analyses of Guy Debord) may well be rooted in this aporia, which marks the beginning of modern democracy and forces it into complicity with its most implacable enemy (1998, 13).

Perhaps the best way of justifying the choice of the concentration camp is to recall that the *Homo Sacer* project was published soon thereafter. In the end, just what are *homo sacer* and the *concentration camp* paradigmatic examples of? The Italian philosopher would say that they are examples of the state of exception. In the camp, the only law is that which suspends all law, the law beyond the norms that govern the forms of society and human interaction, producing a dangerous state of permanent exception.

differences that characterize their history and their rivalry. Yet, this idea must nevertheless be strongly maintained on a historico-philosophical level, since it alone will allow us to orient ourselves in relation to the new realities and unforeseen convergences of the end of the millennium. This idea alone will make it possible to clear the way for the new politics, which remains largely to be invented” (1998, 13).

It was Andrew Norris who perhaps best worked this issue. Distancing himself from Laclau's perspective, the North-American commentator seems to have correctly understood the methodological aspect to the *Homo Sacer* project. "Agamben's project hinges upon the paradigmatic status of the camp" (2005, 264). In this sense, "the clear implication of Agamben's own explanation as to what makes something exemplary or paradigmatic is that in claiming a paradigmatic status for the camps he is and *can only be* making an unregulated decision that cannot be justified to his readers in a non-authoritarian manner." (2005, 273—original italics). As such, Agamben is isomorphing the notions of the 'state of exception', 'example' and 'paradigm', using them interchangeably. For Norris, by choosing to follow Carl Schmitt's analysis of the state of exception as the producer of sovereign decision-making and concluding that the concentration camp is the 'fundamental biopolitical paradigm of the West', the Italian thinker overreaches the bounds of reason. For Schmitt, the sovereign was the only figure with the power to declare a state of exception and suspend the rule of law. For Norris, in opting for the paradigm, Agamben seems to be declaring a sort of conceptual state of exception in which the rule of reason is suspended (Durantaye 2009, 221). Though the last-mentioned statement is more of an argumentative soundbite than a consistent critique of the Italian thinker's work, Norris does put his finger on a problematic of even greater interest.

We cannot but note the counter-intuitive way in which Giorgio Agamben uses the example to account for a wide range of phenomena in social life. Let us return to the Greek definition of the term paradigm: 'παράδειγμα' (*paradeigma*) can be translated as 'standard', 'example', 'sample'. There is also the term 'παραδείκνυμι' (*paradeiknumi*), 'to exhibit', 'to represent', 'to expose'. Then there is the word broken down into the prefix 'παρά' (*para*), 'beside', 'beyond', and 'δείκνυμι' (*deiknumi*), 'to show', 'to highlight'.⁴⁹ So far, Agamben's terminological choice would seem to be appropriate, as the Greek term accounts for a gamut of operations that the concept executes in the philosopher's work. Thus, the paradigm would not only establish a standard for events that are repeated throughout history, but also exhibits them, sets them out and represents them, not to mention offering a mode of intellection or representation apt to its ensemble in the face of a given historical position.

49 Παράδειγμα, παραδείκνυμι, παρά, δείκνυμι (*deiknumi*) in: Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, on Perseus Digital Library.

However—and herein lies the fundamental problem in Giorgio Agamben’s method—a certain movement would appear to elude the concept’s scope. Agamben is faced with the following problem: the generalization of a device whose origins lie as far back as archaic Roman law and which, after a long trudge through the Middle Ages, strayed right into the middle of European life after the French Revolution and its Declaration of the Rights of Man and of the Citizen, and found its zenith in the Nazi concentration camps of the nether years of World War II. Thus we see the ‘capture of bare life by the state of exception’ in the figure of *homo sacer*, watching as this very specific and secondary device of old Roman society steadily grows in stature to become not only the protagonist of modern politics, but the hegemonic instrument at the heart of its apparatus, capable of more than simply exemplifying the entire political dynamic of the West, but of revealing its deepest coordinates.

