

**ANDRÉ SIMÕES CHACON BRUNO**

**O Direito que vem:  
considerações intempestivas sobre a justiça em Giorgio Agamben**

Tese de Doutorado

Filosofia e Teoria Geral do Direito

Orientador: Professor Associado Eduardo C. B. Bittar

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE DIREITO**

**São Paulo - SP**

**2021**

**ANDRÉ SIMÕES CHACON BRUNO**

**O Direito que vem:  
considerações intempestivas sobre a justiça em Giorgio Agamben**

**Versão Corrigida.**

Tese de Doutorado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, na área de concentração de Filosofia e Teoria Geral do Direito, sob a orientação do Professor Associado Eduardo C. B. Bittar.

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE DIREITO**

**São Paulo - SP**

**2021**

Catálogo da Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo

---

Simões Chacon Bruno, André

O Direito que vem: considerações intempestivas sobre a justiça em Giorgio Agamben ; André Simões Chacon Bruno ; orientador Eduardo Carlos Bianca Bittar -- São Paulo, 2021.

582

Tese (Doutorado - Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Direito e Teoria Geral do Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, 2021.

1. Giorgio Agamben. 2. Direito que vem. 3. Justiça. 4. Homo Sacer. 5. Estado de exceção. . I. Carlos Bianca Bittar, Eduardo , orient. II. Título.

---

## AGRADECIMENTOS

Acima de tudo, ao meu pai.

Ao meu orientador, o Prof. Eduardo Bittar, de quem muito aprendi ao longo dos nossos quase 6 anos juntos e sem o qual eu não teria chegado onde cheguei.

À minha família materna, na pessoa de seu patriarca, Olce Simões Correia, por tudo que fez e continua fazendo por toda a família.

À minha companheira e amiga, Franciele Pasquini Dall Aqua, por permanecer ao meu lado ao longo deste ano, apesar de todas as dificuldades.

À Benjamin, que me ensina, desde que o conheci, todos os dias um pouco mais sobre a vida e o amor, bem como também sobre mim mesmo.

À Marcos Gomes Nalli, que me recebeu de braços abertos no Grupo de Pesquisa "(Des)Leitura: Filosofia, Ciência e Arte", da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

À Gustavo Alejandro Mentaberry, pela amizade e acolhida na cidade de São Paulo.

Aos meus amigos, pelo companheirismo e pela eterna disposição ao diálogo.

Aos membros da minha banca de defesa, os(as) Professores(as) Oswaldo Giacoia Junior, Flávia Schilling, Maria Victoria Benevides, Jonnefer Barbosa e Daniel Arruda Nascimento, por aceitarem o convite, pelas suas imensas generosidades e por muito terem contribuído na construção deste trabalho.

E, por fim, à toda a “anônima” comunidade de pesquisadores, professores e tradutores de Agamben, sem os quais esta pesquisa também não poderia ter se concluído.

A Marluce Aparecida Correa Bruno e José Francisco Bruno (*in memoriam*), por tudo.

“En quoi consiste alors l'optimisme que je partage avec Adorno, mon ami disparu? Il consiste en ce que l'on doit, malgré tout cela, essayer de faire et de réaliser ce que l'on tient pour vrai et bien. Voilà pourquoi notre principe était: être pessimiste théorique et optimiste pratique!”.

Max Horkheimer.

“Creio que seria extremamente importante chegar a pensar de um modo novo a relação entre a potência e o ato, o possível e o real. Não é o possível que exige ser realizado, mas é a realidade que exige tornar-se possível. Pensamento, práxis e imaginação (três coisas que jamais deveriam ser separadas) convergem nesse desafio comum: tornar possível a vida”.

Giorgio Agamben.

“Que ‘as coisas continuam assim’ – eis a catástrofe”.

Walter Benjamin.

## RESUMO

André Simões Chacon Bruno. O Direito que vem: considerações intempestivas sobre a justiça em Giorgio Agamben. 2021. 578. Doutorado – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

A presente pesquisa tem como principal escopo realizar uma investigação sobre as principais contribuições fornecidas por Giorgio Agamben para os temas da ética, da política e do direito, pensando-as, no entanto, a partir do pressuposto da “justiça”. Nesse sentido, ela busca realizar uma exegese filosófica do pensamento do autor, considerada em toda a sua multifariedade e completude, mas matendo o foco, no entanto, sobretudo nas obras pertencentes ao conjunto do projeto *Homo sacer*, uma vez que nosso objeto consiste principalmente no direito. Nesse sentido, na primeira parte do trabalho reconstruímos as principais teses e temas tratados pelo autor na construção de seu arcabouço filosófico, movimento que denominamos de “As origens do programa da filosofia que vem”, a qual consiste numa crítica radical da ontologia ocidental. Em seguida, no próximo capítulo, chamado “Uma arqueologia do poder”, entra-se na esfera do projeto *Homo sacer* propriamente dito, caso em que são investigadas as relações entre biopolítica, soberania e a proposta agambeniana do sujeito ético enquanto “testemunho”. No terceiro e último, “O direito que vem”, procurou-se investigar, por sua vez, os temas do estado de exceção, do governo e da justiça, mas, neste caso, o capítulo foi dividido em dois itens: no primeiro, foi analisada a mudança conceitual operada na ontologia do ocidente por meio do paradigma da efetualidade e as consequências que daí se impõem, enquanto que, na segunda, nos concentramos nas relações entre o direito e a justiça, concluindo, então, como, caso queiramos nos aproximar da justiça, a tarefa a ser cumprida será a de renunciar ao direito, pois ela não consiste numa substância ou propriedade, mas, segundo Agamben, na esteira de Walter Benjamin, num estado *inapropriável* do mundo.

**Palavras-chave:** Giorgio Agamben. Justiça. Homo sacer. Estado de exceção. O direito que vem.

## ABSTRACT

André Simões Chacon Bruno. *The coming law: untimely considerations on justice in Giorgio Agamben*. 2021. 578. Doctorate – Faculty of Law, University of São Paulo, São Paulo, 2021.

The main scope of this research is to conduct an investigation into the main contributions provided by Giorgio Agamben to the themes of ethics, politics and law, considering them, however, through the category of “justice”. In this sense, it seeks to carry out a philosophical exegesis of the author's thought, considered in all its multifariousness and completeness, but keeping focus, however, above all on the works belonging to the whole of the *Homo sacer* project, since our object consists, above all, on the theme of the law. In this sense, in the first part of the work, we reconstruct the main theses and themes dealt with by the author in the construction of his philosophical framework, a movement we call “The origins of the program of the coming philosophy”, which consists of a radical critique of Western ontology. Then, in the next chapter, called “An archeology of power”, we enter the sphere of the *Homo sacer* project itself, case in which the relations between biopolitics, sovereignty and the Agambenian proposal of the ethical subject as “testimony” are investigated. In the third and last chapter, “The coming law”, an attempt was made to investigate, in turn, the themes of the state of exception, government and justice, but, in this case, the chapter was divided into two items: in the first, the conceptual change operated in Western ontology was analyzed through the paradigm of actuality and the consequences that are imposed from it, while, in the second, we focus mainly on the relations between law and justice, concluding, then, how, if we want to, in any case, approach justice, the task to be fulfilled will then be to renounce the law, as it does not consist of any substance or property, but, according to Agamben, in the wake of Walter Benjamin's definition, as an state of the world in which it cannot be appropriated.

**Keywords:** Giorgio Agamben. Justice. *Homo sacer*. State of exception. The coming law.



## RIASSUNTO

André Simões Chacon Bruno. *Il diritto che viene: considerazioni intempestive sulla giustizia in Giorgio Agamben*. 2021. 578. Dottorato – Facoltà di Giurisprudenza, Università di São Paulo, São Paulo, 2021.

Lo scopo principale di questa ricerca è quello di indagare i principali contributi forniti da Giorgio Agamben ai temi dell'etica, della politica e del diritto, considerandoli, però, basati sul presupposto della “giustizia”. In questo senso, si cerca di realizzare un'esegesi filosofica del pensiero dell'autore, considerato in tutta la sua molteplicità e completezza, ma mantenendo il focus, però, soprattutto sulle opere appartenenti all'intero progetto *Homo sacer*, poiché il nostro oggetto consiste principalmente nel diritto. In questo senso, nella prima parte del lavoro, ricostruiamo le principali tesi e temi affrontati dall'autore nella costruzione del suo quadro filosofico, un movimento che chiamiamo “Le origini del programma della filosofia che viene”, che consiste in una critica radicale dell'ontologia occidentale. Poi, nel capitolo successivo, denominato “Un'archeologia del potere”, si entra nell'ambito del progetto stesso dell'*Homo sacer*, nel qual caso si indagano i rapporti tra biopolitica, sovranità e la proposta agambeniana del soggetto etico come “testimonianza”. Nel terzo e ultimo, “Il diritto che viene”, si è cercato di approfondire, a loro volta, i temi dello stato di eccezione, del governo e della giustizia, ma, in questo caso, il capitolo è stato diviso in due voci: nel primo, il mutamento concettuale operato nell'ontologia occidentale è stato analizzato attraverso il paradigma dell'effettualità e le conseguenze che da esso sono imposte, mentre, nel secondo, ci si sofferma sui rapporti tra diritto e giustizia, concludendo, quindi, come, se vogliamo avvicinarsi alla giustizia, il compito da assolvere sarà poi quello di rinunciare al diritto, in quanto la giustizia non consiste in una sostanza o in una proprietà, ma, secondo Agamben, sulla scia di Walter Benjamin, in uno stato “inappropriabile” del mondo.

**Parole Chiave:** Giorgio Agamben. Giustizia. *Homo sacer*. Stato di eccezione. Il diritto che viene.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>4</b>
<b>O método de Giorgio Agamben: a arqueologia filosófica, o paradigma e a teoria das assinaturas</b> .....	<b>19</b>
<b>CAPÍTULO 1 – As origens do programa da filosofia que vem</b> .....	<b>62</b>
1.1 As primeiras etapas da crítica à ontologia ocidental .....	63
1.2 Da in-fância à Voz: ou, da ontologia à ética .....	82
1.3 Ideia da prosa, a singularidade <i>qualquer</i> e a comunidade que vem .....	126
<b>CAPÍTULO 2 – Uma arqueologia do poder: vida nua, soberania e o testemunho....</b>	<b>165</b>
2.1 Biopolítica e soberania: o primeiro homo sacer .....	166
2.2 A estrutura da soberania, o bando soberano e o fim do mitologema contratualista.	203
2.3 O paradigma biopolítico do campo, Auschwitz e o intestemunhável .....	242
<b>CAPÍTULO 3 – O direito que vem: estado de exceção, governo e justiça.....</b>	<b>295</b>
3.1 O estado de exceção como paradigma da política e as aporias da democracia.....	296
3.2 O paradigma gerencial e a máquina governamental .....	340
3.3 O direito que vem: elementos para uma teoria da justiça em Giorgio Agamben.....	406
3.3.1 Primeira parte: <i>Opus Dei</i> e a ontologia da efetualidade .....	408
3.3.2 Segunda parte: renunciar ao direito para alcançar a Justiça? .....	458
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>542</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>544</b>



## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem como principal escopo realizar uma investigação sobre as principais contribuições fornecidas pelo filósofo italiano Giorgio Agamben para os temas da ética, da política e do direito, pensando-as, no entanto, a partir do pressuposto da “justiça”. Esta proposta mostra-se extremamente profícua e original, pelas razões que doravante serão expostas, mas, sobretudo, porque não se limita a realizar apenas a exegese filosófica do pensamento do autor, uma vez que, além disto, assume também a tarefa de lançar luz a problemas, dificuldades e desafios urgentes da contemporaneidade, em relação aos quais os escritos deste importante intelectual contemporâneo têm muito a contribuir.

Giorgio Agamben nasceu em 1942, em Roma, e se laureou em Direito em 1965, com uma tese sobre Simone Weil. Entre 1966 e 1969, o autor participou dos Seminários de Thor, ministrados por Martin Heidegger, a convite de René Char. Em seguida, entre 1974 e 1975, realizou pesquisas em Londres na *Warburg Institute Library*. Nos anos de 1982 a 1993 o autor assumiu a tarefa de apresentar ao público italiano uma edição completa das obras de Walter Benjamin, pela editora Einaudi, de Turim. Nesse ofício, acabou descobrindo textos inéditos de Benjamin na biblioteca de Paris. No entanto, por discordâncias com a editora, acabou depois abandonando o projeto. Entre os anos de 1986 e 1993, por sua vez, foi diretor de programa do Colégio Internacional de Filosofia de Paris. A partir de 1988 o autor passou a ensinar na Itália, primeiro em Macerata, depois em Verona, e, por fim, no Instituto *Universitario di Architettura* (IUAV), de Veneza, de onde se demitiu em 2009. Além disso, o autor também deu cursos em várias universidades europeias e norte-americanas, recusando-se a prosseguir lecionando na *New York University*, no entanto, em protesto à política de segurança dos Estados Unidos.

Agamben é um dos mais profícuos e importantes autores da contemporaneidade, possuindo uma vasta e robusta produção intelectual, a qual está centrada especialmente nas relações entre linguagem, filosofia, teoria literária, estética, e, fundamentalmente, a política e o direito. No que tange às suas influências, é muito difícil fazer um catálogo dos autores que mais o influenciaram, devido ao fato de ele ter trabalhado, ao longo do tempo, e de acordo com diferentes etapas da sua produção intelectual, com autores extremamente variados e de diferentes linhagens. No entanto, quanto a isto pode-se seguir Catherine Mills, para quem três figuras do pensamento ocidental possuem uma influência fundamental e recorrente em seu pensamento, que são *Aristóteles*, *Martin Heidegger* e *Walter Benjamin*. Ela ressalta, porém, que estas não são as únicas figuras importantes. Ao lado deles poderiam

figurar, facilmente, também filósofos como Kant, Hegel, Nietzsche, o historiador da arte Aby Warburg, literatos e poetas italianos como Dante e Caproni, além de vários outros.<sup>1</sup>

Porém, não obstante isto, a nosso ver poderia indubitavelmente figurar junto ao panteão de maiores influências de Agamben certamente também *Michel Foucault*, de quem Agamben herda não apenas inspirações a respeito de linhas temáticas de pesquisa, como a questão da biopolítica e da governamentalidade, mas, principalmente, as ferramentas metodológicas, como a arqueologia e a genealogia.<sup>2</sup> Na mesma medida, deve-se computar a influência de *Hannah Arendt*,<sup>3</sup> em quem o autor muito se inspirou para escrever o primeiro *Homo sacer* – influência duradoura, a qual pode ser apreendida também por meio de uma carta que o autor, ainda um jovem e desconhecido escritor, mandou para a autora juntamente com uma cópia do ensaio *Sui limiti della violenza* [Sobre os limites da violência] -,<sup>4</sup> e que desde então se tornará para ele uma referência fundamental.<sup>5</sup>

Há que se concordar com Catherine Mills, contudo, a respeito da enorme e excepcional profundidade da influência que *Benjamin* e *Heidegger* tiveram em Agamben.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 5.

<sup>2</sup> Em *Signatura rerum*, obra na qual Agamben faz uma discussão sobre seu próprio método, pode-se ler o seguinte: “Os três estudos aqui reunidos contêm as reflexões do autor sobre três problemas específicos de método: o conceito de paradigma, a teoria das assinaturas e a relação entre história e arqueologia. *Se essas reflexões são apresentadas como uma investigação sobre o método de um estudioso, Michel Foucault, com quem o autor teve a oportunidade de aprender muito nos últimos anos*, isso acontece porque um dos princípios metodológicos não discutidos no livro – que o autor deve a Walter Benjamin – é que a doutrina só pode ser exposta legitimamente sob a forma da interpretação” (Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 7, grifo nosso).

<sup>3</sup> Tratando acerca das influências de Agamben, Adam Kotsko ressalta também com muita relevância o papel de Hannah Arendt para Agamben, contudo, acrescenta como outra grande influência do autor Guy Debord, com quem Agamben fez amizade ao final da década de 1980, o que ele descreve como tendo sido um momento de “despertar político”. Ainda a respeito da influência de Arendt e Debord, Kotsko propõe que estes autores “[...] did influence his work indirectly insofar as they both pointed toward the conclusion that Communism did not represent a genuine political alternative. This position may also be one that he held on independent grounds as well – namely, through his experience of interacting with actual Communist Party activists. Elsewhere he equates their rigidity and insularity to that of the Roman Catholic Church, as both hold to the principle of *extra ecclesiam non salus*: outside their institutional framework, there can be no salvation. By contrast, he holds that ‘*extra* is the place of thought’. Later, he even suggests that Italo Calvino’s time as a Communist had held back the famous novelist’s formidable mind” (cf. Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, ps. 16-17).

<sup>4</sup> Agamben, ainda muito jovem, com apenas 28 anos, mandou uma carta para Hannah Arendt, na qual conta como a descoberta de seus livros representaram para ele “uma experiência decisiva”. Além disso, o autor agradece também a autora com as seguintes palavras: “May I express here my gratitude to you, and that of those who, along with me, in the gap between past and future feel all the urgency of working in the direction you pointed out?” (cf. Agamben, *Letter from Giorgio Agamben to Hannah Arendt*, 2009, p. 111). Em *Autoritratto nello studio* Agamben conta um pouco sobre este episódio: “Durante il secondo seminario a Le Thor, parlai a Heidegger di Hannah Arendt, che avevo cominciato a leggere con entusiasmo e, insieme a Dominique Fourcade, gli chiedemmo il suo indirizzo a New York. Ma fu solo due anni dopo che trovai il coraggio di scriverle, accludendo alla lettera il saggio *Sui limiti della violenza*, che avevo appena pubblicato su *Nuovi Argomenti* (Agamben, *Autoritratto nello studio*, 2017, ps. 26-27).

<sup>5</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 18.

<sup>6</sup> Também a opinião de Carlo Salzani: “Martin Heidegger e Walter Benjamin emergono già in questo primo libro [*O homem sem conteúdo*] come i due grandi ‘maestri’ di Agamben” (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 17).

Sobre o primeiro encontro com Benjamin, autor cujo pensamento era, para Hannah Arendt, “absolutamente incomparável”,<sup>7</sup> Agamben contou, em uma entrevista de 1985, que ele se deu com a tradução italiana de *Angelus Novus*, por Renato Solmi, volume este que introduziu Benjamin ao público italiano. A respeito do encontro, Agamben afirmou o seguinte:

Lo lessi la prima volta negli anni sessanta nell’edizione italiana di *Angelus Novus*, curata da Renato Solmi. Mi fece subito un’impressione fortissima: per nessun altro autore ho provato un’affinità così inquietante. Mi capitava quel che Benjamin racconta del proprio incontro col “*Paysan de Paris*” di Aragon, che dopo un istante doveva richiudere il libro per il batticuore.<sup>8</sup>

O encontro com Benjamin, portanto, se deu no início dos anos sessenta e se mostrou como sendo “decisivo”,<sup>9</sup> tendo o autor alemão causado uma impressão fortíssima em Agamben, tão forte quanto a sensação que o próprio Benjamin havia experimentado e relatado numa carta a Theodor Adorno, de 31 de maio de 1935, a propósito da leitura de *Le Paysan de Paris*, de Louis Aragon, livro o qual ele não conseguia ler mais de duas ou três páginas de uma só vez devido ao fato de a leitura fazer seu coração bater muito fortemente.<sup>10</sup> Não apenas isso, mas a importância de Benjamin para Agamben ressoa muito também em seu trabalho de filólogo: foi este aspecto que levou Agamben a dirigir a edição italiana das publicações de Benjamin e também a descobrir vários de seus manuscritos.<sup>11</sup>

O encontro com Heidegger, por sua vez, foi igualmente decisivo para o autor, tendo em vista especialmente sua participação nos seminários de Heidegger em *Le Thor*, os quais Agamben atendeu em 1966, 1968 e 1969. Os seminários se davam de uma maneira muito clássica, tanto em forma quanto em conteúdo, com Heidegger, um ardente caminhante mesmo já em idade avançada, adicionando um toque peripatético ao seminário por meio das longas caminhadas nas quais ele guiava o grupo. Estes seminários foram realmente decisivos

---

<sup>7</sup> Remetemos, nesse sentido, ao relato de Hannah Arendt em *Homens em tempos sombrios*, onde escreve que “No caso de Benjamin, o problema (se é que o era) pode ser retrospectivamente diagnosticado com grande precisão; quando Hofmannsthal leu o longo ensaio sobre Goethe, cujo autor era completamente desconhecido, considerou-o ‘*schlechthin unvergleichlich*’ (‘absolutamente incomparável’), e o problema é que ele estava literalmente certo: era algo que não se poderia comparar a nada mais na literatura existente. O problema com tudo o que escreveu Benjamin é que sempre demonstrava ser *sui generis*” (Arendt, *Homens em tempos sombrios*, 2008, p. 167).

<sup>8</sup> Agamben, *Un’idea di Giorgio Agamben*, 1985, s/p.

<sup>9</sup> “In questo senso, anche quello con Benjamin è stato per me un incontro decisivo, anche se avvenuto soltanto sui libri” (Agamben, *Un’idea di Giorgio Agamben*, 1985, s/p).

<sup>10</sup> Pode-se ler na carta de Benjamin a Adorno: “Lá está Aragon bem no seu início – *Le paysan de Paris*, do qual nunca pude ler mais que duas ou três páginas na cama sem que meu coração começasse a bater tão forte que eu precisasse pôr o livro de lado” (cf. Adorno; Benjamin, *Correspondência, 1928-1940*, 2012, p. 155).

<sup>11</sup> “On est encore loin, je crois, d’avoir tiré toutes les conséquences épistémologiques du travail de Benjamin pour les sciences humaines. En tout cas, c’est sur Benjamin que s’est toujours exercé mon travail de philologue: il m’est arrivé non seulement d’assurer l’édition italienne de ses écrits, mais aussi de découvrir des manuscrits” (Agamben, *Agamben, Le chercheur d’homme*, 1999, p. 5).

para o autor,<sup>12</sup> pois eles não eram simplesmente “um local de aprendizado”, mas formavam, com efeito, o que ele chamou de *constelação*, isto é, uma reunião de elementos dos quais resultavam coisas verdadeiramente inesperáveis. E esta coisa inesperável era, simplesmente, a *filosofia*, visto que, conforme Agamben iria anos depois recordar, foi nesses seminários que para ele “a filosofia se tornou possível”.<sup>13</sup>

E, contudo, Agamben diria, um tanto enigmaticamente, sobre estes seus primeiros “mestres” filosóficos, que cada um serviu como uma espécie de “antídoto” em relação ao outro. Para Agamben, toda grande obra contém uma parte de sombra e veneno, contra a qual nem sempre nos dá o antídoto. E a singularidade de Benjamin reside no fato de que, como observou o autor, “Benjamin a été pour moi cet antidote, qui m'a aidé à survivre à Heidegger”.<sup>14</sup> Todavia, tanto a natureza deste “veneno” quanto também a do seu “antídoto” não nos é muito clara. O que é claro, no entanto, é como este encontro com Benjamin veio a moldar o encontro de Agamben com *a própria filosofia*, e, como diz Carlo Salzani, “[it] would exert an enduring influence (perhaps ‘the single most important influence’) on his entire *oeuvre*”.<sup>15</sup> Nesse sentido, é interessante notar também que, embora Heidegger realmente seja uma das principais e mais duradouras influências de Agamben, especialmente no seu modo e estilo de análise, mais frequentemente é Benjamin quem provê Agamben com

---

<sup>12</sup> Sobre os seminários de *Le Thor*, Agamben escreveu também o seguinte: “Che cos’è stato per me l’incontro con Heidegger in Provenza? Certo non riesco a separarlo dal luogo in cui è avvenuto – il suo viso insieme mite e severo, gli occhi così accesi e intransigenti non li ho visti altrove se non in sogno. Vi sono nella vita eventi e incontri a tal punto decisivi, che è impossibile che entrino completamente nella realtà. Accadono, certo, e segnano la via - ma non finiscono, per così dire, mai di accadere. Incontri, in questo senso, *continui*, come i teologi dicevano che Dio non smette mai di creare il mondo, che vi è una creazione continua del mondo. Essi non cessano di accompagnarci fino alla fine. Fanno parte di ciò che resta incompiuto in una vita, che va al di là di essa. E ciò che va al di là della vita è ciò che resta di essa” (Agamben, *Autoritratto nello studio*, 2017, ps. 16-17).

<sup>13</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 2. A propósito desta última citação, sobre a “filosofia ter se tornado possível”, conforme a entrevista *Agamben, Le chercheur d'homme*: “L'essentiel est que ce fut peut-être à ce moment que, pour le jeune homme que j'étais, qui avait étudié surtout le droit et la philosophie, la philosophie est devenue possible” (Agamben, *Agamben, Le chercheur d'homme*, 1999, p. 5).

<sup>14</sup> Cf. Agamben, *Agamben, Le chercheur d'homme*, 1999, p. 5. Trata-se, de fato, de uma inusitada combinação, uma vez que os autores não poderiam ser mais diferentes entre si: Benjamin, o eterno outsider; Heidegger, o ambicioso alemão da Floresta Negra. É sabido, porém, que Benjamin não nutria muitas empatias por Heidegger, como se pode observar no relato de Wolfram Eilenberger: “Na qualidade de jornalista correspondente, Benjamin não deixaria de notar que o salão de eventos de Davos era como uma galeria de antepassados de todas as suas humilhações acadêmicas – em primeiro lugar estava Martin Heidegger, absolutamente odiado por Benjamin. Em 1913-1914, em Freiburg, ambos ainda frequentaram juntos a sala de aula do neokantiano Heinrich Rickert (que mais tarde se tornaria orientador de Heidegger). Desde então, Benjamin acompanhava a ascensão de Heidegger com atenção e muita inveja. Em 1929 ele planeja, mais uma vez, fundar uma revista (título provisório: *Crise e Crítica*), cuja missão seria nada menos que a ‘destruição de Heidegger’, como confia ao seu novo melhor amigo Bertolt Brecht, cogitado para ser cofundador da revista” (Eilenberger, *Tempo de mágicos*, 2019, p. 36). A nosso ver, porém, no que tange a Agamben, a influência de Heidegger, embora definitiva nos primeiros escritos do jovem Agamben, foi paulatinamente se esvanecendo, enquanto a influência de Benjamin, ao contrário, apenas se fortaleceria com o passar dos anos, ao ponto de se tornar, provavelmente, a mais duradoura e decisiva influência de seu pensamento e de sua produção.

<sup>15</sup> Cf. Salzani, *Walter Benjamin*, 2017, p. 27.

as ferramentas conceituais para a resolução “*euporica*” das *aporias* por ele diagnosticadas, sob as quais se apoiam, por exemplo, a violência das democracias modernas e o seu consumo capital, como ressalta Catherine Mills.<sup>16</sup>

Sobre Agamben, pode ser seguramente dito que ele era relativamente desconhecido do público brasileiro, talvez até mesmo também do público mundial, até o ano de 1995. Neste ano, contudo, ocorre a publicação de *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita* [Homo sacer: o poder soberano e a vida nua], e o autor se torna, de repente, como diz Carlo Salzani, uma espécie de “estrela” filosófica internacional. Desde então seus livros passaram a ser traduzidos e discutidos em todo o mundo, o que certamente acarretou uma transformação e redefinição no parâmetro da filosofia política e do discurso crítico contemporâneo, introduzindo neste um novo vocabulário e novas conceitualizações. Suas teses, que são simultaneamente provocativas, extremas e, para muitos, até mesmo “escandalosas”, se popularizam no campo teórico, dividindo-se entre adeptos entusiastas e críticos absolutos e categóricos: para alguns, Agamben seria uma espécie de “profeta” dos eventos que poucos anos depois vieram a mudar o mundo,<sup>17</sup> como o 11 de setembro de 2001, o campo de prisioneiros de Guantánamo, os fatos da prisão de Abu Ghraib, etc.; outros, porém, irremediavelmente taxam seu projeto filosófico de niilista, utópico e, por fim, até mesmo de impolítico.<sup>18</sup>

De qualquer maneira, tanto para entusiastas, quanto para os mais empenhados críticos, é inegável que já não é mais possível discutir conceitos como *biopolítica*, *soberania*, *vida* e *sacralidade*, apenas para nomear alguns termos, sem levar em conta os escritos de Agamben. Por outro lado, o sucesso de *Homo sacer* produziu outro efeito, se não negativo, ao menos redutivo ou reducionista: ele fez com que a obra de Agamben fosse rubricada com a etiqueta de “filosofia política” e, desta maneira, toda a sorte de literatura crítica de sua obra

<sup>16</sup> Cf. Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 5.

<sup>17</sup> Adam Kotsko também se pronuncia nestes termos. De acordo com o autor, “For most of the 2000s, there was no thinker more in tune with his historical moment than Giorgio Agamben. His most famous work, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (1995), had established him as a major political thinker, but world events conspired to make him a prophet. In that pathbreaking work, he argued that Western politics had always been fundamentally about the relationship between sovereign power and bare life – in other words, politics has always been a matter of deciding who is a citizen with rights and who is a non-person. Making this decision is the ultimate function of any sovereign political entity, and the line between person and non-person is the line between where the law applies and where sheer necessity (and therefore limitless violence) reigns. In the mid-1990s, one could perhaps be forgiven for finding this thesis to be provocatively overblown. With the dawn of the War on Terror, however, and especially the revelation of the abuses at Abu Ghraib and Guantánamo Bay, Agamben’s idiosyncratic diagnosis seemed disturbingly prescient. And in his sequel to *Homo Sacer*, *State of Exception* (2003), Agamben forcefully asserted the contemporary relevance of his ideas by inscribing the Bush administration in a longer history of modern Western democracies’ reliance on exceptional powers” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 1).

<sup>18</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 7.



se concentrou quase que exclusivamente apenas no *Homo sacer* e nas teses ali propostas. Isso causou um profundo estranhamento, pois, para a filosofia política “tradicional”, a “filosofia política” presente no *Homo sacer* é certamente anômala, tendo em vista as muitas referências para a metafísica, a literatura, a linguística e a um discurso “pseudo-religioso” (segundo seus críticos). Isso permite, porém, de certa forma, que até se compreenda algumas das críticas endereçadas ao seu trabalho, como a de ser “impolítico”, caso se trate de compreender a “política” a partir dos confins, sumariamente limitados, da teoria acadêmica e da sua redução e compartimentalização disciplinar.<sup>19</sup>

Posteriormente, no entanto, o sucesso de *Homo sacer* e dos volumes que o seguiram levaram ao exame e tradução de seus trabalhos anteriores, orientando a crítica progressivamente para uma análise geral da filosofia de Agamben, para muito além da velha simplificação que enxerga no *Homo sacer* uma espécie de “virada política” do autor em comparação com suas análises anteriores, as quais versam sobre estética, metafísica, literatura e linguagem. Seu projeto propriamente “político”, portanto, iniciado com o *Homo sacer* - na verdade, porém, seria mais correto indicar esta raiz com o livro *A comunidade que vem*, de 1990 -,<sup>20</sup> apenas poder ser integralmente entendido quando inserido no complexo do trabalho agambeniano, tendo em vista que em suas obras se pode verificar uma continuidade substancial de interesses e intenções. Pode-se dizer, desta forma, que se não restam dúvidas de que foi a partir da década de 1990 que Agamben se concentrou mais propriamente no tema da política e da sua crise na contemporaneidade (e também não há dúvidas que muito disto se deve à influência da leitura de Foucault),<sup>21</sup> é igualmente certo também que estas leituras “políticas” rearticulam-se e se baseiam num sentido mais expressamente político às críticas à metafísica, à estética, à linguagem e à história, que Agamben havia conduzido de maneira coerente e unitária desde suas primeiras publicações. E se a sua “filosofia política”

---

<sup>19</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 7-8.

<sup>20</sup> Discordando, em certa medida, de Carlo Salzani, Adam Kotsko aponta como o pensamento de Agamben não é monolítico, tendo mudado ao longo do tempo, e indica, nesse sentido, *A comunidade que vem* como um dos pontos de inflexão de seu pensamento: “The result of this philological investigation has been clear: Agamben’s thought does indeed change over time. This is not to say that Agamben’s work develops in a linear or progressive fashion. Yet there are clear inflection points. Most notably, politics are virtually absent from his work prior to *The Coming Community* (1990), to the point where no one familiar with the first twenty years of his career would have guessed that he would one day become a world-renowned political theorist” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 9).

<sup>21</sup> Isto certamente é verdadeiro. Mas, para Kotsko, pode-se acrescentar neste mesmo sentido também outra duradoura influência de Agamben, “[...] namely, Guy Debord, whose *Society of the Spectacle* (and personal friendship) was so crucial in Agamben’s turn toward explicitly political writing”. Nesse mesmo sentido, o autor escreve também como foi Debord quem mais fez “[...] to convince Agamben that politics was truly worthy of philosophical attention” (cf. Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, ps. 93-94).

pode ser considerada “anômala” e “heterogênea” em relação à teoria política tradicional, é porque ela deve ser rastreada até sua matriz autêntica e original, isto é, a *ontologia*.<sup>22</sup>

Como esclarece Carlo Salzani, a política é para Agamben “[...] una questione squisitamente ontologica, anzi, è *la questione ontologica tout court*, perché in essa ne va dell’‘abitare’ di quell’animale chiamato ‘uomo’ nel mondo in cui si trova gettato”.<sup>23</sup> Não por outra razão, para o autor, aquilo que Michel Foucault denominou de “biopolítica”, ou seja, a assunção pela política moderna da “gestão da vida”, consiste apenas na extrema evolução de um processo que desde sempre esteve presente, intrínseco à ontologia ocidental. Por isso, a filosofia de Agamben talvez possa ser melhor rubricada como uma *crítica integral à ontologia ocidental*.<sup>24</sup> Nesse sentido, o projeto filosófico de Agamben pode ser caracterizado, portanto, como um trabalho de “*ontologia política*”,<sup>25</sup> um ramo do conhecimento localizado, segundo Mathew Abbott, entre a “filosofia política” e a “teologia” política,<sup>26</sup> e que busca estudar como nossa ontologia, isto é, nossa concepção acerca do mundo *enquanto tal*, condiciona o que nós entendemos como sendo as possibilidades ônticas das coletividades humanas. Nesse sentido, a ontologia política é desde sempre uma parte da filosofia política - em relação a qual ela aparece, no entanto, em diferentes graus de explicitidade; mas é também, porém, parte integrante da teologia política, ao menos em sua variação schmittiana, a qual pode ser considerada, certamente, como sendo paradigmática. A ontologia política não é, nesta medida, uma forma de pensamento fundada na desinteressada contemplação de uma “razão pura”, mas algo que se funda no confronto com um problema eminentemente existencial.<sup>27</sup> Desta forma, de acordo com Abbott,

While for Meier’s Schmitt this was the problem of how to live and think in obedience to God, the problem for political ontology is the ontological question itself. Political ontology is the study of the political stakes of the question of being. Thus the political ontologist agrees with the political theologian that thinking the political means responding to an irreducible exigency – that one thinks as situated

<sup>22</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 8.

<sup>23</sup> Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 8.

<sup>24</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 8-9. E é justamente nesse mesmo contexto que as suas análises sobre estética, literatura, ética e linguagem devem ser alocadas, pois, “la questione, per Agamben, è sempre una questione di quello che Aristotele chiamava *prote philosophia*, ‘filosofia prima’” (cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 8.)

<sup>25</sup> Cf. Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 67.

<sup>26</sup> Para Abbott, a *ontologia política* consiste num terceiro termo, o qual ele opõe contra as alternativas da filosofia e teologia políticas. Sobre estas duas alternativas, o autor escreve o seguinte: “In his studies of the thought of Carl Schmitt, Heinrich Meier insists of a distinction he takes to be crucial for understanding the challenge posed by the jurist’s lesson: the difference between political philosophy and political theology. If *political philosophy* is the study of the political good carried out ‘entirely on the ground of human wisdom’, Meier argues, then political theology is the study of the same from the standpoint of a ‘faith in revelation’” (Abbott, *The Figure of this World*, 2014, p. 13, grifos nossos).

<sup>27</sup> Cf. Abbott, *The Figure of this World*, 2014, ps. 13-14.

in response to a certain moral or ethical demand – yet she takes this demand to consist not in divine revelation but rather in the fact that human beings are beings for which being is at issue. Indeed this represents a real incomensurability between political theology and political ontology, as political ontology has to work in light of a kind of atheism. This is because a proper confrontation with the ontological question requires we follow through on a certain experience of abandonment (both the abandonment of the human after the death of God and the ontological ‘abandonment’ of the existent by existence, what Jean-Luc Nancy will call the ‘withdrawal of the cause in the thing’ [...]); political ontology cannot be an ontotheology.<sup>28</sup>

A conexão da ontologia política com o pensamento de Heidegger está, pode-se notar, claramente colocada. Ela se apresenta, porém, tanto em um sentido positivo, como uma de suas condições capacitadoras, quanto em um sentido negativo, ou seja, como um de seus pontos-chave de crítica. De particular importância, quanto a isto, é a afirmação heideggeriana de que a metafísica, o nome que Heidegger dá para o pensamento Ocidental desde Platão, não é capaz de pensar a questão da ontologia: para o autor, não apenas a metafísica falhou na inquirição da verdade acerca do ser em si mesmo, mas a questão é, no todo, inacessível para a metafísica enquanto tal,<sup>29</sup> de modo que, como escreve Abbott, “Metaphysical thinking simply cannot cope with the question of being; or, better, being is unable to *become a question* in metaphysical thought. Metaphysical thought is entirely unsurprised by being: it takes the fact that things exist for granted”.<sup>30</sup>

Nesta medida, deve ficar claro também que a ontologia política é – ou ao menos pretende ser – “pós-metafísica”. Isso significa que ela irá se preocupar em pensar nossa situação política nos termos de sua herança metafísica, trabalhando com a premissa de que a cegueira ante a questão ontológica da metafísica comporta consequências reais para a “política ôntica”. Se engajar na ontologia política significa, logo, pensar a partir da ideia de que nossos sistemas conceituais possuem um profundo e problemático “ponto cego”, isto é, o fato de que nossos modelos representacionais passam ao largo do “fato do ser” (“[they] miss the fact of being”) por conta de uma falha constitutiva. A reivindicação aqui é, então, em outras palavras, “[...] that political thought has inherited the basic flaw of metaphysics, coming as it does from out of the very tradition that Heidegger worked to undermine”; uma reivindicação em relação a qual, segundo Mathew Abbott, o trabalho de Agamben é

<sup>28</sup> Abbott, *The Figure of this World*, 2014, p. 14.

<sup>29</sup> Conforme escreve Heidegger, por exemplo, na *Carta sobre o humanismo*: “É certo que a metafísica representa o ente em seu ser e pensa assim o ser do ente. Todavia, ela não pensa a diferença entre *êles* [...]. A metafísica não questiona o Verdade do Ser era si mesmo. Daí também nunca colocar a questão, de que modo a Essência do homem pertence à Verdade do Ser. Essa questão, a metafísica não *apenas* ainda não colocou. Ela é inacessível à metafísica, enquanto metafísica. O Ser continua a esperar, que *Êle* mesmo se torne, para o homem, digno de ser *pensado*” (Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, 1995, p. 39, grifos do autor).

<sup>30</sup> Cf. Abbott, *The Figure of this World*, 2014, ps. 15-16, grifo do autor.

*paradigmático*, e a tal ponto que, com efeito, a sua compreensão se torna impossível, senão na forma de uma *ontologia política*.<sup>31</sup> Por isso, pode-se dizer que a sua proposta política, a “*pars construens*” de todo seu projeto, resulta incompreensível quando não alocada em seu âmbito próprio (incompreensão, aliás, pela qual recebeu tantos ataques): a formação de uma *nova política* (tendo em vista a insuperável crise da antiga) é possível apenas por meio de uma *nova ontologia*, consistindo isto numa das mais originais, constantes e principais intenções de Agamben. Para o autor, apenas por meio de uma crítica desta ontologia e das concepções de tempo e história que dela derivam será possível pensar uma nova experiência do viver e do agir no tempo, e, igualmente, também uma outra ética e uma outra política.<sup>32</sup> E, para nós, mais especificamente, interessa pensar, nestes termos, a possibilidade de um *outro direito*.

Feitas estas considerações, pode-se já retornar aos propósitos desta tese de doutoramento. No sentido acima explicitado, este trabalho almeja encontrar esta nova ontologia proposta por Giorgio Agamben, e, sem olvidar os escritos e temas previamente tocados pelo autor, mas, concentrando-se principalmente no que tange aos temas da ética, da política e do direito, ela procurará interpretar as suas principais chaves teóricas, a exemplo dos conceitos de *forma-de-vida*, *inoperância*, *resto*, *uso*, *singularidade qualquer*, *meios puros* e *política da profanação*, como elaborações teóricas preñes de um autêntico conteúdo radicalmente emancipatório, voltados, no sentido de *uma política e um direito que vem*, à superação da violência e injustiça à qual fora submetida e implicada a *vida nua*, da forma como foi constituída no seio da ontologia ocidental.

A *vida nua* é, para fins de contextualização do leitor, o conceito sob o qual revolve a crítica de Agamben sobre o dispositivo jurídico-político ocidental. Este conceito, por muitas vezes obscuro, é aquele que permite Agamben promover tanto sua crítica da exceção na política e no direito contemporâneos, quanto também a teorização de um possível caminho para além do niilismo e da violência da captura e do abandono biopolíticos. Esta noção, que é desenvolvida a partir da distinção aristotélica entre *zoé*, a vida biológica natural, e *bíos*, a vida politicamente qualificada, ou, também, a específica forma de vida de uma determinada comunidade política, é, em sua conceituação mais basilar, aquela vida que se encontra suspendida entre o natural e o político, ou, melhor dizendo, a vida que é incluída na política por meio de sua exclusão e, como tal, indefinidamente abandonada à violência

---

<sup>31</sup> Cf. Abbott, *The Figure of this World*, 2014, ps. 16-17.

<sup>32</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 9.

soberana.<sup>33</sup> A vida nua, como se pode ver, devido à sua posição de suspensão em relação à violência soberana, não pode promover por si só uma rota de saída para além da violência e captura biopolíticas.<sup>34</sup> Quaisquer tentativas de fundar uma política sobre a vida nua, nesse sentido, estarão destinadas a repetir indefinidamente as aporias das modernas democracias, as quais falham na sua tentativa de reconciliar *zoé* e *bíos*, e que, desta maneira, continuam a produzir somente a *vida nua* como a vida dos sujeitos políticos. Mas ela pode igualmente, porém, indicar, segundo Agamben, o que é necessário para fornecer o “centro unitário” para a *política que vem*, na medida em que se reconhece a necessidade de pensar um conceito de vida que não mais opere nos terrenos da *bíos* e da *zoé*.<sup>35</sup> Pois, como se verá, a rota de superação desta aporia residirá, para os fins do alcance do “*direito que vem*”, no cerne do emancipatório conceito de *forma-de-vida* formulado pelo teórico italiano, o qual se encontra em oposição simétrica ao conceito de *vida nua*, tendo em vista que este conceito tem como finalidade precisamente unir aquilo que na vida nua havia sido radicalmente e irreparavelmente rompido.

Deste modo, contra a violência desmedida e sem saída a qual fora destinada a *vida nua* é necessário buscar, portanto, a vida *feliz* (a qual não tem a ver com nenhum estado psicológico ou emotivo, mas com o estatuto profano do viver e da potência e sua preservação<sup>36</sup>) ou *forma-de-vida*, isto é, uma vida reconciliada, em cuja *bios* e *zoé* não podem ser mais distinguidas. Estes, por sua vez, são apenas alguns dos conceitos por meio dos quais Agamben propõe a sua *teoria da libertação política* (nos termos de Mills, “Agamben’s theory of political liberation”), e que aqui serão tomados como conceitos chaves para a procura da ideia de justiça em Agamben. Entretanto, deve-se notar que todos estes conceitos não podem ser entendidos sozinhos, solipsisticamente, pois, conforme observa Catherine

---

<sup>33</sup> Como anuncia Agamben logo na introdução do primeiro *Homo sacer*: “Protagonista deste livro é a vida nua, isto é, a 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 (Agamben, *Homo Sacer*, 2010, p. 16).

<sup>34</sup> Nesse sentido, segundo escreve Oswaldo Giacoia Junior (2018, p. 132), a vida nua não é simplesmente “[...] a vida natural, um fato biológico, mas um *evento político*: vida nua é o resultado político da exceptio da vida no Bann da soberania, isto é, da inclusão excludente da vida no interior dos cálculos e estratégias de poder e soberania. *Vida nua é, portanto, um conceito central da biopolítica*, que se caracteriza justamente por ser uma política no centro da qual a vida natural ingressa como aposta em jogo, o campo de incidência da decisão soberana, enquanto poder de vida e morte, de fazer morrer ou deixar viver – ou então, em sua inversão tipicamente moderna, poder de deixar morrer e fazer viver” (Giacoia Junior, *Agamben, Por uma ética da vergonha e do resto*, 2018, p. 132, grifos nossos).

<sup>35</sup> Cf. Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 107.

<sup>36</sup> Uma vez que “Também Benjamin, no *Fragmento teológico-político*, não deixa dúvidas quanto ao fato de que ‘a ordem do profano deve ser orientada para a ideia de felicidade’ (Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 105).

Mills, eles devem ser compreendidos no âmbito do conceito de política buscado por Agamben, o qual se dá no sentido da busca de *meios puros*, da liberação dos objetos da impositação da relação necessária entre meio e fim, de modo a se alcançãr, então, sua consequente liberação para *novos e livres usos*:

Different as they may appear, all these ideas are underpinned by a concern with politics understood as the suspension of the relation between means and end – that is, a *politics of pure means* in which the instrumentality of contemporary politics and thought is suspended through a new relation to and *new use* of objects, ideas and, most significantly, law itself. This idea of a new use of law is suggested in Agamben’s discussions of play and profanation, and it leads to a conception of justice as a new relation to the forgotten or lost past that has never been. Throughout his discussions of a “coming politics” Agamben also insists upon the idea of the historical appropriation of the *ethos* of humanity, and the perceived necessity of a conception of time appropriate to the messianic task of contemporary politics.<sup>37</sup>

Assim, retornando à caracterização do autor, pode-se dizer, à luz das considerações já feitas, que a faceta mais conhecida do pensamento de Agamben consiste justamente na sua faceta “política”, a qual é também a maior portadora de comentários, pesquisas e seminários, e que, como visto, traz em seu bojo uma crítica fulminante ao exercício do poder soberano, à violência e, nesse sentido, também à injustiça.

Não obstante, deve-se ressaltar, porém, que qualquer abordagem sobre o pensamento de Agamben deve promover um diálogo dialético com a sua produção global, não se eximindo de enfrentar os temas e problemas tratados inicialmente pelo autor, tendo em vista que seu pensamento se encontra permeado por todos os seguinte vetores: primeiramente, é necessário levar em consideração as obras que tratam sobre o debate estético e literário, os quais se articulam de forma muito próxima com textos voltados ao debate ontológico, como *Infanzia e storia: distruzione dell’esperienza e origine dela storia* (1978) e *Il linguaggio e la morte: un seminario sul luogo dela negatività* (1982), *L’Aperto: l’uomo e l’animale* (2002), *La potenza del pensiero* (2005) e *Nuditá* (2009); a questão do tempo, que possui um importante desenvolvimento na coletânea de ensaios de *Infanzia e storia*, mas que alcança seu maior ponto de saturação nas glosas feitas à “Epístola dos Romanos” de Paulo, em *Il tempo che resta: un comento ala Lettera ai Romani* (2000); para, por fim, entrar diretamente na questão política, a qual foi pensada pelo autor, basicamente, nos escritos *La comunitá che viene* (1990), *Bartleby: la formula dela creazione* (1993, em coautoria com Gilles Deleuze), *Mezzi senza fine* (1996), *Profanazioni* (2005), nas várias obras que pertencem ao projeto *Homo sacer*, além de vários outros importantes ensaios

---

<sup>37</sup> Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 108.

esparcos e conferências.<sup>38</sup> Sem mencionar, ainda, as obras mais recentes, como *Che cos'è la filosofia?* (2016), *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto* (2017), *Autoritratto nello studio* (2017) e *Il regno e il giardino* (2019), que o autor continua ininterruptamente publicando até os dias atuais.

Mas, no que tange especificamente ao projeto *Homo sacer*, porém, pode-se dizer que ele consiste num monumental projeto interdisciplinar, que foi iniciado por Agamben a partir da publicação do primeiro volume da série, *Homo Sacer I: O poder soberano e a vida nua*, em 1995, e finalizado somente com a publicação do último volume da série, *O uso dos corpos* [*Homo Sacer*, IV, 2], em 2014.<sup>39</sup> Desta forma, tendo em vista que as suas publicações não seguiram uma ordem cronológica, pensa-se que uma visão de conjunto do projeto filosófico *Homo sacer* pode ser, aqui, decisivamente instrutiva:

- **Volume I:** *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*, 1995;
- **Volume II:** 1 – *Estado de exceção*, 2003;
  - 2 – *Stasis: A guerra civil como paradigma político*, 2015;
  - 3 – *O sacramento da linguagem: Arqueologia do juramento*, 2008;
  - 4 – *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo*, 2007;
  - 5 – *Opus dei: Arqueologia do ofício*, 2012;
- **Volume III:** 1 – *O que resta de Auschwitz: O arquivo e o testemunho*, 1998;
- **Volume IV:** 1 – *Altíssima pobreza: Regra monástica e forma de vida*, 2011;
  - 2 – *O uso dos corpos*, 2014.

Deste modo, após estas considerações, torna-se possível melhor esclarecer em que consiste o principal objeto da pesquisa “*O Direito que vem: considerações intempestivas sobre a Justiça em Giorgio Agamben*”<sup>40</sup>, bem como também a metodologia que será nela utilizada. Esta pesquisa tem como principal escopo realizar a reconstrução das principais

<sup>38</sup> Cf. Barbosa, *Política e tempo em Giorgio Agamben*, 2014, ps. 16-17.

<sup>39</sup> Se é discutível, e de fato é, a questão acerca da existência de uma “continuidade temática” nas primeiras obras de Agamben até suas publicações tardias, há uma outra mudança em Agamben que é, por sua vez, absolutamente indiscutível. Trata-se da mudança “formal” que seus trabalhos adquiriram no escopo do projeto *Homo Sacer*, conforme escreve Kotsko: “The early 2000s – when he set to work constructing the *Homo Sacer* series, on a much larger scale than readers of the first few volumes would have expected – mark the emergence of a new system-building impulse, which stands in some tension with the ever-increasing scope of the project. Finally, the publication of *The Use of Bodies*, which brought the *Homo Sacer* project to a close, marked another shift in focus, as the works that have continued to appear in recent years have all taken on a more explicitly personal and reflective tone” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 9).

<sup>40</sup> Sim, *intempestivas*, pois, para Agamben, “Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo aquele que não coincide perfeitamente com ele nem se adequa às suas exigências e é, por isso, nesse sentido, inatual; mas, precisamente por isso, exatamente através dessa separação e desse anacronismo, ele é capaz, mais que os outros, de perceber e apreender o seu tempo” (Agamben, *Nudez*, 2014, p. 22).

teses formuladas por Giorgio Agamben ao longo de sua produção intelectual, mas, sobretudo, mantendo o foco nas formulações contidas no projeto *Homo Sacer*, a partir da revisão bibliográfica de todos os seus nove tomos, lidos e trabalhados criticamente em consonância com a produção teórica global do autor, no desiderato de se desvendar a verificação sobre a possibilidade ou impossibilidade de procedência da hipótese básica deste trabalho, a qual consiste precisamente na afirmação quanto à existência de uma chama utópica e de um potente e radical caráter socialmente e politicamente emancipatório na obra de Agamben, a qual tentaremos aproximar ao conceito de “Justiça”, e que pode ser desde já nomeada, no que tange aos fins desta pesquisa, para usar uma nomenclatura frequente na obra do autor, de “*O Direito que vem*”,<sup>41</sup> o qual deverá ser, ao final do percurso, caso nossa proposta se mostre coerente e apropriada, devidamente diagnosticado e caracterizado.

Esta pesquisa, deve-se também observar, pode-se dizer consistir numa espécie de continuação da pesquisa iniciada previamente no início de nossos estudos de pós-graduação, pois possui suas origens no trabalho de mestrado do qual resultou a Dissertação “*Crítica da Violência: Incursões sobre a vida nua, a exclusão e a exceção no direito*”, em cuja buscou-se realizar uma crítica da violência, especialmente a violência que se impõe no campo semântico do direito. Nesta, foi realizada primeiramente, a partir de um diálogo interdisciplinar, um diagnóstico do tempo presente, de modo a esclarecer as consequências humanas advindas dos processos de exclusão social que podem ser apreendidos na construção da modernidade, com suas pretensões de ordem e pureza, bem como seus reflexos no âmbito da discussão sobre a pós-modernidade; em um segundo momento, porém, a pesquisa se voltou para o direito para entender como se deu o seu desenvolvimento na era moderna, época na qual ele passou a ser entendido principalmente como instrumento de legitimação do poder e de controle social, especialmente a partir daquela teoria que veio a se tornar o principal paradigma da filosofia do direito na modernidade, isto é, o positivismo jurídico, que, devido ao caráter instrumental a que submete o direito, nos oportunizou a promoção de uma crítica da técnica, a qual foi, em seguida, radicalizada, tendo como principal referência a crítica da violência de Walter Benjamin, para quem o direito se apresenta sempre como violência, seja como violência que institui o direito, seja como violência que o mantém. Ao final do trabalho, então, assumimos e problematizamos alguns

---

<sup>41</sup> Agamben utiliza, para veicular este caráter utópico e socialmente emancipatório que defendemos existir em sua obra, figuras como “A política que vem”, “A comunidade que vem” e “A ética que vem”, somente para citar alguns exemplos. Esta preferência vernacular provavelmente é inspirada em um texto do jovem Benjamin, de 1918, chamado “*Über das Programm der kommenden Philosophie*”, e que pode ser traduzido como *Sobre o programa da filosofia que vem* (ou futura, vindoura, por vir).



dos principais pontos da crítica ao dispositivo jurídico, o que foi realizado sobretudo a partir já com auxílio da obra de Agamben. Contudo, diferentemente da pesquisa iniciada no mestrado, esta tese de doutorado encontra novos desafios, amplia enormemente seu escopo e busca acompanhar a trajetória de Agamben ainda mais profundamente na direção dos abismos e aporias da filosofia, da política e do direito ocidentais, nos termos por ele assinalados. Assim, na medida em que, além disso, almeja também a buscar os traços sêmicos da noção de "Justiça" em sua obra, não se confunde com a pesquisa anterior, mas em muito a excede e complementa.

Por fim, advertimos os leitores(as) que, ao percorrer estes caminhos teóricos, os pensadores escolhidos para o diálogo, Agamben em especial, e as constelações por eles promovidas, o autor desta Tese compartilha também, humildemente, mas de modo direto, suas inquietações e preocupações, implicando esta constatação no fato de que se faz este trabalho como uma forma de intervenção no presente. Seguindo os passos de Nietzsche, que ecoaram fortemente também em Benjamin e em Agamben,<sup>42</sup> que diz, na *Segunda consideração extemporânea*, a respeito de uma aproximação crítica sobre a história, que sim, “precisamos da história, mas de maneira diferente do que dela precisa o ocioso mimado no jardim do saber, que pode nobremente olhar com desdém para nossas toscas necessidades e nossas rudes carências”,<sup>43</sup> esta pesquisa é feita não apenas com a finalidade de cumprir uma tarefa de requisito acadêmico (embora, é claro, também a seja), mas como uma forma de se engajar criticamente em questões e problemas concretos, no intuito de conseguir enxergar

---

<sup>42</sup> Em Benjamin, como uma grande inspiração para a formulação de suas concepções sobre o conceito de história, aparecendo uma importante citação deste texto de Nietzsche na epígrafe à sua XIIª tese *Sobre o conceito de história*, como observado também por Jeanne Marie Gagnebin: “A epígrafe, oriunda da *Segunda consideração extemporânea*, é a seguinte: ‘Precisamos da história, mas precisamos dela de outra maneira que aquela do mimado caminhante no jardim do saber’. Chama atenção nessas palavras a imagem do ‘caminhante ocioso’, uma prefiguração nietzschiana do *flâneur* benjaminiano” (Gagnebin, *Limiar, aura e rememoração*, 2014, p. 91); para uma análise específica sobre a questão, conferir, porém, também Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, 2005, p. 108. Na esteira das lições sobre os usos e desusos da história, diz de la Durantaye, por sua vez, que “Benjamin was interested not in history or tradition as such, but in whatever dynamic possibilities the past might offer the present” (de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 45). O mesmo pode ser dito, pois, a respeito de Agamben, em quem ressoam de modo definitivo as formulações benjaminianas, mas também as de Nietzsche, como preponderante paradigma para sua concepção de contemporaneidade, de história e de genealogia e arqueologia. Além de todas estas questões, pode-se dizer também, ainda, que Nietzsche, Benjamin e Agamben encontram-se unidos, numa espécie de “constelação”, por meio da utilização e da preferência que dão à *filologia* - Nietzsche, vale lembrar, ele mesmo professor desta disciplina na Universidade da Basileia - isto é, como diz Nietzsche em *Humano, demasiado humano*, “el arte de leer correctamente” (cf. Nietzsche, *Obras completas*, 2014, vol III, p. 189). Quanto a isto, recorremos novamente a Gagnebin, que no ensaio “Comentário filológico e crítica materialista”, sustenta que “Benjamin se detém muito mais na reafirmação da disciplina filológica como pressuposto, imprescindível para uma crítica histórica. Essa estreita relação entre *filologia* e *história crítica* se inscreve na linhagem do jovem Nietzsche, outro filólogo impenitente e polêmico, que Benjamin conhecia muito bem” (Gagnebin, *Limiar, aura e rememoração*, 2014, p. 88, grifos da autora).

<sup>43</sup> Nietzsche, *Segunda consideração extemporânea*, 2017, p. 30.

possíveis saídas para problemas e desafios do *presente*, olhando, contrariamente ao modo do “ocioso mimado no jardim do saber”, *combativamente* para nossas necessidades e rudes carências. Trata-se, pois, a propósito deste esforço, “*de intervir extemporaneamente, isto é, contra a época, sobre a época e a favor de uma época futura*”.<sup>44</sup> Para agir extemporaneamente, de forma a medir-se com seu próprio tempo, é necessário, no entanto, em alguma medida abandoná-lo, assim como “*O andarilho*” de Nietzsche;<sup>45</sup> mas isto é também, porém, precisamente o que muitos evitam a todo custo fazer, e que, apesar da imensidão, perplexidade e dificuldade da tarefa, tentaremos, na medida de nossa capacidade, de todo modo, cumprir.

---

<sup>44</sup> Nietzsche, *Segunda consideração extemporânea*, 2017, p. 31, grifo nosso.

<sup>45</sup> Como se pode ler no aforismo 380, denominado “*O andarilho*” *fala*, de *A gaia ciência*, em cujo o qual Nietzsche escreve o seguinte: “Para uma vez olhar de longe a nossa moralidade europeia, para medi-la em relação a outras moralidades, anteriores ou vindouras, para isso deve-se fazer como o andarilho que quer saber quão altas são as torres de uma cidade: ele *abandona* a cidade. ‘Reflexões sobre os preconceitos morais’, se não quisermos que sejam preconceitos sobre preconceitos, pressupõem uma posição *fora* da moral, algum ponto além do bem e do mal, até o qual temos de subir, escalar, voar – e, no caso presente, de todo modo um além de *nosso* bem e mal, uma liberdade de toda ‘Europa’, entendida esta como uma soma de imperiosos juízos de valor, que nos foram transmitidos na carne e no sangue. O fato de *querermos* ir lá para fora, para cima, é talvez uma pequena loucura, um insensato e peculiar ‘tu deves’ – pois também nós, homens do conhecimento, temos nossas idiosincrasias da ‘vontade cativa’ -: a questão é se realmente *podemos* ir lá para cima. Isso pode estar ligado a múltiplas condições, no principal a questão é quão leves ou pesados somos, o problema de nosso ‘peso específico’. É preciso ser *muito leve*, a fim de levar sua vontade de conhecimento a uma tal distância e como que acima do seu tempo, a fim de criar para si olhos que abarquem milênios e, além disso, um céu puro nesses olhos! É preciso haver se livrado de muita coisa que justamente a nós, europeus de hoje, oprime, inibe, detém, torna pesados. O homem de um tal Além, que quer ele próprio avistar as supremas medidas de valor de seu tempo, necessita antes ‘superar’ em si próprio esse tempo – é a prova de sua força – e, por conseguinte, não apenas o seu tempo, mas também a aversão e contradição que até agora experimentou ante esse tempo, seu sofrimento por esse tempo, sua extemporaneidade, seu *romantismo*...” (Nietzsche, *A gaia ciência*, 2012, p. 256, grifos do autor).

## O método de Giorgio Agamben: a arqueologia filosófica, o paradigma e a teoria das assinaturas

Talvez o primeiro e mais necessário esclarecimento e foco de análise de um trabalho acadêmico deva se situar numa discussão sobre o método. Extremamente necessário e muitas vezes nebuloso, não são todos os autores na história do pensamento que separaram um momento para esclarecer este tão importante problema, a questão concernente ao *método*, isto é, a via de acesso escolhida por um pesquisador para se confrontar os fenômenos, objetos e problemas de pesquisa, demonstrando suas características, implicações, possibilidades e, inclusive, suas limitações. Em relação a Giorgio Agamben, felizmente, este acesso se tornou plenamente possível, especialmente a partir da obra *Signatura rerum. Sul método* [Signatura rerum. Sobre o método], lançada originalmente na Itália, em 2008, obra na qual o autor explicou e esmiuçou os detalhes e particularidades de suas opções metodológicas.

Assim, tendo em vista a importância que as escolhas metodológicas de Agamben acarretam, tanto em sua forma frequentemente singular de analisar os fenômenos, quanto também nas conclusões que alcança, foi dada preferência por iniciar este trabalho por meio deste introito metodológico.<sup>46</sup> Nesse sentido, trata-se sobretudo de esclarecer a forma pela qual Agamben trabalha, quais as relações que mantém com as propostas de diversos outros autores, como Michel Foucault e Walter Benjamin, apenas para citar alguns, os quais exerceram sobre ele uma influência que não pode ser subestimada, e como isso influencia a maneira pela qual ele chega a muitas de suas conclusões e interpretações, sobretudo no que tange àquelas concernentes ao projeto *Homo sacer*.

Pensa-se ser interessante proceder desta maneira, uma vez que esta escolha possibilita a ocorrência de uma dupla função: além de oportunizar uma apresentação teórico-metodológica *a priori* do pensamento de Agamben ao leitor, o que de cara faz elidir uma série de dúvidas e possíveis mal-entendidos, permite também apontar para diversos problemas e temas que serão analisados ao longo de todo o trabalho. Desta forma, serão discutidas nas próximas páginas os três problemas específicos de método indicados por

---

<sup>46</sup> Ainda que, muito embora, no caso de Agamben, a sua reflexão sobre o método tenha vindo muitos anos após a sua aplicação prática. Nesse sentido, segundo escreve Adam Kostko, “In *The Signature of All Things: On Method*, Agamben begins with an understatement: ‘Anyone familiar with the research in the human sciences knows that, contrary to common opinion, a reflection on method usually follows practical application, rather than preceding it’. In his case, this was undoubtedly true. Published in 2008, his explicit reflection on method comes well over a decade after the beginning of the *Homo Sacer* project (1995), in which he announced a systematic rethinking of the major categories of Western politics starting from the interplay of sovereign power and bare life” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 90).

Agamben em *Signatura rerum*: a relação entre *história e arqueologia*, o conceito de *paradigma* e a *teoria das assinaturas*.

No âmbito dos métodos, a *arqueologia* indubitavelmente tem uma posição de destaque dentre as escolhas metodológicas de Agamben, motivo pelo qual começar-se-á esta análise justamente por ela. Já nas primeiras páginas, em sua “*Avvertenza*”, Agamben indica duas grandes dívidas metodológicas: primeiro, em relação ao autor cujas reflexões são apresentadas nesta obra como uma investigação sobre o seu método, Michel Foucault,<sup>47</sup> “com quem o autor teve a oportunidade de aprender muito nos últimos anos”, mas, também, Walter Benjamin, em relação ao qual Agamben deve um dos princípios metodológicos por ele utilizado, porém não discutido nesta obra, segundo o qual “a doutrina só pode ser exposta legitimamente sob a forma da interpretação”.<sup>48</sup> Agamben, contudo, não se utiliza apenas destas referências. Em verdade, ainda que sua argumentação tenha a obra de Foucault como ponto fulcral, ela se estende para muito além, ocupando-se de diversos outros autores, de diferentes correntes e épocas, constituindo-se em um verdadeiro mapa de múltiplas referências.<sup>49</sup> A proximidade metodológica a Foucault, no entanto, possui realmente um especial relevo, de forma que o autor pode mesmo dizer que caberá ao leitor atento saber diferenciar aquilo que, nos três estudos de *Signatura rerum*, refere-se a Foucault, o que deve ser atribuído ao próprio Agamben e o que pode valer para ambos os autores.<sup>50</sup>

Ainda de modo preliminar, há também outra importante questão metodológica fundamental em Agamben, a qual também restou não discutida neste livro, mas que merece atenção. Trata-se de outro princípio metodológico, utilizado frequentemente pelo autor, segundo o qual há um elemento genuinamente filosófico presente em cada obra, seja ela obra de arte, de ciência ou de pensamento, que é a sua *capacidade de ser desenvolvida*, chamada

---

<sup>47</sup> Nesse sentido, Jeffrey Bussolini indica de maneira enfática a importância de Foucault para o método de Agamben: “Agamben’s recently-published methodological treatise, the collection of three lectures and essays on method he had given over the prior years, indicates an unmistakable indebtedness to the work of Michel Foucault in terms of the development and practice of Agamben’s method. While he also points out that Hannah Arendt and Walter Benjamin have been deeply influential on his thought and his method, it is Foucault who accounts for the deepest influence, and to whom Agamben constantly returns when elaborating his own project. As mentioned previously, the three essays of the book, ‘What is a Paradigm?’, the ‘Theory of the Signature’, and ‘Philosophical Archaeology’, all draw upon significant methodological concepts from Foucault” (Bussolini, *Critical Encounter Between Giorgio Agamben and Michel Foucault*, 2010, p. 131).

<sup>48</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 7. Como escreve também Adam Kotsko, “Following Walter Benjamin’s principle ‘that doctrine may legitimately be exposed only in the form of interpretation’, Agamben presents his own method in the form of ‘investigations on the Method of Michel Foucault, a scholar from whom I have learned a great deal in recent years’” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 128).

<sup>49</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 147.

<sup>50</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 7-8.

por Feuerbach de “*Entwicklungsfähigkeit*”.<sup>51</sup> A expressão alemã é ambígua: ela significa tanto a capacidade de algo de ser desenvolvido, num sentido passivo, quanto também a própria capacidade de se desenvolver, num sentido ativo, e indica uma localização que se encontra numa zona limítrofe, ou uma terra de ninguém, que não pertence nem ao leitor, nem ao texto original ou mesmo àquele que o interpreta e o desenvolve.<sup>52</sup> Em relação a isso, e assinalando também a influência da filologia em seu método, Agamben chega mesmo a dizer, em uma antiga entrevista, que

In un certo senso, io non credo di aver mai fatto altro che raccogliere la capacità di sviluppo contenuta nei testi degli autori che amavo, si trattasse di Benjamin o di Caproni, di Heidegger o di Cavalcanti. In questo senso, metodo filologico e metodo filosofico coincidono in una sorta di *nekylia*, di discesa negli inferi per evocare lo spirito di un autore e farlo tornare a poetare e a pensare in noi e attraverso di noi. E, se l'operazione riesce, l'opera che ne risulta è, per così dire, anonima e inassequabile, il che mi procura un particolare piacere.<sup>53</sup>

Retornando, porém, à relação entre Agamben e Foucault, as primeiras referências de Agamben ao filósofo francês remontam a *Infância e história*. Elas passam a se tornar mais frequentes a partir de *Homo sacer I*, no qual o autor retoma em sentido crítico algumas das suas teses sobre a biopolítica, o que também se sucede em *O reino e a glória*, mas, nesta obra, em relação ao tema da governamentalidade. As referências a Foucault aparecem também em diversos outros textos, como *O que resta de Auschwitz*, *Arqueologia de uma Arqueologia*, *Que é um dispositivo?* e *Signatura rerum*, contudo, nestes, não concernindo

---

<sup>51</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 8. Como escreveu também o autor no ensaio *O que é um dispositivo?*: “Um dos princípios metodológicos que sigo constantemente em minhas pesquisas é o de individualizar nos textos e nos contextos em que trabalho o que Feuerbach definia como o elemento filosófico, ou seja, o ponto de sua *Entwicklungsfähigkeit* (literalmente, capacidade de desenvolvimento), o *locus* e o momento em que estes são passíveis de desenvolvimento” (Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, p. 38). Nesse sentido, também Anke Snoek: “Agamben once stated that he prefers to work with the *Entwicklungsfähigkeit* in the work of the authors he likes. With *Entwicklungsfähigkeit* he means that which the author had to leave unsaid, undeveloped, or as a potential” (Snoek, *Agamben’s Foucault*, 2010, p. 45). E, em razão disso, segundo escreve Bussolini, “[...] his interpretations of Foucault, like those of Benjamin, Arendt, Benveniste, and others, demonstrate both a fealty and a departure – or a development – which may disgruntle some commentators” (Bussolini, *Critical Encounter Between Giorgio Agamben and Michel Foucault*, 2010, p. 132).

<sup>52</sup> Cf. Agamben, *Un libro senza patria*, 2000, p. 45.

<sup>53</sup> Agamben, *Un libro senza patria*, 2000, p. 45. Igualmente importante, merece também citação o seguinte excerto de outra entrevista de Agamben: “La philologie, le contact matériel avec les textes, a été toujours essentiel pour moi. En général, j'aime être étudiant plutôt que professeur: le savoir en puissance (l'étude, le Talmud) m'intéresse plus que le savoir en acte (la doctrine). Au fond, je ne suis qu'un épigone, comme disait Karl Kraus de lui-même, «l'un des derniers épigones, qui habitent l'antique maison du langage». Peut-être un épigone d'une espèce particulière, qui essaie d'achever, de mener à terme ce que d'autres, bien meilleurs que lui, ont laissé inaccompli. C'est la seule originalité à laquelle je puisse légitimement prétendre. C'est ce qui m'est arrivé avec Benjamin et ce qui m'arrive à présent avec Foucault. Et il y a aussi l'oeuvre magnifique de Deleuze. Continuer le travail de ceux qu'on aime est une tâche proprement infinie” (Agamben, *Agamben, Le chercheur d'homme*, 1999, p. 5).

tanto aos temas e resultados das pesquisas de Foucault, mas principalmente aos seus instrumentos conceituais, ou seja, *ao seu método*, e, em particular, à *arqueologia*.<sup>54</sup>

A *arqueologia filosófica* é tema do terceiro capítulo de *Signatura rerum*. Sobre a arqueologia, pode-se dizer que foi Foucault quem sem dúvida pôs o termo e o conceito novamente em circulação no âmbito do pensamento filosófico. No entanto, conforme assinala Agamben, não foi ele o primeiro a utilizá-lo, tendo o tema sobre uma “arqueologia filosófica” aparecido pela primeira vez em Kant.<sup>55</sup> Mas, além de Foucault e Kant, a problemática da arqueologia apareceu também em Nietzsche, autor de grande referência para Foucault, além de aparecer, ainda, também nos conceitos de *pré-história* (*Urgeschichte*), de Franz Overbeck, e de *ultra-história* (*ultrahistoire*), de Georges Dumézil.<sup>56</sup>

Em Kant, a questão aparece nos *Lose Blätter* [Folhas soltas] para o texto de 1791, *Über die Fortschritte der Metaphysik* [Os progressos da metafísica], no qual o autor se questiona sobre a possibilidade de uma “história filosófica da filosofia”. Para Kant, uma tal história seria possível, porém, não histórica ou empiricamente, mas tão somente racionalmente, isto é, *a priori*, o que somente poderia ser feito, enquanto se trate de *facta* da razão, a partir da sua extração da natureza da razão humana como uma arqueologia filosófica, não podendo ser, logo, algo que se possa tomar emprestado da narração histórica. Disto nasce o paradoxo implícito desta arqueologia: nessa medida, ela não pode se tratar de uma história daquilo que os filósofos questionaram sobre a origem, o escopo e o objetivo das coisas do mundo, “das opiniões que surgiram casualmente aqui e ali”, e, assim, corre o risco de não ter um início e de propor uma “história de coisas que não aconteceram”.<sup>57</sup>

Como observa Agamben, Kant volta por diversas vezes a esse paradoxo. Quanto a isto, interessa ao autor o caráter inteiramente peculiar dessa ciência chamada por Kant de “arqueologia filosófica”. Ela se dá como uma “história”, e, enquanto tal, não pode não se questionar sobre sua própria origem. No entanto, como é uma história, conforme diz Kant, *a priori*, cujo objeto coincide com o próprio desenvolvimento e exercício da razão, a *arché* que ela procura não pode nunca se identificar com um certo dado cronológico, isto é, não pode nunca ser “arcaica”. Além disso, para a filosofia interessa não tanto aquilo que foi, mas o que deveria e poderia ter sido, o que significa dizer, para Agamben, que ela mesma acaba

<sup>54</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 147.

<sup>55</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 115.

<sup>56</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 148.

<sup>57</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 115-116.

por ser, “num certo sentido, algo que ainda não se realizou, assim como sua história é ‘história das coisas que não aconteceram’”.<sup>58</sup>

Não seria por outro motivo, logo, que Kant pôde escrever que “qualquer filósofo constrói, por assim dizer, sua obra sobre as ruínas de uma outra”, e, também, que “a filosofia não é algo que se possa aprender, pelo simples motivo de que ainda não se realizou”. Pois, conforme propõe Agamben, a arqueologia é, nesse sentido, “[...] uma ciência das ruínas, uma ‘ruinologia’, cujo objeto, mesmo sem constituir um princípio transcendental em sentido próprio, nunca pode realmente se realizar como um todo empiricamente presente”.<sup>59</sup> As *archái*, desta forma, são aquilo que poderia ou deveria ter se realizado e que poderá, ainda, talvez um dia se realizar, mas que, por enquanto, apenas aparecem na condição de objetos parciais ou ruínas, realizando-se somente como arquétipos ou imagens originais.<sup>60</sup>

Esta ideia, no que tange a uma “*desomogeneidade*” essencial que se pode verificar em toda autêntica prática histórica, ou seja, a verificação de uma diferença constitutiva entre a *arché* que ela indaga, por um lado, e a origem factícia, de outro, para Agamben está na base do ensaio de Foucault, de 1971, *Nietzsche, la généalogie, l’histoire* [Nietzsche, a genealogia e a história].<sup>61</sup> Para Agamben, a estratégia do ensaio foucaultiano é muito clara: “trata-se de jogar a genealogia, cujo modelo Foucault resgata em Nietzsche, contra qualquer busca por uma origem”.<sup>62</sup> Agamben parece estar com toda razão, pois, conforme anuncia Foucault logo no início de seu ensaio,

A genealogia não se opõe à história como a visão ativa e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da “origem”.<sup>63</sup>

Não se trata, pode-se perceber, de se abandonar a perspectiva da história, mas de se aliar a ela, opondo-se, no entanto, contra qualquer espécie de busca de uma suposta “origem”, pois, como observou Foucault, “O que se encontra no começo da história das coisas não é a identidade preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate”.<sup>64</sup> E, para este fim, Foucault distingue em seu ensaio entre os termos usados por Nietzsche: *Ursprung*, termo reservado à busca da origem como “*bête noire*”, do qual deve-

<sup>58</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 116-117.

<sup>59</sup> Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 117.

<sup>60</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 117-118.

<sup>61</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 118.

<sup>62</sup> Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 118.

<sup>63</sup> Foucault, *Nietzsche, a genealogia e a história*, 2016, p. 56.

<sup>64</sup> Foucault, *Nietzsche, a genealogia e a história*, 2016, p. 59.

se tomar distância; e os dois termos que, de acordo com Foucault, “melhor marcam o objeto próprio da genealogia”, que são *Herkunft*, que Foucault traduz como “proveniência”, e *Entstehung*”, o qual é traduzido como “ponto de insurgência”.<sup>65</sup>

Porém, então, por que se trata, para o Nietzsche genealogista, de recusar uma pesquisa acerca da origem enquanto “*Ursprung*”? Por que se deve dela se distanciar? Para Foucault, o motivo reside no fato de que, nesse tipo de investigação, a pesquisa se esforça por recolher nela a essência exata da coisa, a sua “mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo”. Para esse tipo de pesquisa, a busca pela origem significa tentar reencontrar “o que era imediatamente”, o “aquilo mesmo” de algo perfeitamente adequado a si; trata-se de uma busca que entende por acidentais todas as peripécias, astúcias e disfarces que puderam ter tido lugar; trata-se, enfim, de buscar tirar todas as máscaras para desvelar uma identidade primeira, procedimento, este, muito afeito à metafísica, o qual não se adequa ao genealogista.<sup>66</sup>

Com efeito, é precisamente contra esta ideia que o genealogista luta, o que, no entanto, não significa que a genealogia não procure algo como um início, pois, o que o genealogista encontra neste início, nunca é a “identidade preservada da sua origem”.<sup>67</sup> Como diz Foucault, fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento, não significa partir em busca da sua “origem”, “negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história”, mas

[...] será, ao contrário, se demorar nas meticolosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir procura-las lá onde estão, escavando os *bas-fonds*; deixar-lhes o tempo de elevar-se do labirinto onde nenhuma verdade as manteve jamais sob sua guarda. *O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem.*<sup>68</sup>

“O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem”, grifamos nesta citação. Em sua tradução, Agamben propõe traduzir a palavra “esconjurar”, do termo francês “*conjur*er”, por “esconjurar”, palavra que une em si dois significados: “evocar” e “expelir”. Isto é importante, pois, para o autor, ambos os sentidos não são opostos, afinal, para se “esconjurar” algo, como um espectro, demônio ou perigo, é necessário antes “evocá-

<sup>65</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 118-119. Em Foucault: “Termos como *Entstehung* ou *Herkunft* marcam melhor do que *Ursprung* o objeto próprio da genealogia” (Foucault, *Nietzsche, a genealogia e a história*, 2016, p. 61).

<sup>66</sup> Cf. Foucault, *Nietzsche, a genealogia e a história*, 2016, p. 58.

<sup>67</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 119.

<sup>68</sup> Foucault, *Nietzsche, a genealogia e a história*, 2016, p. 61, grifo nosso.



lo”, o que configura, a propósito, também a aliança entre o genealogista e o historiador, isto é, seu sentido reside precisamente nessa “evocação-expulsão”.<sup>69</sup>

Mas o que é necessário, para a genealogia, simultaneamente evocar e expulsar? Conforme expôs Foucault numa entrevista, publicada sob o nome “*Verité et pouvoir*” [Verdade e poder], “É preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica”, sendo que, para Foucault, é exatamente isto que significa a *genealogia*, ou seja, “uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios, de objeto etc, sem ter que se referir a um sujeito”.<sup>70</sup> Assim, em resumo, pode-se dizer a respeito da arqueologia foucaultiana e da genealogia nietzschiana, que sua tarefa não se situa na busca de uma origem que explique idealmente e teleologicamente o desenvolvimento da história, e, desta maneira, “o que já era”, mas consiste, na verdade, em descrever como as realidades históricas surgem em determinado momento a partir de outras realidades históricas, a elas heterogêneas, mas que das quais, no entanto, elas provêm.<sup>71</sup>

A partir destas questões, Agamben propõe que o que está em questão na genealogia é, portanto, a evocação e eliminação da *origem* e do *sujeito*. Mas esta constatação ainda não resolve o problema. Refere-se, ainda, a algo como o momento da constituição dos saberes, discursos e âmbitos de objetos, mas, sem a origem e o sujeito, o que fica em seus lugares? “Onde se situam ‘proveniência’ (*Herkunft*) e ‘insurgência’ (*Entstehung*), se elas nunca estão nem podem estar em posição de origem?”, se pergunta Agamben. Essa constituição, para ele, tem lugar no “não-lugar da origem”, o que o leva, em seguida, ao teólogo, e quem foi possivelmente o amigo mais lúcido e fiel de Nietzsche, Franz Overbeck.<sup>72</sup>

De Overbeck, interessa a Agamben especialmente a sua noção de *Urgechichte* (“pré-história”). Overbeck propõe que todo fenômeno histórico se divide necessariamente em *Gechichte* (história) e *Urgechichte* (pré-história), que são conexas, mas não homogêneas, requerendo cada uma diferentes precauções e metodologias. No que tange à *Urgechichte*,<sup>73</sup> pode-se dizer que ela tem a ver com a identificação de uma franja ou estrato heterogêneo, presente em toda pesquisa histórica, a qual não se situa em posição de origem cronológica,

<sup>69</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 120.

<sup>70</sup> Cf. Foucault, *Verdade e poder*, 2016, p. 43.

<sup>71</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 149.

<sup>72</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 120-121.

<sup>73</sup> Sobre esta questão, observa Jeffrey Bussolini: “He called ‘prehistoric’ this aspect that all historical research would have to confront. It doesn’t simply equate to the chronologically older. It is a constitutive heterogeneity rather than an objective date, yet it has a special relationship to the past” (Bussolini, *Critical Encounter Between Giorgio Agamben and Michel Foucault*, 2010, p. 140).

mas como uma alteridade qualitativa, e que se constitui como uma dimensão com a qual toda pesquisa histórica deve se confrontar; ou seja, trata-se do caráter fundamental da *pré-história* de ser *história da insurgência (Entstehungsgechichte)*.<sup>74</sup>

Em outras palavras, quer dizer Overbeck que se deve saber dividir, em todo fenômeno histórico, entre a sua *história*, a qual começa quando se dispõe de testemunhos confiáveis, e a sua *pré-história*, que nos põe ante um passado qualitativamente diferente, heterogêneo na origem histórico-cronológica, em relação ao fenômeno em questão.<sup>75</sup> Nesse sentido, Agamben ressalta que a *história* e a *pré-história* encontram-se, logo, unidas na origem, mas irrevogavelmente se separam num determinado momento, constituindo-se em fenômenos diferentes, mas que estão, porém, ao mesmo tempo, conectados.<sup>76</sup>

Esta “heterogeneidade constitutiva”, por sua vez, é algo que todo aquele que realizar uma pesquisa histórica irá se confrontar, num determinado momento, em relação a sua investigação. E esta confrontação, para Agamben, se dá na forma da crítica da tradição e da crítica das fontes. Contudo, aquilo com que esta crítica lida “não é um início meta-histórico, mas a própria estrutura da pesquisa histórica”, o que direciona o autor a retomar as lições de Heidegger, no parágrafo 6 de *Sein und Zeit* [Ser e tempo], dedicadas à “destruição da tradição”, na qual, para Agamben, ressoam igualmente ecos do pensamento de Overbeck.<sup>77</sup>

No parágrafo 6 de Ser e tempo Heidegger empreende duas questões, as quais interessam a Agamben: primeiro, promove uma distinção entre “história” (*Historie*) e “historicidade” (*Geschichtlichkeit*);<sup>78</sup> e, em segundo lugar, propõe a necessidade da “destruição do acervo da antiga teologia, legado pela tradição”.<sup>79</sup> Uma destruição que, porém, não tem um sentido negativo, pois visa definir e circunscrever a tradição em suas possibilidades positivas, o que significa para Heidegger circunscrever a tradição sempre em seus *limites*, a partir do modo como estes se dão na colocação do questionamento e na delimitação do campo de investigação. Trata-se, logo, de um sentido *positivo*, de uma crítica que se volta para o “hoje”; negativamente, apenas em relação ao passado, implícita e

<sup>74</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 121.

<sup>75</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 149.

<sup>76</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 123-124.

<sup>77</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 125.

<sup>78</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 125. Sendo que a “história fatural” (*Historie*) somente é possível por conta da “historicidade” (*Geschichtlichkeit*) do ser. Para Heidegger, “A determinação de historicidade se oferece antes daquilo a que se chama história (acontecimento pertencente à história universal). Historicidade indica a constituição de ser do ‘acontecer’, próprio da presença como tal. É com base na historicidade que a ‘história universal’, e tudo o que pertence historicamente à história do mundo, torna-se possível” (Heidegger, *Ser e tempo*, 2015, p. 57).

<sup>79</sup> Cf. Heidegger, *Ser e tempo*, 2015, ps. 60-61.

indiretamente.<sup>80</sup> Ou, como coloca Leland de la Durantaye, “Heidegger asks that his destruction be understood as the clearing away of corrupted material so as to get an untainted origin. To employ his favorite Family of metaphors, it is the cleaning of the house of being”.<sup>81</sup>

Interessa a Agamben, desta forma, a distinção feita por Heidegger entre *tradição* e *crítica das fontes*, como se pode observar na citação que segue:

A tradição dominante tende tão pouco a tornar acessível o que ela “transmite”, que, acima de tudo e no mais, antes o cobre. Ela entrega o transmitido à obriedade e bloqueia o acesso às “fontes” [*Quellen*] originais, pelas quais as categorias e os conceitos transmitidos haviam sido tocados, de forma, ao menos em parte, autêntica. A tradição faz com que se esqueça, em geral, essa proveniência [*Herkunft*]. Ela tem como consequência a inutilidade mesmo só de compreender a necessidade de uma tal regressão.<sup>82</sup>

Para Agamben, então, deve-se “destruir a tradição”, confrontando o enrijecimento causado pela tradição de modo a tornar possível aquele “regresso ao passado” (*Rückgang zur Vergangenheit*), na linguagem de Overbeck, que coincide com o recesso às fontes.<sup>83</sup> Nesse sentido, o trabalho de Agamben constitui-se verdadeiramente como uma “arqueogenealogia”,<sup>84</sup> como praticada também, embora cada qual a seu modo, por Nietzsche e Foucault, na medida em que se critica a tradição para *remover os entulhos e preconceitos do passado* e, desta maneira, possibilitar um outro confronto com as fontes, o que, por sua vez, permite a abertura de novos horizontes e possibilidades de pesquisa *no presente*.

---

<sup>80</sup> Cf. Heidegger, *Ser e tempo*, 2015, p. 61. Em outras palavras, pode-se dizer que “A destruição que se exige como pressuposto do filosofar não anula ou arrasa a tradição, o legado que uma geração transmite à outra, mas libera o passado petrificado de uma historiografia que se impõe, para tornar possível uma repetição criativa, uma nova filosofia. É preciso submeter a tradição a um confronto” (Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico*, 2012, p. 20).

<sup>81</sup> de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 28.

<sup>82</sup> Heidegger citado por Agamben, *in* Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 126. Citamos a versão de Agamben pela sua tradução ressaltar como a tradição faz com que se esqueça a *proveniência* [*Herkunft*], ponto fulcral de sua argumentação. Todavia, na tradução brasileira de *Ser e tempo*, pode-se ler o seguinte: “A tradição assim predominante tende a tornar tão pouco acessível o que ela ‘lega’ que, na maioria das vezes e numa primeira aproximação, ela o encobre e o esconde. Entrega o que é legado à responsabilidade da evidência, obstruindo, desse modo, a passagem a ‘fontes’ originais, de onde as categorias e os conceitos tradicionais foram hauridos, em parte de maneira autêntica e legítima. A tradição até faz esquecer essa proveniência. Cria a convicção de que é inútil compreender simplesmente a necessidade do retorno às origens” (Heidegger, *Ser e tempo*, 2015, p. 59, grifo nosso).

<sup>83</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 126. Conforme diz Agamben, “Overbeck chama de ‘canonização’ o dispositivo pelo qual a tradição impede o acesso às fontes” (Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 126).

<sup>84</sup> Seguindo, aqui, Oswaldo Giacoia Junior, quando descreve o trabalho de Agamben como uma arqueogenealogia, nos rastros de Nietzsche e Foucault, devido ao fato de que “[...] também para os quais, metodologicamente, a reapropriação crítica das fontes e da tradição é o dispositivo teórico que permite apreender o sentido do próprio tempo, elaborar o diagnóstico do presente” (Giacoia Junior, *Apresentação*, 2012, p. 9).

Desta forma, a partir das considerações de Foucault, Nietzsche (por meio de Foucault), Overbeck e Heidegger, Agamben pode já fornecer uma definição provisória da *arqueologia*, a qual, ele ressalta, é uma operação que não se dá apenas sobre o objeto, mas é também uma operação sobre o próprio sujeito:

Podemos chamar provisoriamente de “arqueologia” aquela prática que, em toda investigação histórica, tem a ver não com a origem, mas com o ponto de insurgência do fenômeno, e deve, portanto, se confrontar novamente com as fontes e com a tradição. E não pode encarar a tradição sem desconstruir os paradigmas, as técnicas e as práticas mediante as quais ela regula as formas de transmissão, condiciona o acesso às fontes e determina, em última análise, o próprio estatuto do sujeito cognoscente. O ponto de insurgência é aqui, então, a um só tempo, objetivo e subjetivo, situando-se, aliás, num limiar de indecidibilidade entre o objeto e o sujeito. Ele nunca é o surgir do fato sem ser também o surgir do próprio sujeito cognoscente: a operação sobre a origem é, ao mesmo tempo, uma operação sobre o sujeito.<sup>85</sup>

Em seguida, o autor afirma que se deve ter um importante cuidado a se observar toda vez que se pressupor existir, na origem de uma determinada cisão histórica, um estágio “pré-histórico unitário”, de alguma forma mais originário.

Utilizando-se do exemplo do que Louis Gernet denominou, trabalhando sobre o direito grego mais antigo, de “pré-direito”, referindo-se a uma fase na qual direito e religião eram indiscerníveis, e também ao que Paolo Prodi chamou de “indistinto primordial”, em sua investigação sobre a história política do juramento, a respeito do momento no qual o processo de separação entre religião e política não havia ainda começado, Agamben salienta que em todos esses casos deve haver um cuidado especial para não projetar situações de forma indevida; por exemplo, projetando no “indistinto primordial” pressuposto os traços que definem a esfera religiosa e profana que nos são íntimos e que são precisamente resultado da cisão. Nestes casos, aconselha uma espécie de “*epoché* arqueológica”, segundo a qual deve-se suspender, ainda que provisoriamente, a atribuição de predicados, pois, seguindo o exemplo acima, o “pré-direito”, supondo que tal coisa faça sentido, não pode ser apenas um direito mais arcaico, assim como o que está antes da religião não pode ser apenas uma religião mais primitiva.<sup>86</sup> O autor ressalta, então, que também “nesse sentido a pré-

<sup>85</sup> Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 128.

<sup>86</sup> Ainda segundo Agamben, “Em casos deste tipo, é essencial ter a prudência de não projetar, simples e acriticamente, sobre o pressuposto ‘indistinto primordial’, as características por nós conhecidas que definem a esfera religiosa e a profana, e que são justamente o resultado do paciente trabalho dos historiadores. Do mesmo modo que um composto químico tem propriedades específicas impossíveis de serem reduzidas à soma dos elementos que o compõem, assim também aquilo que aparece antes da divisão histórica – admitindo-se que algo semelhante exista – não é necessariamente a soma opaca e indistinta das características que definem seus fragmentos” (Agamben, *O sacramento da linguagem*, 2011, ps. 24-25).

história não é homogênea à história” e “o ponto de insurgência não é idêntico ao que vem a ser por meio dele”.<sup>87</sup>

Nesse sentido, uma outra aproximação possível é a de Georges Dumézil, que em 1973, na introdução ao terceiro volume de *Mythe et épopée* [Mito e epopeia], em polêmica com o estruturalismo reinante da época procurou definir o método de suas pesquisas como “históricas”.<sup>88</sup> Dumézil, para se diferenciar do estruturalismo, apresenta seu trabalho como o esforço para se alcançar uma “franja de ultra-história” (*ultrahistoire*), ocupada pelo indo-europeu e quem o falava,<sup>89</sup> a qual não permite extrapolar e supor eventos historicamente acontecidos, mas tão somente indicar as grandes linhas ideológicas que poderiam estar presentes em uma sociedade; em outras palavras, algo como um “ideal” que permitiria simultaneamente analisar e interpretar as forças que regulam a vida dos homens.<sup>90</sup>

Para Agamben, o método de Dumézil é importante por ter significado um grande progresso em relação à mitologia comparada do final do século XIX. Pode-se reconhecer em seu método pontos de convergência com a arqueologia, pois a “história mais velha”, a “franja de ultra-história” que a arqueologia busca, segundo escreve Agamben, não pode se localizar na cronologia, num passado remoto, mas tampouco para além dela, em uma espécie de estrutura meta-histórica intemporal. Trata-se, sim, da busca de uma *arché*, porém, “uma *arché* que, como em Nietzsche e em Foucault, não é repelida diacronicamente no passado, mas garante a coerência e a compreensibilidade sincrônica do sistema”.<sup>91</sup>

A *arqueologia*, com certeza, liga-se às pesquisas de Foucault. Conforme aduz Agamben, ela apareceu discretamente, mas decisivamente, já no prefácio de *Le Mots et le choses* [As palavras e as coisas], obra na qual, opondo-se à história “no sentido tradicional

<sup>87</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 129-130.

<sup>88</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 130.

<sup>89</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 150.

<sup>90</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 1131-132.

<sup>91</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 132-133. Ou, da forma como a descreve Agamben em *O sacramento da linguagem*: “Convém definir, nesse caso, na medida do possível, a natureza e a consistência da ‘história mais antiga’ e da ‘franja de ultra-história’ que uma arqueologia pode alcançar. De fato, é evidente que a *arché* a que a arqueologia procura remontar não pode ser entendida de algum modo como um dado situável em uma cronologia (mesmo que seja em uma grade espaçosa de tipo pré-histórico) e nem sequer, para além dela, em uma estrutura meta-histórica intemporal (por exemplo – como dizia ironicamente Dumézil – no sistema neuronal de um homínido). Ela é, sobretudo, uma força ativa na história, exatamente assim como as palavras indo-europeias expressam, antes de mais nada, um sistema de conexões entre as línguas historicamente acessíveis; assim como a criança, na psicanálise, é uma força que continua agindo na vida psíquica do adulto; e como o *big bang*, que se supõe ter dado origem ao universo, é algo que não para de mandar para nós a sua radiação fóssil. Contudo, à diferença do *big bang*, que os astrofísicos procuram datar, embora em termos de milhões de anos, a *arché* não é um dado, uma substância ou um acontecimento, mas sim um campo de correntes históricas tesas entre a antropogênese e o presente, entre a ultra-história e a história” (Agamben, *O sacramento da linguagem*, 2011, p. 18).

do termo”,<sup>92</sup> a *arqueologia* é apresentada como a busca de “uma dimensão ao mesmo tempo paradigmática e transcendental”, como “uma espécie de *a priori* histórico”, por meio do qual os saberes e conhecimentos encontram sua condição de possibilidade.<sup>93</sup> No prefácio de *As palavras e as coisas* pode-se ler, a respeito de sua análise, que ela não compete à história das ideias ou das ciências, mas

[tal análise] é antes um estudo que se esforça por encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias; segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber; na base de qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer ideias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticulem e logo desvanecerem. [...] o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a *epistémê* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade.<sup>94</sup>

Interessa, logo, a este propósito, entender o que pode significar o oxímoro foucaultiano do “*a priori* histórico”. De acordo com Agamben, da mesma forma como no ensaio de 1971, sobre Nietzsche e a genealogia, não se trata também neste caso de uma origem “meta-histórica”, “de uma espécie de doação originária que funda e determina os saberes”.<sup>95</sup> Mas, como esclareceu Foucault na *Archeologie du savoir* [A arqueologia do saber], o *a priori* histórico, isto é, a *episteme*,

[...] não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas ao nível das regularidades discursivas.<sup>96</sup>

Desta forma, o *a priori* se apresenta como aquilo que condiciona a possibilidade dos conhecimentos, pois ele é a sua própria história, colhida em um nível particular; nível este que é o ontológico de sua simples existência, do “fato bruto” do seu manifestar-se num dado tempo e num certo modo; ou, ainda, conforme observa Agamben, “[...] para usar a terminologia do ensaio sobre Nietzsche, de seu ‘ponto de insurgência’ (nos termos de Overbeck, de sua ‘pré-história’)”.<sup>97</sup>

<sup>92</sup> Conforme diz Foucault em *As palavras e as coisas*: “Mais que uma história no sentido tradicional da palavra, trata-se de uma ‘arqueologia’” (Foucault, *As palavras e as coisas*, 2016, p. XIX).

<sup>93</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 133.

<sup>94</sup> Foucault, *As palavras e as coisas*, 2016, ps. XVIII-XIX.

<sup>95</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 134.

<sup>96</sup> Foucault, *A arqueologia do saber*, 2017, p. 231, grifo nosso.

<sup>97</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 134.

Porém, segundo Agamben, ficam ainda os questionamentos a respeito de como é possível que um *a priori* possa se manifestar e existir historicamente e como é possível a ele se obter acesso. Assim, nos recorda que mais do que da arqueologia filosófica kantiana, a ideia de um “*a priori* histórico” deriva de Marcel Mauss, o qual, tratando da noção de *mana*, escreve em seu *Esboço para uma teoria geral da magia* que ela consiste na própria condição da experimentação mágica, que ela é dada *a priori*, preliminarmente a toda experiência. A este histórico transcendental, Mauss define como “uma categoria inconsciente do intelecto”, sugerindo implicitamente que o modelo epistemológico que aquele tipo de conhecimento necessita não pode ser totalmente homogêneo ao do saber histórico consciente. Em todo caso, o que interessa é que, tal como para Foucault, como também para Mauss, o *a priori* é aquilo que, ainda que condicionando a experiência histórica, inscreve-se ele mesmo numa determinada constelação histórica; isto é, “ele concretiza o paradoxo de uma condição *a priori* inscrita numa história que só pode se constituir *a posteriori* em relação a ela e em que a pesquisa – no caso de Foucault, a arqueologia – deve descobri-la”.<sup>98</sup>

A condição de possibilidade que está em jogo no *a priori* histórico, cuja a arqueologia esforça-se para alcançar, deve-se notar, não é apenas contemporânea ao presente e ao real, mas é e permanece imanente a eles. Pode-se dizer, nesse sentido, que “Com um gesto singular, o arqueólogo que persegue tal *a priori* retrocede, por assim dizer, na direção do presente”, como se, considerado do ponto de vista da arqueologia ou de seu ponto de insurgência, todo fenômeno histórico pudesse ser cindido por meio de uma falha que nele separa um antes e um depois, uma pré-história e uma história, uma história das fontes e uma tradição histórica, as quais, devido ao fato de coincidirem por um instante no ponto de insurgência, lhes são, na verdade, contemporâneas.<sup>99</sup> Por tal motivo, Agamben faz alusão também a Benjamin, aproximando-o de Foucault, a partir das suas considerações sobre a estrutura monadológica do objeto histórico,<sup>100</sup> ao dizer que

[...] devia ser algo desse tipo que ele devia ter em mente quando, na esteira de Overbeck, escrevia que na estrutura monadológica do objeto histórico estão contidas tanto a pré-história quanto a sua “pós-história” (*Vor-und*

<sup>98</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 135-136.

<sup>99</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 137.

<sup>100</sup> Nesse sentido, escreve Benjamin nas *Passagens*: “Que o objeto da história seja arrancado, por uma explosão, do *continuum* do curso da história é uma exigência de sua estrutura monadológica. Essa torna-se visível apenas no próprio objeto arrancado. E isso ocorre sob a forma da confrontação histórica que constitui o interior (e, por assim dizer, as entranhas) do objeto histórico e da qual participam em uma escala reduzida todas as forças e interesses históricos. Graças a sua estrutura monadológica, o objeto histórico encontra representada em seu interior sua própria história anterior e posterior. (Assim, por exemplo, a história anterior de Baudelaire, conforme apresentado nesta pesquisa, encontra-se na alegoria, e sua história posterior, no *Jugendstil*)” (Benjamin, *Passagens*, 2018, ps. 786-787).

*Nachgeschichte*), ou quando sugeria que todo o passado deve ser introduzido no presente numa “apocatástase histórica” (A apocatástase é a restituição na origem que, segundo Orígenes, realiza-se no fim dos tempos. Qualificando como “histórica” uma realidade escatológica, Benjamin recorre a uma imagem bastante parecida com o “*a priori* histórico” foucaultiano).<sup>101</sup>

Pode-se perceber, a partir das referências fornecidas por Agamben a respeito da arqueologia até aqui, a *Urgeschichte* e a *ultrahistoire*, mas também o *a priori* foucaultiano, como tratam-se em todos os casos de proposições que nos colocam ante uma particular estrutura temporal, nos confrontando com um passado cuja natureza não pode ser pensada nos termos de uma origem cronológica. Mas, com efeito, para Agamben, não foi Foucault, mas Enzo Melandri quem trouxe à luz a particular natureza do passado do qual a arqueologia se ocupa. Agamben discorre a respeito disto em “Arqueologia de uma arqueologia”, título da introdução de Agamben à obra de Melandri, *Il circolo e la linea* [O círculo e a linha].<sup>102</sup>

*O círculo e a linha*, de Melandri, tem como subtítulo o seguinte: “*studio logico-filosofico sull’analogia*”, indicando desde o início uma das principais problemáticas tratadas no livro, isto é, a “guerra civil” entre a analogia e a lógica. E, segundo Agamben, a analogia é, aqui, o dispositivo que busca, em toda antinomia e em toda aporia, exhibir a sua inevitabilidade lógica, mas que também, ao mesmo tempo, torna possível não tanto sua composição quanto seu deslocamento e sua transformação. Por isso, se Deleuze certa vez pôde definir Foucault como um “novo arquivista”,<sup>103</sup> o qual ordena os arquivos da cultura segundo objetos linguísticos até então ilegíveis, isto é, os *enunciados*, Melandri pode ser caracterizado como uma espécie de “novo agrimensor”, que redesenha o cadastro da “*terra philosophica*”, não de acordo com novos cortes e novas fronteiras, mas abrindo entre elas novas rotas de fuga.<sup>104</sup>

<sup>101</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 137. A referência sobre a *apokatastasis*, por sua vez, aparecerá em Benjamin por duas ocasiões: nas *Passagens*, a propósito do método histórico, e no ensaio *O narrador*, sobre a obra de Nikolai Leskov. Conforme esclarece Gagnebin, a *apokatastasis* é a “[...] reunião de todas as almas no Paraíso, segundo a doutrina (condenada por heresia), de Orígenes, que teria tanto influenciado Lesskov. Recolhimento que o narrador, essa figura secularizada do Justo, efetuará por suas narrativas, mas, singularmente, que definirá também o esforço do historiador ‘materialista’, tal como o chama Benjamin nas ‘Teses’” (Gagnebin, *História e narração em Walter Benjamin*, 2013, p. 62).

<sup>102</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 150.

<sup>103</sup> No ensaio “Um novo arquivista”, Gilles Deleuze define Foucault como “o novo arquivista”, o qual irá apenas se ocupar dos enunciados. Neste ensaio, pode-se ler que “O essencial não é haver superado uma dualidade ciência-poesia que ainda perturbava a obra de Bachelard. Não é também haver encontrado um meio de tratar cientificamente textos literários. É haver descoberto e medido esta terra desconhecida onde uma forma literária, uma proposição científica, uma frase cotidiana, um *non-sense* esquizofrênico, etc. são igualmente enunciados, mas sem medida comum, sem nenhuma redução nem equivalência discursiva. E é esse o ponto que nunca foi atingido pelos lógicos, pelos formalistas ou pelos intérpretes. Ciência e poesia são, igualmente, saber” (Deleuze, *Foucault*, 2019, p. 29).

<sup>104</sup> Cf. Agamben, *Archeologia di un’archeologia*, 2004, p. XVI.



A este respeito, diz Agamben que a guerra entre a analogia e a lógica é verdadeiramente “civil”, pois se trata de uma guerra na qual não se busca a eliminação de nenhum dos contendentes, mas sim a sua transformação recíproca. E como Melandri alcança isto? A partir da transformação das oposições dicotômicas em oposições bipolares. Segundo o autor, é no parágrafo 69 (*Logica e analogia*) que Melandri se aproxima mais de uma definição do princípio analógico, no qual ele opõe os dois paradigmas ponto a ponto: ao princípio do terceiro excluído, o princípio analógico opõe o do terceiro incluído; ao da contradição, o princípio de contrariedade; ao de identidade elementar, o de identidade funcional; ao de extensionalidade, o de intencionalidade; ao da finitude, o da infinitude; e, por fim, no parágrafo 92, ao modelo da substância, a analogia opõe o modelo do campo. Sua estratégia, portanto, segue no sentido de tentar superar a lógica binária, algo que certamente já foi tentado por diversos autores. Mas a estratégia da analogia é diferente: ela intervém nas dicotomias da lógica não para compô-las numa síntese superior, mas para transformá-la num campo de força atravessado por tensões polares, no qual os dois polos terminam por perderem suas identidades substanciais.<sup>105</sup> Ou seja, trata-se de “[...] fazer aparecer um terceiro termo, que não é a superação dos anteriores, não é da mesma natureza que eles, mas os *desidentifica e desnaturaliza*”.<sup>106</sup>

Isto é exemplificado por Agamben, por sua vez, a partir do apóstolo Paulo, tema do qual ele tratou também em *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani* [O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos]. Paulo tinha como principal obstáculo à sua pregação messiânica a repartição fundamental da lei mosaica entre hebreu/não-hebreu (ou, como diz Paulo, circuncisão/prepúcio). Tal divisão seria, logicamente, exaustiva, pois divide os homens em duas categorias, sem deixar entre elas nenhum resto (*tertium non datur*). Mas, como Paulo, então, neutraliza esta divisão? Paulo o faz a partir não da invenção de um terceiro termo, capaz de incluir tanto hebreus quanto não hebreus, mas por meio da instituição de uma nova cesura, isto é, a da oposição entre carne/sopro (*sarx/pneuma*).<sup>107</sup> Conforme escreve Agamben, a partir

<sup>105</sup> Cf. Agamben, *Archeologia di un'archeologia*, 2004, ps. XVI-XVII.

<sup>106</sup> Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 151.

<sup>107</sup> Cf. Agamben, *Archeologia di un'archeologia*, 2004, p. XVIII. Trata-se do “corte de Apeles”, do qual fala Agamben no *Tempo que resta*, a partir dum aforismo benjaminiano presente nas *Passagens* [N. 7a, 1]. É um corte que não tem objeto próprio, que divide as divisões traçadas pela lei. Deste modo, a partir da divisão da divisão, “O subconjunto ‘Judeus’ cinde-se, assim, em ‘Judeus manifestos’ ou segundo a carne [...] e em ‘Judeus ocultos’ ou segundo o sopro [...]. O mesmo ocorre (embora Paulo não o diga) para os não-Judeus. [...] Sob o efeito do corte de Apeles, a partição nomística Judeus/não-Judeus não é nem clara nem exaustiva, pois existirão Judeus que não são Judeus, e não-Judeus que não são não-Judeus. [...] Isso significa que a divisão messiânica introduz na grande divisão nomística dos povos um resto, que Judeus e não-Judeus são constitutivamente ‘não todos’” (Agamben, *O tempo que resta*, 2016, ps. 66-67).

[...] di questa divisione della divisione, la partizione ebrei/non-ebrei cessa di essere esaustiva, poiché vi saranno ora degli ebrei (quelli che sono tali solo secondo la carne) che non sono ebrei, e dei non-ebrei che non sono non-ebrei. Da ognuna delle due parti della dicotomia compare ora come resto un terzo analogico (che possiamo chiamare i non non-ebrei). Ma questo terzo analogico (il “cristiano”, cioè il messianico) non costituisce una nuova identità sostanziale, ma è o che risulta dalla deidentificazione dei primi due termini.<sup>108</sup>

Portanto, ao deste modo proceder, Melandri age no sentido de buscar uma terceira via de pensamento, a qual situa-se na metade do caminho entre a fenomenologia e a filosofia transcendental, as quais dominam a filosofia contemporânea. Desta forma, Melandri retoma, de um lado, as indicações de Foucault em *A arqueologia do saber*, no sentido de fazer imanente ao fenômeno a sua explicação,<sup>109</sup> mas, de outro, retoma também Paul Ricoeur, o qual pensa sua arqueologia em termos freudianos de regressão,<sup>110</sup> ou seja, a partir daquilo que não experimentamos, mas que é constitutivo de nosso presente.<sup>111</sup>

Contudo, a concepção melandriana da arqueologia é diferente da de Ricoeur. Em Melandri, assim como para Foucault, o ponto de partida se situa particularmente no conceito de “história crítica” de Nietzsche, na *Segunda consideração extemporânea*, isto é, “naquela história que critica e destrói o passado, para tornar a vida possível”.<sup>112</sup> Na segunda *Extemporânea*, “Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida”, Nietzsche convida o leitor à seguinte sentença: “[...] o histórico e o aistórico são igualmente necessários para a saúde de um indivíduo, de um povo e de uma cultura”.<sup>113</sup> Nesse sentido, segundo o autor, trata-se de perceber quando é necessário sentir historicamente ou aistoricamente, porque a história, na medida em que esteja a serviço da vida, está também a serviço de uma força aistórica, pois o excesso de história degenera a vida, e, assim, degenera, por fim, a própria história.<sup>114</sup>

<sup>108</sup> Agamben, *Archeologia di un'archeologia*, 2004, p. XVIII.

<sup>109</sup> Nesse sentido, Melandri, assim como também Agamben, seguem a “Regra de Imanência” de Foucault, segundo a qual o método de pesquisa não pode ser separado do contexto no qual ele opera, descrita por ele no capítulo “O dispositivo de sexualidade”, no primeiro volume da *História da sexualidade: a vontade de saber* (cf. Bussolini, *Critical Encounter Between Giorgio Agamben and Michel Foucault*, 2010, p. 132).

<sup>110</sup> E que, segundo Agamben, Ricoeur pensa nos termos de uma “arqueologia do sujeito”, mas, também, no de uma “arqueologia generalizada”, concernente à interpretação psicanalítica da cultura (cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 138-139). Nesse sentido, Agamben faz menção ao seguinte excerto presente em Ricoeur: “La genialidad del freudismo consiste en haber desenmascarado la estrategia del principio del placer – forma arcaica de lo humano – bajo sus racionalizaciones, idealizaciones y sublimaciones. La misión del análisis consiste en reducir la novedad aparente al resurgimiento de lo antiguo: satisfacción sustitutiva, restauración del objeto arcaico perdido y derivados de la fantasía inicial son otras tantas expresiones para designar esa restauración de lo antiguo bajo las nuevas apariencias” (Ricoeur, *Freud*, 1990, p. 391).

<sup>111</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 151.

<sup>112</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 139-140.

<sup>113</sup> Nietzsche, *Segunda consideração extemporânea*, 2017, p. 38.

<sup>114</sup> Cf. Nietzsche, *Segunda consideração extemporânea*, 2017, p. 45.

Partindo do pressuposto de que o “excesso de história” prejudica o vivente,<sup>115</sup> Nietzsche elenca três diferentes formas de se lidar com a história: a *monumental*, a *antiquária* e a *crítica*, sendo que a cada uma delas correspondem vantagens e desvantagens para a vida. Além disso, a cada uma destas formas corresponde, também, uma espécie de homem. No primeiro caso, trata-se do homem de ação, o qual busca na história os grandes homens e grandes feitos como exemplos a serem seguidos. À segunda, corresponde o homem reverente ao passado, o qual cultiva uma relação de respeito e satisfação com a história de sua nação e de seus antepassados. À história *crítica*, por sua vez, a que mais interessa para nossos fins, corresponde o homem que visa se desvencilhar dos grilhões da tradição e que por isso nega o passado.<sup>116</sup> Conforme escreve Nietzsche, sob a forma da *história crítica*, trata-se de “utilizar a força de destruir e dissolver um evento passado para que se possa viver”, o que acontece por meio do seu julgamento, do levar esse passado ao tribunal, interrogá-lo minuciosamente e condená-lo, de modo que, desta maneira, “[...] seu passado passa a ser considerado criticamente, suas raízes são golpeadas com um facão”.<sup>117</sup>

É precisamente este conceito, de *história crítica*, que Melandri generaliza e alia, segundo Agamben, com um “extraordinário *tour de force*”, ao conceito freudiano de regressão.<sup>118</sup> Para Melandri, a história crítica precisa percorrer na contramão a genealogia real dos eventos de que se ocupa, isto porque a divisão que se estabeleceu entre historiografia (*historia rerum gestarum*) e história real (*res gestae*) é para ele parecida com a divisão freudiana, que desde sempre subsiste, entre consciente e inconsciente. Desta maneira, a história crítica possui a função de uma terapia, a qual se destina à recuperação do inconsciente, entendido, assim, como “recalque” histórico, procedimento este que tanto Ricoeur como Foucault denominam de “arqueológico”. O procedimento arqueológico, nesse sentido, consiste em remontar na genealogia até chegar à origem da bifurcação entre consciente e inconsciente do fenômeno questão, sendo que, apenas no caso de se alcançar

---

<sup>115</sup> Daí o elogio ao esquecimento com que Nietzsche abre a Segunda dissertação da *Genealogia da moral*, onde se pode ler que o esquecimento não é apenas uma simples “*vis inertiae*” [força inercial], mas uma força inibidora ativa: “[...] eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, *presente*, sem o esquecimento” (Nietzsche, *Genealogia da moral*, 2009, p. 43).

<sup>116</sup> Cf. Itaparica, *Introdução*, 2017, p. 15.

<sup>117</sup> Cf. Nietzsche, *Segunda consideração extemporânea*, 2017, ps. 62-63. Agir de maneira extemporânea [*unzeitgemäss*] é o gesto que, para Nietzsche está em questão na *crítica histórica*, conforme observa também Gagnebin: “É essa *Unzeitmässheit*, literalmente, essa não-conformidade ao tempo, que serve de fermento filológico na crítica histórica. Trata-se de uma declaração de guerra contra as pretensões historicistas de ‘objetividade’, um amálgama de opiniões triviais que confortam as convicções do presente” (Gagnebin, *Limiar, aura e rememoração*, 2014, p. 90).

<sup>118</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 140.

este ponto, poderá a síndrome patológica revelar seu real significado. Trata-se, enfim, de uma *regressão*, mas não para o inconsciente enquanto tal, e sim para aquilo que o tornou inconsciente, no sentido dinâmico de recalque.<sup>119</sup>

Em uma imagem, pode-se pensar que a regressão de Melandri, que o próprio descreve como uma regressão “dionisíaca”,<sup>120</sup> é a imagem inversa e complementar do *Angelus novus*, da IX tese *Sobre o conceito de história*, de Benjamin.<sup>121</sup> Nesta, o anjo benjaminiano avança incessantemente para o futuro fitando o passado, enquanto que o anjo de Melandri regride para o passado olhando o futuro. Ambos, porém, procedem em direção a algo que não podem ver nem conhecer, isto é, à meta invisível do processo histórico que é o presente, o qual “aparece no ponto em que os olhares deles se encontram, quando um futuro alcançado no passado e um passado alcançado no futuro coincidem por um instante”; ou seja, ao aquém ou além da cisão, para o qual não temos categorias que governem sua representação, em relação ao qual, “não há outra coisa senão o súbito e obcecante descerrar-se do ponto de insurgência, o revelar-se do presente como aquilo que não podemos nem viver, nem pensar”.<sup>122</sup>

Torna-se, agora, mais clara a relação entre a regressão arqueológica e a psicanálise: tratam-se, em ambos os casos, de buscar acessar um passado que não foi vivido e que não pode, por isso, ser tecnicamente definido como “passado”, mas que, de alguma forma, permaneceu presente. Assim, na investigação genealógica, o acesso ao passado, que havia sido recoberto e recalado pela tradição, torna-se possível por meio do trabalho que substitui a busca da origem pela atenção ao ponto de insurgência. Por isto, a regressão arqueológica é, também, elusiva: não busca restaurar uma condição anterior, como em Freud, mas a decompô-la, deslocá-la e contorná-la, de modo a remontar o acesso às circunstâncias e momentos anteriores à própria cisão, a qual, ao recalcar seus conteúdos, os constituiu como origem, tornando possível, assim, pela primeira vez, nesse ponto em que o passado não vivido se revela contemporâneo ao presente, o seu acesso como “fonte”.<sup>123</sup>

Nesse sentido, um dos maiores perigos, em relação à interpretação do método arqueológico, pode-se dizer ser projetar nele, muito erroneamente, uma procura pela origem, origem esta definida “como um princípio de identidade preservada, meta-histórico e

<sup>119</sup> Cf. Melandri, *La linea e il circolo*, 2004, ps. 65-66.

<sup>120</sup> Cf. Melandri, *La linea e il circolo*, 2004, p. 67.

<sup>121</sup> Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 87.

<sup>122</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 142-143.

<sup>123</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 146-148.

metafísico, vazio e imaculado, considerado de modo ideal ou cronológico”,<sup>124</sup> pois, em verdade, é exatamente isto que a arqueologia busca elidir e afastar. A arqueologia, na medida em que se constitui como a busca ou o estudo da *arché*, se apresenta, antes, como a busca dos “pontos de insurgência nunca extintos”, e, desta maneira, pode ser também entendida como uma via de acesso ao presente e ao que nos está mais próximo, nos permitindo compreender as condições de possibilidade do conhecimento atual.<sup>125</sup>

Deste modo, Agamben pode, finalmente, fornecer uma completa definição acerca da sua concepção a respeito da arqueologia filosófica. Segundo escreve o autor,

A *arché* para a qual a arqueologia regride não deve ser entendida de jeito nenhum como um dado a ser inserido numa cronologia (ainda que com uma ampla grade de tipo pré-histórico): ela é, antes, uma força operante na história, da mesma forma que as palavras indo-europeias exprimem um sistema de conexões entre as línguas historicamente acessíveis, a criança na psicanálise é uma força ativa na vida psíquica do adulto e o *big bang*, que se supõe ter dado origem ao universo, é algo que continua enviando para nós sua radiação fóssil. Porém, contrariamente ao *big bang*, que os astrofísicos pretendem, mesmo que em termos de milhões de anos, datar, a *arché* não é um dado ou uma substância, mas sim um campo de correntes históricas bipolares, estendidas entre a antropogênese e a história, entre o ponto de insurgência e o devir, entre um arquipassado e o presente. E, enquanto tal – ou seja, por ser, como a antropogênese, algo que se supõe necessariamente ocorrido, mas que não pode ser hipostasiado num evento na cronologia –, ele só tem condição de garantir a inteligibilidade dos fenômenos históricos, de “salvá-los” arqueologicamente, num *futuro anterior*, na compreensão não de uma origem – em todo caso, inverificável –, mas de sua história, ao mesmo tempo acabada e não totalizável.<sup>126</sup>

A operação realizada pela arqueologia, todavia, na medida em que procura se constituir como uma outra via além da fenomenologia e da filosofia transcendental, busca pensar os fenômenos por meio de matrizes paradigmáticas.<sup>127</sup> Por isso, em seguida, serão analisados os principais pontos trazidos por Agamben a respeito dos *paradigmas*, os quais exercem uma função importantíssima não apenas em seu método, mas em várias de suas mais próprias e originais ideias, como pode ser observado nas proposições feitas pelo autor, por exemplo, em *A comunidade que vem*, no primeiro *Homo sacer* e em *O que resta de Auschwitz*.

No que tange à temática dos *paradigmas*, Agamben inicia seu discurso sobre o tema comentando as relações existentes entre a conceituação que lhe dava Michel Foucault, na *Arqueologia do saber* e em escritos posteriores, que servia-se do termo sem, contudo, jamais defini-lo com precisão, referindo-se a ele a partir de termos como “positividade”,

<sup>124</sup> Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico*, 2012, p. 21.

<sup>125</sup> Cf. Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico*, 2012, ps. 21-22.

<sup>126</sup> Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 158-159.

<sup>127</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 152.

“problematizações”, “dispositivos”, “formações discursivas” e “saberes”, e a proximidade que esses conceitos possuem com o que Thomas S. Kuhn, em seu livro *The Structure of Scientific Revolutions* [A estrutura das revoluções científicas], chama de “paradigma científico”. Não é o caso de se deter nas minúcias desta discussão, a qual Agamben conclui sublinhando a irreduzível diferença existente entre ambas as posições,<sup>128</sup> para a qual faz-se remissão à leitura do texto integral de Agamben. Mas, de todo modo, o que não pode deixar de ser observado, sobre isto, é que a certa altura, segundo Agamben, Foucault sentiu uma proximidade ao paradigma kuhniano, o que, contudo, muito mais que uma afinidade real, era apenas o fruto de uma confusão. Pois, para Foucault, o que foi sobretudo decisivo foi o seu deslocamento do paradigma da epistemologia [em Kuhn, a partir da designação “paradigma”, entendido como critério de verdade científica] para a política, ou seja, uma mudança para o plano de uma política dos enunciados e dos regimes discursivos, fenômenos genuinamente políticos, “[em cujos] não se trata de uma ‘alteração da forma teórica’ e sim do ‘regime interno de poder’, que determina o modo como os enunciados se governam para constituírem um conjunto”.<sup>129</sup>

Nesse sentido, Foucault parecia querer conscientemente diferenciar os temas de suas pesquisas dos paradigmas de Kuhn, o que pode ser exemplificado a partir de como ele entendia as formações discursivas. A este respeito, escreve Foucault, na *Arqueologia do saber*, que as positivities

[...] não caracterizam formas de conhecimento – quer sejam condições *a priori* e necessárias ou formas de racionalidade que puderam, por sua vez, ser empregadas pela história. Mas elas não definem, tampouco, o estado dos conhecimentos em um dado momento do tempo: não estabelecem o balanço do que, desde aquele momento, pôde ser demonstrado e assumir *status* de aquisição definitiva; o balanço do que, em compensação, era aceito sem prova nem demonstração suficiente, ou do que era admitido pela crença comum ou requerido pela força da imaginação. *Analisar positivities é mostrar segundo que regras uma prática discursiva pode formar grupos de objetos, conjuntos de enunciações, jogos de conceitos, séries de escolhas teóricas.*<sup>130</sup>

Para Agamben, Foucault chega a descrever um conceito que, em alguma medida, parece corresponder aos paradigmas de Kuhn, os quais ele chamou de “figuras epistemológicas” ou “limiares de epistemologização”.<sup>131</sup> Porém, coerentemente com suas

<sup>128</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 154.

<sup>129</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 9-17.

<sup>130</sup> Foucault, *A arqueologia do saber*, 2017, p. 218, grifo nosso.

<sup>131</sup> Em Foucault: “Quando no jogo de uma formação discursiva um conjunto de enunciados se delinea, pretende fazer valer (mesmo sem consegui-lo) normas de verificação e de coerência e o fato de que exerce, em relação ao saber, uma função dominante (modelo, crítica ou verificação), diremos que a formação discursiva transpõe um *limiar de epistemologização*” (Foucault, *A arqueologia do saber*, 2017, p. 225, grifo do autor).

próprias premissas, no caso de Foucault se trata de deslocar a atenção dos critérios que permitem a constituição de uma ciência normal, focada nos sujeitos (no caso, nos membros de uma comunidade científica), para se concentrar na pura realização de “conjuntos de enunciados” e de “figuras”, as quais independem de qualquer referência a sujeitos.<sup>132</sup> Assim, quando Foucault trata dos diferentes tipos de história das ciências, na *Arqueologia*, é do conceito de *episteme* que ele se utiliza, em relação ao qual não se trata de buscar identificar algo como uma visão de mundo ou uma estrutura de pensamento, que impõe normas e postulados comuns a sujeitos, mas sim de procurar, mais uma vez, o “[...] conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas ao nível das regularidades discursivas”.<sup>133</sup>

Desta maneira, segundo Agamben, diferentemente do paradigma kuhniano, que visa definir o que é possível saber numa determinada época, a *episteme* busca aquilo que se encontra implícito no fato de que certo discurso ou certa figura epistemológica poderem se realizar; ou seja, o que está em questão, no enigma do discurso científico, não é seu direito a constituir-se como ciência, mas *o próprio fato da sua existência*. Foucault está interessado, logo, “sobretudo no que, apesar de tudo, permite constituir contextos e conjuntos, na existência positiva de ‘figuras e de séries’, os quais, para Agamben, por sua vez, são produzidos segundo um “modelo epistemológico totalmente peculiar”, que não coincide nem com aqueles comumente admitidos na pesquisa histórica, nem com os paradigmas kuhnianos.<sup>134</sup> Este modelo epistemológico, para o autor, é, precisamente, o do *paradigma*.

Veja-se, nesse sentido, o exemplo do panoptismo. Conforme argumenta Agamben, Foucault analisou, na Terceira Parte [chamada “Disciplina”] de *Vigiar e punir*, um fenômeno histórico singular, o *panopticon*, o já muito conhecido e comentado modelo arquitetônico publicado por Jeremy Bentham, em 1791, sob o título de “O Panóptico, ou a casa de inspeção: contendo a ideia de um novo princípio de construção, aplicável a qualquer sorte de estabelecimentos, em que pessoas de qualquer tipo necessitem ser mantidas em inspeção...”.<sup>135</sup> Apontando as suas características essenciais, Foucault escreve que

O princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre: esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a

<sup>132</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps 17-18. Ou seja, conforme escreve Edgardo Castro, o interesse de Foucault, por um lado, não se dirige para a epistemologia, mas até à política, no caso, ao regime político dos enunciados, ao modo como eles governam-se uns aos outros, e, por outro, “[...] a análise de Foucault não toma em consideração os sujeitos, os membros da comunidade científica, mas a existência anônima dos enunciados” (cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 153).

<sup>133</sup> Foucault, *A arqueologia do saber*, 2017, p. 231.

<sup>134</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 18-19.

<sup>135</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 19-20.

construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível.<sup>136</sup>

Segundo argumenta Agamben, na esteira de Foucault, o *panopticon* é “panoptismo”, isto é, “modelo generalizável de funcionamento”, “princípio de um conjunto”, “modalidade panóptica de poder”.<sup>137</sup> E, como tal, ele é também, como se sabe, “na realidade, uma figura de tecnologia política que se pode e se deve destacar de qualquer uso específico”, o qual não deve ser compreendido como um “edifício onírico”, mas como aquilo que efetivamente é, ou seja, “o diagrama de um mecanismo de poder levado à sua forma ideal”, absolutamente polivalente em suas aplicações, uma vez que “serve para emendar os prisioneiros, mas também para cuidar dos doentes, instruir os escolares, guardar os loucos, fiscalizar os operários, fazer trabalhar os mendigos e ociosos”.<sup>138</sup>

Para Agamben, isso significa que o panóptico funciona com um “paradigma em sentido próprio”, isto é, como “um objeto singular que, valendo para todos os outros da mesma classe, define a inteligibilidade do conjunto do qual faz parte e que, ao mesmo tempo, constitui”. Por esta razão, Agamben propõe que esta utilização do paradigma não apenas não é um caso isolado na obra foucaultiana, mas que, com efeito, o paradigma define o método de Foucault em seu gesto mais característico. Nesse sentido, tanto o panóptico, como o *grand enfermement* [a grande reclusão], a confissão, a investigação e também o cuidado de si se constituem todos como *paradigmas*, sendo que é justamente esta a especificidade da pesquisa de Foucault para a historiografia: tratam-se, em todos os casos, de fenômenos históricos singulares, e que, devido ao fato de serem tratados como paradigmas, dizem respeito a um contexto problemático mais amplo, os quais eles simultaneamente constituem e tornam inteligíveis.<sup>139</sup>

Nota-se, desta forma, como o panóptico possui uma função estratégica na argumentação de Foucault, pois, enquanto paradigma, funciona como a figura epistemológica que possibilita tanto a compreensão da modalidade disciplinar de exercício do poder, quanto, também, ao definir o universo disciplinar da modernidade, marca ao

<sup>136</sup> Foucault, *Vigiar e punir*, 2014, p. 194.

<sup>137</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 20-21.

<sup>138</sup> Cf. Foucault, *Vigiar e punir*, 2014, p. 199.

<sup>139</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 21-22.



mesmo tempo o limiar pelo qual ele transpassa para as *sociedades de controle*.<sup>140</sup> Por isso, no caso de Foucault, não se trata de um uso meramente metafórico, de um significante que se expande e, assim, se amplia de modo a poder designar fenômenos heterogêneos por conta de uma mesma estrutura semântica; tratam-se, sim, de paradigmas, no sentido acima especificado, “que não obedecem à lógica do transporte metafórico de um significado, mas àquela analógica do exemplo”.<sup>141</sup> Agamben pode, assim, definir o paradigma como

[...] um caso individual que é isolado do contexto do qual faz parte apenas na medida em que ele, exibindo a própria singularidade, torna inteligível um novo conjunto, cuja homogeneidade é constituída por ele mesmo. Assim, dar um exemplo é um ato complexo, que supõe que o termo que serve de paradigma esteja desativado de seu uso normal, não para ser transferido para outro âmbito, mas, ao contrário, para mostrar o cânone daquele uso, que não é possível exibir de outro modo.<sup>142</sup>

É interessante observar também, a este respeito, como Agamben já havia utilizado estas noções anos antes.<sup>143</sup> Em *A comunidade que vem*, a noção de paradigma foi utilizada pelo autor para explicar o particular estatuto da figura da *singularidade qualquer*, a partir da sua aproximação com a noção de *exemplo*, conceito este que escapa da antinomia entre o universal e o particular. O exemplo, diz Agamben, faz valer a sua força em qualquer que seja o âmbito, pois “[...] o que caracteriza o exemplo é que ele vale para todos os casos do mesmo gênero e, ao mesmo tempo, está incluído entre eles”. Escapando daquela velha dicotomia, o exemplo se constitui como um objeto singular, o qual não se liga nem ao particular nem ao universal, e, assim, *mostra* a sua singularidade: “daí”, portanto, “a pregnância do termo que

---

<sup>140</sup> Não se pode deixar de recordar, aqui, o breve ensaio “*Post-scriptum* sobre as sociedades de controle”, de Gilles Deleuze, onde o autor afirma que “São as *sociedades de controle* que estão substituindo as sociedades disciplinares. ‘Controle’ é o nome que Burroughs propõe para designar o novo monstro, e que Foucault reconhece como nosso futuro próximo. Paul Virilio também analisa sem parar as formas ultra-rápidas de controle ao ar livre, que substituem as antigas disciplinas que operavam na duração de um sistema fechado. Não cabe invocar produções farmacêuticas extraordinárias, formações nucleares, manipulações genéticas, ainda que elas sejam destinadas a intervir no novo processo. Não se deve perguntar qual é o regime mais duro, ou o mais tolerável, pois é em cada um deles que se enfrentam as liberações e as sujeições. Por exemplo, na crise do hospital como meio de confinamento, a setorização, os hospitais-dia, o atendimento a domicílio puderam marcar de início novas liberdades, mas também passaram a integrar mecanismos de controle que rivalizam com os mais duros confinamentos. *Não cabe temer ou esperar, mas buscar novas armas*” (Deleuze, *Conversações*, 1992, p. 220, grifo nosso).

<sup>141</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 22.

<sup>142</sup> Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 22-23.

<sup>143</sup> Conforme recorda Edgardo Castro, estas noções se apresentam não apenas em *A comunidade que vem*, mas, também, em *Estâncias*, no qual Agamben fala de um “paradigma exemplar” em relação ao fantasma convertido em objeto do amor, a propósito da *fonte de amor* ou do *espelho de narciso*; e, também, no *Homo sacer*, no qual, além de se poder apreender o paradigma no título da terceira parte da obra, “*O campo como paradigma biopolítico do moderno*”, Agamben também explica que *exceção* e *exemplo* são duas noções simétricas, as quais conformam um sistema: “enquanto a *exceção* é uma relação de exclusão-inclusiva, o *exemplo*, por sua parte, é uma relação de inclusão-exclusiva” (cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 155).

em grego exprime o exemplo: *para-deigma*, aquilo que se mostra ao lado (como o alemão *Bei-spiel*, aquilo que se joga ao lado)".<sup>144</sup>

Este movimento é repetido em *Signatura rerum*. Nesta obra, retomando a definição aristotélica de exemplo, Agamben contrapõe o método paradigmático tanto ao método indutivo, que passa do particular ao universal, quanto ao método dedutivo, que passa do universal ao particular. Não se reduzindo a nenhum dos termos da dicotomia, o paradigma passa, de maneira *analógica*, do particular para o particular, permanecendo e habitando no nível do particular, e, conforme escreve Carlo Salzani, “[...] in questo modo – proprio come la ‘singolarità qualunque’ de *La comunità che viene* – revoca in questione l’opposizione dicotômica fra il particolare e l’universale”.<sup>145</sup>

O regime do discurso paradigmático, portanto, não é o da lógica, mas, invocando novamente Melandri, o da *analogia*, “E o *análogon*, que ele produz, não é nem particular nem geral”. Conforme já fora antes assinalado, trata-se, em Melandri, de intervir nas dicotomias lógicas (particular/universal; forma/conteúdo; legalidade/exemplaridade) não para as compor numa síntese superior, mas para transformá-las num campo de força percorrido por tensões polares, e, assim, por meio de sua desidentificação e neutralização, fazer aparecer o terceiro analógico. Mas este *tertium*, porém, consiste numa zona de indiscernibilidade, e caso se tente apreendê-lo através de cesuras bivalentes, necessariamente o resultado será o de se chocar com um indecidível. Como diz Agamben, é impossível separar claramente num exemplo a sua “paradigmaticidade”, o seu “valer para todos, do seu ser um caso individual entre os demais”, pois, “como num campo magnético, não estamos lidando com grandezas extensivas e escalares, mas com intensidades vetoriais”.<sup>146</sup>

Assim, os paradigmas exigem um abandono sem reservas do par particular-geral, baseado no modelo da lógica. A constituição de uma regra, no paradigma, se é que é possível falar aqui em regra, não se dá devido a uma generalidade preexistente aos casos individuais a que o paradigma se aplica, nem resulta também da exaustiva enumeração dos casos particulares. Para os paradigmas, então, é a mera exibição do caso paradigmático que constitui a própria regra, a qual, porém, não pode ser nem aplicada nem enunciada, uma vez que o que o paradigma implica é “um movimento que vai da singularidade à singularidade e

<sup>144</sup> Cf. Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 18.

<sup>145</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 128.