So to choose one specific paradigm over another strikes me as possible only after a certain point. For a paradigm to appear in the full force of its exemplarity, its key coordinates must first be clear to a concrete historical subject, inserted within a context that provides all the conditions required for its understanding; in other words, a paradigm can only be identified *a posteriori*. All the elements gathered, the historical origin of a contemporary event is projected upon the past on the spur of a choice that is, at least in the view of its fiercest critics, largely inadequate, random or merely provocative. In examining the issues developed above, we discerned the limits of the concept of the example, which seems to be eluded by a series of movements of the author’s methodology. However, to answer these questions suffice it to identify a certain archaeological procedure at work in Giorgio Agamben’s method, one that digs from the present back into the past in parallel with the unveiling of the paradigmatic example. What remains to be discovered is what questions will arise from the use of this two-way methodology, at once archaeological and paradigmatic, in the interpretation of the Italian thinker’s oeuvre.

REFERENCES

- Adorno, T. W., *Gesammelte Schriften*. 20 vols. Herausgegeben von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss, Klaus Schultz. Frankfurt: Suhrkamp. 1973-1986.
- Agamben, Giorgio. 1993a. *The Coming Community*. Trans. Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press. .
- _____. 1993b. *Stanzas*. Trans. Ronald L. Martinez. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- _____. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trans. by Daniel Heller-Roazen – Stanford University Press, California, 1998.
- _____. 2000. *Means Without End*. Trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis: Minnesota University Press.
- _____. 2009. *The Signature of All Things : On Method*. Trans. Luca D’Isanto & Kevin Attell, Zone Books.
- Agamben, G., Sacco, G. 2010. “Intervista a Giorgio Agamben: dalla teologia politica alla teologia economica” in: *Rivista della Scuola Superiore dell’economia e delle finanze*. Available at: <http://www.rivista.ssef.it/www.rivista.ssef.it/site623b.html?page=20040308184630627&edition=2010-02-01>
- Castro, E. 2012 *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Trans. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Autêntica Editora. [in Portuguese]
- Durantaye, L. 2009. *Giorgio Agamben, a critical introduction*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Foucault, M. 1972. *Histoire de la folie à l’âge classique*, Paris: Gallimard.
- La Capra, D. 2007. “Approaching Limit Events: Sitting Agamben”. *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*. Eds. Matthew Calarco and Steven DeCaroli. Pp. 126-62. Stanford: Stanford University Press.
- Lacau, E. 2007. “Bare Life or Social Indeterminacy?” in: Matthew Calarco and Steven DeCaroli (eds.), *Giorgio Agamben: Sovereignty & Life*. Stanford: Stanford University Press.
- Liddell, Henry G. and Robert Scott. *A Greek-English Lexicon* in: *Perseus Digital Library*, available at: <http://www.perseus.tufts.edu/>
- Mayer, Michael. 1997. “Ein Ausnahmezustand auf Dauer: Giorgio Agamben über die Idee einer ‘Biopolitik’”. *Berliner Zeitung*, Jan. 17.
- Negri, Antonio and Hardt, Michael. 2001. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Norris, A. 2005. “The Exemplary Exception: Philosophical and Political Decisionism in Giorgio Agamben’s *Homo Sacer*”, pp. 262-83 in: Andre Norris (ed.), *Politics, Metaphysics and Death. Essays on Giorgio Agamben’s Homo Sacer*. Durham and London: Duke University Press.
- Ross, Alison. 2008. “Introduction” *South Atlantic Quarterly*, vol. 107 (1) - Special Issue “The Agamben Effect”.
- Ternes, Bernd. 2007. “Die kommende Gemeinschaft und exzetrische Paradoxie”. *Die Gouvernamentale Maschine. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens*. Ed. Janine Böckelmann, Frank Meier. Pp. 114-30. Münster: Unrast.