<sup>146</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 25.

que, sem sair desta, transforma cada caso individual em *exemplar* de uma regra geral que nunca é possível formular *a priori*”.<sup>147</sup>

Deste modo, tornam-se decisivos os traços que Agamben fixa em forma de teses para definir o paradigma. As teses por ele delineadas, seis ao todo, são as seguintes:

- 1) O paradigma é uma forma de conhecimento que não é nem indutivo, nem dedutivo, mas analógico, que se move da singularidade para a singularidade.
- 2) Neutralizando a dicotomia entre o geral e o particular, ele substitui a lógica dicotômica por um modelo analógico bipolar.
- 3) O caso paradigmático se torna tal suspendendo e, ao mesmo tempo, expondo seu pertencimento ao conjunto, de forma que nunca é possível separar nele a exemplaridade e a singularidade.
- 4) O conjunto paradigmático nunca é pressuposto aos paradigmas, mas permanece imanente a eles.
- 5) Não há, no paradigma, uma origem ou uma *arché*: cada fenômeno é a origem, cada imagem é arcaica.
- 6) A historicidade do paradigma não está nem na diacronia, nem na sincronia, mas num entrecruzamento entre elas.<sup>148</sup>

Finalmente, após percorrer este caminho, torna-se possível, agora, esclarecer o sentido das pesquisas, considerações e proposições de Agamben, levando em consideração a sua metodologia. Pois, muito provavelmente, foi justamente para responder às várias críticas direcionadas aos seus trabalhos que o *Signatura rerum* veio à luz, de modo que, no que tange à presente elucidação feita pelo autor quanto ao sentido e a função dos paradigmas, pode ser dito que uma de suas principais motivações foi a de buscar elidir os vários equívocos aos quais eles deram lugar, especialmente, porém, os equívocos daqueles que “com maior ou menor boa fé” julgaram que sua intenção era a de oferecer teses ou reconstruções de caráter meramente historiográfico.<sup>149</sup>

É necessário compreender, desta forma, que Agamben analisou em suas pesquisas algumas figuras, como o *homo sacer*, o *Muselmann* (o muçulmano), o estado de exceção e o campo de concentração, mas também, como em pesquisas mais recentes, a *oikonomía* trinitária e as aclamações, fenômenos que são, ainda que em diferentes medidas, fenômenos históricos positivos, mas que, em seu trabalho, foram tratados como paradigmas, e que, enquanto tais, possuem o desiderato de tornar inteligível um contexto histórico-problemático mais amplo. Em todos estes casos, portanto, o autor não intentou produzir hipóteses por meio das quais se pretendia explicar a modernidade, reconduzindo-a a algo como uma causa ou uma origem histórica. Não há, afinal, como visto, nada mais avesso à arqueologia filosófica que a procura de uma “origem”, de modo que, muito pelo contrário, em todos estes casos,

<sup>147</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 27-29.

<sup>148</sup> Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 41.

<sup>149</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 9.

conforme escreve Agamben, “[...] tratava-se sempre de paradigmas, cujo escopo era tornar inteligível uma série de fenômenos, cujo parentesco poderia escapar ou passar despercebido ao olhar do historiador”.<sup>150</sup>

Suas pesquisas, as quais Agamben definitivamente liga com as de Foucault,<sup>151</sup> são certamente de caráter arqueológico, e os fenômenos com os quais elas lidam desenvolvem-se no tempo, o que implica tanto uma atenção aos documentos e à diacronia, quanto também o respeito às leis da filologia histórica. Porém, o que suas pesquisas alcançam, não é uma origem pressuposta no tempo, mas a *arché*, isto é, aquilo que, “situando-se no cruzamento entre diacronia e sincronia, torna inteligível o presente do pesquisador não menos que o passado de seu objeto”. E, nesse sentido, a *arqueologia* é sempre também uma “*paradigmatologia*”, pois “[...] a capacidade de reconhecer e articular paradigmas define o nível do pesquisador tanto quanto sua habilidade de examinar os documentos de um arquivo”.<sup>152</sup>

Dos paradigmas, que, em resumo, pode-se dizer serem “exemplos de tipo especial, que têm a função de tornar inteligível aquilo que dificilmente pode ser explicado sem o seu auxílio”,<sup>153</sup> depende, então, em última instância, a possibilidade de, no interior do arquivo cronológico, que é em si inerte, a produção daquilo que os epistemólogos franceses chamam de “*plans de clivage*”, os únicos que permitem, segundo Agamben, torná-los (os arquivos) inteligíveis. Uma inteligibilidade que, por sua vez, tem um caráter ontológico, o que significa que ela não diz respeito nem a um sujeito, nem a um objeto, mas ao ser, do que se pode dizer haver, então, nesse sentido, uma “ontologia paradigmática”.<sup>154</sup>

Mas há ainda, por fim, um último importante elemento metodológico do qual Agamben se utiliza, também desenvolvido em *Signatura rerum*, e que merece, por isso, neste introito metodológico, igualmente um pouco de nossa atenção. Além da arqueologia filosófica e dos paradigmas, tendo em vista que todas as coisas portam consigo um signo,

<sup>150</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 41-42.

<sup>151</sup> Não se quer dizer, todavia, de nenhum modo que entre Foucault e Agamben não existam diferenças. Existem, e são muitas. Porém, para apontar apenas uma, pode-se dizer, com Daniel Arruda Nascimento, que Agamben “[...] está mais próximo do que poderíamos denominar de uma *filosofia das fronteiras*, pois suas análises com maior frequência terminam em zonas de indistinção ou indiscernibilidade, nas quais, após uma arrumação polarizada, não é mais possível reconhecer nitidamente onde acabam e começam os polos conceituais distintos. O método vislumbra bipolaridades que criam tensões sem que exista a possibilidade de traçar demarcações” (Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico*, 2012, ps. 23-24, grifo nosso).

<sup>152</sup> Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 42.

<sup>153</sup> Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico*, 2012, p. 23.

<sup>154</sup> Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 42-43. Sobre esta “ontologia paradigmática”, Agamben não encontra melhor definição para ela que o poema “Description without place”, de Wallace Stevens: “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 is such seeming all things are.” (cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 43).

um sinal ou um símbolo de si mesmos, Agamben empreende também em seu método a exigência, por parte da filosofia, de observar e perceber “*la signatura*”, isto é, as *assinaturas*, os signos que se fazem sobre outros signos, ou o próprio ato de assinalar, os quais determinam o seu reconhecimento, a sua compreensão e sua eficácia.<sup>155</sup> Trata-se, portanto, também da *teoria das assinaturas*.

A propósito da noção de assinatura, Agamben indica que ela remete, em primeiro lugar, a dois autores renascentistas, Paracelso (1493-1541) e Jakob Böhme (1575-1624), sendo que a primeira parte do ensaio sobre as assinaturas é a eles dedicada. Para Paracelso, o qual intitula o livro IX de seu *De natura rerum* [Da natureza das coisas] como “*De signatura rerum naturalium*” [“Das assinaturas das coisas naturais”], todas as coisas levam um signo, o qual manifesta e revela as suas qualidades invisíveis.<sup>156</sup> Mas estes signos, que Paracelso denomina propriamente como assinaturas, foram postos por três *assinadores*: o homem, o Arqueu (*Archeus*) e as estrelas. Em relação às estrelas, os signos dos astros tornam possíveis as profecias e os presságios; às assinaturas postas pelo Arqueu,<sup>157</sup> Paracelso fornece os exemplos dos cornos do cervo e da vaca, que indicam o número de seus partos; porém, é o último caso que sobretudo interessa a Agamben, o caso das assinaturas em que o homem é o *signator*, em relação as quais Paracelso fornece os seguintes exemplos: o pequeno trapo amarelo que os judeus carregam em suas vestimentas, a insígnia que qualifica os mensageiros, os signos e as marcas dos artesãos, os signos que indicam o valor das moedas e o selo que acompanham as cartas.<sup>158</sup>

Para Agamben, o que interessa em todos estes casos, é o fato de que a assinatura não expressa simplesmente uma relação semiótica entre um *signans* e um *signatum*,<sup>159</sup> isto é, entre significado e significante, mas sim que a assinatura é

[...] antes, o que, insistindo nessa relação, mas sem coincidir com ela, a move e a desloca para outro âmbito, inserindo-a numa nova rede de relações pragmáticas e hermenêuticas. Nesse sentido, também o pedaço de tecido amarelo na capa do judeu, ou a marca colorida trazida pelo policial ou pelo mensageiro, não são simplesmente significantes neutros que remetem aos significados “judeus”, “policial”, “mensageiro”: transferindo essa relação para a esfera pragmático-

<sup>155</sup> Cf. Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico*, 2012, p. 24.

<sup>156</sup> Conforme expõe Agamben, “A ideia de que todas as coisas trazem um signo, que manifesta e revela suas qualidades invisíveis, é o núcleo da *episteme* paracelsiana. ‘Nada é sem signo’ (*nichts ist on ein Zeichen*), ele escreve em *Von den natuerlichen Dingen* [O livro da natureza]” (Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 45).

<sup>157</sup> A respeito das assinaturas impressas pelo Arqueu às coisas naturais, segundo Bussolini, “Agamben makes a fascinating exposition of Paracelsus’ medicine, in which plants, via a signature, could be read to indicate their effect on the body - such as the image of an eye on a leaf indicating that the plant could be used to treat maladies of the eyes” (Bussolini, *Critical Encounter Between Giorgio Agamben and Michel Foucault*, 2010, p. 135).

<sup>158</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 157-158.

<sup>159</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 56.

política, eles expressam, antes, o comportamento que é preciso manter com respeito ao judeu, ao policial e ao mensageiro (e aquilo que se espera deles).<sup>160</sup>

Encontra-se em Paracelso também a formulação a respeito de uma “*Kunst Signata*”, a qual constitui o paradigma de toda assinatura. Para ele, esta assinatura originária é a língua, em cuja Adão, o “primeiro *signator*”, impôs às coisas, em hebraico, seus “nomes certos” (por exemplo, ao nomear os animais, a seus nomes corresponderam suas naturezas e virtudes específicas). Esta relação entre a assinatura e o assinado, por sua vez, é comumente entendida como uma relação de semelhança. Porém, conforme aponta Agamben, devido ao fato de o arquétipo da assinatura, a *Kunst Signata*, ser por excelência a língua, isso implica que se entenda esta semelhança não como algo físico, mas, sim, segundo um “módulo analógico e imaterial”, uma vez que “A língua, que guarda o arquivo das semelhanças imateriais, também é o cofre das assinaturas”.<sup>161</sup>

É importante salientar esta questão, pois Böhme, nas suas considerações em *De signatura rerum* [Da assinatura das coisas], a começar pelo título, remete a Paracelso e retoma vários de seus temas e motivos, como este a respeito da língua adâmica. Nesse sentido, Böhme se aprofunda na teoria das assinaturas, evidenciando como o conceito de signo não pode dar conta do problema, pois, nele, a assinatura não é aquilo que, ao colocar em relação âmbitos diferentes, permite manifestar a virtude oculta das coisas, mas, antes, “[...] o operador decisivo de todo conhecimento, o que torna inteligível o mundo, que é, em si, mudo e sem razão”. O autor entende esta operação, que torna o mundo inteligível, como um processo de revelação, o qual tem seu paradigma na língua e, por isso, desde o início implica numa complicação do modelo semiótico.<sup>162</sup> Desta maneira, pode-se dizer que duas coisas, sobretudo, importam para Agamben: primeiro, que a assinatura, como visto, não coincide com o signo, mas com o que o torna inteligível; segundo, que o paradigma da linguagem natural das assinaturas encontra-se na cristologia, de modo que é sobre as relações entre a assinatura e a teologia que Agamben concentrará, em seguida, sua atenção.<sup>163</sup>

No que tange à teologia, Agamben argumenta que, muito antes que na ciência e na magia renascentistas, a problemática da assinatura encontra um significativo desenvolvimento na teologia dos sacramentos, sendo que nela confluem, embora sem nunca encontrar um equilíbrio perfeito, três correntes conceituais: a de São Isidoro de Sevilha, que pensa os sacramentos em termos de mistério; a de Hugo de São Vitor, que concebe os

<sup>160</sup> Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 56-57.

<sup>161</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 48-49.

<sup>162</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 57.

<sup>163</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 159.

sacramentos como uma medicina da alma; e, por fim, a corrente que remonta a Santo Agostinho, mas que encontra, contudo, sua expressão mais acabada na *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino, que define os sacramentos como *signos eficazes*.<sup>164</sup>

No entanto, é precisamente nesta última corrente, a do sacramento-signo, que a noção de signo mostra sua insuficiência, a qual aparece a propósito dos efeitos do sacramento, que são a graça e o caráter. Nesse sentido, de forma a explicar como um signo pode ser também causa da graça, Tomás é forçado a promover a distinção entre uma “causa principal” (como o fogo, que aquece devido ao seu calor), que produz seus efeitos em virtude de sua forma, e uma “causa instrumental”, cuja não age em razão de sua forma, mas apenas pelo movimento que um princípio agente nela imprime (como o machado, que pode ser dito ser causa da cama somente por meio da ação do artesão). A graça, que vem a ser por conta do sacramento, desta forma, não vem apenas por meio da ação de um agente principal, Cristo, mas também como causa instrumental, através da ação e intenção do ministro. Assim, no caso do sacramento, Agamben diz que este não funciona como um signo, o qual, uma vez instituído, significa sempre seu significado, mas que ele funciona como uma “assinatura cujo efeito depende de um *signator* ou, de qualquer forma, de um princípio – virtude oculta em Paracelso, virtude instrumental em Tomás – que a cada vez o anima e o torna efetivo”.<sup>165</sup> Isso significa, em outras palavras, que o signo “by itself cannot transmit or cause grace or character: for these the operation of another operator, a signifier, is necessary in order to animate the signs and make the dynamic into a signature. Sacrament for him thus functions as a signature”.<sup>166</sup>

A proximidade entre sacramento e assinatura é mais evidente, no entanto, no caso dos sacramentos que imprimem “caráter” (*character*), como o batismo, a confirmação e a ordem sagrada, pois, em todos estes casos, o caráter expressa algo como o excesso do sacramento sobre o seu efeito, como um “suplemento de eficácia”, que não possui nenhum outro conteúdo além do puro fato de estarem marcados (ou assinados). Esta ideia, referente a um “caráter sacramental indelével”, nasce, por sua vez, para explicar a sobrevivência de um sacramento naquelas condições em que eles deveriam se tornar nulos ou ineficazes.<sup>167</sup> Desta forma, ainda que o sacramento não seja administrado nas condições requeridas para que se produzam seus efeitos medicinais (para que se cause a graça na alma), como nos casos

<sup>164</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 159.

<sup>165</sup> Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 62-65.

<sup>166</sup> Bussolini, *Critical Encounter Between Giorgio Agamben and Michel Foucault*, 2010, p. 136.

<sup>167</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 65-67.

em que é administrado por um herético, ainda assim, porém, o sacramento imprime na alma um signo indelével, o caráter, que a irá marcar como, num clássico exemplo sobre isto, os soldados eram marcados corporalmente quando arrolados, de modo a indicar a sua pertinência, possibilitando-os, assim, a combater.<sup>168</sup>

Pode-se ver, desta forma, como em ambos os casos, na noção de caráter da teologia sacramental, como também na noção de assinatura, nos deparamos com um mesmo problema, isto é, o de uma realidade que é inseparável do signo mas que não se reduz à relação de significação,<sup>169</sup> ou, segundo Agamben, de “um ‘caráter’ ou uma ‘assinatura’ que, insistindo num signo, o torna eficaz e capaz de ação”.<sup>170</sup> Nesse sentido, enquanto “signo eficaz”, isso demonstra também o sentido eminentemente pragmático do caráter, pois, da mesma maneira como o dinheiro é “assinado por um caráter” para que possa ser trocado e o soldado recebe seu caráter para que possa combater (exemplos que também podem ser encontrados em Paracelso), também o fiel é assinado pelo caráter para que os atos do culto possam ser realizados.<sup>171</sup>

Agamben observa, em seguida, como tanto a doutrina teológica do caráter sacramental quanto a doutrina médica das assinaturas, muito provavelmente, devem sua origem à uma tradição mágico-teúrgica, em cuja já se podia encontrar, muito antes de Agostinho, a ideia a respeito de uma eficácia das práticas e dos signos sagrados independentemente dos sujeitos envolvidos, proximidade esta que é indicada a partir da história dos ritos de batismo de imagens e talismãs, os quais eram realizados no sentido de aumentar sua eficácia. Mas, além desta tradição, as assinaturas possuem um lugar privilegiado também na astrologia. Nesta, Agamben observa como as *ymagines* (talismãs) descritas no *Picatrix* funcionam como assinaturas: independentemente da matéria com as quais foram feitas, as *ymagines* não constituem signos nem reproduções de alguma coisa, mas, antes, operações pelas quais as forças dos corpos celestes são coletadas e concentradas num ponto, de modo a lhes permitir atuar e influenciar os corpos terrestres.<sup>172</sup>

Nesse sentido, pode-se dizer que “just as the signature that makes the signs sing, here the celestial forces make earthly ones speak”,<sup>173</sup> além do que, conforme assinala Agamben, isso também significa que “a assinatura é o lugar onde o gesto de ler e o de

<sup>168</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 160.

<sup>169</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 160.

<sup>170</sup> Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 70.

<sup>171</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 70.

<sup>172</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 71-78.

<sup>173</sup> Bussolini, *Critical Encounter Between Giorgio Agamben and Michel Foucault*, 2010, p. 137.



escrever invertem sua relação e entram numa zona de indecidibilidade”.<sup>174</sup> Para Agamben, estas considerações fornecem ainda a chave tanto para a compreensão do que está em questão no enigmático *Bilderatlas Mnemosyne*, ao qual Aby Warburg dedicou os últimos anos de sua vida,<sup>175</sup> quanto também um entendimento mais apropriado do seu conceito de *Pathosformel*.<sup>176</sup> Nesse sentido, Agamben aduz que as imagens que compõem cada uma das 79 pranchas do atlas não devem ser vistas como reproduções das obras ou dos objetos que neles foram fotografados, aos quais teríamos, em última instância, de nos referir, assim como acontece nos livros comuns de arte. No atlas, ao contrário, elas são como as *ymagines*, no sentido de *Picatrix*, na qual foi fixada a assinatura daqueles objetos que elas parecem reproduzir, de modo que, segundo Agamben, as “*Pathosformeln* não se encontram nas obras de arte nem na mente do artista ou do historiador, mas coincidem com as imagens que o atlas registra pontualmente”.<sup>177</sup>

O atlas *Mnemosyne* warburguiano é, nesta acepção, o atlas das assinaturas que o estudioso, ou o artista, necessita aprender a conhecer e manusear, caso queira compreender e realizar a arriscada operação que está em questão na memória histórica do Ocidente.<sup>178</sup> Por esta razão, Warburg pode se referir às *Pathosformeln*, se utilizando de uma terminologia paracientífica, mais próxima da magia que da ciência, como a “dinamogramas desconectados” (*abgeschnürte Dynamogramme*), os quais readquirem sua eficácia a cada vez no encontro com o estudioso (ou com o artista).<sup>179</sup> E, a respeito da função que o símbolo

<sup>174</sup> Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 79.

<sup>175</sup> Do projeto *Mnemosyne*, que ficou incompleto devido a morte de seu autor, nos conta Agamben que restam 40 painéis de tela negra, nos quais estão fixadas cerca de mil fotografias, em cujas se podem reconhecer os temas iconográficos favoritos de Warburg. Para Agamben, o atlas significa muito mais que uma orquestração, mais ou menos orgânica, dos motivos que guiaram a investigação de Warburg ao longo de anos, o qual ele uma vez definiu, enigmaticamente, como “uma história de fantasmas para adultos”, pois, “considerando a função que ele atribuía à imagem como órgão da memória social e *engramma* das tensões espirituais de uma cultura, compreende-se o que ele queria dizer: seu ‘atlas’ era uma espécie de gigantesco condensador em que se reuniam todas as correntes energéticas que tinham animado e ainda continuavam a animar a memória da Europa, tomando corpo em seus ‘fantasmas’” (cf. Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 121).

<sup>176</sup> A respeito deste conceito, Agamben observa que ele aparece pela primeira vez no ensaio “Dürer e a antiguidade italiana”, de 1905. Neste, Agamben assinala que “Warburg não escreve, como também teria sido possível, *Pathosform*, mas *Pathosformel*, fórmula de *páthos*, ressaltando o aspecto estereotipado e repetitivo do tema imaginário com o qual o artista, a cada vez, contendia para dar expressão à ‘vida em movimento’ (*bewegtes Leben*)”; e, também, que “As *Pathosformeln* são feitas de tempo, são cristais de memória histórica, ‘fantasmas’ no sentido que lhe dá Domenico da Piacenza, em torno dos quais o tempo escreve sua coreografia” (cf. Agamben, *Ninfas*, 2012, ps. 27-29).

<sup>177</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 79-80.

<sup>178</sup> Pois, conforme escreveu Agamben no ensaio “Aby Warburg e a ciência sem nome”, “Nas mãos de Warburg, a iconografia não é nunca um fim em si (como Krauss dizia do artista, também dele se pode dizer que soube transformar a solução em enigma), mas tende sempre, além da identificação de um assunto e de suas fontes, para a configuração de um problema que é, ao mesmo tempo, histórico e ético, na perspectiva do que ele chegou a definir, por vezes, como ‘um diagnóstico do homem ocidental’” (Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 116).

<sup>179</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 80.

e a imagem exercem para Warburg, Agamben esclarece, em outro lugar, que ela corresponde à mesma função que o *engramma* desempenha no sistema nervoso central do indivíduo:

[...] cristalizam-se neles uma carga energética e uma experiência emotiva que sobrevivem como uma herança transmitida pela memória social e que, como a eletricidade condensada em uma garrafa de Leyden, tornam-se efetivas através do contato com a “vontade seletiva” de uma determinada época. Por isso, Warburg fala muitas vezes dos símbolos como “*dinamogramas*” que são transmitidos aos artistas em um estado de máxima tensão, mas não polarizados quanto à sua carga energética ativa ou passiva, negativa ou positiva, e cuja polarização, no encontro com a nova época e suas necessidades vitais, pode levar a uma virada completa do significado. O comportamento dos artistas perante as imagens herdadas da tradição não era portanto, para ele, pensável em termos de escolha estética, muito menos de recepção neutra: tratava-se, antes, de um confronto, mortal ou vital segundo os casos, com as tremendas energias que tinham se fixado naquelas imagens, que tinham em si a possibilidade de fazer regredir o homem a uma estéril sujeição ou de orientá-lo em seu caminho no sentido da salvação e do conhecimento. E isso, para ele, era verdade [...] também para o historiador e o estudioso, que Warburg concebe como sismógrafos muito sensíveis que respondem aos abalos de longínquos terremotos, ou como “necromantes” que, em plena consciência, evocam os espectros que os ameaçam.<sup>180</sup>

Desta forma, Agamben pode afirmar que as *Pathosformeln*, os “engramas” e os *Bilder* que Warburg tenta apreender não constituem, então, nem signos nem símbolos, mas, outra vez, *assinaturas*, “[...] e a ‘ciência sem nome’ que ele não conseguiu fundar é algo como uma superação e um *Aufhebung* da magia pelo seu próprio instrumentário – nesse sentido, uma *arqueologia das assinaturas*”.<sup>181</sup>

Naturalmente, a discussão sobre as assinaturas está presente também em Foucault, que em *As palavras e as coisas* já havia apontado como, até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel fundamental no saber da cultura ocidental, por meio de uma trama semântica das semelhanças, dentre as quais ele destacou quatro como sendo as mais essenciais, a *convenientia*, a *aemulatio*, a *analogia* e a *simpatia*.<sup>182</sup> No entanto, conforme observa Agamben, a semelhança, que neste tempo dominava não apenas a exegese e a interpretação dos textos, mas a própria relação entre o homem e o universo, formando um mundo regido pela densa trama das semelhanças e simpatias, analogias e correspondências, uma coisa faz-se absolutamente necessária: as *assinaturas*, isto é, as marcas que ensinam a reconhecê-las - não por outra razão, Foucault cita também Paracelso, precisamente no momento em que busca situar a teoria das assinaturas na episteme renascentista.<sup>183</sup> Afinal, como Foucault já havia escrito, “Não há semelhança sem

<sup>180</sup> Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, ps. 118-119, grifo nosso.

<sup>181</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 80, grifo nosso.

<sup>182</sup> Cf. Foucault, *As palavras e as coisas*, 2016, ps. 23-35.

<sup>183</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 81.

assinalação [ou assinatura]. O mundo do similar só pode ser um mundo marcado [ou assinado]”, e, também, que “O saber das similitudes funda-se na sùmula de suas assinalações e na sua decifração”.<sup>184</sup>

Mas Foucault, assim como os autores por ele analisados, como Paracelso e Crollius, não fornece nenhuma definição para o conceito de assinatura, uma vez que, para ele, este se resolve no de semelhança. Contudo, em sua descrição da episteme renascentista, há um motivo que, segundo Agamben, ao ser desenvolvido basta para identificar o lugar e a função específica das assinaturas. Nesse sentido, Foucault promove, em certo momento, uma distinção entre semiologia e hermenêutica, ou seja, entre o conjunto de conhecimentos que nos permitem reconhecer o que é um signo e o conjunto de conhecimentos que nos permitem saber qual é o seu sentido. No entanto, Foucault sugere também que o século XVI sobrepôs a semiologia e a hermenêutica na forma da semelhança, sendo que ambas, porém, não coincidem perfeitamente, restando, assim, uma distância entre elas.<sup>185</sup> Sobre esta distância, ou desnível, Foucault escreve que “Aparece”, assim,

[...] um espaço sombrio que será necessário progressivamente aclarar. É aí que está a “natureza” e é isso que é mister aplicar-se a conhecer. Tudo seria imediato e evidente se a hermenêutica da semelhança e a semiologia das assinaturas [ou assinaturas] coincidissem sem a menor oscilação. Mas, posto que há um “vão” entre as similitudes que formam grafismo e as que formam discurso, o saber e seu labor infinito recebem aí o espaço que lhes é próprio: terão que sulcar essa distância indo, por um ziguezague indefinido, do semelhante ao que lhe é semelhante.<sup>186</sup>

O problema a respeito do lugar e da natureza das assinaturas, logo, ainda subsiste. Como visto, é certo que este *locus* se encontra na diferença e na desconexão, nesta distância ou neste “vão”, que se verifica entre a semiologia e a hermenêutica; constatação que, aliás, não deixa de estar em consonância com as considerações de Émile Benveniste, que no ensaio *Sémiologie de la langue* [Semiologia da língua], de 1969, promoveu uma distinção na linguagem, cindindo-a em dois planos, o *semiótico* e o *semântico*.<sup>187</sup>

De acordo com Benveniste, a língua possui um modo de significação único e específico, que não ocorre e nem pode ser reproduzido por nenhum outro sistema. Isto se dá em virtude do fato de que a língua é investida de uma “dupla significância”: conforme diz o autor, “A língua combina dois modos distintos de significância, que denominamos modo SEMIÓTICO por um lado, e modo SEMÂNTICO, por outro”. O modo semiótico diz

<sup>184</sup> Foucault, *As palavras e as coisas*, 2016, p. 36.

<sup>185</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 82-83.

<sup>186</sup> Foucault, *As palavras e as coisas*, 2016, p. 41.

<sup>187</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 84.

respeito ao modo de significação que é próprio do *signo* linguístico, o qual consiste e se conserva como unidade; já no modo semântico, por outro lado, entra-se no modo específico de significância que é engendrado pelo *discurso*, e os problemas que aqui se colocam dizem respeito à função da língua como produtora de mensagens. No caso do signo, seu critério de validade consiste no fato de ele ser ou não *reconhecido*, enquanto que, no caso do modo semântico, isto é, do discurso, ele exige ser *compreendido*. O privilégio da língua consiste, portanto, segundo Benveniste, justamente no fato de ela comportar simultaneamente a significância dos signos e a da enunciação.<sup>188</sup>

No entanto, o autor também observa como aquilo que consistiu no fundamento de toda a semiologia linguística desde Saussure, isto é, o signo, foi, paradoxalmente, o que também terminou por bloquear a própria semiologia. Para Benveniste, o signo, que corresponde às unidades significantes da língua, não pode ser erigido como o princípio único da língua em seu funcionamento discursivo. Saussure não teria ignorado a questão, mas criou-lhe uma grave dificuldade, atribuindo-a à fala, o que deixa o problema em aberto, pois, trata-se, justamente, de saber se e como se pode do signo passar à “fala”. Assim, em consonância com as afirmações de Foucault, Benveniste afirma que “Na realidade o mundo do signo é fechado. Do signo à frase não há transição, nem por sintagmatização nem por nenhum outro modo. Um hiato os separa”.<sup>189</sup>

Mas, então, como pode essa situação ser resolvida? Novamente, é necessário reconhecer, aqui, o aporte decisivo de Enzo Melandri, que num artigo de 1970, sobre *As palavras e as coisas*, forneceu uma primeira definição acerca do conceito de assinatura neste contexto: para Melandri, a assinatura “é uma espécie de signo no signo, um índice que remete da semiologia à hermenêutica, do signo a seu sentido, e desse modo nos permite lê-lo”.<sup>190</sup> Desta forma, as considerações de Benveniste, traduzidas nos termos de Foucault e Melandri, equivalem a dizer que entre a semiologia e a hermenêutica não existe passagem possível, sendo que é precisamente no “hiato” entre ambas que as assinaturas, precisamente, se situam. Isso significa também, por um lado, que os signos necessitam das assinaturas, e, de outro,

<sup>188</sup> Benveniste, *Problemas de linguística geral II*, 1989, ps. 64-66.

<sup>189</sup> Benveniste, *Problemas de linguística geral II*, 1989, ps. 66-67. Nesse sentido, segundo propõe Benveniste, “É preciso desde já admitir que a língua comporta dois domínios distintos, cada um dos quais exige seu próprio aparelho conceitual. Para o que denominamos semiótico, a teoria saussuriana do signo linguístico servirá de base à pesquisa. O domínio semântico, ao contrário, deve ser reconhecido como separado. Ele precisará de um aparelho novo de conceitos e definições” (Benveniste, *Problemas de linguística geral II*, 1989, ps. 66-67). Tendo em vista este hiato que separa os planos semiótico e semântico, e a necessidade apontada por Benveniste de um novo aparelho conceitual, Agamben escreve, então, que a “[...] teoria da enunciação, que Benveniste desenvolve no mesmo período, pode ser considerada uma tentativa de construir uma ponte sobre aquele hiato, de tornar pensável a passagem entre o semiótico e o semântico” (Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 86-87).

<sup>190</sup> Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 160.

que a teoria da significação linguística de Benveniste precisa ser complementada por uma teoria das assinaturas, uma vez que “Os signos não falam se as assinaturas não os deixam falar”.<sup>191</sup>

Além disso, no mesmo ano que Benveniste publica o ensaio sobre a *Semiologia da língua*, Foucault publica a *Arqueologia do saber* e, embora Benveniste não seja citado na *Arqueologia* e também apesar do fato de que Foucault pudesse não conhecer seus últimos artigos, Agamben propõe que “um fio secreto une o manifesto da epistemologia foucaultiana às teses do linguista”. A razão desta aproximação se dá, por sua vez, em virtude da novidade introduzida por Foucault ao assumir explicitamente como objeto os “enunciados”, sobre os quais já comentamos, e que, conforme assinala Agamben, não se reduzem simplesmente ao discurso, ou seja, ao nível semântico, e que também não podem ser reduzidos integralmente ao nível semiótico, aos signos.<sup>192</sup> Assim, Foucault podia reiterar sempre a heterogeneidade do enunciado, em relação tanto ao plano dos signos quanto ao dos objetos que eles significam, uma vez que ele não se identifica com nenhum destes elementos, pois, nos “signos, nas orações, nas proposições, ele atua, antes, no âmbito de sua simples existência, como um operador de eficácia, que permite decidir a cada vez se o ato da linguagem é efetivo, se a oração está correta, se uma função se realizou”.<sup>193</sup> Deve-se isto ao fato de que, para Foucault,

O enunciado não é, pois, uma estrutura [...]; é uma função de existência que pertence, exclusivamente, aos signos, e a partir da qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles fazem “sentido” ou não, segundo que regra se sucedem ou se justapõem, de que são signos, e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (oral ou escrita). Não há razão para espanto por não se ter podido encontrar para o enunciado critérios estruturais de unidade; é que ele não é em si mesmo uma unidade, mas sim uma função que cruza um domínio de estruturas e entidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço.<sup>194</sup>

A questão se resolve, para Agamben, portanto, caso se suponha que o lugar ocupado pelos enunciados, na *Arqueologia*, sejam os mesmos que nas *Palavras e as coisas* cabiam às *assinaturas*, isto é, caso se situe os enunciados naquele limiar, acima mencionado, que

<sup>191</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 86.

<sup>192</sup> Nesse sentido, segundo escreve Foucault na *Arqueologia*, “[...] para todas as análises que acabamos de evocar, ele [o enunciado] nunca passa de suporte ou substância acidental: na análise lógica, é o que ‘resta’ quando se extrai e define a estrutura de proposição; para a análise gramatical, é a série de elementos linguísticos na qual se pode reconhecer, ou não, a forma de uma frase; para a análise dos atos de linguagem, aparece como o corpo visível no qual eles se manifestam. Em relação a todas essas abordagens descritivas, desempenha o papel de um *elemento residual, puro e simples de fato, de material não pertinente*” (Foucault, *A arqueologia do saber*, 2017, p. 102, grifo nosso).

<sup>193</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 87-89.

<sup>194</sup> Foucault, *A arqueologia do saber*, 2017, p. 105.

existe entre a semiologia e a hermenêutica, no qual se afirmou ser o *locus* em que as assinaturas têm lugar. Assim, os enunciados, da mesma forma que as assinaturas, não habitando o nível semiótico nem o semântico, “ainda não discurso e não mais mero signo”, teriam a capacidade não de estabelecer relações semióticas ou de criar novos significados, mas de marcar e “caracterizar” os signos no âmbito de sua existência, deslocando e atuando, assim, sua eficácia. Agamben pode, desta maneira, afirmar que o signo traz uma assinatura, a qual “predetermina necessariamente sua interpretação e distribui seu uso e eficácia segundo regras, práticas e preceitos que devem ser reconhecidos”, de modo que “*A arqueologia é, nesse sentido, a ciência das assinaturas*”.<sup>195</sup>

Ainda a propósito dos enunciados, Agamben retoma a insistência de Foucault quanto ao seu caráter puramente existencial, fornecendo uma descrição ontológica dos mesmos.<sup>196</sup> Com efeito, em sua análise, Foucault não estava preocupado em abordar, na linguagem, a sua relação com aquilo a que remete, pois a interrogava ao nível de suas condições de existência, em seu puro ter lugar. Contudo, Agamben observa que já no século XVII houve um intento de vincular a teoria das assinaturas à ontologia, a qual se deu com Herbert de Cherbury, em seu *De veritate*. Nesta, os conceitos que a tradição chama de transcendentais (tal como “coisa”, “verdadeiro”, “bom”, “algo”, “uno”) são interpretados como assinaturas, de modo que, assim, a assinatura da unidade remete cada ente à matemática e à teoria da singularidade, a da verdade, à teoria do conhecimento, e assim sucessivamente.<sup>197</sup> Por este motivo, Agamben pode afirmar que a ontologia é, nesse sentido, “[...] *não um saber determinado, mas a arqueologia de todo saber*, que investiga as assinaturas que cabem aos entes pelo próprio fato de existir e os dispõem, desse modo, para a interpretação dos saberes particulares”.<sup>198</sup>

No que tange, porém, às possíveis ramificações do conceito de assinatura no pensamento contemporâneo, Agamben indica a noção de indício, sob a qual se fundam os métodos de Giovanni Morelli, o Sherlock Holmes de Conan Doyle, Freud, Bertillon e Galton, e cuja natureza apenas se esclarece quando colocada na perspectiva da teoria das assinaturas.<sup>199</sup> Todavia, uma verdadeira filosofia das assinaturas, segundo Agamben, pode

<sup>195</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 90-91, grifo nosso.

<sup>196</sup> Segundo Agamben, “Por ‘não ser uma estrutura’, mas ‘uma função de existência’, o enunciado não é um objeto dotado de propriedades reais, mas uma pura existência, o simples fato de determinado ente – a linguagem – ter lugar. O enunciado é a assinatura que marca a linguagem pelo puro fato do seu manifestar-se” (Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 91-92).

<sup>197</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 161.

<sup>198</sup> Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 94.

<sup>199</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 161-162.

ser encontrada, de fato, em Benjamin, nos dois fragmentos por ele dedicados à faculdade mimética,<sup>200</sup> uma vez que, conforme aponta Agamben, aquilo que Benjamin chama de “elemento mimético” (*das Mimetisch*) ou “semelhança imaterial”<sup>201</sup> indubitavelmente remete à esfera das assinaturas.<sup>202</sup>

A faculdade de perceber semelhanças, que em seu texto Benjamin procurou reconstruir a filogênese e no qual registou em nosso tempo a decadência, coincide, para Agamben, ponto a ponto com a capacidade de reconhecer assinaturas. Essa proximidade pode ser atestada, aliás, também pelo fato de Benjamin, assim como Paracelso e Böhme, indicar como constituindo o âmbito da faculdade mimética não apenas a astrologia e a correspondência entre micro e macrocosmo, mas, sobretudo, a linguagem.<sup>203</sup> Nesse sentido, a originalidade do pensamento de Benjamin reside em supor uma história da capacidade mimética, uma vez que as semelhanças não são imutáveis, não existem por si, mas são descobertas e inventariadas pela ação e pelo conhecimento humanos, apresentando-se sob diferentes formas em diferentes épocas. Tendo determinado, outrora, um vasto saber na astrologia, as leis da similitude migraram para a adivinhação e para as práticas rituais, para um saber que é hoje taxado como mágico e que, por estar em oposição ao saber racional, é compreendido normalmente como devendo ser eliminado pelo progresso científico. Acontece que a reflexão de Benjamin segue, no entanto, um rumo diferente: conforme esclarece Jeanne Marie Gagnebin, “sua tese principal é que a capacidade mimética humana não desapareceu em proveito de uma maneira de pensar abstrata e racional, mas se refugiou e se concentrou na linguagem e na escrita”,<sup>204</sup> de forma que, segundo Benjamin, ambos se converteram assim “[...] num arquivo de similitudes insensíveis, de correlacionamentos imateriais”.<sup>205</sup>

---

<sup>200</sup> A propósito teoria mimética em Benjamin, Jeanne Marie Gagnebin explica que “Benjamin escreveu vários ensaios sobre a linguagem. Para simplificar, podemos dividi-los em dois grupos: os escritos da juventude, fortemente influenciados pela mística judaica (‘Da Linguagem em Geral e da Linguagem do Homem’, de 1916, e ‘A Tarefa do Tradutor’, de 1921) e dois textos curtos escritos depois de 1933, que pertencem, portanto, à sua assim chamada fase ‘materialista’. Nesses dois últimos textos (‘Doutrina do Semelhante’ e ‘Sobre a Capacidade Mimética’), Benjamin esboça uma teoria da *mimesis* que também é uma teoria da linguagem” (Gagnebin, *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*, 1997, p. 97).

<sup>201</sup> A respeito da “similitude imaterial”, conforme escreve Benjamin, “[...] a palavra escrita esclarece, em muitos casos, talvez mais manifestamente que a falada, a natureza da similitude imaterial, mediante a relação da sua forma escrita com o objetivo expresso”. Assim, pode-se dizer, em síntese, que “a similitude imaterial fundamenta as tensões não só entre o dito e o entendido, quanto também entre o escrito e o entendido, bem como entre o dito e o escrito” (cf. Benjamin, *A capacidade mimética*, 1970, p. 51).

<sup>202</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 100-101.

<sup>203</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 101.

<sup>204</sup> Cf. Gagnebin, *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*, 1997, p. 98.

<sup>205</sup> Cf. Benjamin, *A capacidade mimética*, 1970, p. 51.

Agamben encontra em Benjamin, deste modo, uma definição para o elemento mágico-mimético da língua<sup>206</sup> que coincide perfeitamente com a sua própria definição sobre as assinaturas, no sentido que a semelhança imaterial benjaminiana funciona como um “complemento irreduzível do elemento semiótico da língua, sem o qual a passagem para o discurso resulta incompreensível”. Contudo, conforme escreve Agamben, o âmbito mais próprio das assinaturas é, em Benjamin, o da *história*, especialmente a partir do momento que Benjamin começa a trabalhar nas *Passagens* parisienses. Nestas, as assinaturas irão aparecer sob a rubrica de “índices” (“secretos”, “históricos” ou “temporais”) ou como “imagens” (*Bilder*), as quais são com frequência qualificadas como “dialéticas”.<sup>207</sup> Pode-se verificar estes rastros não apenas nas teses *Sobre o conceito de história*,<sup>208</sup> mas, conforme especifica Benjamin no *Passagenwerk*, no conceito de imagem enquanto *dialética na imobilidade*:

O índice histórico das imagens diz, pois, não apenas que elas pertencem a uma determinada época, mas, sobretudo, que elas só se tornam legíveis numa determinada época. [...] Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: *a imagem é a dialética na imobilidade*. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, a do ocorrido com o agora é dialética – não de natureza temporal, mas imagética. Somente as imagens dialéticas são autenticamente históricas, isto é, imagens não arcaicas. A imagem lida, quer dizer, a imagem no agora da cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a toda leitura.<sup>209</sup>

Trata-se, neste excerto, de um conceito importantíssimo para Walter Benjamin, o de *imagem dialética*, imprescindível para se compreender devidamente tanto as *Passagens* quanto também as teses *Sobre o conceito de história*. Nesse mesmo sentido seguem as

<sup>206</sup> A definição, segundo aparece no texto de Agamben, e que se pode encontrar de forma muito próxima também em *A doutrina das semelhanças*, é a seguinte: “Tudo aquilo que é mimético na linguagem pode, como a chama, revelar-se apenas numa espécie de portador (*Täger*). Este portador é o semiótico. Assim, o nexos significativo das palavras e das proposições é o portador, só no qual, como num lampejo, aparece a semelhança. Pois, sua produção por parte do homem – como a percepção que ele tem dela – é confiada, em muitos casos, e sobretudo nos mais importantes -, a um lampejo. Ela perpassa veloz [*Sie huscht vorbei*]” (Benjamin, citado por Agamben in Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 101-102). Foi dada preferência à tradução a partir de Agamben, aqui, por pensar que ela seja, neste caso, mais apropriada. Contudo, ela pode ser encontrada no original em Benjamin, *A capacidade mimética*, 1970, p. 51. No que tange à *doutrina das semelhanças*, a formulação aparece da seguinte maneira: “Todos os elementos miméticos da linguagem constituem uma intenção fundada, isto é, eles só podem vir à luz sobre um fundamento que lhes é estranho, e esse fundamento não é outro que a dimensão semiótica e comunicativa da linguagem. Dessa maneira, o texto literal da escrita é o único e exclusivo fundamento sobre o qual se pode formar o quebra-cabeça. O contexto significativo contido nos sons da frase é, portanto, o fundo do qual emerge, num instante, com a velocidade do relâmpago, o semelhante” (Benjamin, *A doutrina das semelhanças*, 2012, p. 121).

<sup>207</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 101-103.

<sup>208</sup> Por exemplo, na segunda tese, quando escreve que “O passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção” (Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 48).

<sup>209</sup> Benjamin, *Passagens*, 2018, p. 768, grifo nosso.



considerações de Jeanne Marie Gagnebin, para quem as reflexões de Benjamin a respeito da capacidade mimética, circunscritas num primeiro momento ao domínio da Linguagem, possuem igualmente uma fundamental importância para sua teoria da história, uma vez que “a mesma imagem do relâmpago doador de sentido que floresce e desaparece num instante, essa imagem caracteriza tanto a dimensão mimética da linguagem como a verdadeira experiência histórica, tal qual a descrevem as Teses ‘Sobre o Conceito de História’”.<sup>210</sup>

Contudo, interessa que, no que tange às definições que Benjamin deu acerca das imagens dialéticas,<sup>211</sup> elas se tornam mais transparentes, diz Agamben, caso devolvidas a seu contexto próprio, isto é, ao de uma *teoria das assinaturas históricas*. Pois, como se sabe, a pesquisa de Benjamin, que seguia neste aspecto o exemplo das vanguardas e dos surrealistas, privilegiava sempre aqueles objetos que, devido à possibilidade de parecerem secundários ou mesmo dispensáveis (Benjamin falava, a propósito, dos “cacos” ou “farrapos” da história), exibem mais intensamente uma espécie de *assinatura* ou *índice*, os quais os remetem para o presente (nesse sentido, as *passagens*, que já na década de 1930 havia se tornado obsoleta e quase onírica, constituem seu protótipo); ou seja, pode-se dizer, assim, que “[...] o objeto histórico nunca é dado de forma neutra, mas é sempre acompanhado por um índice ou uma assinatura, que o constitui como imagem e determina e condiciona temporalmente sua legibilidade”. Desta forma, os arquivos e documentos que o historiador escolhe não se dão de forma arbitrária, mas, sim, seguindo “o fio sutil e inaparente das assinaturas, que exigem, aqui e agora, sua leitura”, além do que, o nível do pesquisador dependeria, segundo Benjamin, “justamente da capacidade de ler assinaturas, que por sua natureza, são efêmeras”.<sup>212</sup>

As relações existentes entre as assinaturas e a linguagem, os enunciados e a história parecem estar, até aqui, bem consolidados. No entanto, há ainda uma outra importantíssima conexão que merece ser apontada: a relação entre as assinaturas e o *direito*. A propósito desta relação, o ponto de partida de Agamben é a demonstração de como *indicium* (indício) e *index* (índice) derivam ambos do verbo latino *dico*, o qual significava originalmente “mostrar”, e como foi frequentemente notado como ele pertence à mesma família lexical que

<sup>210</sup> Cf. Gagnebin, *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*, 1997, p. 101.

<sup>211</sup> Além do excerto transcrito acima das *Passagens*, Agamben aponta também para outra definição, na qual, segundo ele, aparece igualmente o caráter “lampejante e precário da imagem”, mesmos termos com o qual Benjamin havia qualificado a semelhança não sensível a propósito da faculdade mimética, que aparece na quinta tese: “A verdadeira imagem do passado *passa célere e furtiva*. É somente como imagem que lampeja justamente no instante de sua recognoscibilidade, para nunca mais ser vista, que o passado tem de ser capturado” (Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 62).

<sup>212</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 104.

“*diritto*”, “*law*” ou “*right*”, isto é, ao léxico do direito. Agamben faz referência, além disso, também a outros conceitos correlatos, como “*iudex*”, “*vindex*” e “*vim dicere*”, e, assim, numa análise que mantém fortes paralelos com suas considerações em *O sacramento da linguagem*,<sup>213</sup> toma como base Pierre Noailles e seus estudos sobre o direito romano para assinalar como estes conceitos estão ligados, sobretudo, com o “dizer” ou “mostrar” a força (pois *vim dicere*, que provém, segundo a etimologia tradicional, de *vindex*, significa literalmente “dizer ou demonstrar a força”).<sup>214</sup> Não se trata, porém, aqui, de qualquer força ou simples violência, mas a força do *rito* (“a força civil que se diz com a palavra”),<sup>215</sup> isto é, “the force of the effective word and the ability for words to refer to things”.<sup>216</sup>

De acordo com Agamben, pode-se levantar então a hipótese de que esta “força dita com a palavra”, que está em questão na ação do *vindex*, não é outra senão a “força da fórmula eficaz, como força originária do direito”.<sup>217</sup> E, assim, relacionando o direito e, novamente, a linguagem, à esfera das assinaturas, Agamben escreve que *a esfera do direito é, portanto,*

[...] a de uma palavra eficaz, de um “dizer” que é sempre *indicare* (proclamar, declarar solenemente), *ius dicere* (dizer o que é conforme ao direito) e *vim dicere* (dizer a palavra eficaz). Se isso for verdade, *o direito é então, por excelência, a esfera das assinaturas*, em que a eficácia da palavra prevalece sobre o seu significado (ou o realiza). E, também, *toda a linguagem mostra aqui sua pertinência originária com a esfera das assinaturas*. Antes de (ou melhor, junto com seu) ser o lugar da significação, a linguagem é o lugar das assinaturas, sem as quais o signo não poderia funcionar. E os *speech acts*, em que a linguagem parece beirar a magia, são apenas a relíquia mais vistosa dessa natureza arcaica assinadorial da linguagem.<sup>218</sup>

Por fim, Agamben faz uma última colocação referente às assinaturas. Dizendo que qualquer pesquisa nas ciências humanas, especialmente aquelas que dizem respeito ao âmbito histórico, têm necessariamente a ver com as assinaturas, e que o bom resultado da pesquisa depende justamente de o pesquisador aprender a reconhecê-las e a manuseá-las, Agamben retoma uma afirmação metodológica de Deleuze, quando este afirma que uma pesquisa filosófica implica em dois elementos: a identificação de um problema e a escolha do conceito adequado para abordá-lo. Todavia, acrescenta em seguida que, porém, nem sempre se estará ocupando-se de conceitos, mas, de assinaturas, pois pode acontecer de que

<sup>213</sup> Cf. Agamben, *O sacramento da linguagem*, 2011, p. 72 e ss.

<sup>214</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 106-107.

<sup>215</sup> Uma força, portanto, que obriga, mas sem ter necessidade de ser aplicada materialmente num ato de violência. Segundo escreve Agamben, “Noailles cita a esse propósito um trecho de Aulo Gélcio, em que a *vis civilis* [...] *quae verbo diceretur*, ‘a força civil [...] que se diz com a palavra, é oposta à *vis quae manu fiet*, *cum vi bellica et cruenta*” (Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 107).

<sup>216</sup> Cf. Bussolini, *Critical Encounter Between Giorgio Agamben and Michel Foucault*, 2010, p. 139.

<sup>217</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 107-108, grifo nosso.

<sup>218</sup> Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 108, grifo nosso.

aquilo que à primeira vista parecia ser um conceito acaba se revelando, em verdade, uma assinatura (e vice-versa).<sup>219</sup>

O exemplo que Agamben fornece a este respeito é particularmente importante, pois mantém uma conexão direta com as formulações constantes em *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* [O reino e a glória. Uma genealogia teológica da economia e do governo]. Trata-se, nesse sentido, do debate realizado na década de 1960, na Alemanha, que envolveu personalidades como Hans Blumenberg, Karl Löwith e Carl Schmitt, a respeito da *secularização*.<sup>220</sup> Sobre ela, Agamben faz a seguinte observação:

A discussão estava comprometida pelo fato de que nenhum dos participantes parecia se dar conta do fato de que “secularização” não era um conceito, em que estivesse em questão a “identidade estrutural” entre conceitualidade teológica e conceitualidade política (essa era a tese de Schmitt) ou a descontinuidade entre teologia cristã e modernidade (que era, contra Löwith, a tese de Blumenberg), mas um operador estratégico que assinava os conceitos políticos para remetê-los à sua origem teológica.<sup>221</sup>

Sobre este conceito e esta problemática nos ocuparemos pormenorizadamente noutra oportunidade. Contudo, pode-se adiantar, sobre isto, o que segue. Conforme argumenta Agamben em *O reino e a glória*, são muito bem conhecidas as teses de Max Weber a respeito da secularização, segundo a qual ela deve ser compreendida como um aspecto do processo de crescente desencantamento e desteologização do mundo moderno.<sup>222</sup> Contudo, contrariamente às teses de Weber, Carl Schmitt acreditava que a secularização demonstrava justamente o oposto, ou seja, que a teologia continua a atuar de maneira eminente no mundo moderno, o que não implica, porém, uma identidade entre a teologia e a modernidade, nem na perfeita coincidência entre os conceitos políticos e os teológicos, mas, antes de mais nada, numa “relação estratégica particular, que marca os conceitos políticos, remetendo-os à sua origem teológica”.<sup>223</sup>

Deve-se isto, segundo Agamben, ao fato de a secularização não ser um conceito, mas uma *assinatura*, que age no sistema conceitual moderno remetendo-a à teologia. Desta forma,

Assim como, segundo o direito canônico, o sacerdote reduzido ao estado secular precisava trazer o signo da ordem à qual pertencera, também o conceito de “secularizado” exibe como uma assinatura seu pertencimento à esfera teológica. Ou seja, *a secularização é uma assinatura que, num signo ou num conceito, o*

<sup>219</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 108-109.

<sup>220</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 109.

<sup>221</sup> Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 109.

<sup>222</sup> Cf. Weber, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, 2004.

<sup>223</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 15-16.

*marca e o ultrapassa para remetê-lo a determinada interpretação ou a determinado âmbito, sem contudo sair dele para constituir um novo conceito ou significado.* E é somente captando o caráter assinatorial da secularização que se pode entender a aposta – em última análise, política – no debate que, de Max Weber até hoje, não deixa de apaixonar os estudiosos.<sup>224</sup>

O aparelho conceitual fornecido por Agamben para as assinaturas é, como buscou-se demonstrar, extremamente rico e denso. Desta forma, cabe ressaltar ainda, por fim, que ainda que o conceito de assinatura tenha se convertido num conceito explicitamente metodológico apenas nos trabalhos mais recentes de Agamben, é possível encontrá-lo em obras anteriores. Um ótimo exemplo, nesse sentido, é aquele fornecido por Edgardo Castro, quando aponta a formulação, a propósito da relação entre o humano e o inumano nos campos de concentração, em *O que resta de Auschwitz*, segundo a qual “o homem leva em si mesmo a assinatura do inumano”.<sup>225</sup> Por fim, aponta-se também como Agamben relaciona, em *O reino e a glória*, a arqueologia às assinaturas, sustentando como, de fato, “[...] a arqueologia é uma ciência das assinaturas, e devemos ser capazes de seguir as assinaturas que deslocam os conceitos ou orientam sua interpretação para âmbitos diversos”.<sup>226</sup>

Estas são, portanto, as principais diretrizes metodológicas utilizadas por Agamben, tal como explicitadas e discutidas no *Signatura rerum: a arqueologia filosófica*, os *paradigmas* e a *teoria das assinaturas*. Com a certeza de não ter sido possível se ater meticulosamente ao fim de todas as minúcias e detalhes, de não ter enfrentado todas as dificuldades e positivities que tais escolhas metodológicas suscitam, bem como de não haver sequer esgotado todas as possíveis relações e interconexões que estas temáticas comportam no âmbito do pensamento de Agamben, pensa-se que a finalidade que este introito almejava alcançar, isto é, a de apresentar o método de Agamben, preliminarmente, ao leitor, esta, ao menos, foi adequadamente cumprida.

Se não foi possível ir além, esta impossibilidade não reside numa ausência ou numa privação - nem de tempo, nem de temas, nem de qualquer outra espécie -, senão pelo simples

<sup>224</sup> Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 109-110, grifo nosso.

<sup>225</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 163.

<sup>226</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 128, grifo nosso. Nesse sentido, pode-se ler nesta obra, à maneira de exemplo, que “Quando empreendemos uma investigação arqueológica, precisamos ter em conta que a genealogia de um conceito ou de um instituto político pode ser encontrada em um âmbito diferente daquele previsto no início (por exemplo, não na ciência política, mas na teologia). Se nos limitamos ao exame da tratadística medieval estritamente ‘política’, como o *De regno* de Tomás ou o *De regimine civitatum* de João de Viterbo, deparamos com o que, para um olhar moderno, parece uma incoerência e com uma confusão terminológica que às vezes torna impossível estabelecer uma conexão crível entre as categorias políticas modernas e a conceitualidade medieval. Se, no entanto, levamos em consideração a hipótese – que seguimos aqui – de que a genealogia dos conceitos políticos modernos deve ser buscada sobretudo nos tratados *De gubernatione Dei* e nos escritos sobre a providência, então a conexão acaba esclarecida. Mais uma vez, a arqueologia é uma ciência das assinaturas, e devemos ser capazes de seguir as assinaturas que deslocam os conceitos ou orientam sua interpretação para âmbitos diversos” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 128).

fato de consistir numa ponte, e que, como tal, possui sua razão de ser na constituição de uma ligação. Neste caso, o que é ligado é uma primeira impressão, uma demarcação de terreno, ao modo de um agrimensor, e uma precaução de método: uma precaução, por um lado, de Agamben, por ter elucidado seu método, tendo em vista, sem dúvida, principalmente muitas das incompreensões e críticas que foram dirigidas a seus trabalhos, mas, também, de outro, uma precaução do autor desta Tese, que, ao escolher proceder desta forma, buscou atingir, *a priori*, uma meta semelhante. Mas não se trata, no entanto, apenas disto, de uma mera precaução metodológica (tendo em vista que toda precaução é, nesse sentido, ao mesmo tempo, também uma elucidação), uma vez que interpela e mantém relações com o futuro, pois, não somente situa, mas também aponta para importantes temáticas vindouras, que serão, a partir deste momento, devidamente trabalhadas.

## **CAPÍTULO 1 – As origens do programa da filosofia que vem**

## 1.1 As primeiras etapas da crítica à ontologia ocidental

Para Giorgio Agamben, “a filosofia é a tentativa de *expor* esse pressuposto, de tomar consciência do significado do fato que é falar”,<sup>227</sup> logo, não é surpresa alguma que, expressando o *motivum* de seu pensamento, Agamben o identifique no obstinado trabalho de pensar, nos livros escritos e naqueles não escritos, senão uma coisa: “o que significa ‘existe linguagem’, o que significa ‘eu falo’?”.<sup>228</sup>

Desta forma, devido à sua importância dentro do complexo e extenso arcabouço filosófico de Agamben, mas também pelos temas da linguagem, do tempo e da história que lhe são conexos, é precisamente a partir da questão concernente ao que significa dizer “*eu falo*” que se iniciará esta investigação. Este é um problema central que o autor explora em diversos trabalhos e em diferentes épocas de sua produção textual, e que cristaliza, com efeito, uma série de diversas outras questões que percorrem sua obra, como as perguntas sobre: o que é a linguagem e qual é o significado da fala? O que significa ser um ser que possui a linguagem? Qual é o significado do “Eu”? Estas questões, deve-se desde já observar, carregam consigo uma gama enorme de problemas para Agamben, e possuem também, no contexto do seu pensamento, imensuráveis consequências ao longo de diferentes campos, como a política, a ética e a estética.<sup>229</sup>

Este *motivum* da filosofia de Agamben, por sua vez, talvez possa ser melhor expressado a partir da transcrição de um excerto de um projeto do autor que permaneceu obstinadamente não escrito. Em 1989, Agamben fez um prefácio para a edição francesa de sua obra *Infanzia e storia, Distruzione dell’esperienza e origine della storia* [Infância e história, Destrução da experiência e origem da história], redigida em 1977, na qual ele nos conta sobre este projeto não escrito. Seu título seria *La voce umana* [A voz humana] ou, conforme outras notas, *Etica, ovvero della voce* [Ética, ou da voz].<sup>230</sup> De acordo com o autor, uma das partes deste trabalho começa da seguinte maneira:

“Existe uma voz humana, uma voz que seja a voz do homem como o fretenir é a voz da cigarra ou o zurro é a voz do jumento? E, caso exista, é esta voz a linguagem? Qual a relação entre voz e linguagem, entre *phoné* e *logos*. E se algo como uma voz humana não existe, em que sentido o homem pode ainda ser definido como o vivente que possui linguagem? Tais questões, que aqui formulamos, delimitam uma interrogação filosófica. Segundo uma antiga tradição, o problema da voz e da sua articulação era, na realidade, um problema filosófico por excelência. *De vocis nemo magis quam philosophi tractant*, lê-se em Sêrvio e, para os Estóicos, que deram o impulso decisivo à reflexão ocidental sobre a

<sup>227</sup> Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 57.

<sup>228</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 12.

<sup>229</sup> Cf. Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, ps. 2-3.

<sup>230</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 10.

linguagem, a voz era a *arché* da dialética. Entretanto, a filosofia quase nunca colocou tematicamente o problema da voz...”.<sup>231</sup>

O problema da linguagem ocupa já algumas importantes partes do segundo livro escrito por Agamben, *Stanze, La parola e il fantasma nella cultura occidentale* [Estâncias, A palavra e o fantasma na cultura ocidental], no qual ele indica a necessidade de outra concepção da linguagem, diferente da que dominou a cultura ocidental,<sup>232</sup> mas é realmente no terceiro, o já mencionado *Infância e história*, e no quarto, *Il linguaggio e la morte, Un seminario sul luogo della negatività* [A linguagem e a morte, Um seminário sobre o lugar da negatividade], que o autor enfrenta diretamente o problema da linguagem.

Nesse sentido, trata-se em *Infância e história* de explorar a ideia de um estado do homem, o qual não é nem cronológico nem psicossomático, a partir do qual ele se apropria da linguagem e ingressa na história, isto é, a *infância* (que quer dizer, literalmente, “que não fala”). Essa problemática, então, será compartilhada em *A linguagem e a morte*, só que neste caso não será a infância que estará em questão, mas a Voz.<sup>233</sup> A abordagem do problema da Voz, por sua vez, é feita a partir de uma discussão entre Hegel e Heidegger. Para Agamben, ambos os autores portam uma visão da linguagem como possuindo o seu fundamento na negatividade, a qual encapsula a noção de Voz. Esta visão, no entanto, para o autor, termina por relegar a natureza humana ao vazio ou ao nada, ou seja, ao niilismo.<sup>234</sup> Desta maneira, o único caminho para além desta visão seria encontrar uma nova experiência no ter-lugar da linguagem, no que ele veio a chamar de *infância*, a qual é purificada de qualquer referência ao fundamento negativo de uma silenciosa ou inefável Voz. A *infância*, assim considerada, não se refere a nenhum estágio do desenvolvimento humano, mas, pelo contrário, permite indexar a muda experiência da linguagem, a qual precede o ato da fala, mas que é, também, por ela apropriada.<sup>235</sup>

Estando presente desde o início do percurso intelectual de Agamben, o problema da linguagem e da negatividade encontra seu ponto de saturação definitivo em *A linguagem*

<sup>231</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 10.

<sup>232</sup> Diferente, pois tenta pensar além de uma cisão produzida desde a origem em nossa cultura, há muito esquecida e que se costuma aceitar como a realidade mais natural, ainda que se trate da única coisa que mereça realmente ser interrogada, que é a “cisão entre poesia e filosofia, entre palavra poética e palavra pensante, e pertence tão originalmente à nossa tradição cultural que já no seu tempo Platão podia declará-la ‘uma velha inimizada’” (cf. Agamben, *Estâncias*, 2007, p. 12).

<sup>233</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 42.

<sup>234</sup> Diagnóstico encontrado anteriormente pelo autor no terreno da estética: “A essência do niilismo coincide com a essência da arte no ponto extremo do seu destino pelo fato de que em ambos o ser se destina ao homem como Nada. E enquanto o niilismo governar secretamente o curso da história do ocidente, a arte não sairá do seu interminável crepúsculo” (Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 100).

<sup>235</sup> Cf. Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 3.



*e a morte*. Por esta razão, antes de se aprofundar no conteúdo desta obra, é necessário antes compreender de que maneira ela se encontra situada dentro tanto da tradição filosófica ocidental genericamente considerada, quanto também dentro da própria produção de Giorgio Agamben, motivo pelo qual será feito, neste excursão, também uma breve parada nas três obras imediatamente anteriores a ela: *O homem sem conteúdo* [*L'uomo senza contenuto*], *Estâncias e Infância e história*.

Quanto ao primeiro aspecto, pode-se dizer que Agamben promove nesta obra um acerto de contas com dois pensadores extremamente importantes na formação de seu pensamento: Hegel e Heidegger. Contudo, é importante salientar que mesmo o modo pelo qual Agamben se insere na tradição destes pensadores já possui a marca de sua originalidade, especialmente por conta da interpretação que o autor dá a eles, consistindo isto no fato de Agamben os interpretar a partir do conceito de *negatividade*. Pode-se mesmo dizer, desta maneira, que Hegel e Heidegger seriam os dois maiores pensadores da *negatividade* até Agamben, de forma que, após *A linguagem e a morte*, o autor passa a se configurar como o terceiro grande pensador da *negatividade*.<sup>236</sup>

No que tange à sua posição no interior de sua própria produção, pode-se dizer que esta é uma obra que se impõe. Tendo tratado sobre os temas da arte e da crítica em seus dois primeiros livros, respectivamente *O homem sem conteúdo* e *Estâncias*,<sup>237</sup> Agamben descobre o tema da *negatividade* como “um caroço que se descobre desencapando várias camadas de um fruto”, pois, ao penetrar nos âmagos da arte e da crítica, o autor descobre a *negatividade* como uma espécie de oco em torno do qual as trajetórias de ambas, arte e crítica, orbitam.<sup>238</sup>

---

<sup>236</sup> Cf. Oliveira, *A linguagem e a morte*, 2008, p.101.

<sup>237</sup> Com efeito, segundo Kotsko, “Any serious study of the development of Agamben’s thought must start with his first two books, *The Man Without Content* (1970) and *Stanzas* (1977). The two texts are strikingly different from his later works – and, indeed, from each other. The first is a study of the history of the concepts of the artwork and of aesthetic taste in the Western tradition. The second is a much more varied investigation that mostly centres on medieval theories about the role of mental images in cognition and specifically in the experiences of melancholy and love, as they are reflected and reworked in the poetry of Dante and his troubadour predecessors (the poets of the *Dolce Stil Novo* or ‘new sweet style’)” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, ps. 19-20, grifo nosso).

<sup>238</sup> Cf. Oliveira, *A linguagem e a morte*, 2008, p.102.

Em *O homem sem conteúdo*, primeiro livro escrito pelo autor,<sup>239</sup> obra na qual é realizada uma investigação da arte em nosso tempo,<sup>240</sup> é no sexto capítulo, o qual parece consistir no núcleo central da obra, que se pode encontrar o título que aponta o centro para o qual tudo se encaminha: “Um nada que se nadifica a si mesmo”, a qual Agamben extrai das lições de *Estética* de Hegel. Aquele desprovido de conteúdo, em sua primeira obra, é o próprio artista,<sup>241</sup> e esta ausência é descrita pelo autor como uma “nadificação de todo e qualquer conteúdo na arte de nosso tempo”.<sup>242</sup> Sobre esta questão, escreve Agamben em *O homem sem conteúdo*:

Aquilo de que o artista faz experiência na obra de arte é, de fato, que a subjetividade artística é a essência absoluta, para a qual toda a matéria é indiferente: mas o puro princípio criativo-formal, cindido de todo conteúdo, é a absoluta inessencialidade abstrata que nadifica e dissolve todo conteúdo em um contínuo esforço para transcender e realizar a si mesma. Se o artista busca, agora, em um conteúdo ou em uma fé determinada, a própria certeza, ele vive uma mentira, porque sabe que a pura subjetividade artística é a essência de qualquer coisa; mas se busca nela a própria realidade, ele se vê na condição paradoxal de ter que encontrar a sua própria essência exatamente naquilo que é inessencial, de encontrar o próprio conteúdo naquilo que é apenas forma. A sua condição é, por isso, a dilaceração radical: e, fora dessa dilaceração, nele tudo é mentira.<sup>243</sup>

Para Agamben, portanto, “*L’artista è l’uomo senza contenuto*”.<sup>244</sup> Mas esta afirmação, é necessário observar, não é feita em tom denunciatório. Ele não está aqui diagnosticando um “efeito colateral” da arte, como se pode identificar, por exemplo, no “*paradoxe du comédien*” de Diderot, onde é possibilitado ao ator encarnar uma grande variedade de personagens por não ter ele mesmo nenhuma personalidade própria. O artista de Agamben foi privado de conteúdo não por conta de um déficit psicológico, mas por um

<sup>239</sup> Agamben publicou este livro aos seus vinte e oito anos. Nele, encontra-se a proposição de ser uma crítica à estética, porém, ela apresenta já uma série de tratos que se tornariam característicos nas suas próximas obras, desde a sua extrema erudição, a elegância estilística, até ao uso de figuras-chave de toda sua elaboração filosófica, como a presença decisiva de Aristóteles, Heidegger, Benjamin e Kafka. Mas, além disso, a obra mostra já uma “práxis”, ou um “método”, que em suas obras de maturidade se tornariam mais explícitas e conscientes: “la critica del presente si costruisce su una ricerca (che più tardi prenderà il nome di ‘genealogia’) dele sue radici concettuali o ideologiche, a loro volta indagate a un livello semantico ed etimológico” (Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 12).

<sup>240</sup> E, como observa de la Durantaye, não se trata, *O homem sem conteúdo*, de uma investigação “neutra” sobre a natureza e a função da arte: “The book does not engage in aesthetic inquiry for the sake of aesthetic inquiry, and it is not written from the distanced perspective of a historian of ideas. It is instead a response to what Agamben sees as an alarming state of contemporary affairs” (de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 26).

<sup>241</sup> Tendo a arte se tornado absoluta liberdade, a qual procura em si mesma o próprio fim e o próprio fundamento, não necessitando de nenhum conteúdo além de si mesma, o artista se torna “*o homem sem conteúdo*”, alcunha esta que ressoa o título do romance de Robert Musil, *O homem sem qualidades* (Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 13).

<sup>242</sup> Cf. Oliveira, *A linguagem e a morte*, 2008, ps.102-103.

<sup>243</sup> Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 96.

<sup>244</sup> Agamben, *L’uomo senza contenuto*, 1994, p. 83.

desenvolvimento histórico. Ele não foi desde sempre privado de conteúdo; ele foi privado por causa de uma mudança histórica, a qual Agamben verifica como sendo o nascimento da figura do “homem de gosto” e da dilaceração dialética<sup>245</sup> que por sua causa se desenvolveu: a ascensão do gosto e da sua necessária acompanhante, a *estética* enquanto disciplina,<sup>246</sup> promoveram um distanciamento entre forma e conteúdo, público e artista, dissolvendo, assim, a unidade originária da obra de arte.<sup>247</sup> Em suas palavras, como consequência desta laceração, “A originária unidade da obra de arte se despedaçou, deixando, de um lado, o juízo estético e, de outro, a subjetividade artística sem conteúdo, o puro princípio criativo”.<sup>248</sup>

E, no coração desta dilaceração, encontra-se o artista, no seio qual pode-se perceber uma “migração” que o empurrará do “tecido vivo da sociedade” à “terra de ninguém da esteticidade”: frente a um espectador que, quanto mais refina seu gosto, mais dele se distancia, “l’artista si muove in un’atmosfera sempre più libera e rarefatta, e comincia la migrazione che, dal tessuto vivo della società, lo spingerà verso l’iperborea terra di nessuno dell’esteticità”.<sup>249</sup> Pode-se dizer, desta maneira, que a sóbria e reflexiva doutrina do gosto, com suas exigências, terminou por colocar em movimento um processo por meio do qual a conexão entre o artista e o público enquanto uma “conexão lívida” restou perdida. Deste modo, chamado a refinar e a purificar o seu julgamento artístico e a isolar um princípio criativo formalizante de um tradicional corpo de conteúdos culturais, o artista de Agamben foi forçado a abandonar ao longo do caminho cada vez mais seu conteúdo cultural, bem como também as ferramentas de sua arte.<sup>250</sup>

Pois, afinal, no tempo da estética, isto é, a era do “juízo artístico desinteressado”, a arte acabou por ser isolada e, em decorrência disso, a paixão e o fogo que a autêntica experiência artística possui, por conta de uma estranha virada histórica, “migrou” da esfera pública para o estúdio do artista, de modo que se aquela “loucura divina” de que falava

---

<sup>245</sup> A respeito desta dilaceração, afirma Agamben que “chega fatalmente o momento em que essa unidade imediata da subjetividade do artista com sua matéria se despedaça. O artista faz, então, a experiência de uma *dilaceração radical* pela qual, por um lado, se coloca o mundo inerte dos conteúdos na sua indiferente objetividade prosaica e, de outro, a livre subjetividade do princípio artístico, que paira sobre eles como um imenso depósito de materiais que ele pode evocar ou rejeitar segundo seu arbítrio” (Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 68, grifo nosso).

<sup>246</sup> Sobre este ponto, ver a discussão sobre a definição kantiana do juízo estético enquanto prazer sem interesse, universalidade sem conceito, finalidade sem fim e normalidade sem norma (cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 77-78).

<sup>247</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 32.

<sup>248</sup> Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 70.

<sup>249</sup> Agamben, *L’uomo senza contenuto*, 1994, p. 29.

<sup>250</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 33.

Platão<sup>251</sup> pode ainda hoje ser encontrada, ela estaria radicada não mais no público – como fora desde seu tempo e nos milênios vindouros, em que era o público que corria risco ao experienciar uma obra de arte -, mas no *artista*, petrificada na terrível brancura de uma página vazia ou num violento duelo contra suas forças internas. À maneira de exemplo, basta pensar em Hölderlin, Rimbaud e Nietzsche, todos casos nos quais aquela “loucura divina” se verifica não no público, mas nos criadores. Se, por um lado, o extremo da automutilação de Van Gogh pode ser classificado mais como exceção do que como regra, de outro, o mesmo não pode ser dito a respeito da ideia de que o artista moderno é aquele que está sempre em embate com forças internas dilacerantes, para emergir vitorioso apenas quando, finalmente, a sua obra é completada,<sup>252</sup> e que pode ser considerado como a própria efígie do problema investigado por Agamben.

Além disso, é nessa “migração forçada” do artista que se radica a base histórica para outra importante afirmação de Hegel, a qual ecoa fortemente também em *O homem sem conteúdo*, segundo a qual “a arte é e permanecerá para nós, do ponto de vista de sua destinação suprema, algo do passado”.<sup>253</sup> No diagnóstico de Hegel, conforme se pode ler nas lições de *Estética*, “o fato é que a arte não mais proporciona aquela satisfação das necessidades espirituais que épocas e povos do passado nela procuravam e só nela encontravam”.<sup>254</sup> Agamben concorda com o diagnóstico hegeliano, porém, obviamente, não no sentido de que a arte deixou de ser produzida ou valorizada, mas no sentido muito preciso de que ela deixou de dar forma à cultura. Com efeito, a afirmação de Hegel faz todo sentido quando situada no espectro das considerações de Agamben,<sup>255</sup> pois, em sua visão, a essência da ascensão da doutrina do gosto e da disciplina estética foi o que deu causa à mudança mencionada, deste congelar da arte no tempo, do relegar a arte a um monumento do passado, sem nenhuma conexão formativa, vívida e original com o presente.<sup>256</sup>

Frente a este quadro, seria o caso, então, do artista buscar reclamar o seu lastro cultural perdido e alienado? Quanto a isso, Agamben deixa muito claro que a resposta é *negativa*. Essa questão, adiantando um tema que será logo mais enfrentado, compartilha

<sup>251</sup> Conforme a discussão presente no *Fedro* (244a e ss), onde Platão escreve que “os maiores bens nos vêm do delírio, que é, sem a menor dúvida, uma dádiva dos deuses” (Platão, *Fedro*, 1975, p. 53).

<sup>252</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, ps. 31-37.

<sup>253</sup> Hegel, *Cursos de Estética*, 2001, p. 35.

<sup>254</sup> Hegel, *Cursos de Estética*, 2001, p. 35.

<sup>255</sup> Nesse sentido, igualmente, “Hegel observa que a obra de arte não traz à alma a satisfação das necessidades espirituais que épocas precedentes tinham encontrado nela, porque a reflexão e o espírito crítico se tornaram tão fortes em nós que, diante de uma obra de arte, não buscamos tanto penetrar em sua íntima vitalidade, identificando-nos com ela, quanto nos dar dela uma representação segundo o esqueleto crítico fornecido a nós pelo juízo estético” (Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, ps. 75-76).

<sup>256</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 34.

preocupações que serão investigadas mais profundamente em *Infância e história* e fazem alusão ao motivo benjaminiano da expropriação da experiência na modernidade, pois, como salienta retoricamente Benjamin em *Experiência e pobreza*, “Na verdade, de que nos serve toda a cultura se não houver uma experiência que nos ligue a ela?”.<sup>257</sup> Mas pode-se reconhecer aí, igualmente, uma fagulha do pensamento de Hannah Arendt, no que tange à perda da autoridade da tradição.

Escrevendo na década de 1950, Hannah Arendt já havia percebido como nossa época, pela primeira vez na história, parece dividir um “presente comum”: em nosso tempo, os acontecimentos de alguma importância na história de um país já não podem passar despercebidos, não podem se manter como meros acidentes marginais; uma “presentificação” que veio a nos condenar “a um presente global sem um passado comum, [e que por isso] ameaçam tornar irrelevantes todas as tradições e histórias particulares do passado”.<sup>258</sup> De certa forma, Arendt está a demarcar o mesmo problema descrito por Hegel e Agamben, contudo, diferentemente deles, tocando no problema do decaimento da tradição sem ater o foco na questão estética. Este problema foi tratado pela autora também no ensaio “A tradição e a época moderna”, no qual se pode ler que

Hoje em dia, para a maioria das pessoas, essa cultura assemelha-se a um campo de ruínas que, longe de ser capaz de pretender qualquer autoridade, mal pode infundir-lhe interesse. Esse fato pode ser deplorável, mas, implícita nele, está a grande oportunidade de *olhar sobre o passado com olhos desobstruídos de toda tradição, com uma visada direta que desapareceu do ler e do ouvir ocidentais* desde que a civilização romana submeteu-se à autoridade do pensamento grego.<sup>259</sup>

Agamben, escrevendo quase uma década depois de Arendt, encontra essencialmente um mesmo inalterado estado de coisas. Sem dúvida, os escritos de Arendt muito o influenciaram, tendo mesmo, de fato, como já foi observado, consistido para ele uma “experiência decisiva”.<sup>260</sup> Essa experiência a que o autor se refere, por sua vez, parece estar ligada não apenas à constatação da perda da tradição, mas, também, para a inesperada possibilidade de mudança que acompanha essa perda. Isso parece estar correto, pois, no final de *O homem sem conteúdo*, Agamben se foca na ideia de *tradição*, numa discussão feita a partir de um embate com o pensamento de Franz Kafka, e o que ele encontra, assim como Arendt havia já antes dele percebido, é que as tradições em nosso tempo se tornaram

<sup>257</sup> Benjamin, *Experiência e pobreza*, 2016, p. 86.

<sup>258</sup> Cf. Arendt, *Homens em tempos sombrios*, 2008, ps. 92-93.

<sup>259</sup> Arendt, *Entre o passado e o futuro*, 2013, p. 56, grifo nosso.

<sup>260</sup> Cf. Agamben, *Letter from Giorgio Agamben to Hannah Arendt*, 2009, p. 111.

irrelevantes,<sup>261</sup> que o homem “perdeu a capacidade de se apropriar de seu estado histórico, o espaço concreto da sua ação e do seu conhecimento”,<sup>262</sup> pois, para Agamben,

Assim como o castelo do romance de Kafka, que pesa sobre o vilarejo com a obscuridade dos seus decretos e a multiplicidade dos seus escritórios, a cultura acumulada perdeu o seu significado vivo e avança sobre o homem como uma ameaça na qual ele não pode de modo algum se reconhecer. Suspenso no vazio entre velho e novo, passado e futuro, o homem é lançado no tempo como em algo de estranho, que incessantemente lhe escapa e todavia o arrasta para frente sem que ele possa jamais encontrar nele o próprio ponto de consistência.<sup>263</sup>

Mas, seguindo Leland de La Durantaye, se sua resposta é negativa, ela assim o é porque parece existir uma outra alternativa, uma *outra possibilidade*. E, enquanto o lado negativo do diagnóstico de diferentes autores, como Heidegger, Adorno, Arendt e Agamben permanecem constantes, o mesmo ocorre com seu potencial positivo, uma “chance”, como diz Arendt, por meio da qual se pode encarar o passado “com olhos desobstruídos de toda tradição, com uma visada direta que desapareceu do ler e do ouvir ocidentais”. Essa possibilidade se apresenta, por sua vez, a partir da ideia de uma reversão dialética entre *redenção* e *catástrofe*. Essa ideia, em sua expressão filosófica, tem como uma de suas referências as palavras de Hölderlin, no poema “Patmos”: “Near/ and hard to grasp is the God/ Yet where there is danger, also grows/ that which saves”,<sup>264</sup> e que, nesse mesmo sentido, aparece no pensamento de diversos autores, como Heidegger e Adorno e Horkheimer,<sup>265</sup> e cuja grandeza reside no fato de que elas expressam não apenas uma mera esperança fugidia, mas um princípio que descreve a possibilidade de uma mudança, de uma reversibilidade: *quanto maior o perigo, maior a possibilidade de uma mudança redentora*.<sup>266</sup> Mas, talvez, isso não tenha tomado uma maior e mais forte consistência em nenhum outro pensador que não Benjamin, para quem cada momento poderia ser “a porta estreita pela qual podia entrar o Messias”.<sup>267</sup>

Para ambos, Agamben e Arendt, a tradição pode ser tomada, nesse sentido, não apenas como um conteúdo enriquecedor, não apenas algo que provê conteúdo a pessoas e lugares, mas como algo que pode apresentar-se aí si mesmo como um *fardo*, algo que pode

<sup>261</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 41.

<sup>262</sup> Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 183.

<sup>263</sup> Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 175.

<sup>264</sup> Hölderlin, citado por de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 42. Na mesma página, encontra-se o original em alemão: “Nah ist/ Und schwer zu fassen der Gott/ Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch”.

<sup>265</sup> Em *A questão da técnica*, interpretando o poema de Hölderlin, Heidegger escreve que “Assim, a vigência da técnica guarda em si o que menos esperamos, uma possível emergência do que salva” (Heidegger, *A questão da técnica*, 2012, p. 35). Também Adorno e Horkheimer citam o poema: “Mas onde há perigo, cresce também o que salva” (cf. Adorno; Horkheimer, *Dialética do esclarecimento*, 1985, p. 50).

<sup>266</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, ps. 41-43.

<sup>267</sup> Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 142.

obscurer a visão daqueles a quem é transmitida. Por isso, a ideia de *destruição* surge aqui inesperadamente. Mas não qualquer destruição, é claro. Trata-se do tipo de destruição que se encontra ao percorrer a obra de Benjamin,<sup>268</sup> e que nele estava sempre ligado à possibilidade da *crítica*. Assim, seja no seu estudo sobre a destruição da “aura” da obra de arte na era da reprodutibilidade técnica, no seu trabalho sobre o drama trágico alemão ou, mais propriamente, nas suas considerações sobre a história, interessava a Benjamin, sobretudo, como afirma de la Durantaye, “not in history or tradition as such, but in whatever dynamic possibilities the past might offer the present”.<sup>269</sup> Esta era, afinal, a tarefa do materialista histórico, a de “acionar no contexto da história a experiência que é para cada presente uma experiência originária [...], que se dirige a uma consciência do presente que destrói o contínuo da história”.<sup>270</sup>

Mas, retornando ao problema da estética em *O homem sem conteúdo*, dado este diagnóstico, para se referir ao juízo crítico na contemporaneidade, no âmbito da dilaceração que rompeu a unidade originária da obra de arte, Agamben recorre a uma estratégia que será continuamente utilizada pelo autor em livros futuros: o autor toma partido da “tipografia” de Heidegger,<sup>271</sup> afirmando que, devido à perda da conexão da obra de arte com a sua “unidade originária”, o juízo crítico pensa a arte como “*arte*”:

Se quiséssemos exprimir com uma fórmula esse seu caráter, poderíamos escrever que o juízo crítico pensa a arte como *arte*, entendendo assim que, em toda parte e constantemente, ele imerge a arte na sua sombra, pensa a arte como não arte. E é esta *arte*, isto é, uma pura sombra, que reina como valor supremo sobre o horizonte da *terra aethetica*; e é provável que não possamos sair desse horizonte até que tenhamos nos interrogado sobre o fundamento do juízo estético.<sup>272</sup>

E, assim, retorna-se ao problema da negatividade; pois, é nesse sentido que o artista moderno se encontra definitivamente ligado ao *nada*, na medida em que, consumada esta

---

<sup>268</sup> O apreço de Benjamin pela destruição é óbvio, como se pode notar a partir do ensaio “O caráter destrutivo”, no qual Benjamin escreve, dentre outras coisas, que “O caráter destrutivo tem a consciência do homem histórico, cujo sentimento básico é uma desconfiança insuperável na marcha das coisas e a disposição com que, a todo momento, toma conhecimento de que tudo pode andar mal. [...] O caráter destrutivo não vê nada de duradouro. Mas eis precisamente por que vê caminhos por toda parte. Onde outros esbarram em muros ou montanhas, também aí ele vê um caminho. Já que o vê por toda parte, tem de desobstruí-lo também por toda parte. Nem sempre com brutalidade, às vezes com refinamento. Já que vê caminhos por toda parte, está sempre na encruzilhada. Nenhum momento é capaz de saber o que o próximo traz. O que existe ele converte em ruínas, não por causa das ruínas, mas por causa do caminho que passa através delas” (Benjamin, *O caráter destrutivo*, 1987, p. 237).

<sup>269</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, ps. 43-45.

<sup>270</sup> Cf. Benjamin, *Eduard Fuchs, colecionador e historiador*, 2016, p. 129.

<sup>271</sup> Quanto a isto, esclarece de la Durantaye que “In a number of his works Heidegger employs crossed-out terms to indicate that they are ‘under erasure’ – a practice that Agamben also employs in later works such as *Homo sacer* and *State of Exception* (and that he shares with, among others, Derrida)” (de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 398).

<sup>272</sup> Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 80.

dilaceração, a sua identidade consiste senão no “perpétuo emergir no nada da expressão” e outra consistência “senão essa incompreensível estação aquém de si mesmo”. E, refletindo sobre a condição do artista, é isto que foi pensado pelos românticos a partir do conceito de *ironia*, e que, de acordo com Agamben, trazia consigo a significação de que “a arte devia se tornar objeto para si mesma”, e, desta forma, não encontrando serenidade em qualquer conteúdo, a arte podia a partir de então representar apenas a potência negadora do eu poético, o qual, negando, eleva-se continuamente acima de si mesmo num desdobramento sem fim.<sup>273</sup>

Porém, o próprio Hegel, nas *Lições de estética*, ao analisar as teorias de Schlegel, já havia observado neste anulamento unilateral de todo conteúdo a existência de um modo extremo do sujeito referir-se a si mesmo, sendo que, nesse processo destrutivo, ou seja, em sua ironia, o sujeito não poderia se restringir ao mundo externo e fatalmente acabaria por volver contra si mesmo a sua própria negação. Assim, conforme aponta Agamben, o sujeito artístico, que se elevou como um deus sobre o nada da sua própria criação, cumpre definitivamente a sua obra negativa, destruindo o próprio princípio da criação, ou seja, ele torna-se um deus que se autodestrói, de modo que, “Para definir esse destino da ironia, Hegel se serve da expressão *ein Nichtiges, ein sich Vernichtendes*, ‘um nada que se autonadifica’.<sup>274</sup>

É importante salientar esta sentença de Hegel, pois ela terá um lugar igualmente fundamental tanto na segunda obra de Agamben, *Estâncias*, quanto também em *A linguagem e a morte*. Com efeito, ela parece antecipar de alguma maneira a formulação de Heidegger, a qual serve de ponto de partida para Agamben em *A linguagem e a morte*, e que em *Ser e tempo* define não somente a posição do artista, mas o ser mais próprio de todo homem enquanto *Dasein*, isto é, o ser fundamento para um ser que se determinou por um não, ou seja, ser o fundamento de uma negatividade.<sup>275</sup> Nisto consiste a definição heideggeriana da ideia formal existencial da “dívida” (ou culpa, a depender da tradução de “*Schuld*”), a estrutura que constitui o ser mais próprio do *Dasein*. Mas, pode-se dizer, isto que em *O homem sem conteúdo* aparece como o problema “estético” fundamental em *A linguagem e a morte* consistirá nada menos que o *problema histórico-ontológico fundamental*, algo que o próprio autor parece se dar conta, quando afirma, já em *O homem sem conteúdo*, nas palavras

<sup>273</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 97.

<sup>274</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 98.

<sup>275</sup> Conforme Heidegger, citado por Agamben em *A linguagem e a morte*: “A ideia formal existencial do ‘culpado’, nós a determinamos assim: ser fundamento para um ser que se determinou por meio de um Não, ou seja: ser-fundamento de uma negatividade (*Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein, das heisst Grundsein einer Nichtigkeit*)” (Heidegger citado por Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 14).



finais do negativíssimo sexto capítulo, algo que tornar-se-á, depois, na principal questão a ser desenvolvida em *A linguagem e a morte*: a possibilidade de superação do niilismo enquanto nossa condição histórico-ontológica fundamental.<sup>276</sup>

Nesse sentido, a radical conclusão de Agamben, a qual aponta o diagnóstico do problema que deverá doravante ser enfrentado:

A essência do niilismo coincide com a essência da arte no ponto extremo do seu destino pelo fato de que em ambos o ser se destina ao homem como Nada. E enquanto o niilismo governar secretamente o curso da história do ocidente, a arte não sairá do seu interminável crepúsculo.<sup>277</sup>

O problema da negatividade, portanto, persiste. As palavras de Hegel, por esta razão, continuam ressoando em seu próximo livro, *Estâncias*, no qual se pode ler novamente a sentença hegeliana sobre “um nada que se nadifica”, mas, agora, não mais referindo-se à arte e ao artista, mas à sorte da crítica.<sup>278</sup> Para Agamben, se a crítica hoje se identifica com a obra de arte, isso acontece não pelo fato de ser ela também “criativa”, mas sim por ser ela também *negatividade*, por consistir senão no processo da sua irônica autonegação: “precisamente um ‘nada que se autonega’, ou ‘um deus que se autodestroi’, segundo a profética, embora malévola, definição de Hegel”.<sup>279</sup>

Para Agamben, trata-se de pensar agora a crítica, pois ela funciona nesse momento como o paradigma do discurso filosófico. Desta forma, o autor recorda como quando a palavra apareceu no vocabulário da filosofia ocidental, crítica significava sobretudo a investigação sobre os limites do conhecimento, sobre aquilo que não é possível nem colocar nem apreender. Porém, fazendo alusão ao grupo de Jena, Agamben afirma que apenas uma obra que incluisse em si mesma a própria negação e cujo conteúdo fosse exatamente aquilo que nela não se encontrava mereceria ser qualificada como crítica. E, para ele, apenas uma obra no século XX soube corresponder a estas exigências, a *Ursprung des deutschen Trauerspiel* [Origem do drama barroco/trágico alemão], de Walter Benjamin.<sup>280</sup>

Pode-se já perceber, assim, como a própria definição de crítica, para Agamben, traz já o tema da negatividade para o primeiro plano. Aparece aqui uma noção de negatividade não dialética, a qual não se reduz à *Aufhebung* (a qual está sempre pronta para transformar

<sup>276</sup> Cf. Oliveira, *A linguagem e a morte*, 2008, p. 104.

<sup>277</sup> Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 100.

<sup>278</sup> Conforme escreve Kotsko, enquanto em *O homem sem conteúdo* “[...] Agamben relies on the artist, as represented by Kafka, to take up anew the task of cultural transmission, in the years that follow he grows increasingly confident in the creative powers of the critic. This shift largely tracks with his ever greater identification with the figure of Benjamin” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 24).

<sup>279</sup> Cf. Agamben, *Estâncias*, 2007, p. 10.

<sup>280</sup> Cf. Agamben, *Estâncias*, 2007, ps. 9-10.

em positividade qualquer negatividade), uma negatividade *absoluta e sem redenção*, a qual se configuraria na ideia de uma ciência sem objeto que a crítica realizaria. Sua busca não consistiria, desta maneira, em reencontrar o próprio objeto, mas em “assegurar as condições de sua inacessibilidade”,<sup>281</sup> motivo pelo qual, seguindo seu caminho, é o próprio nada que vem a caracterizar o objeto da crítica.<sup>282</sup>

Com efeito, há uma fratura que separa o conhecimento e o seu objeto, a qual determina uma verdadeira esquizofrenia na cultura ocidental, e que se manifesta na muito antiga cisão e inimizade entre *poesia e filosofia*.<sup>283</sup> Nesse sentido, é a partir do estudo desta inimizade que Agamben será levado aos conceitos fundamentais que o pensamento ocidental formou concernentes ao tópico comum de diferentes partes do seu trabalho, isto é, aos problemas do *sujeito* e do *objeto* do conhecimento. Sua aproximação a respeito deste fenômeno, e o tema comum das diversas investigações de *Estâncias*, encontram-se na ideia de que o sujeito *possui* os objetos do conhecimento, algo que o autor precisa questionar radicalmente para alcançar seus fins. Desta forma, sua investigação o levará a clamar por uma “ciência sem objeto”; não no sentido de uma prática de escrita narcisista, concernida apenas com suas flutuantes inspirações, mas em nome de um novo conceito de “conhecimento”, capaz de conceber as próprias noções de “posse” e de “objeto” de uma maneira completamente nova.<sup>284</sup> Assim, unindo as preocupações presentes tanto em *O homem sem conteúdo* quanto aquelas de *Estâncias*, na nota “Gosto”, publicada originalmente no volume 6 da *Enciclopedia Einaudi*, em 1979 (tornada livro, na Itália, em 2015), Agamben se pergunta se é possível uma reconciliação da fratura que “quer que a ciência conheça a verdade, mas não goze dela” e “que o gosto goze da beleza, mas sem poder, dela, dar razão?”.<sup>285</sup>

Essa cisão entre poesia e filosofia, entre palavra poética e palavra pensante, por sua vez, conforme escreve Agamben, é resultado de um esquecimento produzido desde a origem

<sup>281</sup> “Assim como toda autêntica *quête* [busca], a *quête* da crítica não consiste em reencontrar o próprio objeto, mas em garantir as condições da sua inacessibilidade” (Agamben, *Estâncias*, 2007, p. 11).

<sup>282</sup> Cf. Oliveira, *A linguagem e a morte*, 2008, ps. 105-106.

<sup>283</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 20.

<sup>284</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 58.

<sup>285</sup> “Ed è possibile una riconciliazione della frattura che vuole che la scienza conosca la verità, ma non ne goda e che il gusto goda della bellezza, senza poterne dar ragione?” (Agamben, *Gusto*, 2015, p. 12).

em nossa cultura e pertence tão originalmente à nossa tradição que Platão já em seu tempo a declarava “uma velha inimizada”<sup>286</sup>.<sup>287</sup> Sobre ela, escreve Agamben:

De acordo com uma concepção que está só implicitamente contida na crítica platônica da poesia, mas que na idade moderna adquiriu um caráter hegemônico, a cisão da palavra é interpretada no sentido de que a poesia possui o seu objeto sem o conhecer, e de que a filosofia o conhece sem o possuir. A palavra ocidental está, assim, dividida entre uma palavra inconsciente e como que caída do céu, que goza do objeto do conhecimento representando-o na forma bela, e uma palavra que tem para si toda a seriedade e toda a consciência, mas que não goza do seu objeto porque não o consegue representar.<sup>288</sup>

Para Agamben, portanto, esta cisão testemunha a impossibilidade da cultura ocidental de possuir plenamente o objeto do conhecimento. Desta forma, o conhecimento em nossa cultura, cuja antinomia deslinda na “esquizofrenia” do homem ocidental diagnosticada por Aby Warburg, acaba cindido em um polo estático-inspirado e um polo racional-consciente, sem que nenhum dos dois polos consiga reduzir-se integralmente ao outro. E é precisamente no ponto extremo desta cisão que a *crítica* nasce, situada no descolamento da palavra ocidental, e cuja situação pode ser expressa na fórmula segundo a qual ela “não representa nem conhece, mas conhece a representação”. E, desta maneira, segundo Agamben, “O que fica fechado na ‘estância’ da crítica é nada, mas esse nada contém a inapreensibilidade como o seu bem mais precioso”.<sup>289</sup>

Verifica-se, nestas asserções, uma crítica à modernidade, a época na qual essa negatividade se desvela, a qual não é interpretada como uma ruptura radical que afasta o homem de uma condição mais “originária”, mas, sobretudo, como uma exasperação, o momento de uma crise intelectual que atravessa toda a metafísica ocidental, e que é, em verdade, em si o que há de mais propriamente “original” em nossa tradição. Essa fratura, no entanto, já não é mais aquela entre o artista e o espectador, ou aquela que separa a estética e

---

<sup>286</sup> Nas palavras de Platão, no último livro de *A república* (607b): “Valha isto, continuei, como justificativa, na oportunidade em que voltamos a tratar da poesia, por a termos banido de nossa cidade, visto ser ela o que é; a razão nos obrigou a assim proceder. Acrescentemos, ainda, o seguinte, para que ela não nos acuse de dureza e rusticidade, pois vem de longa data a querela entre a poesia e a Filosofia” (Platão, *A república*, 2000, p. 451). Mas acontece que Platão, na verdade, tinha plena consciência do poder da arte. O motivo dela estar fora de sua cidade ideal não era por uma sua suposta aspereza ou falta de sensibilidade, mas justamente pelo contrário. Ele sabia o efeito que a experiência artística podia provocar e, por isso, a considerava algo a ser temido (605b-c): “Assiste-nos, por conseguinte, inteira razão de não o recebermos [o poeta] na futura cidade de legislação modelar, visto despertar ele, alimentar e fortalecer a parte maldosa da alma e, com isso, arruinar o elemento racional. Seria exatamente o caso de entregar todo o poder e o próprio burgo nas mãos dos cidadãos perversos, e de matar as pessoas de valor: do mesmo modo dizemos do poeta imitador que ele implanta na alma de cada indivíduo uma constituição, com adular-lhe o elemento irracional e incapaz de distinguir o que é maior e o que é menor, e que considera grandes ou pequenas as mesmas coisas” (Platão, *A república*, 2000, ps. 448-449).

<sup>287</sup> Cf. Agamben, *Estâncias*, 2007, p. 12.

<sup>288</sup> Agamben, *Estâncias*, 2007, p. 12.

<sup>289</sup> Cf. Agamben, *Estâncias*, 2007, ps. 12-13.

a *poiesis*,<sup>290</sup> mas sim a fenda original entre o *conhecimento* e o seu *objeto*. *Estâncias* é dedicado, vale lembrar, a Heidegger, que havia falecido no ano anterior à sua publicação, logo, não é meramente casual que as críticas à metafísica ocidental ali presentes sejam ainda um tanto heideggerianas; contudo, apesar disso, pode-se perceber nesta obra igualmente a forte influência de Benjamin, e também a de um novo método, a filologia da escola de Warburg,<sup>291</sup> os quais parecem ali predominar.<sup>292</sup>

No que tange ao título do livro, Agamben o retira da poesia trovadoresca do século XIII. Os poetas chamavam de “estância” [*stanza*], isto é, “morada capaz e receptáculo”,<sup>293</sup> o núcleo essencial de sua poesia, porque este termo conservava, juntamente com os elementos formais da canção, aquela “*joi d’amour*” (termo utilizado pelos trovadores para expressar a alegria da paixão amorosa, um amor integral, de todos os sentidos, da razão e do corpo) na qual eles confiavam como objeto único da sua poesia. A estância se constitui aqui, logo, como um modelo de conhecimento, cuja exemplificação pode ser dada tanto a partir do desespero do melancólico quanto pela “*Verleugnung*” [negação] do fetichista, nos quais “o desejo nega e, ao mesmo tempo, afirma o seu objeto e, desse modo, consegue entrar em relação com algo que não poderia ser nem apropriado nem gozado de outra maneira”.<sup>294</sup>

O problema, portanto, não reside na tentativa de se tentar assegurar as condições da possibilidade para a *posse* dos objetos de conhecimento, como se encontra por exemplo na obra kantiana, mas na necessidade de reconcebê-los de uma forma inteiramente nova. Para Agamben, então, uma das tarefas mais urgentes de nosso tempo se localiza na necessidade da recuperação da unidade da nossa palavra cindida, mas uma recuperação, como se viu, não na forma da posse. Por isso, a *estância* - mas o mesmo pode ser dito também sobre a *crítica*

<sup>290</sup> Sobre este tema, o capítulo VIII de *O homem sem conteúdo*: “Nas páginas que seguem, interrogando-nos sobre a relação entre *poiesis* e *práxis* no pensamento ocidental, tentaremos determinar, em linhas gerais, a sua evolução e apontar o processo através do qual a obra de arte passa da esfera da *poiesis* para aquela da *práxis*, até encontrar o próprio estatuto no interior de uma metafísica da vontade, isto é, da vida e da sua criatividade” (Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 122).

<sup>291</sup> Como esclarece Carlo Salzani, após o encontro com Heidegger e Benjamin, o encontro com Aby Warburg foi aquele que mais marcou a formação intelectual do jovem Agamben: “Parte della ricerca per *Stanze* fu condotta nel 1974-1975 a Londra, nella biblioteca del Warburg Institute, nel quale Agamben fu introdotto grazie alla mediazione di Frances Yates, conosciuta a Parigi tramite Italo Calvino. Dopo quelli con Heidegger e Benjamin, l’incontro con Aby Warburg (1866-1929) é sicuramente quello che più ha marcato la formazione intellettuale del giovane Agamben e la sua influenza rimarrà costante nella produzione posteriore” (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 24).

<sup>292</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 20.

<sup>293</sup> “A respeito disso é preciso saber que este vocábulo foi criado somente em consideração da arte, isto é, de modo tal que aquilo em que estivesse contida toda a arte da canção fosse chamado de *stantia* – o que significa residência capaz ou também receptáculo – de toda arte. Pois, do mesmo modo que a canção é como o regaço de toda a sentença, assim a *stantia* recolhe no seu regaço toda a arte” (Dante, citado por Agamben, in *Estâncias*, 2007, p.17).

<sup>294</sup> Cf. Agamben, *Estâncias*, 2007, ps. 11-13.

-, corresponde à tarefa irrealizável de “apropriar-se” de algo que é e será sempre inapropriável, enquanto assinala, também, para um estatuto diferente do conhecimento humano, no qual o objeto não é mais propriedade ou algo encerrado em “limites sagrados”,<sup>295</sup> mas, sim, uma relação pela qual se possa garantir a sua “liberdade duradoura”, como diz de la Durantaye: “Criticism’s goal, following Agamben, is not to seize its object, not to secret it away in sacred confines, but instead to ensure the work’s durable freedom”.<sup>296</sup>

Desta forma, pode-se dizer que *Estâncias* consiste em uma negatividade exponencial, uma negatividade ao quadrado. Os objetos de investigação dos seus quatro ensaios (que versam sobre quatro tópicos: a *melancolia*, o *fetichismo*, as *imagens* e a *semiologia*) identificam-se com as realizações daquilo que a crítica deve buscar, isto é, os *modos de assegurar a inacessibilidade de seu objeto*, modos de salvaguardar a sua fundamental negatividade: a melancolia, na teologia medieval e em Freud; o fetichismo, em Freud e Marx; a obra de arte e a mercadoria, em Marx e Baudelaire; o dandismo do Belo Brummel; os brinquedos, os *ready-mades*; para o autor, todos objetos os quais podem ser enquadrados dentro daquele nada que se autonadifica anunciado por Hegel. A crítica imita a arte nesse sentido, na medida em que os ensaios de *Estâncias* imitam a estrutura fundamental dos seus objetos tematizados, ocorrendo uma repercussão da negatividade do objeto sobre o discurso que dele trata.<sup>297</sup>

Seguindo, o próximo passo deste caminho é dado em *Infância e história*, obra na qual o tema da negatividade aparentemente desaparece. Isto, porém, é apenas uma impressão. A negatividade está ali, ainda que sub-repticiamente, sem ser o tema principal da obra. Para que a negatividade assuma a frente e se torne a protagonista é necessário antes construir um cenário à altura, sendo exatamente isto o que ocorre em *Infância e história*. Nesta obra, Agamben irá recolher os elementos fundamentais que utilizará para enfrentar o tema da negatividade em *A linguagem e a morte*, o fazendo, contudo, primeiramente, em *Infância e história*, a partir do conceito de *infância*, enquanto que, em *A linguagem e a morte*, este conceito será substituído pela *Voz*.<sup>298</sup>

<sup>295</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 21.

<sup>296</sup> de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 76.

<sup>297</sup> Cf. Oliveira, *A linguagem e a morte*, 2008, p. 106. Conforme aponta o autor, “Cada ensaio aqui reunido apresenta, portanto, no seu círculo hermenêutico, uma topologia do *gaudium*, da ‘estância’ através da qual o espírito humano responde à impossível tarefa de se apropriar daquilo que deve, de qualquer modo, continuar inapreensível” (Agamben, *Estâncias*, 2007, p. 14).

<sup>298</sup> Cf. Oliveira, *A linguagem e a morte*, 2008, p. 107.

Nesse sentido, é interessante notar, conforme observa Cláudio Oliveira,<sup>299</sup> como Agamben indica, na passagem que segue, presente no prefácio escrito para a edição francesa de *Infância e história*, uma primeira pista sobre como se deu a transição de um conceito a outro:

É significativo que justamente uma reflexão sobre a infância tenha conduzido o autor a uma pesquisa sobre a voz humana (ou sobre a sua ausência). A in-fância que está em questão no livro não é simplesmente um fato do qual seria possível isolar um lugar cronológico, nem algo como uma idade ou um estrado psicossomático que uma psicologia ou uma paleoantropologia poderiam jamais construir como um fato humano independente da linguagem. Se a condição própria de cada pensamento é avaliada segundo o seu modo de articular o problema dos limites da linguagem, o conceito de infância é, então, uma tentativa de pensar estes limites em uma direção que não é aquela, trivial, do inefável.<sup>300</sup>

Como todas as suas obras, *Infância e história* é igualmente um livro muito singular, no qual seus diversos ensaios, os quais podem parecer heterogêneos e desconexos ao leitor desatento, possuem uma grande relevância e profunda coerência no âmbito de seu projeto filosófico. Nesse sentido, merece atenção, antes de mais nada, o último texto desta obra, intitulado “Programa para uma revista”, cujo escopo Agamben anuncia como sendo nada menos que uma “‘destruição’ da historiografia literária”: como diz o autor a respeito deste programa, o lugar escolhido como sua morada vital “não é nem uma continuidade nem um novo início, mas *uma interrupção e uma quebra*, e é a experiência desta quebra como evento histórico originário que constitui precisamente o fundamento de sua atualidade”.<sup>301</sup>

Contudo, este programa que chega até nós é, infelizmente, apenas o resíduo de um outro projeto. O projeto original, pensado entre os anos de 1974 e 1976, envolvia Agamben e mais dois amigos, Claudio Rugafiori e Italo Calvino, os quais se reuniram para definir o programa de uma revista (a qual nunca viu a luz do dia), e que possuiria uma seção dedicada ao que eles chamavam de “categorias italianas”. A identificação destas “estruturas categoriais da cultura italiana” deveria prosseguir por meio de uma série de conceitos polarmente conjugados, distribuídos enquanto tópicos de pesquisa entre os três amigos: Rugafiori ficaria responsável por se ocupar do par “architettura/vaghezza”; Calvino, do par

<sup>299</sup> Cf. Oliveira, *A linguagem e a morte*, 2008, p. 107.

<sup>300</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 10.

<sup>301</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 159, grifo nosso.

“velocità/leggerezza”; e Agamben dos pares “tragédia/commedia, diritto/creatura<sup>302</sup> e biografia/favola”.<sup>303</sup>

Mas, deste projeto original, apenas o “Programa para uma revista”, presente em *Infância e história*, permanece. No entanto, pode ser dito que ele constituiu também um impulso duradouro, que levará Agamben a adicionar outras categorias à ideia original e que, juntamente com a adição de outros ensaios escritos ao longo dos anos, confluirão na publicação, em 1996, da obra *Categorie italiane* [Categorias italianas], conjunto de textos esparsos que, embora sejam apenas um “torso da ideia” original, continuam de certa maneira o projeto presente em *Estâncias* de uma “crítica criativa”,<sup>304</sup> a qual visa ligar a fratura que separa os dois lados inconciliáveis, porém complementares, da poesia e da filosofia.<sup>305</sup>

A *interrupção e quebra* cujo programa da revista faz alusão, por sua vez, é aquela produzida, na sociedade moderna, entre o patrimônio cultural e a sua transmissão, entre a verdade e sua transmissibilidade, entre escritura e autoridade, tema tratado já no último capítulo de *O homem sem conteúdo*. Desta maneira, a tarefa que a revista se incumbiu não pode ser definida apenas como uma “destruição da tradição”, mas, antes, como uma “destruição da destruição” - em outras palavras, “[...] to transcend the ‘destruction of experience’ with which *Infancy and History* began”<sup>306</sup> -, de forma que a destruição da transmissibilidade, que constitui o caráter original da nossa cultura, possa ser trazido dialeticamente à consciência. Não por menos, o autor retoma aqui a mesma metáfora que finaliza *O homem sem conteúdo*<sup>307</sup>: segundo o princípio mediante o qual é apenas na casa em chamas que se torna visível pela primeira vez o problema arquitetônico fundamental, da mesma forma, é apenas por meio desta destruição que tornar-se-ão visíveis as estruturas categoriais da cultura italiana.<sup>308</sup>

<sup>302</sup> É interessante notar, a este respeito, que é justamente este par, “direito/criatura”, que virá a formar a espinha dorsal do projeto que deu fama internacional a Agamben, o *Homo sacer* (Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 29).

<sup>303</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 26. Cf., igualmente, na “*Premessa*” de Agamben, *Categorie italiane*, 1996, p. vii.

<sup>304</sup> Para Agamben, a decadência da crítica pode ser claramente observada nas estreitas divisões disciplinares presentes nas ciências humanas, algo que, por fim, terminou por incorrer em uma distinta perda do seu objeto de estudo. Ligando os temas presentes entre *Infância e história* e *Estâncias*, o que o autor defende é a necessidade de reconceber tanto nossas concepções de “conhecimento” quanto de “objeto”, sendo que é nesse sentido que ele compreende a tarefa da busca de uma ciência sem objeto. Assim, de modo a resumir estas pretensões, pode ser dito que “Agamben’s inspiration in *Stanzas* is thus as clear as it is vast. [But] What he is arguing for is a *creative criticism*” (cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 61)

<sup>305</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 26-27.

<sup>306</sup> Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 31.

<sup>307</sup> “Segundo o princípio para o qual é apenas na casa em chamas que se torna visível pela primeira vez o problema arquitetônico fundamental, do mesmo modo, a arte, tendo chegado ao ponto extremo do seu destino, torna visível o seu projeto original” (Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 184).

<sup>308</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 161-162.

Mas o programa também mantém relações com *Estâncias*, uma vez que o órgão desta “destruição da destruição” deve ser constituído pela *filologia*: “Vem daí a particular posição que a revista atribui a uma filologia que tenha superado os confins aos quais a restringe uma estreita concepção acadêmica”,<sup>309</sup> escreve Agamben. Essa nova filologia, renomeada como “disciplina da interdisciplinaridade” e assimilada à crítica, deve se colocar no lugar da fratura da palavra ocidental que divide poesia e filosofia. Ela seria, portanto, o ponto de encontro no qual convergiriam, com a poesia, todas as ciências humanas, e cujo fim seria aquela “ciência geral do humano”, a qual Agamben anuncia como sendo a tarefa cultural da próxima geração.<sup>310</sup> É crucial aqui, portanto, escreve Adam Kotsko,

[...] the possibility of overcoming the distinction between the act of transmission and the transmitted context, insofar as philology always critically reconstructs the text under investigation, most often generating a new version that is not attested in its entirety in any existing manuscript. [Therefore] Here we have a programme to go beyond *Man Without Content's* reliance on the creative artist (Kafka) to resolve a situation that the critic (Benjamin) can only diagnose, allowing for a new and more robust form of truly creative and poetic criticism that is, perhaps, represented by *Stanzas*. More than that, a review carried out along these lines lay down the foundation of an “interdisciplinary discipline” in which all the human sciences converge, together with poetry, whose goal would be that “general science of the human” which is severally heralded as the cultural task of the coming generation. This is a cultural task, it seems safe to conclude, that both *Stanzas* and *Infancy and History* contribute to in some modest way, given that the ‘Project’ was sketched out years before either work. In short, this conception of a ‘general science of the human’ founded on philology appears not only to encapsulate the project of the early writings, but indeed to lay the groundwork for Agamben’s later works, which took an increasingly philosophical approach over the decades that followed.<sup>311</sup>

Mas essa ciência, que permanece ainda inominada,<sup>312</sup> é claramente a “ciência sem nome” que Warburg havia fundado e que Agamben analisa no retrato a ele dedicado em 1975, “Aby Warburg e a ciência sem nome” (presente em *A potência do pensamento*), cujo método, uma vez que defendia a necessidade da abordagem conjunta de todas as ciências humanas para o estudo dos “problemas humanos”, fez “explodir” a história da arte.<sup>313</sup> Pois, como salienta Agamben, Warburg tendia sempre “para a configuração de um problema que é, ao mesmo tempo, histórico e ético, na perspectiva que ele chega a definir, por vezes, como

<sup>309</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 162.

<sup>310</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 162-164.

<sup>311</sup> Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 31.

<sup>312</sup> Na sequência, escreve Agamben, já anunciando inclusive o rastro do problema acerca do direito que será desenvolvido no *Homo sacer*, “É o advento de uma tal ciência ainda sem nome – que, na sua identidade com a poesia, seja também, no sentido que se viu, uma nova e crítica mitologia (crítica, ou seja, livre da sujeição das potências do Direito e do Destino e restituída à história) – que a revista pretende, dentro dos próprios limites, preparar” (Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 164-165).

<sup>313</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 28.



‘um diagnóstico do homem ocidental’<sup>314</sup> e apenas essa ciência poderia permitir ao homem ocidental, para além dos limites do seu etnocentrismo, chegar ao libertador conhecimento de um “diagnóstico do humano”, o qual poderia curá-lo de sua trágica esquizofrenia, “que divide, em nossa cultura, poesia e filosofia, arte e ciência, a palavra que ‘canta’ e a que ‘recorda’”.<sup>315</sup> À luz dos escritos mais recentes de Agamben, poderia dizer-se, no entanto, que se o autor chegou de algum modo a aproximar-se desta “ciência geral do humano”, esta localizar-se-ia na própria conceituação e aplicação que Agamben faz do método *arqueológico*, como observa oportunamente Adam Kotsko: “The practice of philosophical archaeology also seems to fulfil the long-standing desire for a truly trans-disciplinary discipline that had once found expression in his hopes for a ‘general science of the human’”.<sup>316</sup>

Neste projeto filológico está implícita, além disso, a necessidade de revisão da concepção de história que dominou o historicismo moderno. Para Agamben, é chegado o momento de deixar de identificar a história com uma concepção vulgar do tempo como processo contínuo linear e infinito e, por esta mesma razão, de tomar consciência de que categorias históricas e categorias temporais não são necessariamente a mesma coisa. De fato, para que as tarefas a que o programa da revista se propõe se possibilitem, alcançar uma nova situação das relações entre tempo e história, ou seja, alcançar uma nova e mais originária experiência da história e do tempo, configura-se como uma condição preliminar.<sup>317</sup> Por isso, é com este motivo autenticamente benjaminiano que Agamben finaliza o “Programa”:

Ao tempo vazio, contínuo, quantificado e infinito do historicismo vulgar, deve ser oposto o tempo pleno, partido, indivisível e perfeito da experiência humana concreta; ao tempo cronológico da pseudo-história, o tempo cairológico da história autêntica; ao “processo global” de uma dialética que se perdeu no tempo, a interrupção e a imediatez de uma dialética imóvel.<sup>318</sup>

A *Aufhebung* da filologia, enquanto “mitologia crítica”, que a revista se propõe a cumprir, bem como também o projeto de uma “ciência geral do humano”, ambos passam, portanto, por nova experiência da história.<sup>319</sup> E é precisamente aí que se inicia *Infância e história*.

<sup>314</sup> Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 116.

<sup>315</sup> Cf. Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 128.

<sup>316</sup> Cf. Kostko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 133.

<sup>317</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 165-166.

<sup>318</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 166.

<sup>319</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 29.

## 1.2 Da in-fância à Voz: ou, da ontologia à ética

Como visto, a procura por uma nova experiência humana na história, bem como o projeto de uma “ciência geral do humano”, levaram os rumos da pesquisa de Agamben a constatar a necessidade de uma nova concepção de tempo e de história. Porém, juntamente a esta categoria, o autor acrescentou também uma nova investigação sobre a linguagem,<sup>320</sup> sendo este o sentido da passagem de *Infância e história* para *A linguagem e a morte*.

Com efeito, ambas as categorias, a busca por uma nova concepção de tempo e uma nova investigação sobre a linguagem, remanescerão fundamentais em toda a futura pesquisa filosófica de Agamben e permanecerão de uma forma substancialmente inalterada. Assim, em *Infância e história* o autor irá propor teses que retornarão incessantemente, para redefinir e especificar seus significados, estabelecendo, desta forma, um vocabulário filosófico que informará seus projetos futuros. Logo, é significativo que este seja também o livro mais “benjaminiano” de Agamben: seja por conta dos seus vários ensaios, inspirados mais ou menos explicitamente em escritos e ideias de Benjamin; seja, sobretudo, porque o projeto de uma nova experiência da história e da linguagem seja inteiramente benjaminiano.<sup>321</sup>

No primeiro ensaio deste livro, que dá nome à própria obra, “Infância e história: Ensaio sobre a destruição da experiência”, Agamben se dedica a enfrentar o problema autenticamente benjaminiano da *perda* ou *expropriação* moderna da experiência. Para ele, aliás, todo discurso sobre a experiência deve partir atualmente precisamente desta constatação: de que a experiência já não é mais para nós algo acessível, “pois, assim como foi privado da sua biografia, o homem contemporâneo foi expropriado de sua experiência”.<sup>322</sup>

Benjamin já havia se ocupado do tema em 1933, em *Experiência e pobreza*, texto pequeno em tamanho, mas cuja potência não deixa ainda hoje de surpreender. Naquele momento, Benjamin rastreava a raiz desta expropriação na catástrofe da guerra mundial e no

---

<sup>320</sup> Com efeito, conforme escreve Adam Kotsko, *Infância e história* é o primeiro texto no qual Agamben “[...] places language at the very heart of his investigation, centring the whole book on the insight that language is something that *happens* to every individual human being. [...] Just as his first book aimed to show us that our access to the artwork had become deeply questionable, so in *Infancy and History* does he argue that all guarantees of our access to our own lived experience have broken down as well. Here, however, the solution is clearer: *we must recognize that all experience is mediated by language and that there is nothing automatic or guaranteed about our relationship to language*” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, ps. 28-29, grifo nosso).

<sup>321</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 30.

<sup>322</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 21.

“gigantesco desenvolvimento da técnica”, a qual fez com que se “abatesse sobre as pessoas uma forma de pobreza totalmente nova”<sup>323</sup>:

Uma coisa é clara: a cotação da experiência baixou, e isso aconteceu com uma geração que fez, em 1914-1918, uma das experiências mais monstruosas da história universal. Talvez isso não seja tão estranho como parece. Não se tinha, naquela época, a experiência de que os homens voltavam mais mudos do campo de batalha? Não voltavam mais ricos, mas mais pobres de experiências partilháveis. Aquilo que, dez anos mais tarde, fomos encontrar na grande vaga dos livros de guerra, era tudo menos experiência contada e ouvida. Não, o fenômeno não é assim tão estranho, porque nunca a experiência foi mais desmentida: a da estratégia pela guerra de trincheiras, as econômicas pela inflação, as do corpo pela fome, as morais pelos detentores do poder. Uma geração que ainda foi à escola nos carros puxados a cavalos, viu-se de repente num descampado, numa paisagem em que nada se manteve inalterado a não ser as nuvens, e no meio dela, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, o corpo humano, minúsculo e frágil.<sup>324</sup>

Porém, divergindo de Benjamin, Agamben afirma que para a destruição da experiência não é necessária de modo algum a catástrofe. A experiência que cada geração transmitia à geração sucessiva, escreve o autor, tinha como matéria-prima precisamente o cotidiano, e não o extraordinário; eram justamente estes, os eventos comuns e insignificantes do cotidiano, que tornavam-se a “partícula de impureza em torno da qual a experiência adensava, como uma pérola, a própria autoridade”. E, tendo a experiência seu correlato necessário não no conhecimento, mas na autoridade, isto é, na palavra e no conto,<sup>325</sup> ninguém parece hoje dispor de autoridade suficiente para garantir uma experiência, e, caso seja o caso de se encontrar alguém que dela disponha, jamais a floraria, no entanto, a ideia de fundamentar numa experiência a própria autoridade. Por isso, diz Agamben, acontece o contrário, “o que caracteriza o tempo presente é que toda autoridade tem seu fundamento no ‘inexperenciável’”, e, também, que “ninguém admitiria aceitar como válida uma autoridade cujo único título de legitimação fosse uma experiência”.<sup>326</sup>

Desta forma, para a destruição da experiência, afirma Agamben, a pacífica e banal existência cotidiana em alguma grande cidade é perfeitamente suficiente:

Pois o dia a dia do homem contemporâneo não contém nada que seja ainda traduzível em experiência: não a leitura do jornal, tão rica em notícias do que lhe

<sup>323</sup> Cf. Benjamin, *Experiência e pobreza*, 2016, p. 86.

<sup>324</sup> Benjamin, *Experiência e pobreza*, 2016, p. 86.

<sup>325</sup> Não por acaso, tema também importantíssimo para Benjamin, tratado por ele no ensaio *O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*, e no qual há, nos primeiros parágrafos, a reprodução quase que palavra por palavra da citação acima tirada de *Experiência e pobreza*. Para Benjamin, juntamente com o declínio da experiência, segue-se a extinção da arte da narração, ou seja, a própria faculdade de transmissão de experiências: “É como se estivéssemos sendo privados de uma faculdade que nos parecia totalmente segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências” (Benjamin, *O narrador*, 2012, p. 213).

<sup>326</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 22-23.

diz respeito a uma distância insuperável; não os minutos que passa, preso ao volante, em um engarrafamento; não a viagem a regiões íferas nos vagões do metrô nem a manifestação que de repente bloqueia a rua; não a névoa dos lacrimogêneos que se dissipa lenta entre os edifícios do centro e nem mesmo os súbitos estampidos de pistola detonados não se sabe onde; não a fila diante dos guichês de uma repartição ou a visita ao país de Cocanha do supermercado nem os eternos momentos de muda promiscuidade com desconhecidos no elevador ou no ônibus. O homem moderno volta para casa à noite extenuado por uma mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atroz -, entretanto nenhum deles se tornou experiência.<sup>327</sup>

Mas, afinal, qual é esta experiência a que se referem Benjamin e Agamben? Qual é esta experiência que veio em nosso tempo a se empobrecer? Para clarificar esta questão é necessário se ater aos termos utilizados por Benjamin, pois, como Agamben deixa claro, são estes os mesmos sob os quais ele se apoia. Agamben utiliza a palavra *esperienze*, a qual possui o cognato *experience*, em inglês, e “experiência”, em português. Portanto, não há grandes problemas na sua tradução para estes dois idiomas. Contudo, reconhece-se um problema de tradução ao se olhar para os textos de Benjamin, que escrevia em alemão, idioma que dispõe de duas diferentes palavras para designar o que, no português e no inglês, há apenas uma: *Erlebnis* e *Erfahrung*, ambas significando, porém, diferentes sentidos da palavra “experiência”.<sup>328</sup>

Assim, de um lado, tem-se “*Erfahrung*”, a qual relaciona-se ao conhecimento obtido por meio de uma *experiência* que se acumula, que se desdobra e se prolonga, assim como numa viagem (viajar, em alemão, não por acaso, diz-se “*fahren*”); é um tipo de conhecimento que permite ao sujeito integrado numa comunidade a dispor de critérios que, com o tempo, lhe possibilite ir sedimentando as coisas,<sup>329</sup> ou, como explica de la Durantaye, “To denote ‘living through’ something, the word that Benjamin employs is *Erfahrung* (an excellent etymological match for *experience* in that it means literally ‘that which is traversed’)”.<sup>330</sup> E, de outro, tem-se “*Erlebnis*”, a qual se relaciona com a *vivência* do indivíduo privado, isoladamente considerado, e que se associa àquele tipo de impressão forte, a qual necessita ser apressadamente assimilada e produz efeitos imediatos,<sup>331</sup> ou seja, “[it] is an *experience* in the sense of ‘to have an experience’, something literally ‘lived through’, reflected in the word’s etymology (its root is *leben*, ‘to live’)”.<sup>332</sup> Assim sendo, pode-se observar que não se trata nesta discussão da experiência como a entendem a ciência

<sup>327</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 21-22.

<sup>328</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 85, adaptado.

<sup>329</sup> Cf. Konder, *Walter Benjamin*, 1999, p. 83.

<sup>330</sup> de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 85.

<sup>331</sup> Cf. Konder, *Walter Benjamin*, 1999, p. 83.

<sup>332</sup> de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 85.

e a filosofia modernas, as quais concebem o termo remetendo-o à condição de possibilidade do conhecimento, que está sempre antecipada pelas regras do método e que pode ser sempre repetida em condições idênticas ou quase idênticas. A experiência que está em questão, aquela cuja fora expropriada na modernidade, é, ao contrário, a experiência singular, aquele acontecimento nem antecipável nem repetível que transforma uma vida.<sup>333</sup>

Em Benjamin, tanto em *Experiência e pobreza*, quanto no ensaio *O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*, a palavra utilizada para significar esse conceito mais profundo de experiência é *Erfahrung*,<sup>334</sup> enquanto que para *Erlebnis* fica reservada a noção mais fugidia de “vivência”, assim como encontrado na tradução brasileira de um excerto das *Passagens*: “Os hábitos são a armadura da experiência [*erfahrung*], enquanto as vivências [*erlebnis*] os desagregam”.<sup>335</sup> Portanto, se Benjamin emprega o termo *Erfahrung* ao falar de uma “pobreza de experiência”, é porque é apenas *Erfahrung* que permite a mudança, que pode afetar o indivíduo de maneira duradoura, que é capaz de produzir uma experiência sob a qual se pode aprender e apoiar-se e cuja transmissão pode ser feita por meio da tradição; algo, aliás, que fica muito claro pelo fato de que, no alemão, pode-se saber algo não por *Erlebnis*, mas tão somente por *Erfahrung*.<sup>336</sup> E, nesse sentido, tendo em vista o diagnóstico de Agamben, segundo o qual o “homem moderno volta para casa à noite extenuado por uma mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos, agradáveis ou atroz –, entretanto nenhum deles se tornou experiência”,<sup>337</sup> parece que vivemos, realmente, cada vez mais intensamente sob o signo da *Erlebnis*.

Sobre o homem de hoje, diz Agamben que “a incapacidade de fazer e transmitir experiências talvez seja um dos poucos dados certos que disponha sobre si mesmo”.<sup>338</sup> Isso ocorre, para o autor, porque, como escreve de la Durantaye,

With Benjamin’s diction in mind, we can see in that sense Agamben speaks of a state of affairs rich in “significant events” (equivalent to Benjamin’s *Erlebnisse*) yet devoided of “experience” (equivalent do his *Erfahrung*). Many things are indeed experienced in modern times – more than earlier times, in fact – but these

<sup>333</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 42.

<sup>334</sup> O que se percebe a partir do próprio título do ensaio, no original, “Erfahrung und Armut” [Experiência e pobreza] (cf. Benjamin, *Gesammelte Schriften* II-1, 1977, p. 213).

<sup>335</sup> Benjamin, *Passagens*, 2018, p. 565. Assim como também na escolha feita pelo tradutor italiano: “Le abitudini sono gli strumenti dell’esperienza, le esperienze vissute le disgregano” (Benjamin, *Passages di Parigi*, 2000, p. 371), o qual, para denotar a diferença de sentidos acima mencionada, traduz *Erfahrung* por “esperienza” (no mesmo sentido nosso de “experiência”) e *Erlebnis* como “esperienza vissuta” (que equivale, para nós, à “vivência”).

<sup>336</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 85.

<sup>337</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 22.

<sup>338</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 21.

*events* do not coalesce into *experience* in the traditional sense of the term. To the richness of events corresponds a poverty of experience.<sup>339</sup>

Como se pode notar, Agamben continua a reflexão benjaminiana acerca da expropriação da experiência na modernidade. Contudo, um importante detalhe entre as duas concepções deve ser observada: enquanto Benjamin escreveu sobre um declínio, uma expropriação, um *empobrecimento* da experiência após uma guerra cataclísmica que alterou todas as facetas da cultura ocidental, Agamben, por sua vez, não apenas generalizou o tempo e o espaço dessa crise da experiência comunicável, mas também transformou o diagnóstico sobre uma “pobreza de experiência” e a radicalizou para uma “*destruição da experiência*”.<sup>340</sup>

Além disso, se, como visto, Agamben carrega o motivo benjaminiano da expropriação da experiência, *Infância e história* tem como desiderato seguir também outro rastro de Benjamin, pois, conforme escreve o autor, a tarefa a que este escrito se propõe é a de retomar a herança do programa benjaminiano “*da filosofia que vem*”.<sup>341</sup> Nesse sentido, *Infância e história* pode ser entendido quase que explicitamente como uma reelaboração e aprofundamento de outro ensaio de Benjamin,<sup>342</sup> muito anterior, que data de 1918, denominado *Über das Programm der kommenden Philosophie*, traduzido de diferentes maneiras, à preferência de cada tradutor (a partir do particípio alemão *kommend*), como *Sobre o programa da filosofia futura/ vindoura/ que vem/ por vir*.

A propósito deste programa, uma das principais intenções de Benjamin é confrontar a epistemologia kantiana, a qual, para ele, tinha duas grandes intenções: em primeiro lugar, tratava-se da busca de uma questão relativa à certeza do conhecimento permanente; e, em segundo lugar, da questão relativa à dignidade de uma experiência efêmera. Pois, no que tange ao interesse filosófico universal, ele dirige-se sempre simultaneamente à validade atemporal do conhecimento e à certeza de uma experiência temporal, a qual é considerada o objeto imediato, até mesmo o único, deste conhecimento. Mas essa experiência, entretanto, diz Benjamin, “jamais foi dada de modo consciente aos filósofos como uma experiência singular temporal, em toda sua estrutura, nem mesmo a Kant”.<sup>343</sup>

Para Benjamin, a experiência que parecia única e possível para Kant era a representação da nua experiência primitiva e evidente, a qual ele compartilhava com todo o horizonte de sua época e que pode ser chamada, num sentido muito preciso, de visão de

<sup>339</sup> de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 85.

<sup>340</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 84.

<sup>341</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 23.

<sup>342</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 31.

<sup>343</sup> Cf. Benjamin, *Sobre o programa da filosofia por vir*, 2019, p. 13.

mundo da *Aufklärung* [Esclarecimento ou Iluminismo].<sup>344</sup> O conceito de experiência encontrado em Kant, então, formulado sob a constelação do Esclarecimento, cuja quintessência se encontrava radicada na física newtoniana, com toda sua exatidão, é uma “experiência reduzida ao ponto zero, ao mínimo de significado”, na medida em que tinha como pressuposto uma experiência que apenas poderia obter sentido (e, acrescenta Benjamin, um sentido “triste”) por meio de sua certeza. Desta forma, é necessário para a *filosofia por vir* saber reconhecer e diferenciar quais elementos do pensamento kantiano devem ser modificados ou rejeitados e quais devem ser apreendidos e desenvolvidos; ou, ainda, como diz Benjamin, a exigência principal para a filosofia consiste em “elaborar, dentro do sistema do pensamento kantiano, os fundamentos epistemológicos de um conceito superior de experiência. Esse deverá ser, justamente, o tema da filosofia esperada”.<sup>345</sup>

Em outras palavras, Benjamin estava ali se opondo à teoria kantiana da experiência pelo fato de ser ela baseada no modelo mecanicista da matemática newtoniana e, como tal, fundamentalmente a-histórica. Por isso, ele propôs um novo conceito de experiência, baseado em uma “pura consciência transcendental”, a qual visava eliminar a dicotomia sujeito-objeto e que, portanto, não se baseava no “eu” da psicologia. Assim, na esteira das críticas proclamadas a Kant por Johann Georg Hamann (1730-1788), Benjamin concluiu que essa transformação da experiência e do conhecimento somente poderiam ser alcançados relacionando-os à *linguagem*,<sup>346</sup> pois, afinal, “todo conhecimento filosófico possui sua única expressão na linguagem, e não em fórmulas e números”.<sup>347</sup>

Para Carlo Salzani, Benjamin situou esta transformação, em *Experiência e pobreza*, a partir da proposição da ideia de “um novo e positivo conceito de barbárie”, cujo escopo

---

<sup>344</sup> Lembrando que o Iluminismo foi um movimento intelectual europeu que se constituiu de forma plena no século XVIII, cujo representante mais importante, na Alemanha, foi Immanuel Kant, e que, como explica Olgária Matos, “nasceu e se desenvolveu a partir da valorização da ‘luz natural’ ou ‘razão’. A razão iluminista prometeu conhecimento da natureza através da ciência, aperfeiçoamento moral e emancipação política. A consciência de uma época se reconhece na metáfora da luz. *Aufklärung* – Clareamento, Clarificação, Iluminação – *Enlightment*, *Ilustración*, Iluminismo e Esclarecimento remetem a um mundo inteiramente ‘iluminado’, isto é, visível. Nada deve permanecer velado ou coberto. O conhecimento da natureza se emancipa do mito, e o conhecimento da sociedade deve, também, fundar-se na razão. A razão esclarecida é uma razão emancipada” (cf. Matos, *A Escola de Frankfurt*, 1993, p. 33).

<sup>345</sup> Cf. Benjamin, *Sobre o programa da filosofia por vir*, 2019, ps. 15-19. Pensando na possibilidade de uma “experiência superior”, é importante observar também o que Benjamin escreve na continuação deste excerto: “Kant nunca negou a possibilidade da metafísica, querendo tão somente estabelecer os critérios pelos quais tal possibilidade poderia ser manifestada em casos particulares. A experiência da era kantiana não requeria metafísica; na época de Kant, a única possibilidade histórica era extinguir as pretensões próprias da metafísica, pois a exigência de seus contemporâneos em relação a ela era fraqueza ou hipocrisia. Por isso, trata-se de ganhar prolegômenos de uma metafísica vindoura com base na tipologia kantiana, enquanto aguardamos essa metafísica vindoura, essa experiência superior” (Benjamin, *Sobre o programa da filosofia por vir*, 2019, ps. 19-21).

<sup>346</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 31.

<sup>347</sup> Benjamin, *Sobre o programa da filosofia por vir*, 2019, p. 45.

consistiria em levar a humanidade a renunciar ao velho conceito de experiência e a começar do zero.<sup>348</sup> Com efeito, naquele momento Benjamin enxergava um descolamento entre a bagagem cultural que herdamos e a inexistência de uma experiência que nos ligue a ela,<sup>349</sup> ou, como escreve Leandro Konder, “falamos exaustivamente de cultura, mas não conseguimos impregnar a rudeza de nossas vidas, nem o mundo que vivemos, com os valores culturais a que se referem nossos discursos”,<sup>350</sup> algo que se manifesta não apenas no plano privado, mas que afeta toda a humanidade. Logo, em oposição a esta situação, a qual pode ser chamada de “barbárie negativa”,<sup>351</sup> Benjamin introduz um novo conceito: “Barbárie? De fato, assim é. Dizemo-lo para introduzir um novo conceito, positivo, de barbárie”.<sup>352</sup> Frente à humilhação, à dificuldade, à violência e à dominação dos vencedores do turno, o que não se deve, para Benjamin, é ficar parado; trata-se, sobretudo, de um chamado à ação, pois, por pior que possa ser nossa pobreza, temos de com ela nos contentar e empreender algo, pois, caso contrário, aí sim é que o arcaico continuará sempre infiltrando-se em nossa consciência e eternizando a barbárie (negativa).<sup>353</sup>

Desta maneira, ser bárbaro no sentido positivo significa, para Benjamin, “saber viver com pouco, a construir algo com esse pouco, sem olhar nem à esquerda nem à direita. Entre os grandes criadores sempre existiram os implacáveis, que começaram por fazer tábua rasa. Queriam uma prancheta limpa, foram construtores”.<sup>354</sup> Isto, porém, nos obriga a salientar o que Benjamin *não* quis dizer a partir deste novo conceito de barbárie: Benjamin não está falando aqui de uma violência anárquica ou de uma violência que vise simplesmente destruir os tesouros da tradição; igualmente, não tem nada a ver com o que diziam os futuristas italianos, quando reclamavam a destruição dos grandes museus europeus para abrir caminho ao radicalmente novo; mas não se trata ainda também do tipo de barbárie que será futuramente evocada nas teses *sobre o conceito de história*; como também não significa uma

<sup>348</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 31.

<sup>349</sup> Cf. Benjamin, *Experiência e pobreza*, 2016, p. 87.

<sup>350</sup> Konder, *Walter Benjamin*, 1999, p. 80.

<sup>351</sup> Seguindo, neste ponto, Leandro Konder: “Estariamos, portanto, mergulhados num quadro de ‘barbárie negativa; [...] Somos vítimas de uma barbárie negativa que está inscrita na continuidade da cultura burguesa” (Konder, *Walter Benjamin*, 1999, p. 80).

<sup>352</sup> Benjamin, *Experiência e pobreza*, 2016, p. 87.

<sup>353</sup> Cf. Konder, *Walter Benjamin*, 1999, p. 81.

<sup>354</sup> Benjamin, *Experiência e pobreza*, 2016, p. 87. Como visto, *Experiência e pobreza* compartilha temas com outro texto de Benjamin, o ensaio *O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*, que lhe é ligeiramente posterior. Nesse sentido, é interessante notar como essa ideia sobre um “conceito positivo de barbárie” já não aparece mais, poucos anos depois, em *O narrador*. Para Jeanne Marie Gagnebin, isso se dá por conta da instauração de uma barbárie real, a desumanização e despersonalização radicais promovidas pelos campos de concentração, a qual o teria proibido, então, de continuar usando o termo “barbárie positiva” (cf. Gagnebin, *História e narração em Walter Benjamin*, 2013, p. 62).



espécie de clamor a um puro estado de natureza, de nobres selvagens e culturas primitivas, livres ainda da corrupção promovida pelo avanço tecnológico.<sup>355</sup>

O “barbarismo” evocado por Benjamin implica, acima de tudo, uma libertação do passado enquanto fardo, tema igualmente discutido por Agamben, como mencionado no item anterior, nas páginas finais de *O homem sem conteúdo*, com a reavaliação kafkiana sobre a tradição e sua transmissibilidade. Quanto a isto, de acordo com Agamben, opera em Benjamin a mesma *intuição messiânica* do hebraísmo presente em Kafka, a qual o teria levado a escrever que “o Dia do Juízo é a condição histórica normal”,<sup>356</sup> e, assim, substituir a ideia da história que se desenrola ao longo do tempo linear infinito pela imagem de um “estado da história” cujo evento fundamental se encontra sempre em curso, cuja meta não se encontra, portanto, no futuro, mas sempre no presente.<sup>357</sup> E, naquele momento, a figura utilizada por Agamben para representar este estado de coisas, embora com foco no âmbito da discussão estética, foi o “anjo da arte”, a melancólica criatura alada da gravura “Melancolia I”, de Albrecht Dürer, a qual ele contrapõe ao “*Angelus Novus*”, de Paul Klee, utilizada por Benjamin como representação do “anjo da história”:

Se o *Angelus Novus*, de Klee, é o anjo da história, nada melhor do que a melancólica criatura alada dessa gravura de Dürer poderia representar o anjo da arte. Enquanto o anjo da história tem o olhar voltado para o passado, mas não pode se deter na sua incessante fuga para trás em direção ao futuro, o anjo melancólico da gravura de Dürer olha imóvel para frente. A tempestade do progresso que se prendeu nas asas do anjo da história aqui se acalmou e o anjo da arte parece imerso em uma dimensão atemporal, como se algo, interrompendo o *continuum* da história, tivesse fixado a realidade circundante em um tipo de suspensão messiânica. Mas, assim como os eventos do passado aparecem para o anjo da história como um acúmulo de indecifráveis ruínas, os utensílios da vida ativa e os outros objetos que estão espalhados em torno do anjo melancólico perderam o significado com o qual os investia a sua utilidade cotidiana e ganharam um potencial de estranhamento que faz deles a cifra de algo inapreensível. O passado, que o anjo da história perdeu a capacidade de entender, reconstitui a sua figura diante do anjo da arte; mas essa figura é a imagem estranhada na qual o passado reencontra a sua verdade apenas sob a condição de negá-la e o conhecimento do novo é possível apenas na não verdade do velho.<sup>358</sup>

Para Agamben, Kafka é o autor que em nosso tempo tomou para si com maior coerência a tarefa de procurar o lugar no qual o homem pode reencontrar o próprio espaço na tensão entre história passada e história futura.<sup>359</sup> E, para realizar tal tarefa, o que Kafka

<sup>355</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 87.

<sup>356</sup> “Só a nossa concepção de tempo nos faz nomear o Juízo Final com essas palavras; na realidade ele é uma corte permanente” (Kafka, *Aforismos*, 2011, p. 195).

<sup>357</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 122.

<sup>358</sup> Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, ps. 176-177.

<sup>359</sup> Agamben cita, nesse sentido, uma nota dos cadernos de Kafka (trata-se dos “Cadernos Azuis do livro em formato de oitava”, para o qual não consta ainda tradução para o português) que, para ele, expressa com particular precisão esta impossibilidade, a qual se configura na imagem de “[...] um grupo de viajantes

faz é inverter a figura benjaminiana [presente na nona tese *sobre o conceito de história*]<sup>360</sup> do *anjo da história*: enquanto o anjo da história de Benjamin tem o olhar voltado para o passado, mas não pode se deter na sua incessante fuga para trás em direção ao futuro, pois é violentamente repellido pela tempestade do progresso que sopra do paraíso, em Kafka o anjo já chegou ao paraíso, no qual, aliás, se encontrava desde o princípio, e a tempestade e sua consequente fuga ao longo do tempo linear do progresso não é senão uma ilusão que ele cria na tentativa de falsificar seu próprio conhecimento e, assim, transformar aquela que é a sua condição eterna em um fim a ser ainda alcançado.<sup>361</sup> E, para Agamben, é precisamente nesse sentido que deve ser interpretado o pensamento, aparentemente paradoxal, de Kafka, quando escreve, por exemplo, que “Existe um objetivo, mas nenhum caminho; o que chamamos de caminho é hesitação”.<sup>362</sup>

Desta maneira, para Kafka, conforme escreve Agamben em *O homem sem conteúdo*, o homem se encontra desde sempre no dia do Juízo, razão pela qual esta é a sua condição histórica normal.<sup>363</sup> Kafka substitui, portanto, a ideia da história que se desenrola ao infinito, ao longo de um tempo linear e vazio (aquela que constrange o “*Angelus Novus*” à sua corrida irrefreável), pela imagem paradoxal de um *estado da história* no qual o evento fundamental da evolução humana está perpetuamente em curso, de modo que o *continuum* do tempo linear termina por se despedaçar sem, no entanto, abrir uma passagem para além de si mesmo. A meta, em todo caso, é inacessível, e não porque está distante no futuro, mas porque está justamente presente diante de nós, e sua presença “é constitutiva da historicidade

---

ferroviários que sofreram um acidente em um túnel, em um ponto de onde não se vê mais a luz da entrada e, quanto à da saída, esta parece tão minúscula que o olhar tem que procura-la continuamente e continuamente perde-la e, ao mesmo tempo, não se está nem mesmo seguro de que se trate do princípio ou do fim do túnel” (Kafka, citado por Agamben, in *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 180).

<sup>360</sup> Tese IX: “Existe um quadro de Klee intitulado ‘Angelus Novus’. Nele está representado um anjo, que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde numa cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nós chamamos de progresso é essa tempestade” (Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 87).

<sup>361</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 180. Para Edgardo Castro, “Kafka, segundo Agamben, inverteu aqui a imagem benjaminiana do anjo da história. Para Kafka o anjo já chegou ao paraíso. Na realidade, encontra-se ali desde o princípio. Por isso, o *Dia do Juízo* não é algo que deve chegar, ao final da história e do tempo, mas que, antes, é a situação normal do homem. O *Dia do Juízo* é, nesse sentido, um *Standrecht* (um estado de exceção)” (Castro, *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*, 2013, p. 28).

<sup>362</sup> Kafka, *Aforismos*, 2011. p. 193.

<sup>363</sup> Em Kafka, pode-se ler que “A expulsão do paraíso, no seu principal aspecto, é eterna. É verdade também que essa expulsão é definitiva e que a vida no mundo, inevitável, mas, apesar disso, a eternidade do processo torna possível não só que continuemos continuamente no paraíso, como também que, na realidade, estamos lá de forma duradoura, não importa se aqui temos ou não conhecimento disso” (Kafka, *Aforismos*, 2011. p. 199).

do homem, do seu perene demorar-se ao longo de uma trilha inexistente e da sua incapacidade de se apropriar da própria situação histórica”,<sup>364</sup> de modo que se pode dizer que a história acontece, enfim, neste intervalo em que o anjo kafkiano se deteve, preso entre passado e futuro, em cujo o homem encontra-se diante da própria responsabilidade.<sup>365</sup>

Desta forma, longe de ser uma mera casualidade em seu pensamento, pode-se dizer que a reflexão sobre a destruição da experiência consiste, no fundo, numa extensão da reflexão sobre perda da tradição com a qual Agamben conclui *O homem sem conteúdo*, e que aparece também na “estância” sobre o fetichismo,<sup>366</sup> em *Estâncias*.<sup>367</sup> Mas, retornando ao problema em questão, se Benjamin almeja, portanto, limpar o terreno para que um novo e superior conceito de experiência possa ter lugar, o mesmo se pode dizer sobre Agamben, cuja tarefa, em *Infância e história*, pensando na possibilidade de uma experiência futura, “[e] retomando a herança do programa benjaminiano ‘da filosofia que vem’ – é a de preparar o lugar lógico em que este germe possa atingir a maturação”.<sup>368</sup>

E, para Agamben, este lugar lógico situa-se, acolhendo a indicação do programa benjaminiano da filosofia que vem, numa exposição da relação entre experiência e linguagem, a qual apenas poderia ser definida nos termos, decididamente improponíveis para Kant, de uma “experiência transcendental”.<sup>369</sup> Nisto consiste, a saber, o que Agamben denomina “*experimentum linguae*”:

Uma das tarefas mais urgentes do pensamento contemporâneo é certamente a redefinição do conceito transcendental em função de suas relações com a linguagem. Se é realmente verdade que Kant pôde articular o seu conceito de transcendental somente na medida em que omitiu o problema da linguagem, “transcendental” deve indicar aqui, alternativamente, uma experiência que se sustém somente na linguagem, um *experimentum linguae* no sentido próprio do termo, em que aquilo de que se tem experiência é a própria língua.<sup>370</sup>

Assim, seguindo as linhas traçadas pelo “programa” de Benjamin, Agamben irá afirmar que “em um certo sentido, a expropriação da experiência [já] estava implícita no

<sup>364</sup> Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 182.

<sup>365</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, ps. 181-182.

<sup>366</sup> Por exemplo, no capítulo terceiro, “Baudelaire ou A Mercadoria Absoluta”, onde escreve, no contexto da perda da autoridade e da tradição, sobre Baudelaire, o fetichismo da mercadoria e a teoria do *choc*: “O *choc* é o 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, a fim de assumirem a máscara enigmática da mercadoria. Baudelaire compreendeu que, se a arte quisesse sobreviver na civilização industrial, o artista deveria procurar reproduzir na sua obra a destruição do valor de uso e da inteligibilidade tradicional, que estava na raiz da experiência do *choc*” (Agamben, *Estâncias*, 2007, ps. 75-76).

<sup>367</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 31-32.

<sup>368</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 23.

<sup>369</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 11.

<sup>370</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 11.

projeto fundamental da ciência moderna”,<sup>371</sup> de modo que é na crítica deste projeto que seus esforços, nas próximas páginas, irão se concentrar.

De acordo com Agamben, na formulação kantiana sobre a experiência, todo o conteúdo da experiência possível identificava-se com a ciência do seu tempo, isto é, a física newtoniana, algo já observado por Benjamin. Mas, como ressalta Agamben, ela coloca também, porém, com novo rigor o problema do sujeito, o qual, em Kant, encontrava-se formulado no sentido de se dispor *contra a substancialização do sujeito em um único eu psíquico*: nesse sentido, Kant começa por distinguir, primeiro, o “eu penso”, o sujeito ou consciência transcendental, que não permite nenhuma substancialização ou psicologização, a unidade sintética originária da consciência, a qual funciona como condição de todo conhecimento; e, em segundo lugar, o “eu empírico”, o “velho sujeito da experiência”, incapaz de fundar um verdadeiro conhecimento. É importante ressaltar isto, pois, para Agamben, a *crítica da razão pura* kantiana é o último lugar no qual o problema da experiência, no interior da metafísica ocidental, pode ser encontrada em sua forma pura, ou seja, sem que suas contradições estejam encobertas. Desta forma, para o autor o “pecado original” reside no pensamento pós-kantiano, o qual procedeu a uma “reunificação do sujeito transcendental e da consciência empírica em um único sujeito absoluto”.<sup>372</sup>

Deste modo, o autor prossegue, em *Infância e história*, promovendo uma crítica ao projeto da ciência moderna, a qual expropriou o homem da experiência por tê-la transposto ao experimento, isto é, aos instrumentos e aos números, e referindo o conhecimento e a experiência apenas a um sujeito único e abstrato, o “sujeito transcendental” kantiano, que não pode nunca conhecer o objeto (não pode, como se sabe, conhecer nem a si mesmo), e, assim, relegando-os ao *noumeno*, termina por colocar também o problema da experiência na postulação do “inexperenciável”.<sup>373</sup> Mas este problema, para Agamben, afetou não apenas a ciência, não escapando também desta situação a psicologia oitocentista, a qual, apoiando-se na superação da oposição kantiana entre um “eu transcendental” e um “eu empírico” e na substancialização do sujeito em uma “psique”, veio a construir o “mito central do século XIX”: “aquele de um eu psicossomático que realiza em carne e osso aquela união mística do *nous* e da *psyché* na qual havia naufragado a metafísica antiga”.<sup>374</sup>

<sup>371</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 25.

<sup>372</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 40-42.

<sup>373</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 32.

<sup>374</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 44.

Além disso, há também a questão relativa a Hegel. Para Agamben, as contradições epistemológicas do sujeito individual e da experiência sensorial que foram introduzidas na especulação metafísica ocidental por Descartes, e que em relação aos quais o esplendor de Kant trouxe um ávido alívio, começaram com Hegel e seu "sujeito absoluto" a recuar nas sombras. Assim, a magistral dialética hegeliana, com sua “negação da experiência” e “negação do momento”, em favor de um horizonte futuro continuamente adiado de "conhecimento absoluto" e "subjetividade absoluta", pode ser considerado, para Agamben, como o começo do fim da experiência.<sup>375</sup> Nesse sentido, de maneira oportuna, Agamben nos recorda como, no prefácio da *Fenomenologia do espírito*, Hegel escreve que seu título original seria “Ciência da experiência da consciência”,<sup>376</sup> enquanto salienta também que, no âmbito da sua dialética, a concepção sobre o sujeito e a experiência que ali podem ser apreendidos fundam-se sobre um caráter eminentemente *negativo*:

Que a consciência tenha uma estrutura dialética, isto significa que ela não pode jamais possuir-se como todo, mas é inteira apenas no processo global do seu devir, no seu “calvário”. O caráter negativo, que estava já implícito na experiência tradicional, na medida em que era sempre, como vimos, uma experiência da morte, torna-se aqui a própria estrutura do ser humano.<sup>377</sup>

Desta forma, ante a dialética hegeliana, a experiência se torna apenas o nome do traço fundamental da consciência, “a sua essencial negatividade, o seu já ser sempre o que não é ainda”, de modo que, agora, a experiência passa a ser “definitivamente algo que se pode apenas fazer e jamais ter”.<sup>378</sup> E, quanto a estas questões, deve-se ressaltar o quanto elas são importantes, pois a herança da dialética hegeliana e o seu recurso à *negatividade* estão intimamente atrelados a problemas que interessarão Agamben nos próximos anos e que serão tematizados em seu próximo livro, *A linguagem e a morte*,<sup>379</sup> obra na qual Agamben se interroga sobre “o lugar e a estrutura da negatividade”.<sup>380</sup>

Seguindo esta linha, Agamben afirma que toda a filosofia subsequente, de Hegel a Dilthey, de Bergson a Husserl e a “filosofia da vida”, teriam todos buscado preencher o hiato do sujeito kantiano e capturar a experiência vivida, uma experiência “anterior”, a qual Husserl havia chamado de experiência “muda”.<sup>381</sup> Mas, para Agamben, é curioso que Husserl, nas *Lições sobre a fenomenologia da consciência interior do tempo*, tenha recorrido

<sup>375</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 89.

<sup>376</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 42.

<sup>377</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 43-44.

<sup>378</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 43-44.

<sup>379</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, ps. 89-90.

<sup>380</sup> Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 11.

<sup>381</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 32.

a este conceito de experiência “muda” - sobre a qual ele escreve, a propósito da temporalidade interior e da sua relação com o sujeito, “para tudo isso faltam-nos os nomes” -, enquanto aproximação máxima de uma experiência pura, e, logo, anterior tanto à subjetividade quanto também a uma suposta realidade psicológica, e que tenha sido capaz de nela identificar “com a sua ‘expressão’ no *ego cogito*, ou seja, com o seu tornar-se, de *muda, falante*”;<sup>382</sup> ou, em outras palavras, “de uma experiência originalmente muda, que só em um segundo momento torna-se linguisticamente expressável.”<sup>383</sup>

Assim, com base nessa análise, Agamben retoma as críticas de Hamann a Kant e as completa com base em um profundo estudo da linguística moderna, que vai de Jakobson a Chomsky e Lévi-Strauss, e que culmina nos estudos de Émile Benveniste. E o que estes estudos lhe mostram, então, é que é na linguagem e através da linguagem que o homem se constitui como sujeito, e que, portanto, o transcendental não pode ser outra coisa senão o *linguístico*.<sup>384</sup> Nesse sentido, pode-se ler que, para Agamben, se nós,

[...] acolhendo a sugestão de Hamann, abandonamos o modelo de uma evidência matemática transcendental (que tem raízes tão antigas quanto a metafísica ocidental), e buscamos as condições preliminares e inderrogáveis de toda teoria do conhecimento na elucidação de seus vínculos com a linguagem, vemos então que é na linguagem que o sujeito tem a sua origem e o seu lugar próprio, e que apenas na linguagem é possível configurar a percepção transcendental como um “eu penso”.<sup>385</sup>

Agamben se refere, neste momento, especificamente à teoria de Benveniste sobre a “Natureza dos pronomes” e sobre a “Subjetividade na linguagem”,<sup>386</sup> à qual retornará por diversas vezes no futuro e cuja importância no itinerário de *A linguagem e a morte* é definitiva. Para Agamben, os estudos de Benveniste confirmaram a intuição hammaniana quanto a necessidade de uma metacrítica do sujeito transcendental, mostrando, assim, que é apenas na linguagem e através da linguagem que o homem pode vir a se constituir como sujeito, pois a subjetividade consiste em nada mais que na capacidade do locutor de pôr-se como um *ego*,<sup>387</sup> a qual não pode de nenhuma maneira ser definida por meio de um sentimento mudo que cada um experimentaria a respeito da sua própria existência, nem por

<sup>382</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 47-48.

<sup>383</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 43.

<sup>384</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 32. Nas palavras de Agamben: “O transcendental não pode ser o subjetivo: a menos que transcendental signifique simplesmente: linguístico” (Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 58).

<sup>385</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 55-56.

<sup>386</sup> Entre nós, ambos os ensaios podem ser encontrados em Benveniste, *Problemas de linguística geral I*, 1991.

<sup>387</sup> Lição que Agamben retira de Benveniste: “É na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui como *sujeito*; porque só a linguagem fundamenta na realidade, na *sua* realidade que é a do ser, o conceito de ‘ego’” (Benveniste, *Problemas de linguística geral I*, 1991, p. 286).

meio da alusão a qualquer inefável experiência psíquica do *ego*, mas “apenas através da transcendência do eu linguístico relativamente a toda possível experiência”.<sup>388</sup> Ou, como escreve Benveniste, esta “subjetividade”, quer se lhe apresente como fenomenologia ou como psicologia, não consiste em nada mais que “a emergência no ser de uma propriedade fundamental da linguagem. É ‘ego’ quem diz ‘ego’. Encontramos aí o fundamento da ‘subjetividade’ que se determina pelo *status* linguístico da ‘pessoa’”.<sup>389</sup>

Desta forma, Agamben irá se apoiar então naquilo que em *A natureza dos pronomes* Benveniste chama de *indicadores de enunciação/elocução*, os quais servem para designar “instâncias de discurso”, isto é, “os atos discretos e cada vez únicos pelos quais a língua é atualizada em palavra por um locutor”. Estes indicadores, os quais podem ser pronomes, advérbios ou locuções adverbiais [este, esse, aqui, agora, hoje, ontem, amanhã, por exemplo] assim como “eu” ou “tu”, não possuem nenhuma realidade substancial. Sua realidade existe, conforme propõe Benveniste, unicamente em uma “*realidade de discurso*”: “*eu*”, por exemplo, significa “a pessoa que enuncia a presente instância de discurso que contém *eu*”, uma instância, por definição, única, e que é válida apenas em sua unicidade.<sup>390</sup>

E, justamente por não possuírem nenhuma realidade material, os indicadores de enunciação constituem um conjunto de signos “vazios”, que não se referem a nenhuma “realidade”, os quais, estando sempre disponíveis, tornam-se, por assim dizer, “plenos”, apenas quando um locutor os assume em cada instância discursiva. Logo, por não possuírem nenhuma referência material, não podem também ser mal empregados; por nada afirmarem, não se submetem à condição de verdade e escapam a toda negação. Seu papel, então, “consiste em fornecer o instrumento de uma conversão, a que se pode chamar a conversão da linguagem em discurso”, permitindo, desta forma, a subjetivação por meio da linguagem, pois, “é identificando-se como pessoa única pronunciando *eu* que cada um dos locutores se propõe alternadamente como ‘sujeito’”.<sup>391</sup>

Mas, para nós, e para Agamben, interessa sobretudo a função do pronome pessoal “*eu*” enquanto indicador de enunciação, o qual, para Benveniste, não pode existir como signo senão na medida em que é atualizado em uma instância discursiva. Nesse sentido, afirma Benveniste, em um trecho reproduzido quase que integralmente por Agamben em *Infância e história*,<sup>392</sup> que:

<sup>388</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 56.

<sup>389</sup> Cf. Benveniste, *Problemas de linguística geral I*, 1991, p. 286.

<sup>390</sup> Cf. Benveniste, *Problemas de linguística geral I*, 1991, ps. 277-279.

<sup>391</sup> Cf. Benveniste, *Problemas de linguística geral I*, 1991, ps. 277-281.

<sup>392</sup> Em Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 56-57.

Não há conceito “eu” englobando todos os *eu* que se enunciam a todo instante na boca de todos os locutores, no sentido em que há um conceito “árvore” ao qual se reduzem todos os empregos individuais de *árvore*. O “eu” não denomina pois nenhuma entidade lexical. Poder-se-á dizer, então, que *eu* se refere a um indivíduo particular? Se assim fosse, haveria uma contradição permanente admitida na linguagem, e anarquia na prática: como é que o mesmo termo poderia referir-se indiferentemente a qualquer indivíduo e ao mesmo tempo identifica-lo na sua particularidade? Estamos na presença de uma classe de palavras, os “pronomes pessoais”, que escapam ao *status* de todos os outros signos da linguagem. A que, então, se refere o *eu*? A algo de muito singular, que é exclusivamente linguístico: *eu* se refere ao ato de discurso individual no qual é pronunciado, e lhe designa o locutor. É um termo que não pode ser identificado a não ser dentro do que, noutro passo, chamamos uma instância de discurso, e que só tem referência atual. A realidade à qual ele remete é a realidade do discurso. É na instância de discurso na qual *eu* designa o locutor que este se enuncia como “sujeito”. É portanto verdade ao pé da letra que o fundamento da subjetividade está no exercício da língua.<sup>393</sup>

A partir destas considerações, com base na teoria de Benveniste, Agamben concluirá que, se é verdadeiro que o sujeito tem uma “realidade de discurso”, ou seja, que se aquilo a que se chama “sujeito” não passa de uma sombra lançada sobre o homem pelo sistema dos indicadores de enunciação/elocução [os quais, como visto, abarcam não apenas os pronomes pessoais, mas todos aqueles termos que organizam relações temporais e espaciais do sujeito, como *este*, *aquele*, *aqui*, *agora*, *ontem*, *amanhã*, etc.], então clarifica-se em que medida se dá a configuração da esfera transcendental como uma subjetividade, isto é, como um “*eu penso*” se baseia, na realidade, em uma troca do transcendental pelo linguístico. Como diz Agamben, o sujeito transcendental, então, “*não é outro senão o ‘locutor’, e o pensamento moderno erigiu-se sobre esta assunção não declarada do sujeito na linguagem como fundamento da experiência e do conhecimento*”.<sup>394</sup>

Assim, se o transcendental, isto é, o sujeito, é tão somente o linguístico; se o sujeito é, nos termos acima assinalados, apenas o locutor, verifica-se uma impossibilidade quanto ao que queria Husserl, no que tange a uma experiência “muda” que seja ao mesmo tempo uma experiência do sujeito.<sup>395</sup> Pois, como afirma Agamben, uma teoria da experiência que realmente desejasse colocar de modo radical o problema do próprio dado originário deveria partir obrigatoriamente da experiência “ainda muda”, ou seja, situada antes da “expressão primeira”. Ela deveria necessariamente indagar, então, o seguinte: “existe uma experiência muda, existe uma *in-fância* da experiência? E, se existe, qual é a sua relação com a linguagem?”.<sup>396</sup>

<sup>393</sup> Benveniste, *Problemas de linguística geral I*, 1991, ps. 288.

<sup>394</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 57, grifo do autor.

<sup>395</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 43.

<sup>396</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 48.



Para Agamben, ao contrário do que queria Husserl, a constituição do sujeito na linguagem somente pode se dar por meio da própria linguagem, a partir, precisamente, da expropriação da experiência “muda”, sendo, portanto, desde sempre já “palavra”.<sup>397</sup> Desta forma, é na busca de uma *experiência originária* que Agamben encontrará a ideia da *in-fância*, pois,

Uma experiência originária, portanto, longe de ser algo subjetivo, não poderia ser nada além daquilo que, no homem, está antes do sujeito, vale dizer, antes da linguagem: uma experiência “muda” no sentido literal do termo, uma *in-fância* do homem, da qual a linguagem deveria, precisamente, assinalar o limite. Uma teoria da experiência poderia ser somente, neste sentido, uma teoria da infância, e o seu problema central deveria ser formulado desta maneira: *existe algo como uma in-fância do homem? Como é possível a in-fância como fato humano? E, se é possível, qual é o seu lugar?*<sup>398</sup>

É nestes termos que Agamben se depara, então, com a figura da *in-fância*, conceito que lhe permitirá se afastar tanto do “subjetivo”, quanto também do “sujeito”, em favor de algo que os antecede, e que, portanto, antecede a própria linguagem.<sup>399</sup> E, se Agamben escolhe grafar “*in-fância*” com hífen, isto se dá porque a *infância* que o autor quer aqui ilustrar deve ser entendida de maneira literal, como um estado do ser no qual ele não possui linguagem (a palavra latina “*infantia*” designa, como se sabe, uma inabilidade para a fala).<sup>400</sup> Deste modo, pode-se perceber como todo o excuro histórico traçado por Agamben serve para que ele possa promover um questionamento sobre a experiência e seu empobrecimento, ou sua destruição, como um questionamento sobre a *linguagem*.<sup>401</sup>

A busca de uma teoria da experiência termina por se transformar, assim, numa teoria da infância, em cujo núcleo se encontra, desta maneira, o problema da origem da linguagem: infância e linguagem, diz Agamben, parecem remeter uma à outra, num círculo no qual a infância é a origem da linguagem e a linguagem a origem da infância. E, para o autor, é precisamente neste círculo que se deve procurar o lugar da experiência enquanto infância do homem, pois a experiência da qual ele está tratando não pode consistir em algo que preceda cronologicamente a linguagem, a qual em certo momento cessa de existir para versar-se na palavra, não pode ser algo como um paraíso que, em determinado momento, se abandona para sempre no desiderato de entrar no mundo da fala, mas, como diz Agamben,

<sup>397</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 58.

<sup>398</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 58.

<sup>399</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 32.

<sup>400</sup> Sobre a sua etimologia, as palavras de Mills: “Agamben’s notion of infancy appropriates a now-obsolete meaning of the term, which derives from the Latin ‘*infans*’, in which ‘*fans*’ is the present participle of ‘*fari*’, meaning ‘to speak’. Etymologically, then, ‘in-fancy’ means to be unable or unwilling to speak, to be silent or speechless” (Mills, *The philosophy of Agamben*, 2008, p. 24).

<sup>401</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, ps. 90-91.

esta experiência coexiste originalmente com a linguagem, constituindo-se ela mesma, aliás, na expropriação que a linguagem dela efetua, produzindo, desta maneira, a cada vez o homem como sujeito.<sup>402</sup>

É fundamental, aqui, portanto, para Agamben, aquele conceito de *origem*, tão importante para as filosofias de Heidegger e Benjamin,<sup>403</sup> que renuncia em localizar a origem numa cronologia, separando no tempo um “antes-de-si” e um “depois-de-si”, e, por isso, inutilizável nas ciências humanas, em favor de um conceito de origem que a localize no “ponto de fratura da oposição contínua de diacrônico e sincrônico, histórico e estrutural, no qual se possa captar, como um *Urfaktum* ou um *arqueevento*, a unidade-diferença de invenção e dom, humano e não humano, palavra e infância”.<sup>404</sup> Agamben mobiliza, nesse sentido, a sua teoria da experiência e da infância como uma *arqueologia* – a qual ele apenas definirá anos depois -, isto é, como uma *arché* que não consiste nem em um dado nem em uma substância, “mas sim em um campo de correntes históricas bipolares, estendidas entre a antropogênese e a história, entre o ponto de insurgência e o devir, entre um arquipassado e o presente”.<sup>405</sup>

Mas, enquanto a arqueologia não é propriamente citada em *Infância e história*,<sup>406</sup> Agamben afirma, no entanto, sobre esta origem, que, na medida em que ela não pode jamais se resolver completamente em “fatos” que se possam supor historicamente acontecidos, mas, sim, como algo que ainda não cessou de acontecer, ela pode então definir uma dimensão que ele chama de “*história transcendental*”, a qual constitui o limite e a estrutura *a priori* de todo conhecimento histórico.<sup>407</sup> E, deve-se notar, portanto, como a partir desta experiência da linguagem enquanto uma *in-fância* do homem, Agamben consegue encontrar uma

<sup>402</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 59.

<sup>403</sup> Que Benjamin trata de maneira enfática no “Prólogo epistemológico-crítico” à *Origem do drama trágico alemão*, e no qual se pode ler que a origem (enquanto *Ursprung*) não tem nada em comum com a gênese/proveniência (*Entstehung*). Para Benjamin, “em todo o fenômeno originário tem lugar a determinação da figura através da qual uma ideia permanentemente se confronta com o mundo histórico, até atingir a completude na totalidade da sua história. A origem, portanto, não se destaca dos dados factuais, mas tem a ver com a sua pré e pós-história” (Benjamin, *Origem do drama trágico alemão*, 2016, p. 34).

<sup>404</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 60-61.

<sup>405</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 159.

<sup>406</sup> Não é *propriamente* citada, mas aparece, contudo, sob os termos de uma “*arché histórica*” no “Programa para uma revista”, na qual Agamben versa, em uma “glosa histórico-filológica”, sobre as formas indo-europeias: “A sua ‘historicidade’ [...] É uma origem: mas uma origem que não é impelida diacronicamente para o passado e que, em vez disso, assegura a coerência sincrônica do sistema. Ela exprime, portanto, algo que não pode ser convenientemente descrito nem em termos puramente diacrônicos nem em termos exclusivamente sincrônicos, mas que pode ser concebido somente como uma defasagem e uma diferença entre diacronia e sincronia. Poderíamos definir esta defasagem como uma *arché* histórica, para distingui-la do instante pontual e contínuo da cronologia tradicional” (Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 167).

<sup>407</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 60-62.

experiência transcendental e pura, na qual já não se pode encontrar rastro algum de um substrato psicológico. Pois, como escreve Agamben, esta *in-fância*

[...] não é simplesmente um fato, do qual se possa isolar o lugar cronológico, nem algo como um passado psicossomático que uma psicologia infantil (no plano da *parole*) e uma paleantropologia (no plano da *langue*) poderiam jamais construir como um fato humano independente da linguagem. Ela não é, porém, nem ao menos algo que se possa inteiramente resolver na linguagem, a não ser como uma sua origem transcendental ou um arquilimite no sentido que vimos. *Como infância do homem, a experiência é a simples diferença entre humano e linguístico. Que o homem não seja sempre já faltante, que ele tenha sido e seja ainda in-fante, isto é a experiência.*<sup>408</sup>

Mas, além disso, para Agamben a infância exerce ainda outra e mais decisiva consequência sobre a linguagem: ela instaura, na linguagem, a cisão entre *língua* e *discurso*, a qual caracteriza exclusiva e fundamentalmente a linguagem do homem. Assim, segundo a tradição da metafísica ocidental, desde Aristóteles o homem é visto como um *zōon lōgon échon*, ou seja, como o animal que, “de entre todos os seres vivos, possui a palavra” (1253a);<sup>409</sup> contudo, divergindo desta tradição, Agamben argumenta que não é a língua em geral que distingue o homem dos demais seres viventes, mas, sobretudo, “a cisão entre língua e fala, entre semiótico e semântico (no sentido de Benveniste), entre sistema de signos e discurso”.<sup>410</sup>

<sup>408</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 62.

<sup>409</sup> Aristóteles, *Política*, 1998, p. 55. Esta definição será de grande importância quando chegar o momento de analisar o projeto *Homo sacer*. Nesse sentido, conforme Agamben expõe na introdução do primeiro *homo sacer*, “Não é um acaso, então, que um trecho da *Política* situe o lugar próprio da *pólis* na passagem da voz à linguagem. O nexa entre vida nua e política é o mesmo que a definição metafísica do homem como ‘vidente que possui a linguagem’ busca na articulação entre *phoné* e *logos*” (Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 15).

<sup>410</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 63. A este respeito, recorda-se que a divisão da linguagem entre *langue* (língua) e *parole* (fala) tem sua raiz em Ferdinand de Saussure, para quem “O estudo da linguagem comporta, portanto, duas partes: uma, essencial, tem por objeto a língua, que é social em sua essência e independente do indivíduo; esse estudo é unicamente psíquico; outra, secundária, tem por objeto a parte individual da linguagem, vale dizer, a fala, inclusive a fonação e é psico-física” (Saussure, *Curso de linguística geral*, 2006, p. 27). Contudo, em Benveniste esta relação já não se dá na mesma forma como posta por Saussure. Em Benveniste, a partir de *A forma e o sentido na linguagem* e *Semiologia da língua*, sua concepção sobre a linguística será apresentada por meio das noções de *semiótico* e *semântico*: “Tanto em *A forma e o sentido na linguagem* quanto em *Semiologia da língua*, o semiótico se refere ao mundo fechado dos signos da língua, ou seja, à significância da língua-sistema. As relações que se estabelecem entre os signos são paradigmáticas, fazendo com que cada signo da língua tenha, sempre, um valor genérico e conceitual, devendo ser reconhecido. Por sua vez, o semântico se refere à significância da língua em seu funcionamento discursivo, ou seja, à significância da língua-discurso. [...] Benveniste conclui, então, que a língua comporta dois domínios distintos, sendo que cada um deles exige seu próprio aparelho conceitual. O semiótico se baseia na teoria saussuriana do signo; o semântico necessita de um aparelho novo de conceitos e de definições, que concerne à reflexão do linguista a respeito da enunciação” (Rosário, *Émile Benveniste e a dupla significância da língua*, 2018, p. 446). E é este precisamente o pressuposto de Agamben, pois, conforme escreve o autor no prefácio de *Infância e história*, “[...] o lugar de uma tal experiência transcendental encontra-se naquela diferença entre língua e fala (ou, antes, nos termos de Benveniste, entre semiótico e semântico) que permanece o incontornável com o qual toda reflexão sobre a linguagem deve confrontar-se” (Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 14).

Pois, os animais, ao contrário do que diz a tradição metafísica, não são destituídos de linguagem. Eles estão, em verdade, sempre e absolutamente na língua, possuindo, como disse Mallarmé, uma voz “*une e non-decomposée*”, em oposição à voz humana. Os animais não necessitam entrar na língua, pois estão já sempre nela. Mas o homem, ao invés do que ocorre com os animais, na medida em que possui uma *in-fância*, não é já desde sempre falante: o homem, então, “cinde esta língua una e apresenta-se como aquele que, para falar, deve constituir-se como sujeito da linguagem, deve dizer *eu*”.<sup>411</sup> E é, também, precisamente sobre esta diferença e descontinuidade que repousa o fundamento da historicidade do ser humano, pois é apenas porque a linguagem com ele não se identifica e que há uma diferença entre língua e discurso, entre semiótico e semântico, somente por causa disto é que o homem é um ser *histórico*.<sup>412</sup>

Assim, pode-se dizer, que o que marca o conceito de infância, em última instância,

[...] é que há uma *entrada* na linguagem, que o homem não nasce falante, que ele não é, como quer Aristóteles, um ser *naturalmente* dotado de linguagem. O fato de que haja essa entrada implica uma disjunção que não ocorre apenas uma vez (o momento *mítico* da “primeira” entrada), mas que se mantém em cada ato de fala, *a cada entrada* na linguagem. O homem entra a cada vez na linguagem no momento em que fala. O que quer dizer que ele nunca entra na linguagem de uma vez por todas; o que quer dizer que a infância não é algo que aconteceu um dia e depois passou. A infância é o que se mantém como o que permanentemente não entra na linguagem em toda entrada na linguagem. A infância é o que resta dessa entrada e é exatamente esse resto que introduz, na linguagem, a diferença entre língua e discurso.<sup>413</sup>

A teoria da infância de Agamben se coloca, desta forma, explicitamente como um desenvolvimento da distinção entre os níveis semiótico e semântico conforme formulados por Benveniste, e da irreduzível diferença que separam os planos da língua (o semiótico) e aquele da fala (o semântico).<sup>414</sup> Com efeito, para Agamben, é no oblívio desta diferença que se deu o evento fundador da metafísica, e é também na sua redescoberta que se permite, hoje em dia, um radical questionamento da lógica e da metafísica. Mas, deve-se acrescentar, como Agamben havia já dito sobre Saussure e a filologia, na formulação desta diferença, “a ciência

<sup>411</sup> Ou, como discorre Agamben em um ensaio sobre categorias linguísticas e históricas em Benjamin, “A condição histórica do homem é inseparável de sua condição de ser falante e está inscrita na própria modalidade de seu acesso à linguagem, que é originalmente marcada por uma cisão” (Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 36).

<sup>412</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 63-64.

<sup>413</sup> Oliveira, *A linguagem e a morte*, 2008, ps. 109-110.

<sup>414</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 33.

da linguagem chega ao seu limite incontornável, além do qual não pode prosseguir sem transformar-se em *filosofia*”.<sup>415</sup>

O *experimentum linguae* de que falava Agamben, portanto, é, nada mais, que a *infância*: assim como proposto por Benjamin em seu programa para a filosofia por vir, Agamben buscou promover uma redefinição do conceito de transcendental em função das suas relações com a linguagem, de modo que o que ele encontrou foi uma experiência que se sustém somente na linguagem, ou, como diz Agamben, “um *experimentum linguae* no sentido próprio do termo, em que aquilo de que se tem experiência é a própria língua”.<sup>416</sup> A *infância* – termo que serve para indicar, basicamente, a concreta experiência humana da linguagem<sup>417</sup> – é, para Agamben, uma experiência deste tipo, na qual os limites da linguagem não são buscados fora da linguagem, mas em uma experiência da linguagem como tal, em sua pura autorreferencialidade.

Porém, esta diferença entre língua e discurso sofrerá uma mudança na próxima obra de Agamben. Enquanto em *Infância e história*, como visto, ela foi pensada a partir da *infância*, em seu próximo livro, *A linguagem e a morte*,<sup>418</sup> ela será pensada como *Voz*.<sup>419</sup> Nesta obra, Agamben irá se defrontar com alguns dos mais difíceis problemas encontrados na história da metafísica ocidental, mas, porém, mantendo seu foco particularmente na tendência, que ele diagnostica nesta tradição, de pressupor e localizar a fundação do ser e da linguagem na *negatividade*, ou, mais especificamente, na figuração da linguagem como sendo constituída ou fundada em um “inefável” ou um “indizível”.<sup>420</sup>

---

<sup>415</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 71. Ainda sobre *linguística e filosofia*, é interessante resgatar o que Agamben escreveu sobre elas, em um ensaio dedicado a Jean-Claude Milner: “Essa definição dos fatos constitutivos da linguística permite por si só desfazer a homonímia do termo *linguagem* e distinguir com precisão o objeto da filosofia do da linguística. Se o objeto desta é a língua (entendida como estenograma do *factum linguae*, do *factum linguarum* e do *factum grammaticae*), a filosofia se ocupa, pelo contrário, precisamente do *factum loquendi* que a ciência da linguagem deve limitar-se a pressupor. A filosofia é a tentativa de *expor* esse pressuposto, de tomar consciência do significado do fato que é falar. Vê-se como é justamente o *factum grammaticae* que serve para fazer a discriminação: a filosofia se ocupa, com efeito, da pura existência da linguagem, independentemente de suas propriedades reais (as propriedades transcendentais, com que o filósofo deve saber lidar, não ultrapassam o âmbito do existente puro), enquanto a linguística se ocupa da língua, na medida em que ela pode ser descrita em termos de propriedades reais, isto é, tem (ou melhor, é) uma gramática” (Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 57).

<sup>416</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 11.

<sup>417</sup> Cf. Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 30.

<sup>418</sup> A respeito deste livro, sua origem reside num seminário acontecido entre os anos 1979-1980: “Il volume si presenta come la raccolta e la rielaborazione delle idee e dei material discussi in un seminário, tenutosi nel 1979-1980, che includeva solo cinque partecipanti (‘alcuni giovani napoletani laureati in filosofia’), un po’ nello stile dei seminari di Heidegger a Le Thor. In un’intervista Agamben così describe: ‘Ci incontravamo a Roma, a Siena, a Capri. Senza lo schermo dell’università, il rapporto di studio comune è meno ambigualmente academico, più apertamente di amicizia’” (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 37).

<sup>419</sup> Cf. Oliveira, *A linguagem e a morte*, 2008, p. 110.

<sup>420</sup> Cf. Mills, *The philosophy of Agamben*, 2008, p. 9.

No entanto, é necessário observar que *A linguagem e a morte* se articula também, enquanto focado primariamente no problema da *negatividade*, com as obras anteriores de Agamben: no que tange a *O homem sem conteúdo*, sabe-se que lá a arte foi definida como “a pura potência da negação”, de modo que o seu destino foi coincido com aquele do “niilismo”, e, também, o juízo estético kantiano havia sido identificado como uma “teologia negativa”; mas esta acusação, como visto, foi repetida em *Infância e história*, porém, lá endereçada ao sujeito transcendental; e, por fim, no que tange à *Estâncias*, também a “crítica” foi emparelhada com a arte e definida, hegelianamente, como um “nada que se autonadifica”, como uma “negatividade absoluta e sem redenção”, a qual não renuncia ao conhecimento, mas que a marca, contudo, com esse caráter absolutamente negativo. Desta forma, pode ser dito que o tema da negatividade se resume, nestes textos, como a busca de um *fundamento* que permanece em vão, mas que necessariamente leva à postulação – *mística* – de um “incognoscível” (em *O homem sem conteúdo* e *Estâncias*), de um “inexperenciável” (em *Infância e história*) ou de um “indizível” (em *Estâncias* e *Infância e história*). Logo, se o tema da negatividade já havia sido discutido na relação entre metafísica e linguagem na quarta “estância” de *Estâncias*, é em *A linguagem e a morte*, de 1982, que esta pesquisa é plenamente desenvolvida e aprofundada.<sup>421</sup>

Nesse sentido, Agamben inicia *A linguagem e a morte* citando uma passagem da terceira conferência sobre a *Essência da linguagem* de Heidegger, no qual se pode ler o seguinte:

Os mortais são aqueles que podem ter a experiência da morte como morte. O animal não o pode. Mas o animal tampouco pode falar. A relação essencial entre morte e linguagem surge como num relâmpago, mas permanece impensada. Ela pode, contudo, dar-nos um indício relativo ao modo como a essência da linguagem nos reivindica para si e nos mantém desta forma junto de si, no caso de a morte pertencer originariamente àquilo que nos reivindica.<sup>422</sup>

Em *A linguagem e a morte*, Agamben tem, portanto, como uma de suas principais metas promover uma interrogação temática desta importantíssima relação que permaneceu até então impensada, isto é, a relação entre *a linguagem e a morte*. E, ao trilhar esse caminho, o autor é guiado pela convicção de ter se avizinado de um limite essencial do pensamento

<sup>421</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 37.

<sup>422</sup> Heidegger citado por Agamben, in *A linguagem e a morte*, 2006, p. 9. Em Heidegger: “Mortais são aqueles que podem fazer a experiência da morte como morte. O animal não é capaz dessa experiência. O animal também não sabe falar. A relação essencial entre a morte e a linguagem lampeja, não obstante ainda de maneira impensada. Essa relação pode, contudo, nos dar um aceno para o modo em que a essência da linguagem nos intima e alcança e, com isso, nos sustenta, se é que a morte faz parte do que nos intima” (Heidegger, *A essência da linguagem*, 2003, ps. 170-171).

de Heidegger,<sup>423</sup> talvez exatamente aquele limite que Heidegger fazia alusão para seus alunos nos famosos seminários durante o verão de 1968 em Le Thor, limite o qual, segundo o mestre alemão, “Vocês podem vê-lo, eu não posso”.<sup>424</sup>

Contudo, Agamben deixa claro que não se trata, nesta obra, de promover apenas uma interpretação do pensamento de Heidegger. Sua intenção é a de interrogar a mencionada relação ao longo de alguns momentos decisivos na história da filosofia ocidental, especialmente em Hegel, mas, simultaneamente, olhando para além dele, no desiderato de procurar manter-se livre para a possibilidade de que nem a morte nem a linguagem pertençam originariamente ao que reivindica o homem. Nesse sentido, na tradição da filosofia ocidental, o homem se apresenta simultaneamente como ser *mortal e falante*, ou seja, como o animal que possui a faculdade da *linguagem* (o *zoon lógon ékhon* de Aristóteles) e a faculdade da *morte* (a *Fähigkeit des Todes*, para Hegel). Esse nexos, porém, está presente também na experiência cristã, pois, de acordo com esta experiência, os homens, isto é, os vivos, são “incessantemente remetidos à morte através de Cristo”, isto é, “através do Verbo”, e é precisamente esta fé que os move à palavra e os constitui como “os ecônomos dos mistérios de Deus”. Percebe-se, desta forma, como a faculdade da linguagem e a faculdade da morte estão no homem sempre pressupostas e, no entanto, jamais radicalmente questionadas.<sup>425</sup> Assim, Agamben propõe a seguinte indagação: e se o “homem não fosse *nem* o falante e *nem* o mortal, sem por isto deixar de morrer e de falar? E qual é o nexos entre estas suas determinações essenciais? Sob duas formulações diversas, estas não dizem talvez a mesma coisa? E se este nexos não tivesse, de fato, lugar?”<sup>426</sup>

Enfrentar todas estas questões é justamente a que o autor se incumba neste seminário, o qual se apresenta como um seminário sobre o *lugar* da negatividade. De acordo com Agamben, o que em sua pesquisa veio a se tornar manifesto foi que o nexos entre a

---

<sup>423</sup> Assim, para Cláudio Oliveira, Agamben se torna, ao pensar o até então impensado colocado por Heidegger, o qual constitui igualmente num limite do seu próprio pensamento, um autêntico herdeiro do mesmo, tendo em vista que o que se herda de um pensador é o seu limite, a sua dívida, ou como dia o próprio Heidegger, o seu impensado (cf. Oliveira, *A linguagem e a morte*, 2008, p. 112).

<sup>424</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 10. Agamben relembra este episódio igualmente em *Ideia da prosa*, no verbete “Ideia da musa”, no qual se pode ler o seguinte: “Heidegger dava seu seminário em Le Thor num jardim, à sombra de grandes árvores. Mas por vezes saía-se da aldeia e ia-se na direção de Thouzon ou do Rebanquet, e então o seminário fazia-se em frente a uma cabana perdida no meio de um olival. Um dia, quando o seminário chegava ao fim, e os discípulos, à volta do filósofo, lhe faziam perguntas sem fim, ele respondeu simplesmente: ‘Vocês podem reconhecer os meus limites, eu não’. Anos antes tinha escrito que a grandeza de um pensador se mede pela fidelidade ao seu próprio limite interior, e que não conhecer esse limite – não o conhecer devido à sua proximidade do indizível – é o dom secreto, e raro, do ser” (Agamben, *Ideia da prosa*, 2016, p. 49).

<sup>425</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 10.

<sup>426</sup> Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 10.

linguagem e a morte não poderia ser iluminado caso não se esclarecesse também o problema do negativo,<sup>427</sup> pois

Tanto a “faculdade” da linguagem quanto a “faculdade” da morte, enquanto abrem ao homem a sua morada mais própria, abrem e desvelam esta morada como já permeada desde sempre pela negatividade e nela fundada. Uma vez que é o *falante* e o *mortal*, o homem é, nas palavras de Hegel, o ser negativo que “é o que não é, e não é o que é”, ou, segundo as palavras de Heidegger, o “lugar-tenente (*Platzhalter*) do nada”.<sup>428</sup>

A interrogação que se liga ao seu seminário deve, logo, necessariamente tomar a forma de uma pergunta sobre o lugar e a estrutura da negatividade. Para encontrar uma resposta a este quesito, então, o seminário de Agamben será conduzido para um caminho no qual deverão estar presentes a caracterização da definição da esfera de significado da palavra *ser*, uma discussão sobre os *indicadores de enunciação* e, por fim, uma reivindicação do problema da Voz e da sua “gramática”, entendidos conjuntamente como um problema metafísico *fundamental* e, também, como estrutura originária da negatividade.<sup>429</sup>

A partir da exposição do problema Voz, de acordo com Agamben, o seminário terá finalmente atingido seu objetivo. Contudo, restará ainda, após o itinerário, um problema extremamente importante, que é o reconhecimento da absoluta negatividade que habita o próprio coração do *êthos*, isto é, da morada habitual do homem, a qual termina por relegar o pensamento e a práxis contemporâneas a um *niilismo* do qual,<sup>430</sup> aparentemente, nossa tradição não consegue dar um passo além. Assim, no horizonte da onto-teo-logia, sem fundamentos significa simplesmente “sobre fundamentos negativos”, sendo esta a expressão que acertadamente nomeia a experiência do pensamento metafísico desde sempre.<sup>431</sup> Portanto, trata-se de exercer o exercício do pensar, com Agamben, nas próximas páginas, de outra forma que não ao modo do niilismo e da sua “*in-fondatezza*” (não-fundamentação), para num segundo momento, então, tentar descrever qual pode ser a substância deste outro pensar.

A primeira jornada de *A linguagem e a morte* tem como principal tema uma discussão que envolve o pensamento daquele que é considerado um dos maiores e mais

<sup>427</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 10.

<sup>428</sup> Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 10.

<sup>429</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 11.

<sup>430</sup> Demonstrando o nexos entre a experiência da linguagem e o niilismo, escreve Agamben no ensaio *A ideia da linguagem*, no qual promove uma reflexão sobre a “revelação” e a linguagem: “Encontramo-nos assim, finalmente, a sós com nossas palavras, pela primeira vez a sós com a linguagem, abandonados por todo fundamento. Esta é a revolução copernicana que o pensamento de nosso tempo herda do niilismo: somos os primeiros homens a se tornarem completamente conscientes da linguagem” (Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 30).

<sup>431</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, ps. 11-12.



controversos filósofos do século XX, o qual exerceu também uma decisiva influência no pensamento de Agamben, embora sua relação com este autor não seja de maneira nenhuma elidida de complicações, o filósofo alemão Martin Heidegger. A complexidade de sua relação com Heidegger pode ser muito claramente visualizada em *A linguagem e a morte*, e é precisamente a partir da problematização de um dos mais conhecidos elementos de *Ser e Tempo* de Heidegger,<sup>432</sup> isto é, sua análise do “ser-para-a-morte” como a possibilidade mais autêntica do *Dasein*, que a jornada se inicia.<sup>433</sup>

De acordo com Agamben, na tentativa de abrir um caminho para a compreensão do *Dasein* como um todo, Heidegger situa a relação do *Dasein* com a sua morte. Desta maneira, de encontro à compreensão cotidiana, a qual retira do *Dasein* a sua morte e iguala o morrer a um evento que certamente lhe diz respeito, mas que propriamente a ninguém pertence, Heidegger opõe o pleno conceito ontológico-existencial da morte, o qual, como um fim do *Dasein*, pode ser delimitado da seguinte maneira: “Enquanto fim da presença, a morte é a possibilidade mais própria, irremissível, certa e, como tal, insuperável da presença. Enquanto fim da presença, a morte é e está em seu ser-para o fim”.<sup>434</sup> O *Dasein*, portanto, é em sua estrutura mesma um “ser-para-o-fim”, ou seja, um “ser-para-a-morte”, e, enquanto tal, está desde sempre em relação com a morte,<sup>435</sup> de modo que se pode afirmar que,

It is, [as] he suggests, exactly this formulation of *Dasein* that reveals the ontological source of negativity, since this shows that the term “*Da*” itself introduces negativity into the human, in so far as the human or *Dasein* is the being that is at home or dwells in the place of death, understood as its most authentic possibility.<sup>436</sup>

Está em questão aqui uma experiência da morte na forma de uma “antecipação” da sua possibilidade.<sup>437</sup> Não apreendida em seu entendimento cotidiano, mas a morte revelada de maneira “não relacional”, enquanto uma possibilidade radicalmente individualizante, devido ao premente fato de ser ela uma experiência intrínseca e inevitável em relação à vida, porém, não no sentido de um evento prestes a acontecer, mas enquanto uma condição

---

<sup>432</sup> Obra na qual Heidegger procura desenvolver a sua própria concepção sobre a fenomenologia, que com ele deixa de consistir em um método de investigação filosófico, para se tornar um modo pelo qual se pode chegar às *estruturas elementares originárias* que suportam a existência humana, com todas suas disposições, faculdades e funções (a este respeito, vide Giacoia Junior, *Heidegger urgente*, 2013, p. 16).

<sup>433</sup> Cf. Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 12.

<sup>434</sup> Heidegger, *Ser e tempo*, 2015, p. 335.

<sup>435</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 13.

<sup>436</sup> Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 12.

<sup>437</sup> “O ser para a possibilidade enquanto ser-para-a-morte, no entanto, deve relacionar-se *para com a morte* de tal modo que ela se desvele nesse ser e para ele como *possibilidade*. Apreendemos, terminologicamente, esse ser para a possibilidade como *antecipar da possibilidade*” (Heidegger, *Ser e tempo*, 2015, p. 339).

existencial do próprio ser.<sup>438</sup> Isso significa, em última instância, que o *Dasein* somente pode atingir a sua dimensão mais autêntica apenas por meio da experiência da mais radical impossibilidade, ou seja, no modo puramente negativo deste ser-para-a-morte.<sup>439</sup>

Isso permite Agamben afirmar que a abertura desta possibilidade, referindo-se à esta caracterização heideggeriana do ser-para-a-morte, está permeada de cima a baixo pela negatividade, de modo que “Coerentemente com a estrutura puramente negativa da antecipação da morte, a experiência da própria possibilidade mais autêntica coincide, na realidade, para o *Dasein*, com a experiência da mais extrema negatividade”.<sup>440</sup> Assim, é partindo desta negatividade, a qual se revela constitutiva do *Dasein* exatamente no ponto em que este encontra, na morte, sua possibilidade mais certa e insuperável, que uma outra questão se impõe: a questão sobre qual seria a origem desta negatividade que penetra o *Dasein* desde sempre? A resposta desta questão, para Agamben, deve ser procurada no âmago do próprio *Da*, ou melhor, na própria determinação do homem como *Dasein*, que constitui o fundamento originário do qual parte o pensamento de Heidegger.<sup>441</sup>

*Dasein* significa, de acordo com Agamben, *ser-o-Da*. Está em questão, portanto, precisamente o que deve ser compreendido como sendo o “*Da*”. Isto é esclarecido por Heidegger no parágrafo 28 de *Ser e tempo*, conforme se pode notar a partir do excerto que, devido à sua importância, aqui se reproduz:

O ente, que se constituiu essencialmente através do ser-no-mundo, é ele mesmo sempre o seu *Da*. Em seu significado habitual, *Da* quer dizer “aqui” ou “lá”... “Aqui” ou “lá” são possíveis apenas em um *Da*, ou seja, somente se existe um ente que, como ser do *Da*, abriu a sua espacialidade. Em seu ser mais próprio, este ente tem o caráter do não-fechamento. A expressão “*Da*” significa esta essencial abertura... A imagem ôntica de um *lumen naturale* no homem não significa nada além da estrutura ontológico-existencial deste ente, que está no mundo, de ser o seu *Da*. Que ele seja “iluminado”, significa: iluminado em si mesmo enquanto ser-no-mundo, não através de outro ente, mas de maneira que ele mesmo seja a clareira iluminante (*Lichtung*)... O *Dasein* comporta o seu *Da* desde o início (*von Hause aus*); na sua ausência, ele não somente não existiria de fato, mas não poderia ser, em geral, o ente desta essência. O *Dasein* é a sua abertura.<sup>442</sup>

<sup>438</sup> Cf. Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 12.

<sup>439</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 14.

<sup>440</sup> Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 14.

<sup>441</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 16.

<sup>442</sup> Heidegger citado por Agamben, in *A linguagem e a morte*, 2006, p. 17. Esta passagem pode ser encontrada em Heidegger, *Ser e tempo*, 2015, p. 191. Optou-se por fazer a citação fornecida na obra de Agamben tendo em vista que o que está em jogo nesta passagem é precisamente a definição do *Dasein*, termo que comporta uma dificuldade inerente em sua tradução do alemão. A escolha vocabular de Agamben, em sua tradução, acarreta fortes consequências teóricas, razão pela qual pensa-se ser sua escolha terminológica mais adequada. Na tradução de *Ser e tempo* acima mencionada o termo *Dasein* é traduzido por “presença”, sendo que “pre” corresponde ao “*Da*”, e “sença”, como forma derivada de “esse”, corresponde a “sein”. Na tradução de Agamben, diferentemente, *Dasein* é traduzido, mais oportunamente, ao menos ao que concerne a questão teórica aqui em discussão, como “ser-o-aí”. Nesse mesmo sentido, aliás, se dá a tradução de Oswaldo Giacoia Junior, para quem “*Dasein* é uma palavra composta pelo verbo ‘ser’ (*sein*) e pelo advérbio ‘aí’ (*da*). Em

No entanto, no âmbito desta discussão é importante não perder de vista o plano de fundo conceitual sobre o qual Heidegger define o *Dasein*. Nesse sentido, não se pode deixar de levar em consideração o conceito fundamental que consiste na *diferença ontológica* entre *ente* e *Ser*, pois o *Dasein*, o “ser-o-aí”, é precisamente o ente que entende ser. Esse esclarecimento é necessário, tendo em vista que esses conceitos são mobilizados por Heidegger no intuito de resgatar do esquecimento a pergunta pela verdade e pelo sentido do Ser, pergunta esta que ficou relegada na história da metafísica em prol de reflexões concernentes apenas ao ser do ente em sua totalidade, isto é, da filosofia metafísica característica do pensamento ocidental desde Platão e Aristóteles, que atravessa a Idade Média e mantém sua vigência, em seus atributos essenciais, ainda no mundo contemporâneo, e que Heidegger interpreta como *onto-teo-logia*.<sup>443</sup>

A diferença ontológica entre *ser* e *ente* reside no fato de a *ontologia* ser a disciplina filosófica que estuda o ser dos entes. “Ente” é a tradução do termo grego *onta*, que designa entidades, ou seja, aquilo que é ou que existe. Ontologia significa, portanto, a ciência ou o estudo metódico (a *logia*) daquilo que é (o ente), no desiderato de determinar qual é a sua essência ou o seu ser. E, a essa diferença entre os entes e o ser dos entes em sua totalidade, Heidegger acrescenta ainda outra, que é a distinção entre *ôntico* e *ontológico*, sendo que *ontológico* faz alusão à pergunta pelo sentido do *Ser enquanto Ser*, enquanto que *ôntico* remete ao ser dos entes em geral. Pode-se dizer, desta forma, que a pergunta sobre o sentido do ser foi silenciada pela ontologia metafísica na medida em que esta sempre se dedicou às condições do ser dos entes *em sua totalidade*, e não tendo em vista os sentidos do Ser como tal. Como consequência, pode-se afirmar que a tradição metafísica ocidental operou sempre num patamar meramente ôntico, ignorando esta diferença *ontológica*, para Heidegger, mais originária, entre *Ser* e *ente*.<sup>444</sup>

Mas, feita esta digressão, voltando ao que apontava Agamben, o *Dasein* é, como aqui já se assumiu, “uma existência contingente, temporal, mundana, finita, cujo sentido é ser-para-a-morte”.<sup>445</sup> E o significado de *Dasein*, para Agamben, no entendimento mais correto da expressão, é compreendido como “ser-o-aí”. Isto implica, no entanto, no fato de que, se isto é verdadeiro, se ser o próprio *Da* (o próprio *aí*) é o que caracteriza o *Dasein* (o

---

acepção existencial-ontológica, o *Dasein* é ente a cuja essência pertence o ser; que existe (é) enquanto *aí* – no aberto, em abertura para o Ser. Essa é a condição ontológica do homem como *Dasein*, como ser-o-aí” (Giacioia Junior, *Heidegger urgente*, 2013, p. 63).

<sup>443</sup> Cf. Giacioia Junior, *Heidegger urgente*, 2013, ps. 43-44.

<sup>444</sup> Cf. Giacioia Junior, *Heidegger urgente*, 2013, ps. 53-57.

<sup>445</sup> Giacioia Junior, *Heidegger urgente*, 2013, p. 63.

Ser-aí), então o *Da* se revela, na medida em que seu lugar mais próprio e autêntico é assumido por meio da experiência da morte, como o lugar a partir do qual ameaça uma negatividade radical. Existe, portanto, algo no *Da* que nulifica e introduz a negação no homem enquanto ente, que deve advir do seu próprio “aí”, razão pela qual Agamben afirma que “*A negatividade provém, ao Dasein, de seu próprio Da*”.<sup>446</sup>

Apesar disso, a questão concernente à origem da negatividade no *Dasein*, e em que medida ela se difere da negatividade que permeia a história da filosofia, resta ainda não endereçada. Assim, para tentar encontrar uma resposta, Agamben torna para a discussão sobre a negatividade presente na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Especificamente, Agamben parte da análise de uma partícula morfológica e semanticamente parecida com o *Da*, o pronome demonstrativo *diese* [isto/este], no contexto da discussão que abre a *Fenomenologia* hegeliana, que reside na tentativa da certeza sensível de “apreender-o-Isto” (apreender-o-*Diese*).<sup>447</sup>

Deve-se isso ao fato de Agamben interpretar ambas as teorias, de Heidegger e de Hegel, como teorias que postulam a negatividade como sendo um elemento intrínseco da linguagem, algo que se evidencia a partir de suas respectivas caracterizações do *Da* e do *Diese*. E, em relação a Hegel, o autor inicia sua argumentação fazendo alusão ao “inefável”, indicado na referência feita por Hegel ao *mistério eleusino*, o qual aparece numa poesia, chamada *Eleusis*, que o jovem Hegel dedica, em agosto de 1796, ao amigo Hölderlin.<sup>448</sup> Trata-se de um mistério que tem por objeto um indizível, perante o qual “Quem desejasse revelar aos outros o indizível, poderia falar ‘com língua de anjo’ ou, antes, experimentar a pobreza das palavras”.<sup>449</sup>

Esse mistério, contudo, é retomado uma segunda vez na obra de Hegel, desta vez no início da *Fenomenologia do Espírito*, a qual consiste na primeira expressão acabada de seu pensamento. Nesta, o mistério aparece no primeiro capítulo, que tem como título *Die sinnliche Gewissheit oder das Diese und das Meinen* [A certeza sensível, ou o Isto e o querer-dizer]. E, para Agamben, o sentido do *mistério*, da maneira em que aparece na

<sup>446</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, ps. 17-18.

<sup>447</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 18.

<sup>448</sup> Cf. Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, ps. 13-14. Sobre o “mistério eleusino”, Catherine Mills clarifica a questão da seguinte maneira: “The Eleusian mystery was an Ancient Greek cult with initiation rites revolving around Demeter (Ceres in Roman mythology), the goddess of life, agriculture and fertility, and her daughter Persephone, who, according to myth, was abducted by Hades and only permitted to emerge from the Underworld each spring. The significance of these cults here is the strict silence enforced upon initiates, who were forbidden to speak of the rites of the cult and the revelations achieved therein” (Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 13).

<sup>449</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 22.

*Fenomenologia* é, ao menos aparentemente, oposto àquele da poesia da *Eleusis*. Neste capítulo, Hegel tem por objetivo promover uma liquidação da certeza sensível, a qual é conduzida por meio de uma análise do *Isto* [*das Diese*] e do indicar.<sup>450</sup> Ou, como afirma Vladimir Safatle, Hegel inicia a *Fenomenologia* com a exposição de um problema linguístico ligado à natureza do que se pode denominar de “designação ostensiva”:

Chamamos de “designação ostensiva” a tentativa de fundar a significação de um termo através da indicação referencial de um caso empírico que determinaria a extensão do uso do referido termo. Ou seja, trata-se de tentar definir a significação através da indicação da referência. De uma certa forma, todo capítulo inicial sobre a certeza sensível é uma longa reflexão sobre a impossibilidade de designações ostensivas e a consequência disto para a compreensão da maneira com que o conceito pode reconciliar-se com a Coisa mesma.<sup>451</sup>

Conforme argumenta Hegel, a certeza sensível se apresenta como o mais rico conhecimento, até mesmo como uma riqueza infinda, tanto em seu interior quanto em seu exterior, para o qual parece não haver limite. Além disso, ela se apresenta também como a certeza mais verdadeira, pois ela nada deixa escapar ao objeto, tendo-o diante de si em toda sua plenitude.<sup>452</sup> Contudo, continua Hegel,

[...] de fato, essa *certeza* se faz passar a si mesma pela *verdade* mais abstrata e mais pobre. Do que ela sabe, só exprime isto: ele *é*. Sua verdade apenas contém o *ser* da Coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza como puro *Eu*, ou seja: *Eu* só estou ali como puro *este*, e o objeto, igualmente apenas como puro *isto*.<sup>453</sup>

A certeza sensível, em realidade, mostra-se ser uma verdade abstrata e pobre. Assim, caso a certeza sensível tente se interrogar sobre seu próprio objeto e venha a perguntar “o que é o *Isto*?”, ela é então forçada a enfrentar a experiência de sua própria pobreza, deparando-se com o fato de que aquilo que para si se apresentava como a verdade mais concreta não passa de um simples *universal*.<sup>454</sup> E, conforme explica Hegel, denomina-se “um *universal*” “[...] um tal Simples que é por meio da negação; nem isto nem aquilo – um *não isto* -, e indiferente também a ser isto ou aquilo. O universal, portanto, é de fato o verdadeiro da certeza sensível”.<sup>455</sup>

De acordo com Hegel, ainda, é como um universal que se exprime ou se anuncia o sensível. Logo, quando dizemos que algo *é*, dizemos que *isto* corresponde ao *isto universal*,

<sup>450</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 23.

<sup>451</sup> Safatle, *Materialismo, imanência e política*, 2007, p. 98.

<sup>452</sup> Cf. Hegel, *Fenomenologia do espírito*, 2014, p. 83.

<sup>453</sup> Hegel, *Fenomenologia do espírito*, 2014, p. 83.

<sup>454</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 24.

<sup>455</sup> Hegel, *Fenomenologia do espírito*, 2014, p. 85.

ou seja, que ele *é o ser em geral*. No entanto, não representamos o *isto universal*, mas somente o *enunciamos* ou *expressamos*.<sup>456</sup> Mas, como Agamben faz questão de salientar, conforme aduz Hegel,

[...] a linguagem é, como vemos, o mais verdadeiro: nela nós mesmos contradizemos imediatamente o nosso *querer-dizer* (*unsere Meinung*) e, visto que o universal é o verdadeiro da certeza sensível e a linguagem exprime apenas este verdadeiro, não é possível, portanto, que nós possamos dizer (*sagen*) um ser sensível, que nós *queiramos-dizer* (*meinem*).<sup>457</sup>

Para Agamben, o que se encontra nesta formulação é já a prefiguração da resolução do indizível na linguagem que Hegel se ocupa no primeiro capítulo da *Fenomenologia*. Ela implica no fato de que na tentativa de se tentar dizer a certeza sensível, somos forçados a experimentar precisamente a *impossibilidade* de dizer aquilo que *queremos-dizer*, porém, não como Hegel havia formulado na *Eleusis*, isto é, devido a uma incapacidade da linguagem de proferir o indizível, e que lá era anunciado a partir da “pobreza das palavras” e dos “ressequidos signos”, mas sim porque o próprio universal, que consiste *na* e que *é a verdade* da certeza sensível, é a verdade que a linguagem é capaz de, perfeitamente, dizer.<sup>458</sup> O “inefável”, isto é, o indizível da linguagem, encontra-se agora, portanto, localizado na *própria linguagem*.<sup>459</sup>

Assim, o que está em jogo nesta formulação hegeliana, é a experiência da *impossibilidade de dizer o que se quer dizer* que a consciência experimenta. A consciência, ao supor possuir ter uma certeza imediata do que tem diante de si, se utiliza, por meio da linguagem, dos *pronomes*, partindo da suposição de que eles expressam o que há de mais concreto. É o que acontece quando se utilizam, por exemplo, as palavras “agora”, “aqui” ou “isto”. Contudo, ao assim proceder, ela faz experiência da negatividade que atravessa a linguagem, pois ela faz experiência do não poder dizer justamente o que quer dizer. Isto que a consciência supunha ser o mais concreto (“agora”, “aqui” ou “isto”), mostra-se sendo na realidade o mais abstrato e universal, razão pela qual Agamben pode afirmar que nesta

<sup>456</sup> Cf. Hegel, *Fenomenologia do espírito*, 2014, ps. 85-86.

<sup>457</sup> Hegel citado por Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 25. Em Hegel, pode ser encontrado na *Fenomenologia do espírito*, 2014, p. 86. Aqui se deu preferência para a tradução de Agamben porque pensa-se que sua tradução é mais apropriada e coerente para os propósitos de sua argumentação teórica. Agamben traduz, com efeito, a palavra alemã “*Meinen*” pelo italiano “*voler-dire*” (cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 47), ou, em português, “querer-dizer”; enquanto que na tradução em português da *Fenomenologia* acima citada a mesma palavra foi traduzida por “visar”.

<sup>458</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 25.

<sup>459</sup> “While the ineffable is thus guarded by silence in this poem, Hegel appears to resolve the question of the relation of the ineffable to language somewhat differently, suggesting that it is not silence that guards it, but language itself” (Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 13).

situação o que realmente é dito é a *impossibilidade de dizer da linguagem*, ou seja, *o inefável do querer-dizer*.<sup>460</sup>

Muito além do significado do mistério eleusino enunciado em sua juventude, o que se expressa na evocação da *Eleusis* na *Fenomenologia*<sup>461</sup> é um silêncio muito mais bem zelosamente guardado, tendo em vista que agora ele já não se situa numa pobreza da linguagem, mas em sua própria essência constitutiva. Pois aquilo que se quer efetivamente dizer é *inacessível* ou *inatingível* pela linguagem. E aquilo que é indizível para a linguagem nada mais é que o próprio *Meinung*, isto é, o *querer-dizer*, que, como tal, permanece necessariamente não dito em todo o dizer.<sup>462</sup> Por esta razão, Agamben afirma que o conteúdo do “mistério eleusino” não é nada mais que esta experiência da negatividade que é desde sempre inerente a todo querer-dizer (*Meinung*) de uma certeza possível.<sup>463</sup> Nesse sentido, de acordo com o autor, o mistério eleusino da *Fenomenologia* é o mesmo mistério presente no poema *Elêusis*, “mas, agora, a linguagem capturou em si o poder do silêncio, e o que surgia como indizível ‘profundeza’ pode ser conservado – enquanto negativo – no próprio coração da palavra”,<sup>464</sup> ou, ainda, como escreve Mills, “Thus ‘all speech speaks the ineffable’ and demonstrates its essential characteristic as the negative or Nothingness of meaning”.<sup>465</sup>

Pode-se ver, desta maneira, como tanto em Hegel quanto em Heidegger, a linguagem é entendida e pensada principalmente como um modo de manifestação da negatividade daquilo que não se deixa definir por meio de determinações representativas e das categorias do entendimento.<sup>466</sup> Porém, enquanto em *Heidegger* verifica-se a negatividade como sendo algo inerente e indissociável ao próprio *Dasein*, em Hegel a negatividade advém da

Experiência da impossibilidade de designar a particularidade do instante. Este esquema é utilizado por Hegel como dispositivo geral de descrição da relação entre linguagem e ser. Assim, Agamben pode afirmar haver uma relação fundamental entre o *Dasein* heideggeriano e o *Diese* hegeliano patrocinada pela noção de negatividade.<sup>467</sup>

---

<sup>460</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 47-48.

<sup>461</sup> Cf. Hegel, *Fenomenologia do espírito*, 2014, p. 90.

<sup>462</sup> E, como afirma Cláudio Oliveira, este mistério que reside na impossibilidade de dizer o que se quer dizer, nos termos de *Infância e história*, não é senão a infância da linguagem: “O mistério, portanto, não é senão a experiência da linguagem descrita em *Infância e História*, a experiência do limite imposto à linguagem pelo fato de o homem não ser sempre (todo) falante” (Oliveira, *A linguagem e a morte*, 2008, p. 119).

<sup>463</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, ps. 27-28.

<sup>464</sup> Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 28.

<sup>465</sup> Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 14.

<sup>466</sup> Cf. Safatle, *Materialismo, imanência e política*, 2007, p. 93.

<sup>467</sup> Safatle, *Materialismo, imanência e política*, 2007, p. 99.

Pode-se notar, desta maneira, qual é o caminho escolhido por Agamben. Seu caminho segue uma intuição, que já estava presente desde Aristóteles, que visa insistir na conexão entre o problema do ser e o problema da indicação,<sup>468</sup> pois, conforme escreve Agamben, “O problema do ser – o problema metafísico supremo – mostra-se, portanto, desde o início, inseparável daquele outro do significado do pronome demonstrativo e, por conseguinte, está relacionado desde sempre com a esfera do indicar”.<sup>469</sup>

Desta forma, a análise das duas partículas, o *Da* heideggeriano, como a “possibilidade mais própria” e modo puramente negativo do ser-para-a-morte, e o *Diese* hegeliano, como a pura negatividade da certeza sensível, que quando quer dizer alguma coisa se vê constrangida a reduzi-la à abstração universal do pronome demonstrativo, conduzem Agamben, então, a uma interrogação sobre a função linguística da *deixis*, isto é, a indicação ou demonstração que tem lugar nos pronomes.<sup>470</sup> Nesse sentido, Agamben aponta como já na linguística medieval o pronome era definido como aquela parte do discurso na qual se efetua a passagem do “significar” ao “mostrar”, mas isto, no entanto, era algo que eles não conseguiam explicar. Caberia, então, à linguística moderna dar o passo decisivo nesta direção, momento no qual Agamben, no âmago de sua reflexão sobre os pronomes, retorna à teoria dos “indicadores de enunciação” de Benveniste e inclui também em sua reflexão uma referência aos “*shifters*” de Roman Jakobson.<sup>471</sup>

Desta forma, fazendo alusão aos seus estudos sobre a *Natureza dos pronomes* e sobre o *Aparato formal da enunciação*, Agamben retoma a identificação feita por Benveniste dos pronomes como contendo seu caráter essencial, juntamente com outros indicadores de enunciação (como “aqui”, “agora”, “hoje”, “amanhã”, etc), na remissão por eles efetuada à instância de discurso, salientando que é impossível encontrar um referente objetivo para esta classe de termos, pois os seus significados apenas se deixam definir por meio da referência à instância discursiva que os contém.<sup>472</sup> Por isso, em relação aos pronomes, é apenas por meio desta remissão que pode fazer sentido falar de “*deixis*” e de “*indicação*”, conforme exposto por Benveniste:

<sup>468</sup> Cf. Safatle, *Materialismo, imanência e política*, 2007, p. 97.

<sup>469</sup> Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 32.

<sup>470</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 37.

<sup>471</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, ps. 38-40. Deve-se apontar, quanto a isto, a diferença presente na filosofia de Agamben por ele ser um filósofo “linguisticamente advertido”: “A leitura que Agamben faz tanto de Hegel quanto de Heidegger aponta para um detalhe para o qual nenhuma leitura filosófica anterior tinha apontado, exatamente pelo fato de Agamben ser um filósofo linguisticamente advertido. O trabalho de leitura que se iniciou, em *Infância e História*, tanto da obra de Benveniste quanto da de Jakobson se intensificará em *A linguagem e a morte* nessa direção” (Oliveira, *A linguagem e a morte*, 2008, p. 118).

<sup>472</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, ps. 40-41.



Não adianta nada definir estes termos e os demonstrativos em geral pela *deíxis*, como se costuma fazer, se não se acrescenta que a *deíxis* é contemporânea da instância de discurso que contém o indicador de pessoa; dessa referência o demonstrativo tira o seu caráter cada vez único e particular, que é a unidade de discurso à qual se refere.

O essencial é, portanto, a relação entre o indicador (de pessoa, de tempo, de lugar, de objeto mostrado, etc.) e a *presente* instância de discurso. De fato, desde que não se visa mais, pela própria expressão, essa relação do indicador à instância única que o manifesta, a língua recorre a uma série de termos distintos que correspondem um a um aos primeiros, e que se referem não mais à instância de discurso mas aos objetos “reais”, aos tempos e lugares “históricos”. Daí as correlações como eu : ele – aqui : lá – agora : então – hoje : no mesmo dia – ontem : na véspera – amanhã : no dia seguinte – há três dias : três dias antes, etc. A própria língua revela a diferença profunda entre esses dois planos.<sup>473</sup>

Seguindo esta perspectiva, os pronomes, ao lado dos outros indicadores de enunciação e diversamente dos demais signos linguísticos (os quais remetem a uma realidade lexical), se apresentam, como já foi observado neste trabalho, como “signos vazios”, que se tornam “plenos” somente quando um locutor os assume em uma instância discursiva. O seu fim, para Agamben, é então o de “operar a conversão da linguagem em discurso”, e de permitir a passagem da *língua* à *fala*.<sup>474</sup>

Mas também Jakobson, num ensaio escrito um ano após o de Benveniste, e retomando em parte a definição do linguista francês, irá definir os pronomes como “*shifters*”, isto é, como entidades gramaticas especiais que, contidas em todo *código*, não podem ser definidas fora de uma referência à *mensagem*.<sup>475</sup> Como explica Agamben, é desenvolvendo a distinção de Peirce entre o símbolo (que é associado ao objeto representado por uma regra convencional) e o índice (que se encontra em uma relação existencial com o objeto que representa), que Jakobson irá definir os *shifters* como uma classe especial de signos, os quais reúnem as duas funções, os *símbolos-índices*. E, assim como em Benveniste, aos *shifters* é atribuída a função de operar a passagem entre significação e indicação, entre língua (código) e fala (mensagem), mas, como símbolos-índices, “eles podem preencher o significado que a eles compete no código somente através da referência dítica a uma concreta instância de discurso”.<sup>476</sup>

Assim, pode-se afirmar que o significado próprio dos pronomes, enquanto *shifters* e indicadores de enunciação, é inseparável de uma remissão à instância de discurso, pois a articulação, isto é, o “*shifting*”, que eles operam não é a do não-linguístico (a indicação sensível) com o linguístico, mas, sim, a da *língua* com a *fala*. O que a *deíxis*, ou seja, a

<sup>473</sup> Benveniste, *Problemas de linguística geral I*, 1991, ps. 279-280.

<sup>474</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 41.

<sup>475</sup> “That is, they do not derive meaning from a referential relation to an object outside language, but instead operate to indicate the event of discourse itself” (Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 15).

<sup>476</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, ps. 41-42.

indicação, mostra, portanto, é a própria instância de discurso, o próprio ter-lugar da linguagem. Como afirma Agamben, “antes de designar objetos reais, [os pronomes e os outros indicadores de enunciação] indicam precisamente *que a linguagem tem lugar*”, permitindo, deste modo, “referir-se, ainda antes que ao mundo dos significados, ao próprio *evento de linguagem*, no interior do qual unicamente algo pode ter significado”.<sup>477</sup>

O que escapa à linguagem, portanto, não é o que não é linguagem, mas *o próprio ter-lugar da linguagem*. E, com esta categoria, o “ter-lugar da linguagem”, Agamben pensa aquilo que ele já havia tentando pensar em *Infância e história* com o conceito de *infância*; algo que o autor chamou, no prefácio à edição francesa de *Infância e história*, de *experimentum linguae*<sup>478</sup>:

Um *experimentum linguae* deste tipo é a infância, na qual os limites da linguagem não são buscados fora da linguagem, na direção de sua referência, mas em uma experiência da linguagem como tal, na sua pura referencialidade.<sup>479</sup>

Deve-se enfatizar, deste modo, o quão importante e significativa esta formulação a respeito dos pronomes é dentro do arcabouço teórico de Agamben: ela não apenas o provê os meios para romper com as formulações psicologistas da subjetividade e, como tal, se configurando como um vetor crucial em sua consideração da *ética* enquanto testemunho sobre o indizível na linguagem desenvolvida em *O que resta de Auschwitz*,<sup>480</sup> mas também lhe possibilita demarcar sua distância das tentativas de postular e explicar uma consciência substantiva por trás da linguagem e da fala, e que, assim, fundamentam a fala como um modo de expressão e comunicação entre sujeitos conhecedores. Não apenas isto, mas, nestes termos, esta formulação se constitui também como um elemento central em sua tentativa de mover-se para além do niilismo metafísico da filosofia ocidental, pois, de acordo com Agamben, enquanto a linguística define esta dimensão como o colocar em funcionamento a linguagem por meio do “*shift*” da *langue* à *parole*, por mais de dois milênios, a filosofia ocidental a definiu como o *ser*, ou seja, como *ousia*.<sup>481</sup>

<sup>477</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, ps. 42-43.

<sup>478</sup> Cf. Oliveira, *A linguagem e a morte*, 2008, p. 122.

<sup>479</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 12.

<sup>480</sup> Mas, em *O que resta de Auschwitz*, o indizível na linguagem, a impossibilidade de falar, é o *testemunho*: “Se, na relação entre o dito e o seu ter lugar, o sujeito do enunciado podia, realmente, ser colocado entre parênteses, porque o ato de tomar a palavra já havia ocorrido, a relação entre a língua e sua existência, entre a *langue* e o arquivo, exige, por sua vez, uma subjetividade como aquilo que atesta, na própria possibilidade de falar, uma impossibilidade da palavra. Por tal motivo, ela se apresenta como *testemunha*, pode falar por quem não pode falar. O testemunho é uma potência que adquire realidade mediante uma impotência de dizer e uma impossibilidade que adquire existência mediante uma possibilidade de falar. Os dois movimentos não podem nem identificar-se em um sujeito ou em uma consciência, nem sequer separar-se em duas substâncias comunicáveis. Esta indivisível intimidade é o testemunho” (Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 147).

<sup>481</sup> Cf. Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 15

Mas, então, à luz desta teoria dos pronomes, conforme propõe Agamben, a dimensão de significado da palavra “ser”, “cuja eterna busca e eterna perda constitui a história da metafísica”, é “aquela dimensão do ter-lugar da linguagem”, e a metafísica, por sua vez, “é aquela experiência da linguagem que, em cada ato de fala, colhe o abrir-se desta dimensão e, em todo dizer, tem antes de mais nada, a experiência da ‘maravilha’ que a linguagem seja”.<sup>482</sup> E, todavia, além disso, acrescenta Agamben que isto

[...] permite compreender com maior rigor o sentido daquela diferença ontológica que, com razão, Heidegger reivindica como sendo sempre olvidado fundamento da metafísica. O abrir-se da dimensão *ontológica* (o ser, o mundo) corresponde ao puro ter-lugar da linguagem como evento originário, enquanto a dimensão *ôntica* (os entes, as coisas) corresponde àquilo que, nesta abertura, é dito e significado. A transcendência do ser em relação ao ente, do mundo em relação à coisa, é, primeiramente, transcendência do evento de linguagem em relação à fala. E os *shifters*, as pequenas palavras *isto, aqui, eu, agora*, por meio das quais, na *Fenomenologia do Espírito*, a certeza sensível acredita poder captar imediatamente a própria *Meinung*, já estão sempre nesta transcendência, indicam desde sempre o lugar da linguagem.<sup>483</sup>

A categoria do “ter-lugar da linguagem” permite, então, que Agamben promova não apenas uma releitura da linguística, mas de toda a filosofia ocidental, para quem esta dimensão corresponde, como visto, à esfera do *ser*. É, portanto, a própria palavra “ser” que Agamben passa a entender a partir do “ter-lugar da linguagem”. E essa proposta, aduz Cláudio Oliveira, não é nada pequena, pois o que está aí em jogo é a proposição de um problema, o problema do ser, que por mais de dois mil anos importuna o pensamento filosófico ocidental, como um problema do “ter-lugar da linguagem”. E, por esta razão, pode ser dito sobre *A linguagem e a morte* que ela é a obra na qual Agamben oferece a sua *ontologia* fundamental, isto é, a proposição da sua teoria do ser e da linguagem como uma teoria do ter-lugar da linguagem, a qual, além do mais, é também a forma pela qual Agamben se permite avançar em relação ao pensamento de Hegel e Heidegger.<sup>484</sup>

Nesse sentido, é justamente neste ponto da argumentação que a complexidade da relação de Agamben com Heidegger começa a ficar mais aparente, pois, ao postular uma relação de transcendência entre o *ser* e a *linguagem*, Agamben está a sugerir uma congruência entre as suas ideias e as do filósofo alemão no que concerne à história da metafísica e ao papel que a linguagem nela ocupa. Isto é certamente verdade, mas há também uma grande divergência: o que motiva Agamben no resto de *A linguagem e a morte* é o diagnóstico de que ambos, Heidegger e Hegel, mantiveram, em última instância, um corte

<sup>482</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, ps. 43-44.

<sup>483</sup> Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 44.

<sup>484</sup> Cf. Oliveira, *A linguagem e a morte*, 2008, p. 123.

ou uma cisão dentro da linguagem – a qual Agamben enxerga como um elemento consistente do pensamento ocidental, de Aristóteles a Wittgenstein<sup>485</sup> -, pelo fato de ambos confiarem na noção de uma voz silenciosa que atua como um “*shifter* supremo” entre a língua e a fala, uma voz que é em si mesma *indizível*, mas que atua, não obstante, como condição da fala humana.<sup>486</sup>

Para Agamben, então, “*Dasein, das Diese nehmen* significam: ser o ter-lugar da linguagem, colher a instância de discurso”,<sup>487</sup> de modo que, tanto para Hegel quanto para Heidegger, é precisamente porque o homem tem por ser este ter-lugar que a negatividade nele se perfaz. Contudo, a pergunta sobre a origem da negatividade, ou, melhor, sobre o que, na experiência da linguagem, lança o homem na negatividade, fica ainda aberta. Para Agamben, então, a resposta a esta pergunta encontra-se na “voz”, pois, “*A enunciação e a instância de discurso não são identificáveis como tais senão através da voz que a profere, e somente supondo nelas uma voz, algo como um ter-lugar do discurso pode ser mostrado*”.<sup>488</sup>

O sentido da voz que está aqui em questão, no âmbito da indicação dos *shifters*, conforme propõe Agamben, é aquela que se situa, em relação ao estilo vocal, em uma “dimensão diversa e mais original”, a qual constitui, para ele, a dimensão ontológica fundamental. Isto se dá porque, no que tange ao modo como a voz articula a remissão dos *shifters* à instância de discurso, percebe-se que a voz, a qual é pressuposta pelos *shifters* como ter-lugar da linguagem, não é simplesmente a voz enquanto “*phoné*”, isto é, como mero fluxo sonoro emitido pelo aparelho fonador, mas sim a voz que deve ser necessariamente suprimida para que o discurso significante possa ter lugar.<sup>489</sup> Assim, entre

<sup>485</sup> Como afirma Agamben, se o problema do ser, o problema metafísico supremo, se mostra desde o início inseparável do problema do significado do pronome demonstrativo, relacionando-se, então, desde sempre com a esfera da indicação, então “Não nos devemos admirar, portanto, ao reencontrarmos constantemente, na história da filosofia – não só em Hegel, mas também em Heidegger e Wittgenstein -, esta conexão original do problema do ser com a indicação” (Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 32).

<sup>486</sup> Cf. Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 16.

<sup>487</sup> Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 51.

<sup>488</sup> Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 52, grifo do autor.

<sup>489</sup> Como ressalta Mills, isso significa que, enquanto a voz como fluxo sonoro pode indicar o animal individual que a emite, ela não pode, no entanto, indicar a instância de discurso enquanto tal, e, assim, não pode também constituir uma abertura para a esfera da enunciação e do significado. Deste modo, “Instead, the voice as sound – or the animal *phone* – may well be presupposed as a condition of utterance, but it is one that is removed in the instance of discourse as a meaning-producing activity. This opens a gap in the instance of discourse between a voice that is removed and the event of meaning, and it is in this gap that the voice appears in its ontological dimension as the revelation of being and constitutes the originary articulation or *arthron* of human language” (Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 17). Desta forma, esclarece Oliveira que “Só é Voz aquilo que na voz é elemento significante, aquilo que quer significar, mesmo que nada signifique. Somente a voz humana, enquanto Voz, isto é, enquanto voz articulada, enquanto *phonè énarthros* e, ao mesmo tempo, enquanto a *phoné semantike* de que nos fala Aristóteles, somente a Voz enquanto ‘não é mais mero som e não é ainda significado, mas pura intenção de significar’, numa terra de ninguém entre som e significado, somente ela é letra, isto é, ‘a voz na sua pureza originária como querer-dizer’” (Oliveira, *A linguagem e a morte*, 2008, p. 126).

o suprimir-se da voz (*phoné*) e o evento de significado, no qual se radica o *ter-lugar da linguagem*, encontra-se a outra Voz (em seu sentido ontológico, escrita doravante em grafia maiúscula, para diferenciá-la da simples voz),<sup>490</sup> cuja dimensão ontológica emergiu no pensamento medieval e que, na tradição metafísica, constitui a articulação originária da linguagem humana. E esta Voz, por sua vez, na medida em que “tem o estatuto de um *não mais* (voz) e de um *não-ainda* (significado), ela constitui necessariamente uma dimensão negativa”, ela é, então, “*fundamento*, mas no sentido de que ela é aquilo que vai ao *fundo* e desaparece, para que assim o ser e a linguagem tenham lugar”, o que permite a Agamben concluir que aquilo que articula a voz humana em linguagem é, então, *pura negatividade*.<sup>491</sup>

Nesse sentido, a Voz – a qual é definida por meio de uma dupla negatividade<sup>492</sup> – atua realmente como um *shifter* supremo,<sup>493</sup> o qual permite captar o ter-lugar da linguagem, enquanto se apresenta, também, como “o fundamento negativo sobre a qual repousa toda a onto-lógica, a negatividade originária, sobre a qual toda negação se sustém”.<sup>494</sup> Desta forma, fazendo referência às partículas do *Da* heideggeriano e do *Diese* hegeliano, Agamben clarifica de onde é que provém seu poder nulificante:

Talvez agora se torne mais claro por que Hegel, no início da *Fenomenologia*, pensa o indicar como um processo dialético de negação: aquilo que é suprimido, cada vez que se diz: *isto*, é a voz, e aquilo que, a cada vez, se abre neste suprimir-se (através do seu conservar-se, como Voz, em uma escritura) é o puro ser, o *Isto* como universal; mas este ser é, enquanto tem sempre lugar em um ter-sido, em um *gewesen*, também um puro nada, e somente aquele que o reconhece como tal sem se emaranhar no indizível “apreende-o em sua verdade” no discurso. E compreendemos então o porque ao *da* e ao *diese*, a estas palavrinhas cujo significado nos propusemos a indagar, seja inerente um poder nulificante. “Apreender o *Isto*”, “*ser-o-aí*” é possível apenas fazendo a experiência da Voz, isto é, do ter-lugar da linguagem no suprimir-se da voz.<sup>495</sup>

<sup>490</sup> Agamben segue, aqui, a metodologia heideggeriana: “To distinguish the ontological dimension of voice from the (ontic) voice as sound, Agamben subsequently capitalizes the term as ‘Voice’, thereby replicating Heidegger’s distinction between ontological ‘Being’ and the ontic ‘being’” (Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 17).

<sup>491</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, ps. 53-56.

<sup>492</sup> Uma *dupla negatividade*, porque, segundo Agamben, “por um lado, ela é considerada, realmente, apenas como voz suprimida, como ter-sido da *phoné* natural, e este suprimir-se é a articulação originária [...] em que se efetua a passagem da *phoné* ao *logos*, do vivente à linguagem; por outro lado, esta Voz não pode ser dita pelo discurso do qual *mostra* o ter-lugar originário. Que a articulação originária da linguagem possa ter lugar apenas em uma dupla negatividade, isto significa que a linguagem é e não é a voz do homem” (Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 115).

<sup>493</sup> Nas palavras de Salzani, “Agamben definisce quindi la Voce come lo *shifter* supremo, che permette di cogliere l’aver-luogo del linguaggio; essa ‘apre’ il luogo del linguaggio, ma lo fa sempre in modo negativo, ed è quindi il ‘fundamento negativo’ su cui poggia tutta la struttura della metafisica occidentale” (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 39). Em Agamben: “Uma Voz – uma voz silenciosa e indizível – é o *shifter* supremo que permite ao pensamento ter experiência do ter-lugar da linguagem e fundar, com isto, a dimensão do ser na sua diferença em relação ao ente” (Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 116).

<sup>494</sup> Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 58.

<sup>495</sup> Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 58, grifo do autor.

Agamben enxerga, portanto, uma radical negatividade no fundamento da linguagem. E esta negatividade, de seu lado, porta decisivas e dramáticas consequências para a ética e para a política, as quais são mencionadas na oitava e última jornada e no *excursus* que lhe segue de *A linguagem e a morte*. Nesse sentido, está claro que para Agamben é necessária uma superação da metafísica e do seu niilismo; porém, para ele, duas soluções podem ser desde já, por assim dizer, descartadas: as propostas de Derrida e a de Bataille.<sup>496</sup>

Quanto a Derrida, Agamben retoma substancialmente as críticas que haviam sido a ele endereçadas em *Estâncias*<sup>497</sup>: sua grande acuidade, diz Agamben, foi a de haver identificado com maior rigor o estatuto da negatividade da linguagem na tradição metafísica ocidental, porém, da mesma forma, seu grande limite foi o de haver acreditado ter assim conseguido abrir as portas para a superação da metafísica, enquanto havia, de fato, apenas trazido à luz o seu problema fundamental.<sup>498</sup> E, quanto a Bataille, especialmente em suas correspondências com Kojève, as quais serão importantes para as reflexões mais “políticas” contidas no projeto *Homo sacer*, ele buscou uma superação da negatividade dialética com a reivindicação de uma “negatividade sem emprego”, a qual ele procurou jogar contra o mesmo sistema metafísico da qual esta negatividade constitui-se como fundamento.<sup>499</sup> Isto, todavia, não pode funcionar, pois, esta “negatividade sem emprego” fundamenta-se em uma experiência “mística” e, se coerente, necessariamente “muda”. Desta forma, para que se possibilite uma superação da metafísica e do niilismo que lhe é característico, é necessário, então, diz Agamben, “encontrar uma experiência da palavra que não suponha mais nenhum fundamento negativo”.<sup>500</sup>

Mas também Heidegger, que buscou uma experiência negativa ainda mais originária que a negatividade dialética de Hegel, aduz Agamben, falhou em seu intento de superar a metafísica. Assim, após apontar a teoria da Voz em Hegel como supressão da voz animal, por meio dos manuscritos que o jovem Hegel ministrou em Jena e que foram publicados como *Jenenser Realphilosophie*, Agamben demonstra como também Heidegger, ao propor o fundamento da linguagem residindo não na voz, mas no silêncio – por meio da

<sup>496</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 39.

<sup>497</sup> Em *Estâncias* a crítica se apresenta da seguinte maneira: “Se o projeto gramatológico, ao restaurar a originariedade do significante, efetua uma crítica salutar da herança metafísica que se cristalizou na noção do signo, isso não quer dizer que ele consiga realmente dar aquele ‘passo-atrás-além’ da metafísica que, com maior prudência, o filósofo, em cujo pensamento ele encontra o seu fundamento, hesitava em declarar realizado ou inclusive apenas possível”; e, também: “A metafísica da escritura e do significante não é mais do que a outra face da metafísica do significado e da voz, o vir à luz do seu fundamento negativo e não, certamente, a sua superação” (Agamben, *Estâncias*, 2007, ps. 247-248).

<sup>498</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 60.

<sup>499</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 40.

<sup>500</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 74, grifo nosso.

separação radical da linguagem em relação à voz, à “*Stimme*”, no âmbito do tema da “*Stimmung*” -, a seu ver, um fundamento ainda mais originário,<sup>501</sup> também recai numa crítica insuficiente à metafísica,<sup>502</sup> pois, conforme afirma Agamben, o pensamento heideggeriano parece encontrar um limite com o qual colide repetidas vezes sem o conseguir contornar, o qual consiste no fato de que, nos parágrafos 54-62 de *Sein und Zeit*, na abertura do *Dasein* surja o chamado (*Anruf*) de uma Voz da consciência (a qual não é um proferimento vocal, deve-se notar, mas uma voz que não diz nada no sentido de um discurso proposicional, ela é um puro “dar a compreender”), a qual impõe uma compreensão mais originária desta própria abertura, da forma como havia sido determinada por meio da análise da *Stimmung*.<sup>503</sup>

A crítica heideggeriana à metafísica termina, portanto, por naufragar. A sua derradeira insuficiência manifestar-se ia antes ainda do seu apelo a uma “Voz da consciência”, pois, enquanto Heidegger pensou a linguagem e a negatividade simplesmente em referência a uma voz, a metafísica já os pensou desde sempre, na realidade, a partir da perspectiva mais radical de uma Voz.<sup>504</sup> Contudo, surgindo a perspectiva do chamado de uma “Voz da consciência”, conclui Agamben que

O programa Heideggeriano de pensar a linguagem além de toda φωνή [*phoné*] não foi, portanto, mantido. E se a metafísica não é simplesmente aquele pensamento que pensa a experiência da linguagem a partir de uma voz (animal), mas, em vez disso, já pensa sempre esta experiência a partir da dimensão negativa de uma Voz, então a tentativa de Heidegger de pensar uma “voz sem som” além do horizonte da metafísica recai no interior deste horizonte. A negatividade que tem o seu lugar nesta Voz não é uma negatividade mais originária, mas indica, também ela, segundo o estatuto de *shifter* supremo que lhe cabe no âmbito da metafísica, o ter-lugar da linguagem e o abrir-se da dimensão do ser. A experiência da Voz – pensada como puro e silencioso querer-ter-consciência – revela mais uma vez a sua *fundamental* função ontológica. O ser é a dimensão do significado da Voz como ter-lugar da linguagem, isto é, do puro querer-dizer sem dito e do puro querer-ter-consciência sem consciência. *O pensamento do ser é o pensamento da Voz.*<sup>505</sup>

<sup>501</sup> Para Heidegger, se este fundamento é mais originário que a “voz”, isto se dá porque “Aquilo que a *Stimmung* revela não é, aqui, por sua vez, simplesmente um ter-sido da voz, mas antes que entre linguagem e voz não existe nexos algum, nem mesmo negativo. A negatividade quer-se aqui, portanto, mais radical, pois não parece repousar numa voz suprimida: a linguagem não é a voz do *Dasein*, e o *Dasein*, lançado no *Da*, experimenta o ter-lugar da linguagem como um não-lugar (um *Nirgends*)” (Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 79).

<sup>502</sup> Cf. Oliveira, *A linguagem e a morte*, 2008, ps. 127-128.

<sup>503</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, ps. 80-81.

<sup>504</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 80.

<sup>505</sup> Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, ps. 83-84, grifo nosso. E, também, segundo Mills, “While radicalizing the negative foundation of language, Heidegger nevertheless remains within the horizon of metaphysics by locating Being in the place of negativity. The construal of a silent Voice that calls man to the experience of Being is in this sense ultimately analogous to the guarding of the ineffable in language posited by Hegel. Consequently, both remain caught in the metaphysical thinking of *topos* as negativity” (Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 20).

Agamben, portanto, como se pode notar, vê toda a experiência filosófica do século XX como uma *frustrada tentativa de superar a metafísica*. Para ele, o mitologema da Voz consiste no mitologema original da metafísica, e, na medida em que a Voz é também o lugar originário da negatividade, a negatividade é, então, dela inseparável. Desta forma, segundo Agamben, fica evidente o limite de toda crítica da metafísica: na medida em que buscam ultrapassar o seu horizonte radicalizando o problema da negatividade e da sua não-fundamentação, tanto a filosofia da diferença, quanto o pensamento negativo e a gramatologia terminam, de fato, por pensar como superação da metafísica pura e simplesmente a repetição do seu *problema fundamental*.<sup>506</sup>

Isto posto, pode-se, então, indagar: qual é, afinal, para Agamben, o caminho para a superação do niilismo e da metafísica que até hoje dominaram nossa tradição filosófica? A resposta, já a mencionamos há pouco, reside em “*uma experiência da palavra que não suponha mais nenhum fundamento negativo*”.<sup>507</sup> E, a partir disto, poderias questionar onde é que se pode encontrar uma tal experiência? E, a isto, responderia Agamben: a verdadeira superação da metafísica revelar-se-ia apenas na *morada habitual do homem*, isto é, num *êthos*.<sup>508</sup>

No início de seu seminário, Agamben propôs-se indagar a relação entre a linguagem e a morte. Como resultado, ao fim do percurso, Agamben pôde concluir que “A relação essencial entre linguagem e morte tem – para a metafísica – o seu lugar na Voz. *Morte e Voz têm a mesma estrutura negativa e são metafisicamente inseparáveis*”.<sup>509</sup> Pois, ter a experiência da morte como morte significa fazer a experiência da supressão da voz e do surgimento, em seu lugar, de outra Voz, a qual, como visto, constitui o *negativo* fundamento originário da palavra humana. Mas ter a experiência da Voz significa também, para o autor, tornar-se capaz de uma outra morte, a qual não é “simplesmente decesso”, e que constitui a possibilidade mais própria e insuperável da existência humana, isto é, a sua *liberdade*.<sup>510</sup>

Desta maneira, para Agamben, a lógica, no horizonte da metafísica, mostra aqui a sua relação com a *ética*: pois a Voz é, em sua essência, vontade, puro querer-dizer, a qual não pode ser interpretada no sentido psicológico, como um impulso ou como volição de um

<sup>506</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, ps. 116-117.

<sup>507</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 74.

<sup>508</sup> Conforme a etimologia da palavra utilizada por Agamben: “O grupo do reflexivo \**se* (grego, *he*, latim *se*, sânscrito *sva-*) indica, nas línguas indo-europeias, o que é próprio (cf. latim *suus*) e existe de modo autônomo, tanto no sentido daquilo que é próprio de um grupo, como no latim *suesco*, *consuetudo*, *sodalis*, no grego *ethos* (e *êthos*), ‘costume, hábito, morada habitual’” (Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 147).

<sup>509</sup> Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 118, grifo do autor.

<sup>510</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 118.



sujeito que visa um determinado objeto, mas, de fato, como se sabe, ela não diz nada, ela não quer-dizer nenhuma proposição significativa, ela tão somente “indica e quer-dizer o puro ter lugar da linguagem, é, pois, uma dimensão puramente *lógica*”. Mas, nesta medida, a Voz consiste também, para Agamben, na “*dimensão ética originária, na qual o homem pronuncia o seu sim à linguagem e consente que ela tenha lugar*”. E, por isto, a Voz, enquanto elemento lógico originário, é, também, para a metafísica, o elemento *ético* originário, formando uma *sigética*;<sup>511</sup> nas palavras de Agamben, “*A unidade originária da lógica e ética é, para a metafísica, uma sigética*”.<sup>512</sup>

Desta maneira, conforme propõe Agamben, caso se queira realmente buscar um caminho para além da metafísica e do niilismo que lhe é ínsito, ou seja, para além do abismo no qual ainda nos movemos, é necessário pensar então além da Voz e da sua sigética, isto é, é necessário pensar aquele *experimentum linguae* que já mencionamos, a in-fância:

Se esta voz é o fundamento místico sobre o qual se apóia toda a nossa cultura, a sua lógica como também a sua ética, a sua teologia e a sua política, o seu saber e a sua loucura, então o místico não é algo em que possa encontrar fundamento que tente pensar além do horizonte da metafísica, em cujo extremo confim – o niilismo – ainda nos movemos; ele não é senão o fundamento indizível (isto é, negativo) da onto-teo-lógica, e somente uma liquidação do místico poderia desobstruir o campo para um pensamento (para uma palavra) que pensasse (falasse) além da Voz e da sua *sigética*: que tivesse morada, portanto, não sobre fundamentos indizíveis, mas na in-fância do homem.<sup>513</sup>

Em última instância, Agamben está a apontar um novo caminho para o pensamento, um caminho, por assim dizer, para o *pensamento que vem*, caminho este que ele espera que faça justiça ao *êthos* da humanidade.<sup>514</sup> Mas este caminho, diz Agamben, não pode pressupor nenhuma Voz; não pode ser, logo, nem mesmo o pensamento da morte da voz, pois apenas se a linguagem já não mais remeter a Voz alguma é que tornar-se-á possível ao homem uma experiência da palavra que não seja marcada nem pela negatividade nem pela morte. O homem deve, portanto, estar na linguagem sem ser chamado por nenhuma Voz, deve encarar a experiência de morrer sem ser chamado por Voz alguma, porque é esta, precisamente, para o homem, a experiência mais *habitual*, o *êthos*, a sua morada, a qual a metafísica sempre

---

<sup>511</sup> Assim, segundo escreve Salzani, Agamben reitera que, para a metafísica, o fundamento comum da ética e da lógica permanece um fundamento negativo, como visto. E, a respeito da unidade deste fundamento comum da ética e da lógica, Agamben “[...] si rifà (senza virgolette) all’elaborazione heideggeriana (per esempio nei *Contributi alla filosofia [Dall’Evento]*, 1936-1938), che aveva definito quest’unità come una ‘sigetica’, un fondamento nel silenzio (*sigan* in greco = tacere)” (cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 55).

<sup>512</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, ps. 118-120.

<sup>513</sup> Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 125.

<sup>514</sup> Um caminho no qual o que de fato importa é que *há* a linguagem: “Ultimately, then, Agamben points towards a path for a new thinking that aims to do justice to the *ethos* of humanity by grasping the simple fact of our ‘having’ language” (Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 21).

apresentou cindida entre vivente e linguagem, natureza e cultura, ética e lógica, de modo que é, então, por isso que ela apenas é atingível na articulação negativa de uma Voz.<sup>515</sup>

Porém, desta forma, abre-se para o homem uma possível e libertadora possibilidade: talvez, com o eclipse da Voz, da abolição do ter lugar da linguagem e da morte na Voz, torne-se possível ao homem uma experiência do seu próprio *êthos*, e não simplesmente na forma de uma sigética, mas, na medida que o homem é o animal ao qual não parece incumbir nenhuma natureza e nenhuma identidade específica, de uma forma na qual possa abraçar mais radicalmente a experiência desta sua pobreza.<sup>516</sup> E, abraçando esta sua pobreza, talvez o homem possa descobrir que o que se abre a ele é nada menos que a possibilidade da *ética* e da *comunidade*:

Somente porque o homem se encontra lançado na linguagem sem ser até aí levado por uma voz, somente porque, no *experimentum linguae*, ele se arrisca, sem uma “gramática”, neste vazio e nesta afonia, algo como um *ethos* e uma comunidade se tornam para ele possíveis.<sup>517</sup>

A verdadeira superação da metafísica pode revelar-se, portanto, apenas no “*êthos, a morada in-fantil – isto é, sem vontade e sem Voz – do homem na linguagem*”.<sup>518</sup> Logo, é ao tema do *êthos* que Agamben se dedicará em suas próximas obras. Mas isto evoca também, por sua vez, o tema “messiânico” (ainda que o termo nunca seja usado) do “fim” da linguagem, ou do “fim” do pensamento como o conhecemos, que aparece no belíssimo epílogo do livro, “*O fim do pensamento*”,<sup>519</sup> dedicado ao poeta Giorgio Caproni.

Neste epílogo, partindo da etimologia do verbo latino *pendere*, do qual deriva a palavra “pensamento” nas línguas românicas, Agamben define o pensamento como a busca e a pendência da voz na linguagem.<sup>520</sup> Assim, diz Agamben, nós pensamos, mantendo as palavras em suspenso e estando nós mesmos como que suspensos na linguagem, porque esperamos reencontrar, nela, por fim, a voz. Pois disseram-nos, outrora, que a voz se escreveu na linguagem. O problema, porém, é que esta pendência da voz na linguagem, ela jamais tem fim; eis o problema da *filosofia*. A saída, portanto, não pode residir no

<sup>515</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 131.

<sup>516</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, ps. 132-133.

<sup>517</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 16.

<sup>518</sup> Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 141. Ou, como escreve Mills, “That is, it is only by existing ‘in language without being called there by any Voice’ and by dying ‘without being called by death’ that humanity can return to its proper dwelling place or *ethos*. This *ethos* of humanity is an experience of ‘in-fantile dwelling in language’, that is, as an experience of *in-fancy*” (Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 22).

<sup>519</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 41.

<sup>520</sup> Cf. Oliveira, *A linguagem e a morte*, 2008, p. 131.

pensamento, mas na *fala*,<sup>521</sup> ou seja, na *ética*, visto que como cada um *resolve* esta pendência, *isto é a ética*. “Portanto”, conclui poeticamente Agamben, “a linguagem é a nossa voz, a nossa *linguagem*. Como agora falas, isto é a ética”.<sup>522</sup>

Percebe-se, assim, como neste epílogo, por meio de uma série de breves aforismos escritos em prosa poética, em um estilo evocativo que retornará nas obras sucessivas, Agamben propõe o tema da “realização” ou “cumprimento” da linguagem e do pensamento, na forma de uma voz que não diz mais nada e de um pensamento que não tem mais nada em que pensar. A isto corresponde, na última jornada de *A linguagem e a morte*, à “in-fância” (sem nenhuma referência de Agamben, porém, à *Infância e história*). Contudo, a infância, aqui, não deve ser entendida como a origem transcendental da linguagem, mas, sim, como um pensamento e uma palavra que, ao liquidar com o místico, isto é, com o fundamento indizível, conseguiu pensar e falar *além* da Voz. Pois, com o fim da Voz, a filosofia também terminaria e, com ela, desfar-se-ia também o elo entre linguagem e negatividade, linguagem e morte.<sup>523</sup>

Desta forma, encaminhando-se para o fim desta seção, chamamos atenção para a extrema importância do tema tratado no *excursus* que conclui o livro, especialmente para os fins deste trabalho. Neste, após destacar a necessidade de pensar a humanidade pós-histórica para além das elaborações hegelianas e heideggerianas, Agamben introduz uma problemática e uma terminologia que, enquanto em *A linguagem e a morte* permanecem ao nível da intuição, irão constituir-se no núcleo do seu próximo projeto, isto é, o projeto *Homo sacer*. Desta forma, aduz Agamben que, na medida em que não encontra fundamento na linguagem, o homem é in-fundado, de modo que ele busca, então, seu fundamento em seu próprio *fare*, em seu próprio *fazer*, e, assim, constrói a ficção de um começo, de um passado que é imemorial e, todavia, ainda memorável.<sup>524</sup> O problema, porém, reside no fato de que é justamente aqui que a *não-fundamentação* do homem revela todo o seu peso, pois este seu *fazer* fundante é nada menos que o violento fazer do *sacrifício*: o início que, como tal, é, verdadeiramente, *iniciação*, o *conditum* [o estabelecido, criado, fundado] que é um *absconditum*<sup>525</sup> [absconso, escondido].<sup>526</sup> Ou, dito de outra forma,

---

<sup>521</sup> Porque, como aponta Oliveira, “Se, por falar, o homem introduz na linguagem essa cisão entre língua e discurso, é no campo da fala (e não do pensamento) que essa cisão pode ser resolvida”, ou seja, por meio de “Uma fala que é ato no tempo”, *isto é a ética* (cf. Oliveira, *A linguagem e a morte*, 2008, p. 132).

<sup>522</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, ps. 145-147.

<sup>523</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 41-42.

<sup>524</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 42.

<sup>525</sup> “Todo início é, verdadeiramente, *iniciação*, todo *conditum* é um *absconditum*” (Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 142)

<sup>526</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, ps. 141-142.

A não-fundamentação de toda práxis humana vela-se aqui no ser abandonado a si mesmo de um fazer (de um *sacrum facere* [fazer; oferecer em sacrifício]), 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, destina o homem à comunidade e à tradição.<sup>527</sup>

Sobre isto, recorda Carlo Salzani que já em “O país dos brinquedos: reflexões sobre a história e sobre o jogo”,<sup>528</sup> de *Infância e história*, Agamben havia apontado como tarefa do sagrado e do rito aquela de compor a contradição existente entre o passado mítico e o presente, cancelando o intervalo que os separa e reabsorvendo todos os eventos em uma estrutura sincrônica. Contudo, no final de *A linguagem e a morte* Agamben vai além e o rito sacrificial transforma-se no *paradigma do fazer humano*, uma vez que é apenas por meio da repetição sacrificial que o homem pode ocultar a falta de fundamento de toda sua *práxis* e “fundar”, assim, todo outro fazer.<sup>529</sup> Desta forma, escreve Agamben, em uma fórmula que irá incessantemente retornar em toda sua futura reflexão, que “todo *facere* é *sacrum facere*”,<sup>530</sup> isto é, um tornar *sacer* (sagrado).

Nesse sentido, tornar-se *sacer*, ser objeto de um sacrifício, significa ser separado e atingido por uma *exclusão*, e, por isso mesmo, ser acometido por uma série de prescrições rituais e proibições. Mas esta exclusão que lhe acomete não é, porém, uma simples exclusão; isso significa que, a partir deste momento, o excluído passa a ser acessível apenas a certas pessoas e de acordo com determinadas regras.<sup>531</sup> E, conforme observa Salzani, é precisamente sobre esta *exclusão*, sobre aquele que foi *excluído*, que a comunidade funda toda sua vida, além do fato de que é esta mesma exclusão que nos próximos trabalhos de Agamben será definida como “l’eccezione” [“exceção”].<sup>532</sup>

Mas Agamben, além disso, introduz também aqui a definição do *homo sacer*<sup>533</sup> de Sesto Pompeo Festo (séc. II d.C), em *De verborum significatu*, a qual constituirá o impulso da obra e posterior projeto que portará o mesmo nome.<sup>534</sup> Nesse sentido, pode-se ler já em *A linguagem e a morte* que “*homo sacer is est quem populus iudicavit ob maleficcium; neque*

<sup>527</sup> Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 142.

<sup>528</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 79- 106.

<sup>529</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 42.

<sup>530</sup> Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 141.

<sup>531</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 141.

<sup>532</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 42.

<sup>533</sup> A respeito de *A linguagem e a morte*, Kotsko escreve como é nesta obra que aparece pela primeira vez a figura do “desafortunado *homo sacer*”: “And at the end of this increasingly compressed and at times strained argumentation, we meet for the first time in Agamben’s corpus with the unfortunate *homo sacer*, who ‘is excluded from the community, exiled, and abandoned to himself, so that killing him would not be a crime’” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 38).

<sup>534</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, pz. 42-43.

*fas eum immolari, sed qui occidit parricidi non damnatur*".<sup>535</sup> E, como consequência desta definição, tem-se que *o homo sacer*, simultaneamente *abjeto* e *augusto*, ignominioso e reservado aos deuses, é, assim como aquele que violou a lei, em particular o homicida, "excluído da comunidade, é, pois, repellido, abandonado a si mesmo e, como tal, pode ser morto sem delito".<sup>536</sup>

O mais importante, todavia, é frisar o nexo fundamental que une o *sacrum facere* à violência, pois, segundo Agamben,

A violência não é algo como um dado originário, que o homem não pode deixar de assumir e regular na própria práxis por meio da instituição sacrificial; é, antes, a própria não-fundamentação do fazer humano (que o mitologema sacrificial deseja remediar) a constituir o caráter violento (isto é, *contra naturam*, segundo o significado latino da palavra) do sacrifício. Todo fazer humano, dado que não é naturalmente fundado, mas deve pôr o próprio fundamento por si, é, segundo o mitologema sacrificial, violento, e é esta violência sagrada que o sacrifício pressupõe para repeti-la e regulá-la na própria estrutura.<sup>537</sup>

A violência humana, "sem medida comum diante a violência natural", diz Agamben, é, portanto, inatural; ela consiste numa produção histórica do homem, e, enquanto tal, encontra-se implícita na própria concepção da relação entre *vivente* e *logos / natureza* e *cultura* na qual o homem funda a própria humanidade, de modo que se pode dizer que "o fundamento da violência é", afinal, "a violência do fundamento".<sup>538</sup>

Por esta razão, Agamben observa que uma fundação *completa* da humanidade em si mesma somente pode significar a definitiva eliminação do mitologema sacrificial e das ideias que nele se fundam, à exemplo da nossa concepção de natureza e de cultura, de indizível e dizível. E, assim, em seguida, embora sem indicar a fonte, Agamben retoma o ensaio "*Zur Kritik der Gewalt*" [1919-1920]<sup>539</sup> de Benjamin, o qual sem dúvida o influenciou

<sup>535</sup> "[...] 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" (cf. a nota do tradutor, em Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 162).

<sup>536</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 142.

<sup>537</sup> Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 142.

<sup>538</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, ps. 142-143.

<sup>539</sup> Na tradução que aqui acompanhamos, o título do ensaio pode ser traduzido como "Para a crítica da violência". Todavia, a sua tradução do alemão para o português não é muito simples, tendo em vista que, no alemão, a palavra *Gewalt* [violência/poder] possui mais de um sentido. Desta forma, no que tange à maneira mais adequada de o traduzir, segue o comentário de Jeanne Marie Gagnebin: "O conceito de *Kritik* é empregado no sentido kantiano de 'delimitação dos limites', segundo a etimologia grega do verbo *krinein* – 'separar', 'distinguir', 'delimitar' – do qual derivam também os termos 'critério' e 'crise'. Benjamin não escreve, portanto, um ensaio pacifista, mas tenta delimitar os vários domínios nos quais *Gewalt* (a 'violência', o, 'poder') se exerce, em particular para refletir sobre a oposição entre o 'poder-come-violência' do direito e do Estado, e a 'violência-come-poder' da greve revolucionária. O substantivo *Gewalt* provém do verbo arcaico *walten*: 'imperar', 'reinar', 'ter poder sobre', hoje empregado quase exclusivamente em contexto religioso. Se o uso primeiro de *Gewalt* remete a *potestas*, ao poder político e à dominação – como no substantivo composto *Staatsgewalt*, 'autoridade ou poder do Estado' –, o emprego da palavra para designar o excesso de força (*vis*, em latim) que sempre ameaça acompanhar o exercício do poder, a *violência*, este se firma no uso cotidiano a

decisivamente e do qual Agamben irá retirar o conceito que constituirá numa das pedras angulares de sua filosofia, sobretudo no *Homo sacer*, isto é, a “*vida nua*”: “a sacralização da vida”,<sup>540</sup> diz Agamben, “deriva, de fato, do sacrifício: ela nada faz, deste ponto de vista, além de abandonar a *vida nua* natural à própria indizibilidade, para fundar então sobre estas toda regulamentação cultural e toda linguagem”.<sup>541</sup>

Por fim, então, Agamben conclui assinalando que o *êthos*, o mais próprio do homem, não é um indizível, um *sacer*, o qual deve permanecer não dito em toda práxis e toda palavra humana, e não é também um *nada*, cuja nulidade funda toda a arbitrariedade e violência do fazer social; mas, como propõe Agamben, “Ele é, antes, *a própria práxis social e a própria palavra humana tornadas transparentes a si mesmas*”.<sup>542</sup> Esta, por sua vez, a tarefa “messiânica”<sup>543</sup> e *in-fantil* que se deve cumprir para que se alcance, na medida que não mais destinado desde sempre à negatividade da Voz e à violência da *in-fondatezza* [não-fundamentação], um novo e mais livre devir.

### 1.3 Ideia da prosa, a singularidade *qualquer* e a comunidade que vem

Como visto, a ideia do *experimentum linguae* é essencial na reflexão de Agamben. Essencial, pois, além de manter relação com seu próximo livro, *Idea della prosa* [Ideia da prosa], de 1985, e com diversos outros ensaios esparsos, dentre os quais muitos foram posteriormente condensados e publicados em *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze* [A potência do pensamento: ensaios e conferências], publicado em 2005, a ideia do *experimentum linguae* reflete também os pressupostos e as reflexões contidas tanto em

---

partir do século XVI (daí, por exemplo *Vergewaltigung*, ‘estupro’). Por essa razão, Willi Bolle traduziu o título do ensaio ‘Zur Kritik der Gewalt’ como ‘Crítica da violência – Crítica do poder’ (em *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*) e João Barrento, como ‘Para uma crítica do poder como violência’ (em *O anjo da história*). De todo modo, o que importa é ressaltar a dupla acepção do termo *Gewalt*, que indica, em si mesmo, a imbricação entre poder político e violência que constitui o pano de fundo da reflexão de Benjamin. Cabe observar ainda que, no plural, *Gewalten*, costuma ser traduzido também por ‘forças’ (Gagnebin, *Nota da Editora*, 2013, ps. 121-122).

<sup>540</sup> A qual para Benjamin, constitui-se como portadora da culpa e objeto da violência mítica: “Por fim, dá motivo para reflexão o fato de que aquilo que aí é dito sagrado é, segundo o antigo pensamento mítico, o portador assinalado da culpa: a *mera vida* [para Agamben, a *vida nua*]” (Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, p. 154, grifo nosso). Vale ressaltar, a este respeito, que o termo utilizado por Benjamin, na parte por nós grifada, onde se lê “*mera vida*”, é “*das blosse Leben*”, o qual Agamben entende como “*vida nua*”. Esta apropriação de Agamben, por sua vez, não é aceita por todos; mas, isto, será tema de um outro capítulo.

<sup>541</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 143.

<sup>542</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 143.

<sup>543</sup> “Il compito ‘messianico’, diz Salzani, “(anche se il termine non è qui usato) dell’umanità è quello di eliminare il *sacer*, il fondamento negativo e indicibile (e come tale violento) e di trovare una prassi e una parola umana divenute ‘trasparenti a se stesse’” (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 43).

*Infância e história* quanto em *A linguagem e a morte*. Esta noção comporta, portanto, como se pode notar, uma importância decisiva em seu pensamento, prenhe de diversas consequências, as quais não podem ser menosprezadas.

Pois, além disso, a ideia do *experimentum linguae* faz ainda mais: conforme se pode ler no já mencionado prefácio para a edição francesa de *Infância e história* (1989) [denominado “*Experimentum linguae*”], “a primeira consequência do *experimentum linguae* é, portanto, uma revisão radical da própria ideia de um Comum”,<sup>544</sup> o que nos permite afirmar que ela abre, assim, o caminho para a reflexão mais propriamente política contida em *La comunità che viene* [A comunidade que vem],<sup>545</sup> publicado em 1990, além de já indicar também o giro no pensamento de Agamben para o problema da *potência*. Nesse sentido, pode-se ler neste prefácio o seguinte:

[...] a comunidade que nasce no *experimentum linguae* não pode ter a forma de um pressuposto, nem ao menos na forma, puramente “gramatical”, de uma pressuposição de si. O ser-falante e o ser-dito com os quais nos medimos no *experimentum* não são nem uma voz nem um *gramma*; como arquitranscendentes, estes não são aliás nem mesmo pensáveis como um algo, como um *quid* do qual nós talvez pudéssemos, segundo a bela imagem de Plotino, tomar quaisquer *moirai*, quaisquer partes. A primeira consequência do *experimentum linguae* é, portanto, uma revisão radical da própria ideia de um Comum. O simples conteúdo do *experimentum* é a de que *existe linguagem*, e isto não nos podemos representar, segundo o modelo que dominou a nossa cultura, como uma língua, como um

<sup>544</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 16.

<sup>545</sup> Mais “propriamente política” porque, conforme já foi em outro momento aludido, é frequentemente no primeiro *Homo sacer* que se costuma identificar uma “virada política” no pensamento de Agamben. Isto, porém, não é verdadeiro. Se é verdade, no entanto, que parece haver uma espécie de “cesura” que separa a análise ontológica e linguística promovida por Agamben em suas primeiras obras e as preocupações mais diretamente políticas verificadas em seu pensamento após a década de 1990, não é menos verdadeiro que estas novas pesquisas se desenvolvem sempre a partir das reflexões linguísticas e ontológicas de todos seus escritos anteriores. E, ainda, se há que realmente apontar um local específico no qual se pode encontrar o “ponto de virada político” de seu pensamento, este não se encontra no *Homo sacer*, mas em *A comunidade que vem* (cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 54). Vale mencionar, quanto a isto, o que pensa Adam Kotsko. Para este autor, se Agamben não escrevia diretamente sobre a política antes é porque, definitivamente, ele *não queria*, na medida em que a política de seu tempo – sobretudo na esquerda, a qual era monopolizada por determinados autores, como Louis Althusser [nas palavras de Kotsko, literalmente, “Agamben’s political sympathies have clearly always been with the left, but for much of his early career, the left position was essentially monopolised by an institutional force that he regarded as a destructive fraud”] – seria, então, interpretada por ele como “desprezível” e “não merecedora de atenção intelectual”. Nesse sentido, um ponto decisivo pode ser o fato de Agamben não considerar o Comunismo como uma saída politicamente genuína, o que o teria levado, então, a concentrar sua energia em outros temas, tendo em vista, por um lado, o quão deslocado ele se encontrava nesse contexto e, por outro, como haviam outros temas que lhe interessavam mais. Adotando esta tese, Kotsko escreve como “We have to take seriously the fact that Agamben *really did* direct his energies elsewhere, and that he did so empathically. Simply on the level of content, he did in fact leave politics aside, as the early works display no sustained engagement with the questions of law, state power, or violence that should be so central to his later work – and despite the fact that, perhaps uniquely among major twentieth-century philosophers, his primary formal academic training was in law. This is more than merely an absence or lacuna waiting to be filled in, however, as though he found politics to be merely uninteresting at this point and then later changed his mind. Instead, his earliest thought continually enacts his rejection of the narrow constraints of what he understood as politics in his historical moment” (cf. Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, ps. 15-18, grifos do autor).

estado ou um patrimônio de nomes e de regras que cada povo transmite de geração a geração; é antes a *ilatência* impresumível que os homens habitam desde sempre, e na qual, falando, respiram e se movem. Malgrado os quarenta milênios do *homo sapiens*, o homem ainda não tentou verdadeiramente assumir esta *ilatência*, fazer experiência do seu ser falante.<sup>546</sup>

No que tange à relação entre o *experimentum linguae* e *Ideia de prosa* e *A potência do pensamento*, faz-se menção, portanto, ao intento de Agamben de se “medir com a linguagem” e seu próprio limite, para além das limitações e constrictões impostas pela tradição da prosa filosófica. E, para trilhar este caminho, Agamben analisa, em “Língua e história. Categorias linguísticas e categorias históricas no pensamento de Benjamin”,<sup>547</sup> a teoria de Benjamin, a partir dos ensaios “Sobre a língua geral e a língua dos homens” (1916), “A tarefa do tradutor” (1921) e o prólogo epistemológico-crítico da *Origem do drama trágico alemão* (1925), sublinhando a conexão existente entre a ideia de história e intenção messiânica. Esta conexão, deve-se ressaltar, é deveras importante, pois ela permite iluminar grande parte das pesquisas que confluíram em *Infância e história* e *A linguagem e a morte* e também a contextualizar e compreender a linguagem que informará todo o projeto futuro de Agamben, especialmente o projeto *Homo sacer*.<sup>548</sup>

Já foi mencionado, em outro momento, como a noção de linguagem que se encontra em Agamben foi construída sobre as bases de uma profunda pesquisa sobre a linguística, antiga, medieval e moderna, mas, sobretudo, a partir da sua perspicaz leitura de Benveniste. Também já foi mencionado como o autor repetiu, mais de uma vez, que a linguística alcança, em certo momento, um limite aporético além do qual ela não pode ultrapassar sem se *transformar em filosofia*.<sup>549</sup> Quanto a este limite, afirma Salzani que “ed è grazie – o insieme – all’interpretazione ‘filosofica’ di Benjamin che Agamben arriva a compiere questa trasformazione”.<sup>550</sup>

Nesse sentido, Agamben, no ensaio “Língua e história”, no desiderato de ressaltar a aproximação, em Benjamin, entre “língua e história, entre categorias linguísticas e

<sup>546</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 16-17.

<sup>547</sup> Em Agamben, *A potência do pensamento*, 2015. A coletânea “A potência do pensamento” foi publicada em 2005, mas o ensaio “Língua e história. Categorias linguísticas e categorias históricas no pensamento de Benjamin”, deve-se notar, é de 1983.

<sup>548</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 46-47.

<sup>549</sup> “Em *Infância e história*, o lugar de uma tal experiência transcendental encontra-se naquela diferença entre língua e fala (ou, antes, nos termos de Benveniste, entre semiótico e semântico) que permanece o incontornável com o qual toda reflexão sobre a linguagem deve confrontar-se. Mostrando que entre as duas dimensões não existe passagem, Benveniste conduziu a ciência da linguagem (e, com ela, toda uma fileira de ciências humanas, das quais a linguística era a ciência-piloto) diante de *sua aporia suprema, além da qual ela não pode prosseguir sem transformar-se em filosofia*” (Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 14, grifo nosso).

<sup>550</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 47.



categorias históricas” sob uma perspectiva messiânica,<sup>551</sup> parte de um excerto que aparece repetido, em diversas variantes, nas notas preparatórias das teses *Sobre o conceito de história*, que segue:

O mundo messiânico é o mundo de uma total e integral atualidade. Somente nele há pela primeira vez uma história universal. Aquilo que se chama hoje com esse nome só pode ser uma espécie de esperanto. A ela não pode corresponder nada, até que a confusão, que provém da torre de Babel, seja eliminada. Ela pressupõe a língua, na qual todo texto de uma língua viva ou morta deve ser integralmente traduzido. Ou melhor, ela própria é essa língua. Mas não como língua escrita, antes como festivamente celebrada. A sua linguagem é *a ideia da prosa*, que é compreendida por todos os homens, como a língua dos pássaros é compreendida pelos nascidos aos domingos.<sup>552</sup>

A partir deste excerto, Agamben aponta como esta ligação entre categorias históricas e linguísticas se dão, para Benjamin, por meio dos seguintes movimentos: a história da humanidade redimida é a única história universal; esta, por sua vez, forma um todo com sua língua; a história universal pressupõe, ou é, a língua universal, a qual põe fim à confusão babélica; a figura dessa língua da humanidade redimida não é, contudo, uma língua escrita, mas uma língua “festivamente celebrada”; ela é, por fim, a *ideia da prosa*, “a prosa liberta que forçou as cadeias da escrita” e que é, por isso, “compreendida por todos os homens”.<sup>553</sup>

Segundo Agamben, a condição histórica do homem não pode ser separada da sua condição de ser falante, algo que, do pensamento medieval até Wittgenstein, já se sabia. Isso pode ser verificado primariamente nos *nomes*, pois eles nos chegam historicamente por *descendência*; aliás, essa infinita “descida” dos nomes é, precisamente, a história. Nesse sentido, a história é aquela cifra sob cuja sombra se esconde o acesso do homem ao plano dos nomes, de modo que Agamben pode dizer que “*a história está em lugar dos nomes*”, do que se pode concluir, de seu lado, que enquanto o homem “não puder encontrar fundo na linguagem existirá transmissão dos nomes” e, também, que “enquanto houver transmissão

<sup>551</sup> Cf. Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 33.

<sup>552</sup> Benjamin, citado por Agamben, in *A potência do pensamento*, 2015, p. 33, grifo nosso. Em Benjamin, diretamente, pode ser lido o seguinte, nas notas preparatórias (manuscrito 441 do Arquivo Benjamin) traduzidas por João Barrento: “O mundo messiânico é o mundo da atualidade plena e integral. Só nele existe uma história universal. Aquilo que hoje lhe assim se designa mais não pode ser do que uma espécie de esperanto. Nada lhe pode corresponder antes de ser eliminada a confusão instituída com a construção da Torre de Babel. Esse mundo pressupõe aquela língua para a qual terão de ser traduzidos, sem reduções, todos os textos das línguas vivas e mortas. Mas não como língua escrita; antes, como língua festivamente experienciada. Essa festa foi expurgada de toda a solenidade, não conhece cânticos celebratórios. A sua língua é a própria ideia da prosa que todos os homens entendem, do mesmo modo que a linguagem dos pássaros é entendida por aqueles a quem a sorte bafejou” (Benjamin, *O anjo da história*, 2016, p. 185).

<sup>553</sup> Cf. Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, ps. 33-34.

dos nomes haverá história e destino”.<sup>554</sup> Para Agamben, essa perspectiva permite, por sua vez, que não consista em nenhuma surpresa o fato de se poder verificar uma coincidência entre língua e história em Benjamin. Porém, fica a ver ainda a questão relativa ao modo como esta coesão, entre categorias linguísticas e categorias históricas, nele, se articula.

Esta coesão aparece primeiramente em um texto de 1916, chamado *O significado da linguagem no drama trágico e na tragédia*, no qual se pode ler que “A história nasce junto com o significado na linguagem humana”.<sup>555</sup> Neste texto, contudo, essa coesão entre língua e história não é total, pois ela coincide, antes, com uma fratura do plano da linguagem, a qual se dá com a queda da palavra de sua “pura vida sentimental”, na qual ela é “puro som do sentimento”, para a esfera do significado, de modo que história e significação se produzem, aqui, simultaneamente, mas atingem, no entanto, uma condição “pré-histórica”, por assim dizer, da linguagem, na qual não se encontra a dimensão do significado, mas apenas “a pura vida sentimental da palavra”.<sup>556</sup>

Mas a coesão entre língua e história aparece também em outro texto benjaminiano, no ensaio *Sobre a língua em geral e sobre a língua dos homens*, também de 1916, no qual Benjamin promove a decomposição da linguagem em dois planos a partir de um mitologema fundado na exegese bíblica: neste, assim como no pensamento medieval, o plano original da linguagem consiste no plano dos nomes, que Benjamin define como “pura língua” [*reine Sprach*]<sup>557</sup> ou “língua dos nomes” [*Namnessprache*], e que vem exemplificado, no ensaio, segundo a narrativa do *Gênesis*, por meio da nomeação adâmica;<sup>558</sup> mas esta “pura língua”,

<sup>554</sup> Cf. Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 36.

<sup>555</sup> Benjamin citado por Agamben, in Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 37. Entre nós, o ensaio pode ser encontrado na coletânea *O capitalismo como religião*, organizada por Michael Löwy. Nesta versão, pode-se ler, diretamente em Benjamin, que “A história se torna concomitante com o significado na linguagem humana” (Benjamin, *O significado da linguagem no drama barroco e na tragédia*, 2013, p. 66).

<sup>556</sup> Cf. Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, ps. 36-37. Segundo Benjamin, “Existe uma pura vida sentimental da palavra, na qual esta se purifica do som da natureza e se converte em puro som do sentimento. Para essa palavra, a linguagem é apenas um estágio passageiro do ciclo da transformação”, mas, porém, “[...] ocorre que, em meio a esse percurso, a natureza se dá conta de que foi traída pela linguagem e essa tremenda inibição do sentimento se transforma em tristeza” (Benjamin, *O significado da linguagem no drama barroco e na tragédia*, 2013, ps. 65-66). Assim, no barroco [ou drama trágico, a depender do tradutor], a tristeza (ou o luto) da natureza descende justamente da queda da palavra de sua “pura vida sentimental” para a esfera do significado e da linguagem.

<sup>557</sup> Pois, como se lê em Benjamin, “O homem é aquele que nomeia, nisso reconhecemos que por sua boca fala a pura língua” (Benjamin, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, 2013, p. 56).

<sup>558</sup> Convém observar, quanto a isto, que também os textos desta época de Benjamin possuem sua inspiração muito mais no *romantismo* que na teologia judaica. Conforme escreve Löwy, “Isso vale especialmente para o ensaio de 1916 ‘Sobre a Linguagem em Geral e Sobre a Linguagem Humana’, que habitualmente se atribui à influência de certas fontes cabalísticas. Ora, Gershom Scholem afirma em suas memórias que só começou a discutir Cabala com Benjamin a partir de 1917, e é também após essa data que seu amigo descobre os escritos do cabalista cristão Franz Joseph Molitor. Estudos de Winnfried Menninghaus mostram de forma convincente que a filosofia romântica de Novalis, Schlegel, Hamman e Herder – ela própria inspirada por temas da Cabala – é a fonte direta da teoria benjaminiana da ‘magia linguística’” (cf. Löwy, *Redenção e utopia*, 2020, p. 103).

todavia, não é de nenhum modo o que nós estamos habituados a considerar como uma linguagem, isto é, “a palavra significante como meio de uma comunicação que transmite uma mensagem de um sujeito a outro”, pois tal concepção, ao contrário, é expressamente refutada por Benjamin como “concepção burguesa da língua” - concepção segundo a qual a “palavra estaria relacionada à coisa de modo casual e que ela seria um signo das coisas (ou de seu conhecimento), estabelecido por uma convenção qualquer” -,<sup>559</sup> e cuja “inconsistência e vacuidade” Benjamin pretende exatamente demonstrar.<sup>560</sup>

Para Benjamin, a “pura língua”, em oposição à concepção burguesa da linguagem, “não conhece nem meio, nem objeto, nem destinatário da comunicação”.<sup>561</sup> Pois o nome, aduz Benjamin, possui na linguagem um sentido e uma significação incomparavelmente alto, isto é, o de “ser a essência mais íntima da própria língua”, de modo que o nome é, então, “aquilo *através* do qual nada mais se comunica, e *em* que a própria língua se comunica a si mesma, e de modo absoluto”. Desta forma, Benjamin pode definir o nome como a “língua da língua”, contanto que o genitivo aí não designe uma relação de “meio” enquanto “*Mittel*”, o qual tem a significação de “meio para determinado fim”, e que implica, como tal, um contexto instrumental, mas de “meio” enquanto “*Medium*”, o qual designa a noção de meio enquanto ambiente e modo da comunicação, em cuja elide-se a possibilidade do estabelecimento de uma relação instrumental com vistas a um fim exterior.<sup>562</sup> A partir disto, escreve Agamben que o estatuto dessa língua adâmica é, logo, o de uma palavra que não comunica nada além de si mesma, e que, por isso, nela coincidem tanto sua essência espiritual quanto a sua essência linguística. Nesta medida, pode-se afirmar, devido ao fato de ela não ter conteúdo, de que ela não comunica objetos por meio dos significados, que a “pura língua” é perfeitamente “transparente a si mesma”, do que se pode depreender que nela não se encontra, então, o problema do *indizível*,<sup>563</sup> o qual, conforme lembra Salzani, “[...] come abbiamo visto, costituisce il fondamento *negativo* e *mistico* della tradizione metafisica occidentale analizzata e criticata in *Il linguaggio e la morte*”.<sup>564</sup>

Esta é, vale dizer, a mesma “pura língua” que em *A tarefa do tradutor*, de 1921, Benjamin apresentará como aquilo que todas as línguas possuem como “o visado” [*das*

<sup>559</sup> Benjamin, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, 2013, p. 63.

<sup>560</sup> Cf. Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 37.

<sup>561</sup> Benjamin, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, 2013, p. 55.

<sup>562</sup> Cf. Benjamin, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, 2013, ps. 53-56, grifos do autor.

<sup>563</sup> Cf. Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 38.

<sup>564</sup> Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 48.

*Gemeinte*],<sup>565</sup> mas que, no entanto, individualmente e isoladamente não podem alcançar; a “pura língua”, neste texto, é, portanto, aquilo que somente pode ser alcançado na totalidade das interações reciprocamente complementares entre as línguas, o que, por sua vez, apenas pode ocorrer com “o fim messiânico de sua história”.<sup>566</sup> A língua, então, assim como a história, tende para seu cumprimento messiânico, em que ela atinge um estágio último, definitivo e decisivo de toda estrutura linguística. E, conforme escreve Agamben, a tarefa do filósofo, assim como a do tradutor, consiste na “descrição” e no “presentimento” desta única língua verdadeira, a qual “procura ‘expor-se’ e ‘constituir-se’ no devir das línguas”.<sup>567</sup> Isto se dá tal forma que, no final do ensaio, Benjamin pode descrever essa pura língua como uma “palavra sem expressão” ou uma palavra “inexpressiva”:

Libertá-la desse sentido, fazer do simbolizante o próprio simbolizado, recuperar no movimento linguístico a pura língua forjada é a única e poderosa capacidade da tradução. Nessa pura língua, que já não quer dizer mais nada [*nichts mehr meint*] e já não exprime nada [*nichts mehr ausdrückt*], mas como palavra sem expressão e criadora é aquilo que é visado por todas as línguas, toda comunicação, todo sentido e toda intenção alcançam uma esfera em que estão destinados a se extinguir.<sup>568</sup>

A “pura língua” indica, portanto, não apenas o cumprimento messiânico de todas as línguas históricas, mas também “o visado”, o qual consiste naquilo que toda língua quer dizer além de toda expressão e significação – e que, porém, justamente não podem dizer –<sup>569</sup>, de modo que se pode inferir que ela é, pois, “a palavra que diz apenas a si mesma”. E, deve-se sublinhar, a referência é aqui novamente ao conceito de “origem” exposto por

---

<sup>565</sup> Ao “visado”, note-se, Benjamin contrapõe o “modo de visar” [*die Art des Meinens*]: “Toda afinidade meta-histórica entre as línguas repousa no fato de que, em cada uma delas, tomada como um todo, uma e só a mesma coisa é visada; algo que, no entanto, não pode ser alcançado por nenhuma delas, isoladamente, mas somente na totalidade de suas intenções reciprocamente consideradas: a pura língua. Pois enquanto todos os elementos isolados – as palavras, frases, nexos sintáticos – das línguas estrangeiras se excluem, essas línguas se complementam em suas intenções mesmas. Aprender com exatidão essa lei (uma das fundamentais da filosofia da linguagem) significa diferenciar, na intenção o visado [*das Gemeinte*] do modo de visar [*die Art des Meinens*]” (Benjamin, *A tarefa do tradutor*, 2013, p. 109).

<sup>566</sup> Cf. Benjamin, *A tarefa do tradutor*, 2013, ps. 109-110.

<sup>567</sup> Cf. Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 39.

<sup>568</sup> Benjamin, citado por Agamben, in Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 39. Em Benjamin: “Desvinculá-la desse sentido, transformar o simbolizante no próprio simbolizado, recobrar a pura língua plasmada no movimento da linguagem – esse é o único e colossal poder da tradução. No interior dessa pura língua que nada mais visa e que nada mais expressa – mas que, enquanto inexpressiva palavra criadora, é o visado em todas as línguas –, toda comunicação, todo sentido e toda intenção atingem finalmente um mesmo estrato, no qual estão destinados a extinguir-se” (Benjamin, *A tarefa do tradutor*, 2013, p. 116).

<sup>569</sup> Como se pode ler em Agamben: “O que permanece indizível e não dito em toda língua é, portanto, precisamente isso que ela visa e quer dizer: a pura língua, a palavra inexpressiva. E é esse não dito em que permanece o visado que sustenta e funda a tensão significativa das línguas em seu devir histórico. O plano da língua dos nomes – cuja diferença em relação ao discurso é o que, como vimos, inaugura a coesão entre história e língua – é o visado que as línguas transmitem sem conseguir jamais leva-lo, como tal, à palavra” (Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 40).

Benjamin na *Origem do drama trágico alemão*, pois, “la pura lingua come ‘origine’ del saggio del 1916 non è un punto cronologico iniziale, così come la pura lingua come ‘fine messianica’ del saggio del 1921 non è una semplice cessazione cronologica”.<sup>570</sup>

Com efeito, ambas, pura língua como “origem” e como “fim messiânico”, constituem, em conjunto, a “língua universal da humanidade redimida, que forma uma unidade com sua história”, a que Benjamin chama de “*ideia da prosa*” nas notas preparatórias às teses *Sobre o conceito de história*, no início mencionadas. Esta língua universal, segundo Agamben, não é senão a *ideia da língua*, ou seja, não um *ideal*, no sentido kantiano, mas a própria “*ideia platônica* da linguagem, que salva em si todas as línguas, e que um enigmático fragmento de Aristóteles nos descreve como ‘algo como um meio, um mediador entre a prosa e a poesia’”. Trata-se, portanto, da *ideia da língua*, a qual, conforme escreve Agamben, “[...] é a língua que já não pré-supõe qualquer língua e que, tendo consumido em si todo pré-suposto e todo nome, não tem verdadeiramente mais nada a dizer, mas, simplesmente, fala”.<sup>571</sup>

É lícito observar, no entanto, que o propósito de Benjamin, particularmente no que tange à sua leitura do *Gênesis* e nas relações que esta mantém com sua filosofia da linguagem, não pode ser de maneira alguma interpretado no sentido de uma tese de “filosofia da história”, “[...] em uma espécie de descrição filosófico-histórica e filosófico-linguística de um Paraíso perdido que teria realmente existido e em busca do qual a humanidade continua se empenhando”.<sup>572</sup> Jeanne Marie Gagnebin observa, assim, no ensaio “Teologia e messianismo no pensamento de Walter Benjamin”, como

O próprio Benjamin salienta que o ato de recorrer ao texto de *Gênesis* não tem a finalidade de esboçar uma reconstrução histórica, mas antes evocar outra compreensão da linguagem humana, quase esquecida, e até mesmo repelida pela hipótese linguística da arbitrariedade do signo e da comunicação como função primordial da linguagem. A importância do texto de *Gênesis* reside no fato de que ele nos faz recordar uma função verdadeiramente essencial da linguagem humana, a de *nomear*, que não se pode explicitar nem em termos de comunicação nem em termos de arbitrariedade. Convém observar que o tema da denominação retorna frequentemente na obra de Benjamin, seja para indicar o ideal – o inacessível – da linguagem filosófica no “Prefácio” ao livro sobre o drama barroco, seja evocando o fundamento impuslo mimético humano na tentativa materialsita de descrever a origem da linguagem ou, ainda, aludindo ao verdadeiro nome dado à criança de forma oculta na tradição judaica. Dessa forma, se é verdade que existem no pensamento de Benjamin liames essenciais entre língua e história, conforme ressalta Giorgio Agamben em notável artigo [Língua e história: Categorias linguísticas e categorias históricas no pensamento de Benjamin], parece-me

<sup>570</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 48.

<sup>571</sup> Cf. Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, ps. 46-47.

<sup>572</sup> Cf. Gagnebin, *Limiar, aura e rememoração*, 2014, p. 184.

questionável tomar seus textos de teoria da linguagem como textos de filosofia da história – que tratariam das origens linguísticas e históricas da humanidade.<sup>573</sup>

Mas, então, por qual motivo esta “ideia da língua” nos interessa? Ela interessa, porque, conforme esclarece Carlo Salzani, ela é a mesma ideia da linguagem que formalmente apoia os experimentos de Agamben em *Ideia da prosa*,<sup>574</sup> e que lá aparecem sob a forma de uma série de “ideias”, como a “Ideia da matéria”, a “Ideia da cesura”, a “Ideia do ditado”, a “Ideia do nome” e as “Ideias” da linguagem (I e II), as quais, a nível contudístico, possuem diversas outras intuições e importantes “ideias”, especialmente no que tange aos temas do conceito de poder, de tempo e, acima de tudo, de ética e política.<sup>575</sup> Mas interessa também pelo fato de que este “experimento”, de *Ideia da prosa*, pode ser lido, juntamente com o projeto filosófico iniciado com *Infância e história* e *A linguagem e a morte*, como uma continuação e reelaboração da tese benjaminiana que Agamben resume, aqui e em outros lugares, como a tarefa realizar “a ‘cristalina eliminação do indizível na linguagem’, que Benjamin evoca em uma carta a Buber, de julho de 1916”.<sup>576</sup>

Além disso, já foi mencionado que Agamben alude, no prefácio “*Experimentum linguae*”, ao problema da potência. Nesse sentido, com efeito, destaca-se que o local da passagem desta questão não é senão *Ideia da prosa*, na qual este problema aparecia ainda como “latência”,<sup>577</sup> mas que irá progressivamente mudar, ao longo de diversos trabalhos, até se transforar no problema aristotélico da *potência*. É importante perceber, desta maneira, que este tema esteve presente em todos os trabalhos anteriores de Agamben. O que ocorre é, de fato, tão somente uma evolução do conceito em seu pensamento, o que acaba acarretando, por sua vez, uma mudança terminológica. Veja-se, sobre isto, o que escreve de la Durantaye:

The presence of the idea of *potentiality* in Agamben’s work does not begin with his systematic use of the term. In his second book, *Stanzas*, the idea of potentiality is prefigured by the idea evoked therein of “the un-finished [*il non-finito*], with its stress on the actual seen from the perspective of potentiality. In *Idea of prose*, the term *latency* plays a similar role. But it is in the term *infancy* that we find the most significant antecedent for *potentiality* in Agamben’s work. This central concept,

<sup>573</sup> Gagnebin, *Limiar, aura e rememoração*, 2014, ps. 184-185.

<sup>574</sup> O livro *Ideia de prosa* consiste, a saber, conforme descrito na contracapa da nova edição italiana, de 2002, como “‘Trentatré piccoli trattati di filosofia con undici immagini dialettiche’; ogni piccolo trattato (di lunghezza compresa tra poche righe e qualche pagina) porta il titolo ‘Idea di...’ (‘...della materia’, ‘...della verità’, ‘...dello studio’, ‘...del potere’, ecc.), anche se il titolo non sta in una relazione descrittiva con il contenuto: ad esempio, ‘Idea del comunismo’ parla di pornografia, ‘Idea della politica’ delle pene non afflittive del limbo, ‘Idea del pensiero’ delle “virgolette” (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 45).

<sup>575</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 48-49.

<sup>576</sup> Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 41.

<sup>577</sup> Em “Ideia da infância”, que se encontra em *Ideia da prosa*, pode-se ler que “[...] antes de transmitir qualquer saber ou qualquer tradição, o homem tem necessariamente de transmitir a sua própria distração, a sua própria latência indeterminada, pois só nela se tornou possível qualquer coisa como uma tradição histórica concreta” (Agamben, *Ideia da prosa*, 2016, p. 92).

found in the title of Agamben's third book (*Infancy and History*) and to which a chapter of his fifth book (*Idea of Prose*) is dedicated, gradually disappears from his pages as it is replaced by *potentiality*.<sup>578</sup>

“*Experimentum linguae*”, o prefácio acrescido à edição francesa de *Infância e história*, é, portanto, o lugar onde o vocabulário agambeniano definitivamente muda em favor do termo “potência”. Pois, note-se, é a partir dele que Agamben esclarece como aquilo que ele chamava de “infância”, enquanto experiência transcendental, apenas pode adquirir seu sentido mais próprio à luz da oposição entre *ato* e *potência* no âmbito da reflexão aristotélica.<sup>579</sup>

Nesse sentido, conforme escreve Agamben, a dupla articulação da linguagem em *língua* e *discurso* parece constituir a estrutura específica da linguagem humana, e, enquanto tal, “somente a partir desta adquire seu sentido próprio a oposição de *dýnamis* e *enérgeia*, de potência e ato, que o pensamento de Aristóteles deixou como herança à filosofia e à ciência ocidental”.<sup>580</sup> Pois, a potência, ou o saber, segundo Agamben,

[...] é a faculdade especificamente humana de manter-se em relação com uma privação, e a linguagem, na medida em que é cindida em língua e discurso, contém estruturalmente esta relação, não é nada além desta relação. O homem não *sabe* simplesmente, nem simplesmente *fala*, não é *homo sapiens* ou *homo loquens*, mas *homo sapiens loquendi*, homem que sabe e pode falar (e, portanto, também não falar), e este entrelaçamento constitui o modo com o qual o Ocidente compreendeu a si mesmo e que pôs como fundamento do seu saber e de suas técnicas. A violência sem precedentes do poder humano tem a sua raiz última nesta estrutura da linguagem.<sup>581</sup>

Desta articulação, por sua vez, se pode concluir que aquilo a que Agamben se refere no *experimentum linguae* é uma experiência da “potência” da linguagem, da potência do falar, da gramática do verbo “poder”, por assim dizer, sendo que a única resposta possível que pode ser extraída desta experiência é uma experiência da linguagem. Uma experiência da linguagem que, no entanto, na medida em que almeja fazer uma experiência da linguagem para além do pressuposto místico de um “indizível” - logo, enquanto pura “potência” -, termina por abrir espaço para um novo conceito de ética e de comunidade, como já visto no âmbito da discussão presente em *A linguagem e a morte*.<sup>582</sup>

<sup>578</sup> de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 167.

<sup>579</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 50.

<sup>580</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 14.

<sup>581</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 14.

<sup>582</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 50-51. Nesse sentido, seguindo Agamben, é necessário pensar com Hegel e Heidegger, mas, sobretudo, para além deles: “O in-fundado do homem – a *hominação* – é agora própria, isto é, absolvida de toda negatividade e de todo ter sido – de toda natureza e de todo destino. E é essa apropriação, essa absolvição, essa morada *ética* em *\*se* que deve ser cuidadosamente pensada, com Hegel e para além de Hegel, com Heidegger e para além de Heidegger, se não quisermos que o

Não há outro caminho possível, nesta discussão, portanto, senão nos trilhos de uma experiência da *ética* e da *comunidade*. Pois, para Agamben, se a expressão mais adequada para a maravilha da existência do mundo é a existência da linguagem,<sup>583</sup> há, então, apenas uma resposta justa para a existência da linguagem, isto é, “a vida humana enquanto *ethos*, enquanto vida ética”, de modo que, “buscar uma *pólis* e uma *oikía* que estejam à altura desta *comunidade vazia e impresumível*” é, então, “a tarefa infantil da humanidade que vem”.<sup>584</sup>

Chega-se, desta forma, finalmente no *problema filosófico da comunidade*,<sup>585</sup> o qual aparece atualmente por meio do pensamento de alguns autores principais, os quais colocaram para si a tarefa de promover o enfrentamento desta questão num tempo no qual esta palavra, e todo o campo semântico por ela acarretado e aludido, parece ter sido apropriado (e expropriado) das piores maneiras possíveis. Com efeito, é precisamente por conta do seu mau uso, isto é, do seu uso conservador e populista, é que se fez necessário novamente colocar o problema da comunidade em questão, refletindo sobre o seu estatuto, seus pressupostos e suas consequências, a partir das urgências suscitadas pelos desafios da contemporaneidade.

Desta forma, reconhece-se que a necessidade da discussão do problema da comunidade possui sua raiz numa trivial constatação, a qual ecoa em diversos autores: a saber, a constatação de que vivemos hoje em uma crise do “comum”.<sup>586</sup> Dizer que há uma

---

que se apresenta como superação da metafísica recaia, pelo contrário, simplesmente nela em uma in-finita repetição” (Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 168).

<sup>583</sup> A este respeito, Agamben segue Wittgenstein. Nesse sentido, Agamben diz que “Na única conferência que haveria de dar publicamente, diante dos membros de um *club* que se intitulavam ‘os heréticos’, Wittgenstein repropõe a seu modo o *experimentum linguae*: ‘E agora descreverei a experiência de maravilhar-se com a existência do mundo dizendo: é a experiência de ver o mundo como um milagre. Neste momento sou tentado a dizer que a expressão justa na língua para o milagre da existência do mundo, mesmo não sendo nenhuma proposição na língua, é a existência da própria linguagem” (Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 17).

<sup>584</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 17, grifo nosso.

<sup>585</sup> O problema da comunidade, ademais, é necessariamente inseparável daquele da “exclusão”, como se verá. Uma pequena anedota de Kafka pode ser, talvez, quanto a isto, paradigmática. Nesse sentido, pode-se ler o seguinte em “Comunidade”, presente nas *Narrativas do espólio*: “Desde então vivemos juntos; seria uma vida pacífica se um sexto não se imiscuisse sempre. Ele não nos faz nada, mas nos aborrece, e isso basta: por que é que ele se intromete à força onde não querem saber dele? Não o conhecemos e não queremos acolhê-lo. Nós cinco também não nos conhecíamos antes e, se quiserem, ainda agora não nos conhecemos um ao outro; mas o que entre nós cinco é possível e tolerado não o é com o sexto. Além do mais somos cinco e não queremos ser seis. [...] Longas explicações significariam, em nosso círculo, quase uma acolhida, por isso preferimos não explicar nada e não o acolhemos. Por mais que ele torça os lábios, nós o repelimos com o cotovelo; no entanto, por mais que o afastemos, ele volta sempre” (Kafka, *Narrativas do espólio*, 2002, ps. 112-113).

<sup>586</sup> Como ressalta Maurice Blanchot, do comum mas também do comunismo, o qual retoma uma reflexão “jamais interrompida, mas que se expressa somente cada vez mais espaçadamente, sobre a exigência comunista, sobre as relações dessa exigência, com a possibilidade ou a impossibilidade de uma comunidade, em um tempo que parece ter perdido até a compreensão disso (mas comunidade não está fora de entendimento?), enfim, sobre a ausência de linguagem que tais palavras, *comunismo*, *comunidade*, parecem incluir, se pressentimos que elas portam uma coisa totalmente outra que aquilo que pode ser *comum* àqueles que pretenderiam pertencer a um conjunto, a um grupo, a um conselho, a um coletivo, mesmo que fosse



crise do comum, por sua vez, significa dizer que todos aqueles elementos que pareciam garantir aos homens um contorno comum e que asseguravam alguma consistência aos seus laços sociais acabaram perdendo hoje sua pregnância e entraram em colapso, da esfera pública até aos consagrados modos de associação, como os modos comunitários, nacionais, ideológicos, partidários, sindicais, etc. Contemporaneamente, o que se encontra é somente um espectro do comum, o que está intimamente relacionado à mídia, à encenação política, aos consensos econômicos consagrados, às recaídas étnicas ou religiosas, à invocação da emergência calcada no pânico social e, por fim, à corolária militarização da existência para defender a vida supostamente “comum”, o que não passa, na realidade, de um sequestro, pois se sabe que a vida realmente “comum” se encontra muito além destas agremiações caducas e destes dispositivos de expropriação de formas-de-vida realmente “comuns”.<sup>587</sup>

Nesse sentido, o problema da comunidade deve ser recolocado em questão, e, seguindo a indicação de Giorgio Agamben, mais especificamente tomando como ponto de partida uma das mais rigorosas tentativas para se medir a herança teórica do pensamento de Georges Bataille, especialmente no sentido de se promover o seu desenvolvimento na direção de uma teoria da comunidade, isto é, com os escritos de Jean-Luc Nancy, com seu ensaio sobre “*La communauté desouvrée*” [*A comunidade inoperada*], e de Maurice Blanchot, no ensaio “*La communauté inavouable*” [*A comunidade inconfessável*], os quais lhe parecem constituir uma espécie de retomada e prolongamento.<sup>588</sup> Pois, tanto Nancy quanto Blanchot, segundo escreve Agamben,

[...] se movem pela constatação da crise radical e da dissolução da comunidade no nosso tempo e procuram, precisamente, interrogar-se sobre a possibilidade – ou sobre a impossibilidade – de um pensamento e de uma experiência comunitária. É nesta perspectiva que ambos olham o pensamento de Bataille. Eles concordam em reconhecer em Bataille a recusa de toda comunidade positiva fundada sobre a realização ou sobre a participação de um pressuposto comum.<sup>589</sup>

De maneira a situar o leitor, há que se apontar, no entanto, que há nesta remissão a configuração de uma espécie de tradição de pensadores contemporâneos sobre o problema da comunidade. Nesse sentido, a primeira apresentação do pensamento sobre a comunidade foi feita por Jean-Luc Nancy, em 1983, num artigo escrito a pedido do escritor Jean-Christophe Bailly para o número da Revista *Alea* que versava sobre o tema “Comunidade,

---

defendendo-se de fazer parte deles, sob qualquer forma que seja” (Blanchot, *A comunidade inconfessável*, 2013, p. 11).

<sup>587</sup> Cf. Pelbart, *Vida capital*, 2003, p. 28.

<sup>588</sup> Cf. Agamben, *Bataille e o paradoxo da soberania*, 2005, p. 91.

<sup>589</sup> Agamben, *Bataille e o paradoxo da soberania*, 2005, p. 91.

número”. Maurice Blanchot, então, respondeu a esse artigo no mesmo ano (1983) com o ensaio sobre a *Comunidade inconfessável*. Retomando, por sua vez, tanto seu próprio artigo quanto o de Blanchot, mas dando também prosseguimento a ambos e à discussão que eles geraram, Nancy publicou, em 1986, *A comunidade inoperada*, ao que seguiram outros livros nos quais continuou retornando à questão. Mais contemporaneamente, no entanto, a discussão sobre a comunidade foi retomada sobretudo pelos italianos Giorgio Agamben, a partir da obra *La comunità che viene [A comunidade que vem]*,<sup>590</sup> de 1990, e por Roberto Esposito, com “*Communitas. Origine e destino della comunità*” [*Communitas, Origem e destino da comunidade*], de 1998.<sup>591</sup>

Feitas estas considerações, pode-se continuar esta reflexão a partir do reconhecimento de que, conforme propõe Agamben,<sup>592</sup> Nancy e Blanchot são ambos movidos pela constatação da mencionada *crise radical e da dissolução da comunidade* em nosso tempo. Desta forma, ambos os autores procuraram se interrogar sobre a possibilidade ou impossibilidade de um pensamento e de uma experiência comunitária na contemporaneidade. É, aliás, precisamente por conta desta perspectiva que ambos se voltam para o pensamento de Bataille, pois ambos reconhecem neste a recusa de toda comunidade fundada sobre a participação de um pressuposto comum, logo, de toda comunidade positiva. A experiência comunitária implica, para Bataille, na leitura de Agamben, tanto a “impossibilidade do comunismo enquanto imanência absoluta do homem ao homem”, quanto também a “inoperância” de toda comunhão fundada coletivamente.<sup>593</sup>

De acordo com Agamben, “A esta ideia de comunidade se opõe em Bataille uma *comunidade negativa*, cuja possibilidade se abre na experiência da morte”,<sup>594</sup> pois a comunidade que se revela pela morte não pode instituir nenhuma ligação positiva entre os dois sujeitos, sendo antes ordenada pelo seu desaparecimento, tendo em vista que a morte, sob esta perspectiva, apresenta-se como algo impossível de ser transformado em uma

---

<sup>590</sup> Nesse sentido, conforme escreve Kotsko, num nível intelectual um fator decisivo para Agamben dedicar uma crescente atenção à política foi, sem dúvida, “[...] the famous debate between Maurice Blanchot and Jean-Luc Nancy on the concept of community. Nancy’s original essay, ‘The Inoperative Community’, and Blanchot’s book-length response, *The Disavowed Community*, both appeared originally in 1983 – and in 1984, the term ‘community’ emerged as a crucial point of reference in the conclusions to Agamben’s ‘The Idea of Language’ and ‘The Thing Itself’. We know this is no coincidence, not only because of Agamben’s ties to the French intellectual scene, but more importantly because of his close friendship with Nancy, of whom he later says, ‘For years, I have felt... so close to his thought that it appeared at times that our voices would become confused’” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 50).

<sup>591</sup> Cf. Schuback, *Prefácio*, 2016, p. 14.

<sup>592</sup> Cf. Agamben, *Bataille e o paradoxo da soberania*, 2005, p. 91.

<sup>593</sup> Cf. Agamben, *Bataille e o paradoxo da soberania*, 2005, ps. 91-92.

<sup>594</sup> Agamben, *Bataille e o paradoxo da soberania*, 2005, p. 92, grifo nosso.

*substância* ou em uma *obra* comum.<sup>595</sup> Nesse sentido, a compreensão da ideia da *comunidade negativa* ressoa também de forma muito eloquente nas palavras de Nancy, para quem a comunidade consiste justamente na impossibilidade de fazer obra da morte:

Não somente a comunidade não é uma obra, como ela não faz obra da morte. A morte à qual a comunidade se ordena não *opera* a passagem do ser morte a nenhuma intimidade comunal. A comunidade, de sua parte, não *opera* a transfiguração de seus mortos em qualquer substância ou em qualquer sujeito que seja – pátria, solo ou sangue natal, nação, humanidade libertada ou realizada, falanstério absoluto, família ou corpo místico. Ela é ordenada à morte como o que é, precisamente, impossível de *fazer obra* (senão obra de morte, se quisermos fazer obra...). Ela está aí, essa comunidade, para assumir essa impossibilidade, ou mais exatamente – porque não há aqui nem função, nem finalidade – a impossibilidade de fazer obra da morte se inscreve e se assume como “comunidade”.<sup>596</sup>

“*Obra*” deve ser entendida aqui como a imanência do homem para o homem, como aquilo capaz de encapsular uma ideia de comunidade que tem como pressuposto ser a comunidade dos homens que executam ou devem executar a sua própria essência, que esta comunidade é em si mesma a realização da essência do homem, do homem “considerado como o ser imanente por excelência”, e que é, por isso mesmo, precisamente “a pedra no caminho de um pensamento da comunidade”.<sup>597</sup> Uma pedra no caminho de imensuráveis proporções, aliás, porque o homem, como ser absolutamente imanente, deve ser tal que seja inteiramente obra, “sua obra, e finalmente a obra de *tudo*; não há nada que não deva ser esboçado por ele, diz Herder: da humanidade até a natureza (e até Deus). Nada resta, no limite. É a origem aparentemente sã do totalitarismo mais insano”, como observa Blanchot.<sup>598</sup>

No entanto, segundo escreve Nancy, para compreender o que está em jogo nesta relação deve-se primeiramente liberar o horizonte que está *atrás* de nós. Trata-se, nesse sentido, de interrogar o *deslocamento* da comunidade, o qual teria sido, supostamente, o desafio deixado para nós, modernos.<sup>599</sup> De acordo com o autor, a consciência deste deslocamento é aquela de Rousseau, isto é, a consciência e o reconhecimento daquele deslocamento que tenciona reconhecer na *sociedade* uma perda e uma degradação da ideia de uma “*intimidade comunitária*” (e comunicativa), pois Rousseau teria sido “talvez o primeiro a fazer a experiência da questão da sociedade como uma inquietação dirigida à comunidade, como a consciência de uma ruptura (talvez irreparável) dessa comunidade”.<sup>600</sup>

<sup>595</sup> Cf. Agamben, *Bataille e o paradoxo da soberania*, 2005, p. 92.

<sup>596</sup> Nancy, *A comunidade inoperada*, 2016, p. 43.

<sup>597</sup> Cf. Nancy, *A comunidade inoperada*, 2016, p. 29.

<sup>598</sup> Cf. Blanchot, *A comunidade inconfessável*, 2013, ps. 12-13.

<sup>599</sup> Cf. Nancy, *A comunidade inoperada*, 2016, p. 36.

<sup>600</sup> Nancy, *A comunidade inoperada*, 2016, p. 36.

Quanto a isto, Rousseau foi seguido também pelos românticos<sup>601</sup> e por Hegel: o plano de fundo que subsiste para ambos é a figura da *cisão da comunidade* (a figura derradeira do espírito, antes de todas as figuras e da história no saber absoluto), sendo que, até nós, a história foi pensada sempre sob o fundo da *comunidade perdida*, a qual necessita ser sempre “reencontrada” ou “reconstituída”. No que tange à comunidade perdida ou rompida, diz Nancy que isto pode ser exemplificado de diversas formas, por diferentes paradigmas: família natural, cidade ateniense, república romana, primeira comunidade cristã, corporações, comunas ou fraternidades, seja qual for o exemplo que se escolha se trata sempre da questão de uma época perdida, na qual se podia (supostamente) reconhecer uma comunidade ligada por laços estreitos, harmoniosos e resistentes, em que as suas instituições, ritos e símbolos refletiam a representação de sua intimidade e autonomia imanescentes. Para esta caracterização, a *comunidade* implica uma forma de comunicação íntima de seus membros entre si e uma comunhão orgânica da comunidade com sua própria essência. Ela, por sua vez, não se constitui somente ao promover uma distribuição justa de tarefas e bens, nem ao garantir um equilíbrio de forças e de autoridades, mas principalmente e, antes de tudo, pela partilha e difusão ou impregnação de uma identidade numa pluralidade, de modo que cada membro, então, passa a se identificar tão somente pela mediação suplementada por sua identificação com o corpo vivo desta comunidade.<sup>602</sup>

Contudo, de acordo com Nancy, deve-se desconfiar dessa consciência, ainda mais por ela parecer acompanhar o Ocidente desde os primórdios: “a cada momento de sua história, ela já se entregou à nostalgia de uma comunidade mais arcaica e desapareceu, à deploração de uma familiaridade, de uma fraternidade e de uma convivialidade perdidas”,<sup>603</sup> o que, como cuidadosamente ressalta o autor, foi sempre feito em nome do *fortalecimento do poder estatal e da neutralização da dissidência política*.<sup>604</sup> Em cada momento de sua história, e das narrativas construídas sobre a sua história, o Ocidente se entregou à nostalgia e à promessa ao retorno de uma “comunidade perdida”, de uma comunidade arcaica, que

---

<sup>601</sup> De modo geral, o que se reflete na *Weltanschauung* (visão de mundo) romântica é uma forte crítica à modernidade, entendida como portadora da experiência da perda: “De fato, na óptica romântica essa crítica está vinculada à experiência de uma perda; no real moderno uma coisa preciosa foi perdida, tanto no nível do indivíduo quanto no da comunidade. A visão romântica caracteriza-se pela convicção dolorosa e melancólica de que o presente carece de certos valores humanos essenciais, que foram alienados” (Löwy; Sayre, *Revolta e melancolia*, 2015, p. 43). Mais especificamente ao tema da comunidade, pode-se dizer que “os românticos sentem dolorosamente a alienação das relações humanas, a destruição das antigas formas ‘orgânicas’ e comunitárias da vida social, o isolamento do indivíduo em seu eu egoísta” (Löwy; Sayre, *Revolta e melancolia*, 2015, p. 66).

<sup>602</sup> Cf. Nancy, *A comunidade inoperada*, 2016, ps. 36-37.

<sup>603</sup> Cf. Nancy, *A comunidade inoperada*, 2016, p. 37.

<sup>604</sup> Cf. De la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 159.

deplora a perda de uma familiaridade, de uma fraternidade e de um convívio. E, contudo, é curioso que a verdadeira consciência da perda da comunidade seja na verdade cristã, pois a comunidade ansiada por Rousseau, Schlegel, Hegel, Bakunin, Marx, Wagner ou Mallarmé é pensada como uma comunhão no seio do corpo místico de Cristo.<sup>605</sup>

Nesta compreensão, a comunidade se configura como o mito moderno da participação do homem na vida divina, como uma tardia invenção que tem como finalidade procurar encontrar uma resposta para a dura realidade da experiência moderna eximida da divindade, a qual se retirou completamente.<sup>606</sup> A morte de Deus, nesse sentido, também é uma forma de se referir à morte da comunidade, a qual traria consigo a promessa embutida de uma ressurreição possível, a partir da comum imanência entre Deus e o homem.<sup>607</sup> É nesta linha que toda a consciência Cristã, moderna e humanista da perda da comunidade, segue, e que, conforme escreve Nancy, “tem então todas as chances de ser na verdade uma ilusão transcendental de uma razão passando os limites de sua experiência possível, que é no fundo a experiência da imanência velada”.<sup>608</sup>

Assim, confrontando esta visão *mitopoética* da comunidade perdida, eis a resposta de Jean-Luc Nancy:

*A comunidade não teve lugar*, ou ainda, se é certo que a comunidade conheceu (ou conhece ainda, fora do mundo industrial), vínculos sociais totalmente diferentes daquele que conhecemos, a comunidade não teve lugar segundo as projeções que fazemos dela sobre essas diferentes socialidades. Ela não teve lugar com os índios Guayaquí, ela não teve lugar numa época de cabanas, ela não teve lugar no “espírito de um povo” hegeliano, nem na *agapê* cristã. A *Gesellschaft* não chegou, com Estado, a indústria, o capital a dissolver uma *Gemeinschaft* anterior.<sup>609</sup>

“*La communauté n’a pas eu lieu*”, a comunidade *nunca* existiu, diz, portanto, Nancy.<sup>610</sup> A comunidade nunca existiu e a *sociedade* não é aquilo que se constrói sobre as ruínas de uma *comunidade*. Desta maneira, para o autor, seria muito mais justo dizer que a “*Gesellschaft*”, a sociedade, esta associação dissociante de forças, necessidades e signos, é algo que assumiu o lugar de algo para o qual não temos nome nem conceito, constituindo-se

<sup>605</sup> Cf. Pelbart, *Vida capital*, 2003, p. 32.

<sup>606</sup> Nas palavras de Jean-Luc Nancy: “A comunidade poderia muito bem ser ao mesmo tempo o mito mais antigo do Ocidente e o pensamento totalmente moderno da partilha pelo homem da vida divina: o pensamento do homem penetrando na imanência pura” (Nancy, *A comunidade inoperada*, 2016, p. 38).

<sup>607</sup> Cf. Pelbart, *Vida capital*, 2003, p. 32.

<sup>608</sup> Nancy, *A comunidade inoperada*, 2016, p. 39.

<sup>609</sup> Nancy, *A comunidade inoperada*, 2016, p. 39.

<sup>610</sup> A experiência da comunidade seria, desta maneira, justamente a inquietante experiência daquilo que nunca houve, diz André Duarte, ou, em outros termos, “o pensamento da comunidade não faz arqueologia ou teleologia históricas da comunidade, não procura por sua origem pura ou por seu fim grandioso, não lamenta a perda histórica de um suposto bem ou valor, nem se dá por tarefa reinventá-los no futuro” (Cf. Duarte, *Hannah Arendt e o pensamento ‘da’ comunidade*, 2011, p. 26).

em algo que surgiu de uma comunicação muito mais ampla que aquela de um imaginado elo social (seja com os deuses, o cosmos, os animais, os mortos, os desconhecidos) e de uma segmentação muito mais entrecortada e amplificada dessa mesma relação, e que provoca também, no entanto, com muita frequência, efeitos muito mais duros que aqueles que se espera de um espaço minimamente comunitário, como a solidão, a rejeição, a aversão e a desolação.<sup>611</sup>

A comunidade, muito longe de ser algo que foi perdido, algo que teria supostamente sido rompido de forma irrecuperável, é, na realidade, “o que nos chega – é questão, espera, evento, imperativo - a partir da sociedade”.<sup>612</sup> Desta maneira, pode-se perceber com clareza como o argumento da comunidade perdida não passa de uma fantasmagoria, pois aquilo que se teria supostamente perdido (a comunhão, a unidade, o co-pertencimento) é justamente o que é constitutivo da comunidade, ou seja, é precisamente esta perda que constitui, paradoxalmente, a comunidade.<sup>613</sup> A comunidade somente pode ser pensada, logo, enquanto não-identidade consigo mesma, como impossibilidade de homogeneidade, de negação da fusão, porque ela tem “por condição precisamente a heterogeneidade, a pluralidade, a distância. Daí a condenação categórica do desejo de fusão comunal, pois implica sempre na morte ou no suicídio, de que o nazismo seria um exemplo extremo”.<sup>614</sup>

Além disso, se a comunidade nunca existiu, “Nada foi, portanto, perdido e, por essa razão, nada está perdido”.<sup>615</sup> Fomos tão somente nós que nos perdemos, nós sobre os quais recaem pesadamente a nossa fantasmagórica invenção, o “elo social” (as relações, a comunicação). Recaem, sim, muito pesadamente, como os fios de uma cilada econômica, técnica, política e cultural. E, enredados nesta teia, diz Nancy, forjamos para nós este fantasma da comunidade perdida, o qual insiste, apesar de tudo, a continuar a nos assombrar.<sup>616</sup>

A comunidade de que aqui se fala segue, portanto, a intuição de Georges Bataille, que, como aponta Nancy, é aquele que fez pela primeira vez, ou fez de maneira mais incisiva, a experiência moderna da comunidade, isto é, a comunidade não como “obra a ser produzida,

---

<sup>611</sup> Cf. Nancy, *A comunidade inoperada*, 2016, p. 39. Não é descabido recordar também, quanto a isto, das neuroses, ínsitas ao convívio civilizacional, conforme escreve Freud: “A última ocasião nos é bem familiar; surgiu ao tomarmos conhecimento do mecanismo das neuroses, que ameaçam minar o pouco de felicidade que tem o homem civilizado. Descobriu-se que o homem se torna neurótico porque não pode suportar a medida de privação que a sociedade lhe impõe” (Freud, *O mal-estar na civilização*, 2011, ps. 31-32).

<sup>612</sup> Nancy, *A comunidade inoperada*, 2016, p. 39.

<sup>613</sup> Cf. Pelbart, *Vida capital*, 2003, p. 33.

<sup>614</sup> Pelbart, *Vida capital*, 2003, p. 33.

<sup>615</sup> Nancy, *A comunidade inoperada*, 2016, p. 39.

<sup>616</sup> Cf. Nancy, *A comunidade inoperada*, 2016, p. 39.

nem comunhão perdida, mas o espaço mesmo, o espaçamento da experiência do fora, do fora de si”.<sup>617</sup> Trata-se de uma ideia de comunidade que possui, segundo afirma Agamben, uma estrutura absolutamente singular, pois

[...] ela assume em si a impossibilidade da própria imanência, a impossibilidade de ser comunitária enquanto sujeito da comunidade. A comunidade repousa, nesse sentido, de algum modo, na *impossibilidade da comunidade* e a experiência desta impossibilidade funda ao contrário a única comunidade possível. É evidente que, nesta perspectiva, a comunidade pode ser simplesmente “comunidade daqueles que não tem comunidade”. E tal será na verdade o modelo da comunidade batailleana: trata-se da comunidade dos amantes, que ele frequentemente evocou, ou da comunidade dos artistas ou, mais insistentemente, da comunidade dos amigos, à qual ele procurou dar vida com o grupo *Acéphale*, do qual o *Collège de Sociologie* era a manifestação esotérica – em todo caso no centro desta comunidade está inscrita esta estrutura negativa.<sup>618</sup>

Trata-se de uma ideia de comunidade que possui uma *estrutura negativa*,<sup>619</sup> em cuja a ideia de comunidade se encontra desvinculada da fusão comunal, da unidade e coincidência consigo mesma, a impossibilidade de sua própria imanência, ou seja, a impossibilidade da existência de um ser comunitário enquanto sujeito. Por isso, a comunidade assume e inscreve, de algum modo, a própria *impossibilidade da comunidade*, sendo precisamente este o seu gesto e traço mais próprio.<sup>620</sup>

*Impossibilidade de comunidade, comunidade negativa, comunidade dos que não tem comunidade*, portanto. Não pode ser senão isto, pois, uma vez reconhecida a *perda* como sendo constitutiva da comunidade, deve ser então elidido de pronto todo projeto de comunhão, todo projeto que tenha como meta a união de todos em uma mesma unidade purificada e integrada. Pois uma tal união tem como principal consequência acarretar a morte e o genocídio da pluralidade e da *singularidade*, uma vez que neste caso ambas terminam por serem completamente dissolvidas no âmbito do projeto de uma comunidade fusional. Toda exigência que se dá no espectro da homogeneidade, unidade, identidade e integração absolutas impõe, nesse sentido, a crise do comum e desfaz a possibilidade do ser-em-comum que pode ser encontrada na combinação entre a singularidade e a pluralidade, a distância e a proximidade, a presença e a ausência, bem como também da potência e da impotência.<sup>621</sup>

Não se pode olvidar, ainda, que na impossibilidade da comunidade ressoa, porém, uma outra exigência. Uma exigência que comporta em seu âmago, segundo Blanchot, aliás,

<sup>617</sup> Nancy, *A comunidade inoperada*, 2016, p. 48.

<sup>618</sup> Agamben, *Bataille e o paradoxo da soberania*, 2005, p. 92.

<sup>619</sup> Como aduz Raul Antelo: “Em outras palavras, mais do que ligada a alguma materialidade metafísica, a comunidade de que se trata é uma comunidade negativa, sem resto, a-dialética” (Antelo, *La comunità che viene*, 2007, p. 31).

<sup>620</sup> Cf. Nancy, *A comunidade inoperada*, 2016, p. 43.

<sup>621</sup> Cf. Duarte, *Hannah Arendt e o pensamento 'da' comunidade*, 2011, p. 27.

com uma forte inspiração levinasiana, uma espécie de relação totalmente outra, uma relação que cessou de ser relação do Mesmo com o Mesmo, e que introduz o Outro como ser irreduzível e, em sua igualdade, sempre em dissimetria a respeito daquele que o considera.<sup>622</sup> Uma outra relação que não repousa naquele ser isolado que é o *indivíduo*, o indivíduo que, como diz Blanchot, “é apenas uma abstração; a existência tal como a concepção débil do liberalismo ordinário a representa para si”.<sup>623</sup> Mas é uma relação que não repousa também no *sujeito*, pois, como visto, a comunidade, entendida como impossibilidade de sua própria imanência, traz consigo a ideia da impossibilidade de um ser comunitário enquanto *sujeito*. A comunidade, diz Nancy, se revela na morte do *outro*, sendo também, desta forma, sempre revelada ao outro; ela é “o que se dá sempre para o outro e pelo outro”, logo, não é o espaço de “mim mesmo”, mas “aquele dos *eus*, que são sempre do *outrem*”,<sup>624</sup> seguindo a diferenciação de Lévinas quanto a impossibilidade do meu eu conhecer o outro, pois o outro será sempre, nesse sentido, inapreensível, infinitamente transcendente, “absolutamente *outro*”.<sup>625</sup>

Afinal, a alteridade encarnada pelo outro tem a capacidade de devastar a inteireza do *sujeito*, acarretando consigo o desfacelamento de sua identidade centrada e isolada, capaz de abri-lo, desta maneira, para uma exterioridade irrevogável e um inacabamento constitutivo. Porém, igualmente, esta dissimetria introduzida pelo outro também impede que todos sejam reabsorvidos numa totalidade que poderia vir a constituir uma individualidade ampliada, como no caso dos monges que se despojam de tudo para fazer parte de uma comunidade, mas que, a partir desse despojamento, tornam-se possuidores de tudo, como no kibutz ou em outras formas reais ou utópicas de comunismo.<sup>626</sup> Uma reabsorção “comunal” que pode se dar, aliás, seguindo Blanchot, pela oposição entre duas formas de *socialidade*: a *série*, o indivíduo como número; e a  *fusão*, a consciência de liberdades que não podem ser tal a não ser que se percam ou se exaltem em um conjunto em movimento, “grupo militar ou fascista em que cada membro do grupo transfere sua liberdade ou mesmo sua consciência a

<sup>622</sup> Cf. Blanchot, *A comunidade inconfessável*, 2013, p. 14.

<sup>623</sup> Cf. Blanchot, *A comunidade inconfessável*, 2013, p. 32.

<sup>624</sup> Cf. Nancy, *A comunidade inoperada*, 2016, p. 43.

<sup>625</sup> Por exemplo, em Emmanuel Levinas, na seguinte passagem: “A relação entre Outrem e eu que brilha na sua expressão não desemboca nem no número nem no conceito. Outrem permanece infinitamente transcendente, infinitamente estranho, mas o seu rosto, onde se dá a sua epifania e que apela para mim, rompe com o mundo que nos pode ser comum e cujas vitalidades se inscrevem na nossa natureza e que desenvolvemos também na nossa existência” (Levinas, *Totalidade e infinito*, 2011, p. 188).

<sup>626</sup> Cf. Pelbart, *Vida capital*, 2003, p. 34.



uma Cabeça que o encarna e não se expõe para ser cortada, porque ela está por definição acima de qualquer alcance”.<sup>627</sup>

O que a comunidade evoca, portanto, é o ser *singular*, que não é o indivíduo, nem o sujeito, mas que é, no dizer que Nancy, o ser *finito*. Finito, pois, na medida em que a comunidade se constitui na impossibilidade de se fazer obra da morte, a comunidade encarna-se pela apresentação aos seus membros de sua verdade mortal, isto é, pela apresentação da finitude e do excesso inexorável que perfazem o ser finito.<sup>628</sup> Finito, mas que é também *ser-em-comum*, ser em contato, ser com-partilhado, pois, para Nancy, o ser é o *em*, e é esse *em* que o remete ao *com* da comunidade, de modo que não se trata, nesse sentido, de perseguir o *ego sum*, mas o *ego cum*.<sup>629</sup> Pode-se dizer, portanto, que se trata de pensar, para Jean-Luc Nancy, o impensável de uma comunidade sem comunidade, de uma partilha do comum (o em-comum) sem haver nada em comum, pois o que se partilha não é nada mais que a mera existência “com”, “entre”, “fora” e “para” um e outro, ou seja, a exposição de uns aos outros, de uns com os outros e de uns entre outros.<sup>630</sup> Seu pensamento é, afinal, o pensamento da comunidade do existir, no qual o que está em questão é a partilha que nada tem a partilhar, e que por isso mesmo não pode se dar no domínio da obra. Como diz o autor, ela não pode ser produzida, pode ser apenas experienciada, e experienciada como experiência da finitude, e, por isso mesmo, “A comunidade tem necessariamente lugar no que Blanchot nomeou *inoperância*”.<sup>631</sup>

Todavia, deve-se notar que a resposta batailleana, seja no próprio, ou em sua acepção em Nancy e Blanchot, embora de grande valia para o debate sobre a comunidade, não coincide com a resposta encontrada a este problema por Agamben. Como visto, o que Agamben acha especialmente interessante em Bataille é a sua tentativa de pensar uma comunidade que vá além de um “vínculo positivo”, do “pertencimento”, da “inclusão”, e, para indicar isso, conforme salienta Agamben no ensaio “Bataille e o paradoxo da soberania”, de 1987, Bataille usa em particular o termo “*ekstasis*”.<sup>632</sup> Em Bataille, este é o termo que denota a experiência “deste absoluto estar-fora-de-si do sujeito, é que aquele que faz a experiência não está mais no instante em que a experimenta, deve faltar a si no momento mesmo em que deveria estar presente para fazer a experiência”, algo que, todavia,

<sup>627</sup> Cf. Blanchot, *A comunidade inconfessável*, 2013, ps. 18-19.

<sup>628</sup> Cf. Nancy, *A comunidade inoperada*, 2016, ps. 43-44.

<sup>629</sup> Cf. Antelo, *La comunità che viene*, 2007, p. 30.

<sup>630</sup> Cf. Schuback, *Prefácio*, 2016, p. 18.

<sup>631</sup> Cf. Nancy, *A comunidade inoperada*, 2016, p. 63, grifo nosso.

<sup>632</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 58.

encontrava-se já indicado por meio da “acefalidade”, por meio da privação da cabeça que sancionava a participação ao grupo de Bataille (o grupo *Acéphale*), a qual, por sua vez, significava não apenas a elisão da racionalidade e a exclusão de um chefe, mas, sobretudo, “a mesma auto-exclusão dos membros da comunidade, que estão presente só através da própria decapitação, da própria ‘paixão’ no sentido estreito da palavra”.<sup>633</sup>

Este é, portanto, o paradoxo batailleano, de que o “o sujeito deve estar lá onde não pode estar”, ou, ao contrário, que ele “deve faltar lá onde deve estar presente”. Esta estrutura antinômica consiste, para Agamben, na estrutura da experiência interior a que Bataille se prendeu por toda sua vida, e cuja realização constituía aquilo que ele definia como “*opéracion souveraine*” ou “*souveraineté de l'être*”, ou seja, como a *soberania do ser*.<sup>634</sup> E se chamamos a atenção para isto é porque é neste momento, neste pequeno ensaio, que aparece pela primeira vez a formulação do “paradoxo da soberania”, que Agamben formula a partir da definição schmittiana do soberano, a qual virá a se constituir como o coração da primeira parte do *Homo sacer*.<sup>635</sup> Sobre este paradoxo, escreve Agamben o seguinte:

Qual é, na realidade, o paradoxo da soberania? Se o soberano é, segundo a definição de Carl Schmitt, aquele que tem o poder legítimo de proclamar o estado de exceção e de suspender, de tal modo, a validade do ordenamento jurídico, o paradoxo do soberano se pode então enunciar desta forma: “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento”. A precisão “ao mesmo tempo” não é supérflua: “o soberano, na verdade, tendo o poder *legítimo* de suspender a validade da lei, *se coloca legitimamente fora dela*. Por isso, o paradoxo da soberania se pode também formular deste modo: “a lei está fora de si mesma, está fora da lei”; ou: eu, o soberano, que estou fora-da-lei, declaro que não há fora-da-lei”.<sup>636</sup>

O paradoxo da soberania encontra-se, assim, para Agamben, no mesmo oxímoro do “sujeito soberano” batailleano, pois o *sujeito*, isto é, aquele que etimologicamente está “sob”, é *soberano*, e que, enquanto tal, está “sobre”. Desta forma, se este é o paradoxo da soberania, então pode ser dito que Bataille, em sua apaixonada tentativa de pensar a comunidade para além do *êxtase* do sujeito, não conseguiu, no entanto, romper com seu círculo, tendo em vista que, conforme afirma Agamben – seguindo, nesse sentido, a mesma linha tendencial das críticas anteriormente já endereçadas a Bataille em *A linguagem e a morte* a propósito da sua concepção da “negatividade sem emprego” -, ele pensou tão somente, na verdade, o seu

<sup>633</sup> Cf. Agamben, *Bataille e o paradoxo da soberania*, 2005, p. 92.

<sup>634</sup> Cf. Agamben, *Bataille e o paradoxo da soberania*, 2005, p. 92.

<sup>635</sup> “Questo saggio presenta anche la prima formulazione (che rimarrà imutata) del ‘paradosso della sovranità’ basato sulla definizione di Schmitt [...], che costituirà il cuore della prima parte di *Homo sacer*” (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 58).

<sup>636</sup> Agamben, *Bataille e o paradoxo da soberania*, 2005, p. 92.

limite interno, a sua antinomia constitutiva, ou seja, “a *soberania do sujeito*, o estar *sobre* do que está *sob*”.<sup>637</sup>

Isso nos permite, então, volver à forma como Agamben inicia o mencionado ensaio sobre Bataille: ele se dá a partir da tentativa de Agamben em procurar entender o sentido da obscura advertência, contada a ele por Pierre Klossowski, na qual Benjamin, “com as mãos levantadas em um gesto de advertência”, a propósito da atividade do grupo *Acéphale* e das ideias de Bataille sobre a “*Notion de dépense*”,<sup>638</sup> repetia o seguinte: “Vous travaillez pour le fascisme!”. Como o próprio Agamben reconhece, esta advertência certamente não tinha nada a ver com uma suposta objeção ou escandalização por parte de Benjamin em relação aos temas tratados por Bataille, sem mencionar também, ainda, o fato de que Benjamin conhecia muito bem a aversão de Bataille ao fascismo, algo que se exprimia exatamente naqueles anos, por meio de uma série de análises e artigos extremamente agudos.<sup>639</sup>

Mas, então, seguindo a advertência benjaminiana dirigida a Bataille, em que sentido se pode dizer que trabalhamos ainda em favor do fascismo? Agamben, no início do ensaio, diz não estar em condições de fornecer uma resposta. Porém, ao final, ele parece aludir a uma, a qual segue no sentido de procurar não cair na armadilha do pensamento contemporâneo, o qual, ao buscar superar o ser e o sujeito, abandona a experiência do ato, que foi por séculos o vértice da metafísica, apenas para “exasperar e impulsionar ao extremo a polaridade oposta da potência”, e que, deste modo, não somente não consegue pensar além do sujeito, mas o pensa mesmo como a forma mais “extrema e extremada”, isto é, na forma do “puro estar sob, o *pathos*, a *potentia passiva*, sem conseguir destruir o nexo que o mantém ligado ao seu oposto polar”. Assim, retomando a anedota benjaminiana, para que não trabalhemos em favor, senão do fascismo, mas, ao menos, na direção daquele destino totalitário do ocidente, para Agamben, uma possível e provável resposta parece radicar-se, enfim, em um pensar para *além do paradoxo da soberania*, para uma *libertação tanto do ato*

---

<sup>637</sup> Cf. Agamben, *Bataille e o paradoxo da soberania*, 2005, p. 93.

<sup>638</sup> Ensaio batailleano publicado na França na década de 1940. Entre nós, o ensaio pode ser encontrado em Bataille, *A parte maldita, precedida de “A noção de dispêndio”*, 2016.

<sup>639</sup> Cf. Agamben, *Bataille e o paradoxo da soberania*, 2005, p. 91. Com efeito, conforme salienta Jonnefer Barbosa, o paradoxo desta afirmação de Benjamin reside no fato de que “confiando-se que a advertência tenha realmente ocorrido, está justamente na proximidade que o filósofo alemão mantinha com Bataille, de quem Klossowski fora amigo íntimo. Afinidades que podem ser atestadas não só no plano pessoal, vale lembrar que Bataille foi responsável por preservar, diante da ocupação de Paris pelas tropas hitlerianas, inúmeros manuscritos de Benjamin, deixados na fuga, incluindo uma das cópias do manuscrito inacabado das *Passagens* – esta que seria a única versão conhecida do texto –, escondendo-os na *Bibliothèque Nationale*, mas inclusive no plano teórico, vide os temas da iluminação profana e da embriaguez no ensaio benjaminiano sobre o surrealismo no final da década de 1920, conexos com muitas das questões do pensamento batailleano” (Barbosa, *Política e tempo em Giorgio Agamben*, 2014, ps. 68-69).

quanto da potência, para uma comunidade que não seja, logo, simplesmente uma “comunidade negativa”. Ela parece encontrar-se, portanto, em uma “comunidade humana livre de pressupostos e sem mais sujeitos soberanos”.<sup>640</sup>

No entanto, deve-se observar que Agamben, neste texto, não almeja fornecer uma resposta conclusiva aos enigmas da advertência Benjaminiana, mas procura, sim, fazer uso desta como uma espécie de “rastro arqueológico”, o qual lhe indicará os rumos para as sucessivas pesquisas que o autor fará nas próximas duas décadas e que culminarão, por exemplo, na série de investigações agregadas em torno do *Homo sacer*. Mas, percebe-se também, neste momento, uma espécie de “rompimento” de Agamben com Bataille, em relação a um passado no qual este se colocava como um teórico central para suas questões, algo que fica nítido sobretudo a partir de um polêmico ensaio da sua juventude, denominado “Sobre os limites da violência”, publicado no fim da década de 1960, na revista italiana *Nuovi Argomenti*.<sup>641</sup>

Interessa, no entanto, entender como surge de forma imperativa, no desiderato de promover um avanço no debate sobre a comunidade, o desenvolvimento de uma concepção de comunidade que não pressuponha nenhuma comunialidade ou identidade como condição de pertencimento, sendo que foi precisamente este o exercício empreendido por Giorgio Agamben em *A comunidade que vem*. Porém, deve-se ressaltar, isto é algo que Agamben já vinha fazendo alusão há alguns anos, pois, além da já visível inclinação formulada em “Bataille e o paradoxo da soberania”, também em “A coisa mesma”, ensaio que data de 1984, Agamben já havia colocado o problema da comunidade nos termos de uma *comunidade sem pressupostos*, enquanto retoma, também, a já mencionada *ideia da linguagem*:

Nenhuma comunidade humana pode, de fato, surgir com base em um pressuposto – seja ele a nação, seja a língua, seja ainda o *a priori* da comunicação de que fala a hermenêutica. O que une os homens entre si não é nem uma natureza, nem uma voz divina, nem a comum situação de prisioneiros da linguagem significante, mas a visão da própria linguagem e, por conseguinte, a experiência de seus limites, de seu *fim*. A verdadeira comunidade é apenas uma comunidade não pressuposta. A pura exposição filosófica não pode ser portanto exposição de suas ideias sobre a linguagem ou sobre o miradvundo, mas exposição da *ideia da linguagem*.<sup>642</sup>

<sup>640</sup> Cf. Agamben, *Bataille e o paradoxo da soberania*, 2005, p. 93.

<sup>641</sup> Cf. Barbosa, *Política e tempo em Giorgio Agamben*, 2014, p. 70.

<sup>642</sup> Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 32. Vale observar, nesse sentido, como para evitar o problema da “lógica da pressuposição” e, ao mesmo tempo, estabelecer uma autêntica comunidade, Agamben aponta, segundo Adam Kotsko, para a teoria platônica das ideias: “Here, though, instead of calling for an unheard-of future philosophy to take up this task of thought, he once again points toward Plato’s theory of Ideas – not only as a way to escape the logic of presupposition, but as a means of establishing authentic community” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 43).

Nesse sentido, em *A comunidade que vem* Agamben não somente desenvolve sua concepção de comunidade, a qual segue a linha tendencial acima descrita, mas também confronta, neste pequeno, porém extremamente denso e potente texto, o duradouro debate presente na filosofia ocidental concernente ao problema da individuação e à relacionada distinção entre identidade e diferença.<sup>643</sup> Sua resposta ao problema da comunidade virá, pode-se já adiantar, então, em *A comunidade que vem*, a partir da noção da *singularidade qualquer* [*quodlibet, qualunque, whatever*].

Como já foi mencionado, *A comunidade que vem* de Agamben se insere no contexto da tradição dos autores que se colocaram a tarefa de pensar o desafio da comunidade na contemporaneidade, como Georges Bataille, Maurice Blanchot e Jean-Luc Nancy.<sup>644</sup> Contudo, não era somente este o contexto deste livro. Deve-se recordar que ele foi publicado em 1990, logo após a imediata queda do Muro de Berlim, de modo que, então, não é nenhuma surpresa que suas reflexões estejam intimamente ligadas também, pegando emprestado o título do capítulo de um livro anterior de Agamben, à “Ideia de Comunismo”.<sup>645</sup> É um livro, portanto, que se configura não somente como uma resposta aos eventos geopolíticos que estavam acontecendo, mas também como uma continuação sobre o debate em torno do tema da comunidade.<sup>646</sup>

Como visto, seguindo os rastros de Bataille, Blanchot e Nancy procuraram não desacreditar a ideia de comunidade, mas encontrar novas formas de comunidade, formas estas que foram frequentemente expressadas por meio dos qualificadores “negativa”, “impossível”, “inoperosa/inoperante” e “inconfessável”. Em suas anotações, pode-se dizer que corria a aspiração à uma ideia de comunidade que não poderia ser sujeitada à cooptação por forças totalitárias. Nesse sentido, ecoavam também o enfrentamento do *mitologema da comunidade perdida*, pois os apelos a uma sociedade mais “original”, “não contaminada”, “integral” ou totalmente “unificada” foram sempre utilizados para os mais obscuros fins. Estes apelos radicados na saudade de uma pureza comunitária perdida são, como dizia Blanchot, “a origem aparentemente sã do totalitarismo mais insano”,<sup>647</sup> e constituem aquelas mesmas razões que são mobilizadas por movimentos totalitários com a finalidade de

<sup>643</sup> Cf. Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 129.

<sup>644</sup> “É nessa situação epocal que recentemente, na França, Jean-Luc Nancy e Maurice Blanchot pensaram como ‘comunidade inoperosa’ e ‘comunidade inconfessável’, e é dessa mesma figura do pressuposto que, na Itália, Massimo Cacciari procurou apreender a constituição mística” (Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 142), escreveu Agamben, em “Tradição do imemorable”, ensaio de 1985.

<sup>645</sup> Cf. Agamben, *Ideia da prosa*, 2016, ps. 64-67.

<sup>646</sup> Cf. De la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 157.

<sup>647</sup> Blanchot, *A comunidade inconfessável*, 2013, ps. 12-13.

violentamente expurgar e “purificar” o corpo político, fortalecendo e concentrando o poder do estado, bem como também eliminando adversários políticos. Não é por outra razão, aliás, que para estes autores as concepções de comunidade imperantes no ocidente necessitam de uma revisão radical, isto é, pelo fato de elas estarem intimamente ligadas às ideias de *unidade* e *pureza* nacional, racial ou religiosa. Desta forma, caso a ideia de comunismo deva sobreviver a esta crise pela qual passa,<sup>648</sup> tanto para Blanchot quanto para Nancy a única condição possível é a de que sejam descobertas novas maneiras de se discutir o que as comunidades possuem em *comum*.<sup>649</sup>

Além disso, é necessário recordar que parecia a Georges Bataille que a única forma de imunidade contra o perigo da cooptação totalitária residiria na existência de uma comunidade elidida de critérios de exclusão, pois, afinal, a inexistência de critérios de exclusão implicam igualmente na inexistência de critérios de inclusão. Contudo, o que estes autores notaram é que as comunidades não só sempre tiveram critérios para decidir sobre as condições de pertencimento, mas sempre se organizaram em torno desses critérios, sejam estes de cunho nacionalista, geográfico, racial, religioso, ou qualquer outro. E, mesmo quando acontece de estes critérios serem formulados e interpretados de forma mais liberal, o resultado, no entanto, sempre desemboca rotineiramente na exclusão e no isolamento, e, como consequência, mais cedo ou mais tarde, entrará em ação uma violenta contenção a respeito da pureza identitária e da proteção real ou simbólica de recursos. Por esta razão, todos estes autores terminaram por formular uma ideia de comunidade imune à tomada hostil, situando-se, assim, em torno do problema prático-teórico colocado por uma comunidade *sem critérios de pertencimento*.<sup>650</sup>

Agamben, de seu lado, parece estar inteiramente de acordo com esta inspiração, pois, como escreveu o autor em outro lugar, “Nenhuma verdadeira comunidade humana pode, de fato, surgir com base em um pressuposto – seja ele nação, seja a língua, seja ainda o *a priori* da comunicação de que fala a hermenêutica”.<sup>651</sup> E é precisamente este o pressuposto que o autor assumiu, com já fora observado, e levou às últimas consequências em *La comunità che viene*. No entanto, sobre isto, algumas ressalvas merecem ser desde já

---

<sup>648</sup> De comunismo, mas também de comunidade. Nesse sentido, evoco Nancy, o qual, discorrendo sobre Bataille, afirmou que “Para ele, o polo da comunidade era solidário com a ideia comunista. Essa última comportava, apesar de tudo, os motivos da justiça e da igualdade sem os quais, qualquer maneira que lhe conviesse transcrever, uma tentativa comunitária só poderia ser uma farsa. Ao menos nesse aspecto o comunismo permanecia uma exigência intransponível” (Nancy, *A comunidade inoperada*, 2016, p. 50).

<sup>649</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, ps. 157-159.

<sup>650</sup> Cf. De la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, ps. 158-160.

<sup>651</sup> Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 32.

promovidas: *La comunità* não significa aqui comunidade, e, menos ainda, simplesmente o comunismo ou o comunitarismo; além disso, *che viene* não quer dizer futura, mas comunidade inoperante e decriativa;<sup>652</sup> pois, consoante Agamben, “Não o trabalho, mas a inoperosidade e a descreiação são, nesse sentido, o paradigma da política que vem (*que vem* não significa *futura*)”.<sup>653</sup> Uma *inoperosidade* que não significa de forma alguma inércia, mas que, assim como a *katargesis* messiânica, visa mudar radicalmente uma situação. Neste caso, a *katargesis* opera a integral substituição do *que* pelo *como*, em que a *vida sem forma* e as *formas de vida* passam a coincidir em uma *forma-de-vida*.<sup>654</sup> A pretensão (ou obra) deste livro, de acordo com Agamben, radica-se, portanto, precisamente nesta exposição,<sup>655</sup> de modo que a resposta para este dilema será por ele encontrada, no que tange à uma sociedade sem critérios de pertencimento, na noção aparentemente apática do “*qualquer*”, derivado da tradução de “*quodlibet*”, retirado, por sua vez, do austero vocabulário da filosofia escolástica.<sup>656</sup>

Nesse sentido, escrevendo sobre o *qualquer* e a *comunidade que vem*, esclarece Salzani que

L'intenzione [de Agamben] è quella di pensare e di cercare di definire cosa potrebbe essere una “comunità senza presupposti”, e la strada che Agamben sceglie è decisamente originale: una comunità senza presupposti deve essere fondata sull'idea di “qualunque”. Ovvero, l'unico modo di andare al di là di “presupposti” comunitari (dei criteri di inclusione ed esclusione, di identità e rappresentanza, di appartenenza e rifiuto, e della violenza intrinseca che li accompagna) è quello di “svuotare” ed “esternalizzare” questi presupposti, fino a ridurli a una totale irrelevanza.<sup>657</sup>

Diz Agamben, no início de *A comunidade que vem*, que o *ser que vem* é o *ser qualquer*, e, conforme diziam os escolásticos, “*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*” (qualquer ente que se queira é uno, verdadeiro, bom ou perfeito), sendo que, nisto, é o adjetivo *quodlibet* que condiciona o significado dos demais termos da relação. Segundo a tradução mais corrente o termo significa “não importa qual, indiferentemente”, a

<sup>652</sup> “Que está sempre chegando no meio de uma coletividade e é, justamente, porque nunca acaba de chegar, que ela resiste ao coletivo e até mesmo ao indivíduo. Chega ao limite: mais ainda, ela é o limite que se delimita” (Antelo, *La comunità che viene*, 2007, p. 29).

<sup>653</sup> Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 103, grifos do autor.

<sup>654</sup> Inoperância e forma-de-vida são verdadeiros termos técnicos na filosofia de Agamben. E, enquanto tais, serão tratados de forma específica em capítulos próprios. Contudo, no que tange ao conceito de *forma-de-vida*, pode-se, desde já, remeter à seguinte definição: “Com o termo *forma-de-vida* entendemos, ao contrário, uma vida que jamais pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua” (Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 13).

<sup>655</sup> Cf. Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 103.

<sup>656</sup> Cf. De la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, ps. 161-162.

<sup>657</sup> Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 59.

qual é certamente correta. Porém, quanto à forma, diz o contrário do significado latino, pois “*quodlibet ens*” não significa “o ser, não importa qual”, mas sim “o ser tal que, de todo modo, importa”. Ou seja, trata-se de uma referência ao desejar (*libet*) o ser *tal qual-se-queira*, ou seja, o ser *qualquer*, ou, como se diz em italiano, o *qualunque*, que é algo “qual-se-queira” [*qual-si-voglia*].<sup>658</sup>

Trata-se, aqui, da enumeração escolástica do transcendental, que Kant retoma na *Crítica da razão pura* após a definição das categorias e que Agamben havia já mencionado, no ano anterior, em *Experimentum linguae*, como aquilo que é *transcendentia*, ou seja, como predicados que transcendem toda categoria embora persistindo ainda em cada uma delas, e que devem ser pensados, portanto, como “[...] arquitranscendentais, ou transcendentais à segunda potência, que, na enumeração da sentença escolástica retomada por Kant (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*), transcendem os próprios transcendentais e são implicados em cada um destes”.<sup>659</sup> Esta noção é importante, note-se, sobretudo pelo fato de que *A comunidade que vem*, obra composta por dezenove breves tratados, seguidos por uma seção aforística intitulada “O irreparável”, é centrada inteiramente na absoluta generalidade deste *quodlibet*, isto é, *do qualquer*; com efeito, o livro inteiro consiste na tentativa de articular um pensamento da comunidade sob este termo.<sup>660</sup>

Mas, afinal, o que é o ser *qualquer*? Para Agamben, o ser *qualquer* é aquele que toma o ser *tal qual* é. Com isso, ele reside em uma singularidade que se desvincula do falso dilema que obriga sempre a escolher entre a “inefabilidade do indivíduo” e a “inteligibilidade do universal”. O seu *ser-qual* é recuperado da necessidade de estar vinculado a esta ou aquela propriedade, que tem como função identificar o seu pertencimento a este ou aquele conjunto, a esta ou aquela classe (por exemplo, o ser vermelho, francês ou muçulmano). É recuperado, deste modo, não para ser englobado por outra classe ou para a simples ausência genérica de todo pertencimento, mas para o seu “ser-tal, para o próprio pertencimento”.<sup>661</sup> A singularidade é exposta, desta maneira, tal *qual-se-queira*, e, para Agamben, isto significa estar exposta como o *amável*:

Pois o amor não se dirige jamais a esta ou aquela propriedade do amado (o ser-loiro, pequeno, terno, coxo), mas tampouco prescinde dela em nome da insípida generalidade (o amor universal): ele quer a coisa *com todos os seus predicados*, o seu ser tal qual é. Ele deseja o *qual* somente enquanto é *tal* – este é o seu particular

<sup>658</sup> Cf. Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, ps. 9-10.

<sup>659</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 13.

<sup>660</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 58-59.

<sup>661</sup> Cf. Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, ps. 10-11. Pode-se dizer, desta forma, que “O qualquer definido por Agamben se apoia na singularidade, independentemente de estar incluído em um grupo, em uma classe, em uma pertença” (Sedlmayer, *Recados de vida, cartas sem destinatário*, 2007, p. 16).



fetichismo. Assim, a singularidade qualquer (o Amável) não é jamais inteligência de alguma coisa, desta ou daquela qualidade ou essência, mas somente inteligência de uma inteligibilidade. O movimento que Platão descreve como anamnese erótica é aquele que transporta o objeto não para uma outra coisa ou um outro lugar, mas para seu próprio ter-lugar – para a Ideia.<sup>662</sup>

O ser *qualquer* é, portanto, uma *singularidade pura*,<sup>663</sup> a qual, ao escapar da antinomia entre o universal e o particular, é extremamente íntima de um outro conceito que também escapa a esta antinomia, isto é, do *exemplo*.<sup>664</sup>

O exemplo, diz Agamben, faz valer a sua força em qualquer que seja o âmbito, pois o que o caracteriza é o fato de ele valer para todos os casos do mesmo gênero enquanto se encontra, simultaneamente, incluído entre eles. Ele é, nesse sentido, uma singularidade entre outras, a qual está, contudo, no lugar de cada uma delas, valendo para todas. Por um lado, pode-se dizer que todo exemplo é tratado, de fato, como um caso particular real, mas, de outro, fica entendido que ele não pode valer em sua particularidade, de forma que “Nem particular nem universal, o exemplo é um objeto singular que, por assim dizer, se dá a ver como tal, *mostra* a sua singularidade”, motivo pelo qual se pode apreender a pregnância do termo que em grego exprime o exemplo, isto é, “*para-deigma*”, aquilo que se mostra ao lado (ou, como no alemão “*Bei-spiel*”, aquilo que se joga ao lado).<sup>665</sup>

Como escreve Agamben em *Signatura rerum*, livro no qual o autor esmiúça as principais características de seu método, o *paradigma* é “um caso que é isolado do contexto do qual faz parte apenas na medida em que ele, exibindo a própria singularidade, torna inteligível um novo conjunto, cuja homogeneidade é constituída por ele mesmo”.<sup>666</sup> Nem universal, nem particular, logo, nem dedução, nem indução. O que define o paradigma é, na

---

<sup>662</sup> Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 11. Acerca desta passagem, é oportuno ressaltar, seguindo Adam Kotsko, dois pontos importantes: “*The first is the importance of the theme of love. This had been a major part of Agamben’s work ever since his study of the poetry of courtly love in Stanzas (where he had in fact connected it to the concept of fetishism), and as recently as 1988, he had published an important essay relating Heidegger’s concept of facticity to the experience of love. The second thing to note is the reference to the Platonic Idea, which has been so important to his thought throughout the 1980s. His reflections on his own idiosyncratic reading of Plato’s theory of Ideas have tended, up to this point, to be quite abstract and difficult to grasp, and I at least find the notion that experiencing the pure sayability of language is akin to the attitude of love to be a helpful clarification. Later, he will link the concept of whatever being to both potentiality and the messianic, meaning that all three key themes of the speculative phase of his political thought are being explicitly woven together and granted a greater concreteness*” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, ps. 64-65, grifos nossos).

<sup>663</sup> Singularidade pura, pois, uma vez que a individualidade e a universalidade fundam-se sobre um pressuposto negativo comum, como visto em *A linguagem e a morte*, “mentre la singolarità qualunque è una singolarità ‘pura’, non determinata da proprietà che ne denotano l’appartenenza a una classe (individuale), ma nemmeno genericamente priva de appartenenza (universale)” (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 60).

<sup>664</sup> No mesmo sentido, para Raul Antelo, “O exemplo, aquilo que foge à antinomia do particular e do universal. O singular absoluto. O que se mostra de lado, o *para-deigma*” (Antelo, *La comunità che viene*, 2007, p. 29).

<sup>665</sup> Cf. Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 18.

<sup>666</sup> Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 22.

realidade, uma terceira e paradoxal espécie de movimento, que vai do particular para o particular, sendo que seu regime discursivo não é o da lógica, mas, como reconstruiu Enzo Melandri em *La linea e il circolo* [A linha e o círculo], o da *analogia*.<sup>667</sup>

E, na medida em que seu lugar próprio é o exemplo, o qual é sempre ao lado de si mesmo, o paradigma se move num espaço vazio, na qual desdobra-se a sua inqualificável e inesquecível vida. Uma vida que é, então, *puramente linguística*, que não pode ser definida por nenhuma propriedade exceto pelo seu *ser-dito*:

Essa vida é a vida puramente linguística. Somente a vida na palavra é inqualificável e inesquecível. O ser exemplar é o ser puramente linguístico. Exemplar é aquilo que não é definido por nenhuma propriedade, exceto o ser-dito. Não o ser-vermelho, mas o ser-*dito*-vermelho; não o ser-Jakob, mas o ser-*dito*-Jakob é que define o exemplo. Daí a sua ambiguidade, assim que decidimos tomá-la a sério. O ser-dito – a propriedade que funda todos os possíveis pertencimentos (o ser-dito italiano, cão, comunista) – é, de fato, também aquilo que pode colocá-los todos radicalmente em questão. Ele é o Mais Comum, que elimina toda comunidade real.<sup>668</sup>

É, portanto, neste contexto que se movem as *singularidades quaisquer*, residindo também aí a sua impotente onivalência. Tratam-se de comunidades puras, as quais se comunicam apenas no espaço vazio do exemplo e que não estão ligadas por nenhuma propriedade, substância ou identidade comuns. Expropriadas de todas as identidades, apropriaram-se apenas do *pertencimento mesmo*, o que permite a Agamben propor que os *tricksters* ou vagabundos, ajudantes ou personagens de *cartoons*, são estes os exemplares da comunidade que vem.<sup>669</sup>

Assim, neste contexto, no que tange à questão sobre a relação entre a singularidade e o problema da individuação, após passar por uma discussão com os escolásticos, Agamben irá sublinhar que sua concepção de comunidade não diz respeito à nenhuma essência. Quanto a isto, diz Agamben: “Decisiva é, aqui, a ideia de uma comunidade *inessencial*, de um convir que não concerne, de modo algum, a uma essência. *O ter-lugar, o comunicar das singularidades no atributo da extensão, não as une na essência, mas as dispersa na existência*”.<sup>670</sup> O *qualquer* é, nesse sentido, *indiferente* em relação às diferenças, pois é somente isto que permite render os pressupostos - da identidade, da inclusão, da

<sup>667</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, p. 24.

<sup>668</sup> Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 18.

<sup>669</sup> Cf. Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, ps. 18-19. Nesse sentido, sublinha Sabrina Sedlmayer que “Seriam seres do limbo, espécies de cartas sem destinatário, ressuscitados sem destino. Trapaceiros ou vagabundos, mas nem particular nem universal, o qualquer se aproximaria da teoria dos conjuntos da lógica moderna ao se apoiar em uma significação linguística e na noção de exemplo. A literatura de Melville, Kafka e Walser contribui, aqui, decisivamente, para Agamben defender as noções de potência e de potencialidade como atreladas a essa figura do qualquer” (Sedlmayer, *Recados de vida, cartas sem destinatário*, 2007, p. 16).

<sup>670</sup> Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 27, grifos do autor.

representação, ou seja, da diferença – absolutamente irrelevantes. Com efeito, esta característica é tão importante que, segundo aduz Salzani, “[ela] è e rimarrà talmente costitutiva di tutta l’opera di Agamben che William Watkin parla a proposito di una vera e propria ‘filosofia dell’indifferenza”, o que permite perceber, também, uma evidente crítica à Derrida.<sup>671</sup>

Mas, nesta relação, deve-se observar que não se trata de qualquer indiferença; pois, aqui, a referência não é à indiferença da natureza comum em relação às singularidades, mas à indiferença do comum e do próprio, do gênero e da espécie, da essência e do acidente que constituem o *qualquer*:

Qualquer é a coisa *com todas as suas propriedades*, nenhuma das quais constitui, porém, diferença. A in-diferença com respeito às propriedades é o que individua e dissemina as singularidades, as torna amáveis (quodlibetais). Assim como a palavra humana justa não é nem a apropriação de um comum (a língua) nem a comunicação de um próprio, do mesmo modo o rosto humano não é nem o individuar-se de uma *facies* genérica nem o universalizar-se de traços singulares: é o rosto qualquer, no qual o que pertence à natureza comum e o que é próprio são absolutamente indiferentes.<sup>672</sup>

Em seguida, a doutrina dos filósofos medievais é lida por Agamben, no que tange à passagem da potência ao ato, como a passagem da forma comum à singularidade, porém, não como um acontecimento pontual, mas por uma série infinita de oscilações modais, o que o levará até a figura de Bartleby, o copista do conto “*Bartleby, o escrevente: uma história de Wall Street*”, de Herman Melville.<sup>673</sup>

O encontro entre Agamben e Bartleby em *A comunidade que vem* não é, no entanto, inédita. O copista de Melville já havia feito sua aparição em *Ideia da prosa*, no verbete “Ideia do estudo”,<sup>674</sup> e, também, no ensaio “*Quattro glosse a Kafka*” [Quatro glosas a Kafka], publicado em 1986, em Turim, no número 22 da *Rivista di Estetica*, cujo editor era Gianni Vattimo, no qual Agamben expande sua hipótese inicial sobre Bartleby, e que constitui uma protoversão do que viria a se tornar, posteriormente, a versão acabada desta reflexão, resultando no livro, publicado originalmente em parceria com Deleuze, chamado “*Bartleby, la formula della crezione*” [Bartleby, ou a fórmula da criação], de 1993.<sup>675</sup> O

<sup>671</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 61.

<sup>672</sup> Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 27.

<sup>673</sup> No conto de Herman Melville, um advogado, também procurador do Tribunal de Justiça, com um escritório em Wall Street, estava recheado de trabalho e necessitava contratar mais um empregado: “Havia agora muito trabalho para os escreventes. Não só tinha de exigir mais dos atuais, mas também de recrutar novos. Em reação ao meu anúncio, um estático jovem postou-se numa manhã à entrada do escritório, cuja porta estava aberta por ser verão. Vejo ainda aquela figura – palidamente asseada, lastimosamente respeitável, incuravelmente desolada! Era Bartleby” (Melville, *Bartleby, o escrevente: uma história de Wall Street*, 2015, p. 66).

<sup>674</sup> Cf. Agamben, *Ideia da prosa*, 2016, p. 55.

<sup>675</sup> Conforme aponta também Antelo, *La comunità che viene*, 2007, p. 32.

importante neste momento, no entanto, é que é no fragmento sobre a “Ideia do estudo” e nas “Quatro glosas a Kafka” que se situam pela primeira vez as aparições tanto de Bartleby quanto do problema da *potência passiva*, ambos os quais serão retomados por diversas vezes por Agamben.

Mas quem é Bartleby e em que medida ele está ligado ao problema da *potência*? Bartleby é um escrevente e, como tal, é completamente senhor da arte de escrever, algo que, todavia, Bartleby justamente não faz. No que tange à escrita, Bartleby insistentemente “*prefere não*”. Para cada novo questionamento, pedido ou ordem de seu chefe, sempre as mesmas palavras são repetidas: “*preferiria não*” (no original em inglês “*I would prefer not to*”).<sup>676</sup> Para Agamben, conforme se encontra na proposição exposta em *Bartleby, ou da contingência*, como escriba que cessou de escrever, Bartleby representa a figura extrema do nada do qual procede toda a criação enquanto é, também, ao mesmo tempo, a mais implacável reivindicação desse nada como pura e absoluta potência.<sup>677</sup>

Não é mero acaso, portanto, que é logo Bartleby que seja invocado por Agamben em *A comunidade que vem*, na medida em ele representa, para o autor, esta figura máxima da potência, isto é, a potência que conserva em si a “potência de não ser”, ou, também, a impotência (*adynamia*).<sup>678</sup> Deve-se compreender, deste modo, em que medida Bartleby se relaciona com o problema da *potência passiva*, um conceito-chave absolutamente importante no pensamento de Agamben, que foi tratado por ele, primeiramente, em dois ensaios anteriores, “A paixão da facticidade. Heidegger e o amor”, de 1988, e “A potência do pensamento”, de 1987. Porém, a nós, interessa sobretudo o segundo ensaio, pois é neste texto que Agamben fornecerá, por meio da análise do livro IX (*Theta*) da *Metafísica* de Aristóteles, a definição dos conceitos de ato e potência e a relação entre ambos.<sup>679</sup>

De acordo com Agamben, o livro *Theta* da metafísica é o lugar no qual Aristóteles procurou confrontar de maneira mais exaustiva as ambiguidades e aporias da sua teoria da potência, cujo momento mais decisivo se encontra nas passagens em que ele define o constitutivo co-pertencimento da potência e da impotência.<sup>680</sup> Nesse sentido, escreve Aristóteles que “La impotencia, y lo impotente, es *la privación contraria a tal potencia*, de

<sup>676</sup> “Estava sentado exatamente assim quando o chamei, dizendo ligeiro o que queria que fizesse – ajudar-me a conferir um documento curto. Imaginem minha surpresa, ou melhor, minha consternação, quando, sem sair de seu isolamento, Bartleby, numa voz singularmente calma, firme, respondeu: ‘*Preferiria não*’ (Herman Melville, in Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, 2015, p. 68). Esta é a primeira vez na qual o advogado, seu chefe, escuta estas palavras, as quais são repetidamente proferidas por Bartleby ao longo de todo o ensaio.

<sup>677</sup> Cf. Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, 2015, p. 26.

<sup>678</sup> Cf. Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 39.

<sup>679</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 63.

<sup>680</sup> Cf. Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 249.

modo que toda potencia es contraria a una impotencia para lo mismo y respecto de lo mismo”.<sup>681</sup> Isso significa, então, para Agamben, que a *adynamia*, a “impotência”, não implica uma ausência de potência, mas sim uma “*dynamis me energein*”, isto é, à *potência de não* (passar ao ato). Essa tese define, por sua vez, a ambivalência específica de toda potência humana, uma vez que esta, “em sua estrutura originária, mantém-se em relação com sua privação, é sempre – e em relação à mesma coisa – potência de ser e de não ser, de fazer e de não fazer”, e cuja relação constitui, para Aristóteles, a própria essência da potência.<sup>682</sup>

A potência, para Aristóteles, é definida, portanto, essencialmente a partir da possibilidade do seu não exercício, isto é, pela potência de não passar ao ato, razão pela qual potência e impotência encontram-se numa relação de copertecimento constitutivo, pois a potência, em sua estrutura originária, mantém-se em relação com a própria privação, é sempre, logo, potência de ser e de não ser.<sup>683</sup> Deste modo, diz Agamben que, para Aristóteles, *ter* uma potência, ou ter uma faculdade, significa ter uma *privação*, no sentido de que a potência compete a quem tem já a faculdade correspondente a um certo saber ou habilidade, em oposição a uma potência genérica, como quando se diz, a respeito de uma criança, que ela tem a potência da ciência ou que ela é em potência um arquiteto ou chefe de Estado.<sup>684</sup>

O sentido evocado por Aristóteles, propõe Agamben, é então aquele com o qual Aristóteles veio a responder os Megáricos, os quais afirmavam que a potência só existe no ato.<sup>685</sup> Contra eles, Aristóteles afirmava sempre a *existência autônoma da potência* em relação ao ato, cuja exemplificação era feita a partir do arquiteto, que tem a potência de construir mesmo quando não constrói, ou do tocador de cítara, que conserva sua potência de tocar mesmo quando não toca. Para Aristóteles, pois, era evidente que estes, mesmo quando não tocam ou constroem, mantêm intactas as suas potências, de modo que “No es difícil ver los absurdos en que éstos [os Megáricos] caen. Pues, evidentemente, uno no será constructor si no construye (pues ser constructor es ser capaz de construir), y lo mismo en las demás artes”.<sup>686</sup>

---

<sup>681</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1994, p. 365. Em Agamben, a citação aparece da seguinte forma: “‘A impotência [*Adynamia*] é uma privação contrária à potência [*dynamis*]. Toda potência é impotência do mesmo em relação ao mesmo [do qual é potência; *tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamia*]” (Aristóteles, citado por Agamben, in Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 249).

<sup>682</sup> Cf. Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 249.

<sup>683</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 63.

<sup>684</sup> Cf. Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 245-246.

<sup>685</sup> “Hay algunos que afirman, como los megáricos, que sólo se tiene potencia para actuar cuando se actúa, y cuando no se actúa, no se tiene: por ejemplo, que el que no está construyendo no puede construir, sino sólo el que está construyendo, mientras construye” (Aristóteles, *Metafísica*, 1994, p. 368).

<sup>686</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1994, ps. 368-369.

Não é por menos que estes exemplos sejam citados por Agamben em diversas obras ao longo do tempo, seguindo sempre uma fórmula muito parecida. Em *A comunidade que vem*, porém, a fórmula aparece no verbete “Bartleby”, nos seguintes termos:

Somente uma potência que pode tanto a potência quanto a impotência é, então, a potência suprema. Se toda potência é tanto potência de ser quanto potência de não ser, a passagem ao ato só pode advir transportando (Aristóteles diz “salvando”), no ato a própria potência de não ser. Isto significa que, se a todo pianista pertencem necessariamente a potência de tocar e a de não tocar, Glenn Gould é, porém, aquele que pode *não* não-tocar, e dirigindo a sua potência não só ao ato, mas à sua própria impotência, toca, por assim dizer, com a sua potência de não tocar. Face à habilidade, que simplesmente nega e abandona a própria potência de não tocar, a maestria conserva e exerce no ato não a sua potência de tocar (é esta a posição da ironia, que afirma a superioridade da potência positiva sobre o ato), mas a de não tocar.<sup>687</sup>

Desta forma, contrariamente à potência genérica que compete à criança, a qual deve sofrer uma alteração por meio da aprendizagem, a potência a que se refere Aristóteles é aquela que pode não pôr em ato ou atuar, que pode passar de um não ser em ato a um ser em ato. Do que, ao se retomar os exemplos fornecidos por Aristóteles, pode-se dizer que o arquiteto é potente, então, precisamente porque pode não construir, e o tocador de cítara o é, de seu lado, porque, em oposição àquele que é dito potente apenas em sentido genérico e que, como tal, somente *não pode* tocar a cítara, pode *não-tocar* a cítara; de forma que se pode afirmar que em Aristóteles, segundo Agamben, “A potência é definida essencialmente pela possibilidade do seu não exercício, tal como *hexis* significa: disponibilidade de uma privação”.<sup>688</sup>

Nota-se, assim, como o tema da potência assume para Agamben um caráter altamente decisivo, que informará e influenciará suas ideias a respeito de diversos temas, como a ética, a estética, a política e o direito. Em relação aos últimos, a influência dar-se-á sobretudo no que tange ao problema da conservação do poder constituinte no poder constituído, que Agamben tematizará com grande empenho no primeiro *Homo sacer*.<sup>689</sup> De qualquer maneira, esta influência fica resta sobressalentemente assinalada no excerto que segue, em cujo Agamben expõe em precisas linhas qual é a direção de seu pensamento:

Devemos medir todas as consequências dessa figura da potência que, dando-se a si mesma, se salva e cresce no ato. Ela nos obriga a repensar radicalmente não apenas a relação entre a potência e o ato, entre o possível e o real, mas também a considerar de uma nova maneira, na estética, o estatuto da criação e da obra, e, na

<sup>687</sup> Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 40.

<sup>688</sup> Cf. Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 246.

<sup>689</sup> No comentário de Carlo Salzani: “Le conseguenze di questa concezione per la politica, a cui Agamben qui brevemente accenna (‘l problema della conservazione del potere costituente nel potere costituito’), costituiranno un nodo centrale in *Homo sacer*” (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 63).

política, o problema da conservação do poder constituinte no poder constituído. Mas é toda a compreensão do vivente que deve ser equacionada, se é verdade que a vida deve ser pensada como uma potência que incessantemente excede suas formas e suas realizações. E talvez só nessa perspectiva possamos enfim compreender a natureza do pensamento, se é verdade, como Aristóteles não se cansa de repetir, que é a potência que define a sua essência.<sup>690</sup>

Isto, porém, não poderia se dar de outra maneira, tendo em vista que, conforme escreve Agamben, “o homem é o vivente que existe de modo eminente na dimensão da potência, do poder e do não poder”. Com efeito, para o homem, toda potência é cooriginariamente impotência, “todo poder-ser ou fazer está, para o homem, constitutivamente em relação com sua privação”, sendo que esta é a origem da desmesura da potência humana, exponencialmente mais violenta e eficaz que a dos demais seres viventes. Pois os outros seres podem tão somente suas potências específicas, podem apenas o comportamento inscrito em suas respectivas vocações biológicas, enquanto que “o homem é o animal que *pode a própria impotência*. A grandeza de sua potência é medida pelo abismo de sua impotência”.<sup>691</sup>

A figura de Bartleby é importante para Agamben, pode-se agora melhor esclarecer, porque Bartleby,<sup>692</sup> com o seu “*preferiria não*”, resiste a toda possibilidade de se decidir entre a *potência de* e a *potência de não*. Afinal, não é que ele não *quisesse* copiar ou deixar o escritório, ele apenas “*preferiria não*” fazê-lo, de modo que, então, “A fórmula, tão meticulosamente repetida, destrói toda possibilidade de construir uma relação entre poder e querer, entre *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. Ela é a fórmula da potência”.<sup>693</sup> E isso é, como se pode observar, de extrema valia para os intentos de Agamben em *A comunidade que vem*, tendo em vista que Bartleby é um exemplo da potência que ressoa igualmente na *singularidade qualquer*, uma vez que, conforme argumenta o autor, se o ser tem sempre um caráter potencial, então é certo que ele é potente não apenas para este ou aquele ato

<sup>690</sup> Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 254.

<sup>691</sup> Cf. Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 250.

<sup>692</sup> A razão pela qual Agamben escolhe uma figura aparentemente tão indiferente é explicada aqui por Leland de la Durantaye: “The mystery of the tale, and the source of Agamben’s interest, is that Bartleby has chosen to remove himself from comunal circulation, has chosen to cease employing his potentiality. Agamben calls on such a seemingly indifferent figure as Bartleby to represent pure potentiality because the latter stolidly refuses to convert his potentiality (to write) into act” (de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 168).

<sup>693</sup> Cf. Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, 2015, p. 28. A *potentia absoluta* era, para os teólogos medievais, a potência segundo a qual Deus podia fazer qualquer coisa, enquanto que a *potentia ordinata* era aquela segundo a qual Deus podia fazer apenas o que estivesse de acordo com sua vontade, sendo que, neste esquema, “a vontade é o princípio que consente em colocar ordem no caos indiferenciado da potência”. Bartleby é a insígnia da *potentia absoluta* porque, ao contrário de Deus, que pode verdadeiramente apenas aquilo que quer (ao menos, segundo a *potentia ordinata*), Bartleby pode apenas sem querer. Ele põe em questão, pois, precisamente a supremacia da vontade sobre a potência. Mas a potência, diz Agamben, excede sempre em toda parte a vontade, resultando daí, então, a irredutibilidade do “*preferiria não*” de Bartleby, motivo pelo qual ela é a “fórmula da potência” (cf. Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, 2015, ps. 27-28).

específico, nem é simplesmente incapaz, privado de potência, tampouco, ainda, um todo-poderoso, capaz indiferentemente de toda coisa. Trata-se, na realidade, de que “propriamente, *qualquer* é o ser que pode não ser, *pode a própria impotência*”.<sup>694</sup>

Contudo, a figura de Bartleby é importante também, além disso, por outra razão, a saber, pela carga messiânica e redentora que esse conceito de potência implica. Nesse sentido, a fórmula de Bartleby, com seu “*Preferirei di no*” [*preferiria não*] - a qual permite que “ele permaneça de modo tão obstinado no abismo da possibilidade e não pareça ter a menor intenção de dele sair” -,<sup>695</sup> concebida como a “fórmula da potência” (ou como a “potência perfeita”), é prenhe de conteúdo messiânico porque, segundo Agamben, ela mantém relação com a tarefa redentora que Benjamin certa vez exprimiu, a qual ele confiava à memória, na forma de uma experiência teológica que a *recordação* faz com passado.<sup>696</sup> A referência é, aqui, obviamente, ao messianismo de Benjamin, que aspira à redenção de todos os eventos alegres que poderiam ter sido, mas que, todavia, ainda não ocorreram, que busca salvar aquilo que nunca foi, ou seja, que busca salvar o “l’insalvabile” [o “insalvável”].<sup>697</sup> Pois, conforme se pode ler em *Bartleby, ou da contingência*,

A recordação restitui possibilidade ao passado, tornando irrealizado o acontecido e realizado o que não foi. A recordação não é nem o acontecido nem o não acontecido, mas o seu potenciamento, o seu tornar-se de novo possível. É nesse sentido que Bartleby coloca em questão o passado, reclama-o: não tanto para simplesmente redimir o que foi, para fazê-lo ser de novo, quanto para restituí-lo à potência, à indiferente verdade da tautologia. O “preferiria não” é a *restitutio in integrum* da possibilidade, que a mantém em suspenso entre o acontecer e o não acontecer, entre o poder ser e o poder não ser. Ele é a recordação daquilo que não foi.<sup>698</sup>

Bartleby aparece, desta forma, como uma espécie de “novo Messias”, porém, não como Jesus, que veio “para redimir o que foi”, mas para “salvar o que não foi”; que não vem “trazer uma nova tábua da Lei, mas, como nas especulações cabalísticas sobre o reino messiânico, para levar a Torá ao seu cumprimento, destruindo-a de cima a baixo”,<sup>699</sup> do que se pode afirmar que, “ed è per questo che Bartleby è, per Agamben, una figura messianica, ‘che viene abolire la vecchia Lege e inaugurare um nuovo mandato’, a restituire il mondo ala potenza dell’irredimibile”.<sup>700</sup>

<sup>694</sup> Cf. Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 39, grifo nosso.

<sup>695</sup> Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, 2015, p. 26.

<sup>696</sup> Cf. Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, 2015, p. 46.

<sup>697</sup> Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 63.

<sup>698</sup> Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, 2015, p. 46.

<sup>699</sup> Cf. Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, 2015, p. 51.

<sup>700</sup> Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 64.



Mas, desta forma, subjaz uma importante consequência, a qual reside precisamente na constatação de que o homem é, então, aquele no qual não se encontra nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico, e, justamente por isso, é que para ele se abre o espaço para a *ética*; com efeito, segundo propõe Agamben, é apenas por tal razão que algo uma ética pode existir, pois caso o homem “fosse ou tivesse que ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não haveria nenhuma experiência ética possível – haveria apenas tarefas a realizar”.<sup>701</sup> Nesse sentido, conforme escreverá Agamben em *Meios sem fim* alguns anos mais tarde, o homem é *argós*, isto é, “sem obra”, “inoperoso”, sendo que, para o homem, isto corresponde a nada menos que à *política*: “Há política, porque o homem é um ser *argós*, que não é definido por nenhuma operação própria – ou seja: um ser de pura potência, que nenhuma identidade e nenhuma vocação podem exaurir”.<sup>702</sup>

O que Agamben chama *ética*, consiste, portanto, na única rota de saída para além da metafísica e da sua negatividade, ou seja, da sua sigética, o que apenas pode ser realizado, por sua vez, como visto, ao libertar o homem e o seu *ethos*, isto é, sua “morada habitual”, sua “comunidade”, de todos os pressupostos essenciais e identitários, de forma a reconciliá-lo à potência.<sup>703</sup> Pois, em verdade, há, sim, algo que o homem é e que ele tem de ser. Mas, como diz Agamben, “este algo não é uma essência, não é, aliás, propriamente uma coisa: é o simples fato da própria existência como possibilidade ou potência”.<sup>704</sup> E, em *A comunidade que vem*, esta apropriação da própria potência (e também da própria impotência) é entendida a partir de um outro conceito, que será de suma importância para o projeto *Homo sacer*, que é o *uso*: mais especificamente, esta nova ética de que fala Agamben, é entendida como o “livre uso de si”,<sup>705</sup> pois, conforme escreve o autor:

Talvez o único modo de compreender esse *livre uso de si*, que não dispõe, porém, da existência como de uma propriedade, é o de pensa-lo como um hábito, um *ethos*. Ser gerado a partir da própria maneira de ser é, de fato, a definição mesma do hábito (por isso os gregos falavam de uma segunda natureza): *ética é a maneira que não nos ocorre nem nos funda, mas nos gera*. E esse ser gerado pela própria maneira é a única felicidade verdadeiramente possível para os homens.<sup>706</sup>

<sup>701</sup> Cf. Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 45.

<sup>702</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, ps. 126-127.

<sup>703</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 65.

<sup>704</sup> Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 45.

<sup>705</sup> Como esclarece Salzani, “Questo nuovo *ethos* è equiparato a un termine che diventerà centrale per la soteriologia di *Homo sacer*: uso. Citando una frase di una lettera di Hölderlin all’amico Casimir Ulrich Böhlendorf del 4 dicembre 1801, che già concludeva ‘La passione della fatticità’, Agamben definisce l’appropriarsi della potenza/impotenza come ‘l’uso libero del proprio’ (*‘der freie Gebrauch des Eigenes’*), che, per Hölderlin, ‘è il compito più difficile’” (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 65).

<sup>706</sup> Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 35.

Em resumo, pode-se dizer que se trata para Agamben, portanto, *de ser a própria potência, de existir na própria possibilidade*,<sup>707</sup> de não mais procurar uma identidade própria na forma imprópria e insensata da individualidade, mas de se apropriar da impropriedade como tal, fazendo do próprio *ser-assim* não uma identidade e propriedade individual, mas uma *singularidade sem identidade*, comum e absolutamente exposta, para além das identidades biográficas particulares; ou seja, trata-se de ser *o* assim, com sua própria exterioridade singular e rosto, para que a humanidade possa acessar pela primeira vez uma *comunidade sem sujeitos e sem pressupostos*, o que consiste, para o autor, em uma das tarefas políticas de nossa geração.<sup>708</sup>

Mas, afinal, em que pode consistir a potencialidade política de uma tal proposição? Qual pode ser a política da *singularidade qualquer*, deste ser cuja comunidade não é mediada por nenhuma condição de pertencimento (como o ser vermelho, italiano ou comunista), nem simplesmente pela ausência de condições, como a *comunidade negativa*, mas pelo *próprio pertencimento*?

Para Agamben, a resposta vem, no verbete intitulado “*Tienanmen*”,<sup>709</sup> por meio de um mensageiro vindo de Pequim. Nesse sentido, citando as manifestações lideradas por estudantes que aconteceram na Praça da Paz Celestial (*Tienanmen*) entre abril e junho de 1989 na China, Agamben propõe uma reflexão sobre a particular e desproporcional violência empregada pelo aparato estatal chinês no intuito de rechaçar as manifestações. E, conforme explica Agamben, estas manifestações se caracterizaram por uma relativa ausência de conteúdos determinados de reivindicação, pois a única demanda concreta, a soltura do preso político Hu Yao-Bang, foi prontamente realizada, e demandas como democracia e liberdade são, por sua vez, a seu ver, demasiado genéricas para que se constituam como objetos reais de conflito.<sup>710</sup>

Para Agamben, na verdade, inexplicável quanto possa parecer, essa violência desproporcional demonstra algo que nosso olhar ocidental pode ter deixado passar

---

<sup>707</sup> Porque, nas palavras de Agamben, “na ética não há lugar para o arrependimento, por isso a única experiência ética (que, como tal, não pode ser tarefa nem decisão subjetiva) é ser a (própria) potência, existir a (própria) possibilidade; isto é, expor em toda forma a própria amorfia e em todo ato, a própria inaturalidade” (Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 46).

<sup>708</sup> Cf. Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 61.

<sup>709</sup> O qual, com efeito, é de extrema importância, pois, aqui, “Agamben concentra in tre paginette la questione centrale che il progetto di *Homo sacer* si proverà a svolgere, ovvero la questione di una politica che tenti di superare lo stallo della crisi definitiva di ogni presupposto che il nostro tempo sta vivendo, e che vada così oltre la tradizionale definizione di politica e le forme che questa ha assunto nella storia occidentale” (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 72).

<sup>710</sup> Cf. Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, ps. 77-78.

despercebido, mas que as autoridades chinesas certamente compreenderam,<sup>711</sup> a saber, *o fato novo da política que vem*, a qual se radica não mais na luta pela conquista ou controle do Estado, mas na “*luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), [na] disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal*”. De acordo com Agamben, é isso que o Estado não pode de forma alguma tolerar, que singularidades façam uma comunidade sem reivindicar nenhuma identidade, que homens co-pertenciam sem nenhuma condição representável de pertencimento, pois “relevante não é jamais a singularidade como tal, mas somente a sua inclusão em uma identidade qualquer (mas que o próprio *qualquer* seja retomado sem uma identidade – essa é uma ameaça com a qual o Estado não está disposto a compactuar)”.<sup>712</sup>

Desta forma, surge, para Agamben, uma clara e íntima correspondência entre a inoperância de Bartleby e os protestantes da Praça da Paz Celestial: tratam-se, em ambos os casos, de uma particular e potente espécie de *desobediência civil*, a qual não é acompanhada por exigências ou demandas específicas, e, por estas mesmas razões, tão mais perigosas e insuportáveis para os Estados.<sup>713</sup> Assim, seguindo a lógica do pensamento de Agamben, e demonstrando a capacidade subversiva das *singularidades quaisquer*, Leland de La Durantaye observa que a desobediência civil de Bartleby

[...] shares with the Tiananmen protesters its relative absence of concrete demands. Because the nature of his discontent is not stated and because he cannot be precisely identified in his resistance, his presence, like that of the Chinese protestors, infuriates those in power. In Agamben’s view, what truly provoked the Chinese authorities was the protestor’s refusal to make more concrete demands that could then be granted or denied, revised, or ridiculed. The mute insistence of these protestors, their rejection of not just one incident or aspect of a corrupt system but that system as a whole, made their protest particularly threatening to the state – and explains, for Agamben, the violence with which it was met. For this reason, a seemingly incoherent insurrection may, in our times, be most effective – and the most exemplary. Following Agamben’s logic, *the most threatening thing imaginable for a state – be it communist, democratic, or other – is a billion Bartlebys saying they would prefer not to continue to live in their society as it is.*<sup>714</sup>

<sup>711</sup> É importante se notar, no entanto, que Agamben não está aqui de maneira alguma justificando a extrema violência cometida pelo governo chinês. Como escreve Kotsko, “Agamben sees such a group of whatever singularities in the Tiananmen Square protesters, who made only the most minimal demands but were nonetheless crushed ruthlessly by State authorities. Without justifying the Chinese government’s actions in any way, Agamben suggests that the violence did respond to a genuine threat insofar as *the protestors demonstrated a form of existence that does not rely on the State’s mediation*” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 68, grifo nosso).

<sup>712</sup> Cf. Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, ps. 78-79.

<sup>713</sup> Pois, conforme observa de la Durantaye, “For Agamben – as for Foucault, Deleuze, Blanchot, and Nancy before him – a state will tolerate organized and articulate protest far more readily than undefined opposition. A society whose central strategy for control is observation and localized containment see its greatest threat in that which it cannot identify” (de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 171).

<sup>714</sup> de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 171, grifo nosso. Também pela mesma razão, pela potência de uma tal proposição, a noção de comunidade presente em Agamben tem feito parte de diversos exercícios de se

*A singularidade qualquer* é, portanto, o paradigma da *comunidade que vem*. É o ser que quer se apropriar do próprio pertencimento, e recusa, por isso, toda identidade e toda condição de pertencimento, razão pela qual ele se configura também como sendo o principal inimigo do Estado. Não por outra razão, Agamben termina *A comunidade que vem* com as seguintes palavras: “Onde quer que essas singularidades manifestem pacificamente o seu ser comum, haverá um Tienanmen e, cedo ou tarde, aparecerão os carros armados”.<sup>715</sup>

---

imaginar e viver outros mundos possíveis, material e efetivamente, também no campo das artes (cf. Fabbrini, *Arte pós-utópica: heterotopia e comunidade*, 2018, ps. 115-118).

<sup>715</sup> Cf. Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 79.

## **CAPÍTULO 2 – Uma arqueologia do poder: vida nua, soberania e o testemunho**

## 2.1 Biopolítica e soberania: o primeiro homo sacer

Como já foi anteriormente mencionado, é a partir da publicação do primeiro volume do *Projeto Homo Sacer*, em 1995, que Giorgio Agamben alcançou o estrelato internacional, tornando-se, a partir de então, um autor cada vez mais lido, conhecido e trabalhado. A partir da publicação desta obra, e, depois, dos seus volumes subsequentes, diversos de seus principais conceitos - como “*homo sacer*”, “vida nua”, “inoperosidade” e o “campo” como paradigma da modernidade – foram introduzidos no léxico filosófico contemporâneo, tornando-se progressivamente objetos de debate e discutidos por uma literatura secundária cada vez mais abundante, a qual foi, de início, centrada muito especificamente no *Homo sacer*, mas que tem obtido, mais recentemente, cada vez mais esforços no sentido de interpretar a totalidade de seu pensamento.<sup>716</sup>

O primeiro *Homo sacer*, subtítulo “O poder soberano e a vida nua”, em um nível mais estritamente filosófico, configura-se como o início de um projeto de pesquisa e análise centrado na compreensão das estruturas sociopolíticas da contemporaneidade, voltado, além disso, ao objetivo de procurar encontrar maneiras de superar sua crise dramática. Trata-se de um projeto que marca a virada do autor para uma escrita mais academicamente “tradicional”, depois dos seus experimentos menos convencionais, como *Ideia da prosa e A comunidade que vem*,<sup>717</sup> e que consiste em quatro volumes, subdivididos num total de 9 tomos. Assim, neste segundo momento da pesquisa, buscar-se-á primeiramente reconstruir as principais teses desenvolvidas pelo autor em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, obra retroativamente batizada como o “primeiro volume” da série – e que, conforme havíamos mencionado, tende a caracterizar o que muitos pensam constituir uma “virada teórica” para a política por parte de Agamben<sup>718</sup> -, na qual o autor

<sup>716</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 75.

<sup>717</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 75.

<sup>718</sup> Foi mencionado também anteriormente como, caso esta tese mereça prosperar, uma tal “virada política” se radicaria não no primeiro *Homo sacer*, mas em *A comunidade que vem*. No que tange à gradual emergência do “político” no pensamento de Agamben, é oportuno observar o que Adam Kotsko tem a dizer. O autor propõe um processo de duas etapas: “The first step was one that was already beginning to take shape in the works covered at the end of the previous chapter: a consideration of social or political phenomena *in general*. The works in this vein, among which *The Coming Community* is the most sustained example, tend to proceed in a way that is at once deeply speculative and strongly normative. [...] The second step was the development of the *Homo Sacer* project, which the preface to *Means Without End* characterises as ‘a rethinking of all the categories of our political tradition in light of the relation between sovereign power and bare life’” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 49). Com os trabalhos da década de 1980, as reflexões de *A linguagem e a morte* e, sobretudo, *A comunidade que vem*, pode-se dizer então que Agamben “[...] is now at the point where he has a theory of language as a communal, supra-individual experience and has begun to speak, if only very abstractly, about power. At a basic level, he now has the groundwork for addressing social

expõe diversos problemas, questões e conceitos que serão, nas obras posteriores, sucessivamente desenvolvidos e aprofundados. Nesse sentido, se almejará neste capítulo apresentar sobretudo a *arqueologia do poder* e a *proposta biopolítica* de Agamben, a qual toma a leitura foucaultiana como ponto de partida, mas que dela em muito se diferencia.

Nesse sentido, o livro marca, sem dúvida, um momento decisivo no pensamento de Agamben, na medida em que sua atenção e seus temas se concentram, a partir deste marco, em torno de um eixo que tem a política do século XX como principal vetor. Não se trata, porém, como visto, tanto de uma ruptura, quanto um “deslocamento”,<sup>719</sup> pois o autor já havia tratado deste tema em diversas outras ocasiões. No que tange à relação entre a política e a vida, tema central do primeiro *Homo sacer*,<sup>720</sup> Agamben já havia se dedicado a este tema nas últimas páginas de *A linguagem e a morte*, nas quais a figura do *homo sacer* já havia feito uma aparição.<sup>721</sup> Mas, a partir de então, esta figura adquirirá maior importância e não apenas nomeará o inteiro projeto e seu tomo inaugural, como se tornará também seu principal protagonista: “Protagonista deste livro é a vida nua, isto é, a vida *matável e insacrificável* do *homo sacer*, cuja função essencial na política moderna pretendemos reivindicar”.<sup>722</sup>

O sentido desta pesquisa é, porém, aludido de maneira muito clara na Advertência do seu livro seguinte, *Mezzi senza fine: note sulla politica* [Meios sem fim: notas sobre a política], de 1996, que o autor dedica a seu amigo Guy Debord, e que compartilha diversos temas com o primeiro *Homo sacer*.<sup>723</sup> Nesta obra, Agamben indica as razões pelas quais, a seu ver, a política parece atravessar um eclipse permanente, apresentando-se numa situação de subalternidade em relação à religião, à economia e até mesmo ao direito. Deve-se isto,

---

and political problems much more convincingly than he had been able to do up to this point” (cf. Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 56).

<sup>719</sup> Sobre isso, é lícito observar que Adam Kotsko propõe uma divisão do pensamento político de Agamben em dois “estágios”: um “mais especulativo”, ao qual corresponde a tríade “linguagem, potência e messianismo”, e, o outro, um estágio “mais crítico”, cujo o qual é constituído pela tríade “vida, direito e soberania”, e que permaneceriam centrais para o pensamento de Agamben. Nesse sentido, segundo escreve Kotsko, “As Agamben develops his critique of Western political institutions, the three themes of what I have called the first, *more speculative* stage of his political thought remain central: namely, language, potentiality and messianism. As he moves to his second, *more critical* phase, he begins to engage with a second triad, consisting of law, life and sovereignty” (Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 69, grifos nossos).

<sup>720</sup> Como observa Natalia Tacceta: “*Homo Sacer*, el primer volumen de la serie, marca un punto determinante en el pensamiento de Agamben, a partir del cual la relación entre política y vida se convierte en la columna vertebral” (Tacceta, *Agamben y lo político*, 2011, p. 20).

<sup>721</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 57.

<sup>722</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 16.

<sup>723</sup> “Os textos aqui reunidos se referem todos, de vários modos e segundo as ocasiões das quais nascem, a um espaço de trabalho ainda aberto (cujo primeiro fruto é o volume einaudiano *Homo sacer*, Turim, 1995), do qual antecipam, às vezes, os núcleos originais e, outras vezes, apresentam estilhaços e fragmentos” (Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 10).

segundo o autor, ao fato de a política ter perdido a consciência de seu estatuto ontológico, e, assim, deixado de confrontar as transformações que vieram a progressivamente esvaziar, de dentro, as suas categorias e os seus conceitos.<sup>724</sup> Nesse sentido, Agamben anuncia como procura por paradigmas genuinamente políticos em experiências e fenômenos que não são habitualmente assim considerados, a exemplo da

[...] vida natural dos homens (a *zoé*, por muito tempo excluída do âmbito propriamente político) restituída, segundo o diagnóstico da biopolítica foucaultiana, ao centro da *polis*; o estado de exceção (suspensão temporária do ordenamento, que revela, ao contrário, constituir sua estrutura fundamental em todos os sentidos); o campo de concentração (zona de indiferença entre público e privado e, ao mesmo tempo, matriz escondida do espaço político em que vivemos); o refugiado, que, rompendo o nexo entre homem e cidadão, deixa de ser uma figura marginal para se tornar um fator decisivo da crise do Estado-nação moderno; a linguagem, objeto de uma hipertrofia e, juntamente, de uma expropriação, que definem a política das sociedades democrático-espetaculares nas quais vivemos; a esfera dos meios puros ou dos gestos (isto é, dos meios que, mesmo que permaneçam como meios, emancipam-se de sua relação com um fim) como esfera especial da política.<sup>725</sup>

Assim, de forma a proceder à reconstrução das principais teses de Agamben, as indicações feitas na Introdução do primeiro *Homo sacer* se mostram sobremaneira didáticas. A respeito destas, a primeira ideia a ser apreendida é a já muito comentada diferenciação promovida pelos gregos em relação à palavra “vida”. Como se sabe, para distingui-la, os gregos se serviam de dois termos, semântica e morfológicamente distintos: “[...] *zoé*, que exprimia o simples fato do viver comum a todos os seres vivos (animais, homens ou deuses) e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo”.<sup>726</sup> Trata-se, neste caso, de uma importante diferenciação, na medida em que *zoé* faz referência para a simples vida natural, o simples fato da mera existência biológica, enquanto que à palavra *bíos* ficava reservado o sentido mais preciso e articulado de um modo particular de vida, uma forma de vida qualificada.

Quanto a isto, é oportuno sublinhar também que, segundo Adam Kotsko, a influência de Agamben, no que tange aos contrastantes termos “*bíos*” e “*zoé*”, é eminentemente arendtiana. Kotsko aponta, nesse sentido, como em *A condição humana* a autora promove a distinção entre uma “vida natural” e uma “vida especificamente humana” no mundo grego em termos muito similares aos de Agamben.<sup>727</sup> Com efeito, conforme escreve Arendt em *A condição humana*,

<sup>724</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 9.

<sup>725</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, ps. 9-10.

<sup>726</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 9.

<sup>727</sup> Cf. Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 92. Kotsko acrescenta ainda também como esta distinção que, como visto, Agamben retira de Hannah Arendt, foi objeto de muitas críticas, a maioria baseada



A palavra “vida”, porém, tem significado inteiramente diferente quando é relacionada ao [distintamente humano] mundo [...]. A principal característica dessa vida especificamente humana, cujo aparecimento e desaparecimento constituem eventos mundanos, é que ela é plena de eventos que no fim podem ser narrados como uma estória [story] e estabelecer uma biografia; era essa vida, *bios*, em contraposição à mera *zoé*, que Aristóteles dizia ser, “de certa forma, uma espécie de práxis”.<sup>728</sup>

No entanto, essa divisão causava, segundo Agamben, uma cisão: o âmbito da *zoé*, enquanto simples vida natural, ficava excluída da *pólis* propriamente dita, restando confinada, como mera vida reprodutiva, na esfera da *oikos*; enquanto a *bios*, de modo oposto, identificava-se à vida politicamente qualificada, ou seja, à vida do cidadão na *pólis*.<sup>729</sup> Assim, é representativo que, num trecho que se tornaria canônico para a tradição política ocidental, Aristóteles defina a meta da comunidade perfeita justamente opondo o simples viver (*to zên*) à vida politicamente qualificada (*tò eû zên*);<sup>730</sup> em suas palavras, “Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa”.<sup>731</sup> Representativo, sim, mas por qual motivo? Porque, na leitura de Agamben, esta oposição consiste, na mesma medida, na implicação do “viver” no “viver bem”, isto é, da vida nua na vida politicamente qualificada. Esta implicação é lida pelo autor, por sua vez, como uma exclusão inclusiva (uma *exceptio*) da *zoé* na *pólis* – que forma, como será visto mais à frente, a “estrutura da exceção”, a qual é, para Agamben, consubstancial a toda a política ocidental -, quase como se a política fosse o lugar em que o viver devesse se transformar em viver bem, e, portanto, como se aquilo que tivesse de ser politizado fosse desde sempre a vida nua. Um dos objetivos do primeiro *Homo sacer* consiste, de fato, precisamente em proceder à análise das razões e consequências advindas desta exclusão, como afirmou também o autor em *Stasis*.<sup>732</sup> E, dentre estas, a principal consequência reside, no entanto, no fato de que, para

---

na assunção de que o argumento inteiro de Agamben se radicaria apenas numa apressada distinção entre os dois sentidos da palavra “vida”. O que estes críticos não percebem, contudo, segundo o autor, é que “Yet the important thing – underlined by the reference to a shared etymological root – is that these two terms are part of a single *system* of conceiving life. [...] The point, rather, is *that there are two aspects of life*, and politics is concerned with articulating the difference between the two” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, ps. 82-83, grifo do autor).

<sup>728</sup> Arendt, *A condição humana*, 2016, p. 119.

<sup>729</sup> E isto é muito importante, pois, conforme escreve Werner Jaeger, “Só na *pólis* se pode encontrar aquilo que abrange todas as esferas da vida espiritual e humana e determina de modo decisivo a sua estrutura”. A *pólis* é, com efeito, o marco social da história da formação grega. “As palavras ‘política’ e ‘político’, derivadas de *pólis*, ainda se mantêm vivas entre nós e lembra-nos que foi com a *pólis* grega que apareceu, pela primeira vez, o que denominamos Estado – embora o termo grego possa ser traduzido tanto por Estado como por cidade” (cf. Jaeger, *Paideia*, 2013, ps. 106-107).

<sup>730</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 9-10.

<sup>731</sup> Aristóteles, *Política*, 1998, p. 53.

<sup>732</sup> Cf. Agamben, *Stasis*, 2015, p. 20.

Agamben, “A vida nua tem, na política ocidental, este singular privilégio de ser aquilo sobre cuja exclusão se funda a cidade dos homens”.<sup>733</sup>

Para Agamben, será em referência a esta definição aristotélica que Foucault irá indicar, ao final de *A Vontade de Saber*, o processo pelo qual, nos limiões da Idade Moderna, a vida natural começa a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, transformando-se a política em *biopolítica*: “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão”.<sup>734</sup> Trata-se, esta referência, ao conceito de biopolítica apresentado por Foucault ao grande público em 1976, no último capítulo da *História da Sexualidade I: A vontade de saber*, denominado “Direito de morte e poder sobre a vida”, e que o autor trabalhou também, sob outras perspectivas, nos cursos realizados no *Collège de France: Em defesa da sociedade* (1975-1976), *Segurança, território população* (1977-1978) e *Nascimento da biopolítica* (1978-1979).<sup>735</sup> Esta tríade comporta o que se pode chamar de “cursos biopolíticos” de Michel Foucault, os quais, segundo Edgardo Castro,

[...] podem ser considerados, em seu conjunto, como uma genealogia da racionalidade política moderna, na qual Foucault mostra como o exercício do poder político no contexto da estatalidade transcende os limites do dispositivo soberano. Com efeito, o funcionamento do poder político não se reduz aos mecanismos jurídicos pelos quais a lei se formula e se aplica; é exercida, também, por meio dos dispositivos do poder disciplinar e dos dispositivos de segurança que descrevem o funcionamento do biopoder. Retomando uma fórmula clássica, poderia ser dito, então, que o exercício moderno do poder político não consiste simplesmente em reinar, em estabelecer leis gerais, mas sobretudo em governar, em conduzir as condutas individuais e coletivas.<sup>736</sup>

Convém ressaltar, no entanto, que Michel Foucault não cunhou o termo biopolítica. Segundo argumenta Roberto Esposito, ele repropôs e requalificou o seu conceito, o que veio a acarretar uma profunda modificação em todo o espectro da filosofia política, pois a noção

<sup>733</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 14-15.

<sup>734</sup> Foucault, *História da sexualidade I*, 2017, ps. 154-155.

<sup>735</sup> Para fazer apenas uma brevíssima e injusta sumarização, pode-se dizer que em *Em defesa da sociedade*, Foucault percorre a história do século XIX sob a ótica da “estatização do biológico”, o que radicaliza a transformação do direito e da política soberana – o poder de fazer morrer ou deixar viver – no poder de “fazer viver ou deixar morrer” (cf. Bazzicalupo, *Biopolítica*, 2017, ps. 48-49). Porém, em relação aos dois outros cursos dedicados à biopolítica, pode-se dizer que “[...] tendo como objetivo traçar a genealogia do ‘poder sobre a vida’, Foucault orienta o curso de 1978, *Segurança, território, população*, para um horizonte mais amplo, que, a seu ver, engloba a biopolítica: uma história da governamentalidade. Isso vai se repetir no curso seguinte, com o título explícito de *Nascimento da biopolítica*, em que é feita uma análise da governamentalidade liberal” (Bazzicalupo, *Biopolítica*, 2017, ps. 53-54).

<sup>736</sup> Castro, *Introdução à Foucault*, 2014, ps. 124-125.

de biopolítica, desde então, não apenas se instalou no centro do debate internacional, mas abriu mesmo uma fase inteiramente nova na reflexão contemporânea.<sup>737</sup>

Em relação à biopolítica, Foucault afirma que o “‘limiar de modernidade biológica’ de uma sociedade se situa no momento em que a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas”.<sup>738</sup> Por isso, Foucault irá começar a focar em seus cursos no *Collège de France*, a partir de 1977, a passagem do “Estado territorial” ao “Estado de população”,<sup>739</sup> bem como o vertiginoso aumento de importância da vida biológica e da saúde da população como um problema do poder soberano, mas que se transforma, progressivamente, em “governo dos homens”.<sup>740</sup> Foucault, todavia, ao tratar do tema, segue uma abordagem metodológica muito própria, que o leva a principiar suas análises a partir da teoria da soberania, para então chegar às minúcias do funcionamento da biopolítica na contemporaneidade. Nesse sentido, Foucault parte primeiramente da *teoria da soberania*,<sup>741</sup> a qual tinha, em sua acepção clássica, como insígnia a atribuição ao soberano de um dos mais característicos privilégios e fundamentais atributos: aquele no qual, conforme escreveu Walter Benjamin em sua *Crítica da violência*, se anuncia “algo de podre no direito”,<sup>742</sup> isto é, no exercício do poder, essencialmente, como um direito de vida e morte sobre seus súditos.

Este direito advindo da soberania, para Foucault, derivava formalmente da velha *patria potestas*, a qual concedia ao pai de família romano o direito de disposição da vida de seus filhos e de seus escravos (*ius vitae ac necis*). Na sua formulação pelos teóricos clássicos, o direito de vida e de morte aparece como uma forma atenuada desse poder, o qual, todavia,

---

<sup>737</sup> Cf. Esposito, *Bios*, 2017, p. 19. Para uma referência completa sobre os termos, contextos e sentidos dos primeiros usos do termo, consultar o primeiro capítulo de *Bios: biopolítica e filosofia* (Esposito, 2017) e a obra *Biopolítica: Um mapa conceitual* (Bazzicalupo, 2017).

<sup>738</sup> Foucault, *História da sexualidade I*, 2017, p. 154.

<sup>739</sup> Cf. Foucault, *Segurança, território, população*, 2008, p. 489.

<sup>740</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 11.

<sup>741</sup> Pois, conforme explica Foucault, neste primeiro momento, “No fundo, apesar das diferenças de época e objetivos, a representação do poder permaneceu marcada pela *monarquia*. No pensamento e na análise política ainda *não cortaram a cabeça do rei*. Daí a importância que se dá, na teoria do poder, ao problema do direito e da violência, da lei e da ilegalidade, da vontade e da liberdade e, sobretudo, do estado e da Soberania (mesmo se esta é refletida não mais na pessoa do soberano, mas num ser coletivo). Pensar o poder a partir destes problemas é pensá-los a partir de uma forma histórica bem particular às nossas sociedades: a *monarquia jurídica*” (Foucault, *História da sexualidade I*, 2017, p. 97, grifos nossos).

<sup>742</sup> Em sua crítica da *Gewalt* [poder/violência], Benjamin escreveu como “Se, de fato, a violência [*Gewalt*], a violência coroada pelo destino, for a origem do direito, então pode-se prontamente supor que no poder [*Gewalt*] supremo, o poder sobre a vida e a morte, quando este adentra a ordem do direito, as origens dessa ordem se destacam de maneira representativa no existente e nele se manifestam de forma terrível. Em consonância com isto, está o fato de que a pena de morte, em condições primitivas de direito, é decretada até mesmo para delitos como crimes contra a propriedade, em relação aos quais parece inteiramente ‘desproporcional’. Pois seu sentido não é o de punir a infração do direito, mas o de instaurar o novo direito. Com efeito, mais do que em qualquer ato de cumprimento do direito, *no exercício do poder sobre a vida e a morte é a si mesmo que o direito fortalece*. Mas é precisamente aí que, ao mesmo tempo, *se anuncia também algo de podre no direito*” (Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, p. 134, grifos nossos).

não se admitia que fosse exercido de modo absoluto e incondicional, mas apenas nos casos em que o soberano se encontrasse exposto e ameaçado em sua própria existência, algo como um direito de réplica. Assim, teria o soberano um direito direto e indireto de vida e morte sobre seus súditos: indireto nos casos em que o soberano fosse ameaçado por inimigos externos e convocasse seus súditos para defenderem o Estado; direto nos casos em que são os próprios súditos que se insurgem contra o soberano e infringem suas leis. Esse direito, como se pode notar, era caracteristicamente assimétrico, tanto em sua forma moderna, relativa e limitada, quanto em sua forma antiga, absoluta. Assim, tendo em vista que só exerce seu poder sobre a vida e a morte aquele que tem condições de exigí-la, é exercendo seu direito de matar que o soberano exerce seu direito sobre a vida. Nestes termos, segundo Foucault, “O direito que é formulado como ‘de vida e morte’ é, de fato, o direito de *causar* a morte ou de *deixar* viver”.<sup>743</sup> Esse direito era simbolizado pelo gládio e funcionava essencialmente como instância de confisco: de bens, produtos, serviços, trabalho e mesmo o sangue, de modo que “O poder era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la”.<sup>744</sup>

Contudo, a partir da época clássica os mecanismos de poder conhecem uma transformação profunda no Ocidente. Para Foucault, o poder vai deixar de ser exercido tão somente como instância de “confisco”, passando esta função a ser uma peça dentre outras, às quais somam-se outras funções, como as de controle, incitação, reforço, vigilância, majoração e organização das forças que lhes são submetidas. O direito de morte irá, portanto, ser objeto de um deslocamento, e passará a se apoiar nas exigências de *um poder que gere a vida e a ordena em função das suas necessidades*, “[...] um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que barrá-las, dobrá-las ou destruí-las”.<sup>745</sup> Desta forma, segundo Foucault, “Pode-se dizer que o velho direito de *causar* a morte ou

---

<sup>743</sup> Foucault, *História da sexualidade 1*, 2017, p. 146, grifos do autor. Ou, como escreve Foucault no curso *Em defesa da sociedade*, “O efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar. Em última análise, o direito de matar é que detém efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e de morte: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. É essencialmente um direito de espada. Não há, pois, simetria real nesse direito de vida e de morte. Não é o direito de fazer morrer ou de fazer viver. Nem é tampouco o direito de deixar viver e de deixar morrer. É o direito de fazer morrer ou de deixar viver. O que, é claro, introduz uma dissimetria flagrante” (Foucault, *Em defesa da sociedade*, 2010, p. 202, grifo nosso).

<sup>744</sup> Cf. Foucault, *História da sexualidade 1*, 2017, ps. 145-146.

<sup>745</sup> Cf. Foucault, *História da sexualidade 1*, 2017, p. 146.

*deixar viver* foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte”.<sup>746</sup> Esta nova forma de exercício do poder seria, precisamente, a *biopolítica*.

Para Foucault, este poder de causar a vida ou devolver à morte se desenvolveu concretamente a partir do século XVII, e em duas formas diferentes, as quais não só não se contradizem, como, em verdade, se complementam de modo indissociável.<sup>747</sup> As duas formas seriam as seguintes, uma *anátomo política do corpo humano* (as disciplinas) e uma *biopolítica da população* (os controles reguladores):

Um dos polos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder caracterizam as *disciplinas: anátomo política do corpo humano*. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo trespassado pela mecânica do ser vivo e com suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma biopolítica da população*.<sup>748</sup>

Foucault está a apontar, portanto, como se consolidou na sociedade ocidental um movimento, que se desdobrou do final do século XVII e atravessou o século XVIII, na qual se verifica um tipo de poder que caracteriza a *sociedade disciplinar*, e que, na passagem do século XIX, será complementado com o aparecimento de uma outra grande tecnologia política, a qual Foucault denomina de *biopoder*. No entanto, não se deve pensar que uma destas figuras suprima a outra. Em verdade, se trata antes de uma modificação e de um ajustamento nas engrenagens do saber-poder, com seus consequentes jogos de verdade.<sup>749</sup>

<sup>746</sup> Foucault, *História da sexualidade 1*, 2017, p. 149. Sobre esta transformação no exercício do poder, pode-se ler em *Em defesa da sociedade*: “E eu creio que, justamente, uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania – fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassa-lo, modifica-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e de ‘deixar’ morrer. O direito de soberania é, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de *fazer viver e de deixar morrer*” (Foucault, *Em defesa da sociedade*, 2010, p. 202, grifo nosso).

<sup>747</sup> Nesse sentido, Edgardo Castro: “Pois bem, essa nova forma de exercício do poder se desenvolve em duas direções diferentes e complementares. Por um lado, uma ‘anatomopolítica do corpo humano’: as disciplinas, a normalização do corpo dos indivíduos. Por outro, ‘uma biopolítica das populações’: a normalização de sua vida biológica. A primeira, anatômica e individualizante, toma forma a partir do século XVII e a segunda, biológica e orientada à espécie, mais tarde, desde meados do século XVIII. A sociedade moderna normalizadora é, nessa perspectiva, ‘o efeito de uma tecnologia de poder centrada na vida’. A importância da sexualidade reside em que ela se situa no cruzamento entre a dimensão das disciplinas e a biopolítica e, desse modo, permite articular os dois eixos do biopoder” (Castro, *Introdução a Foucault*, 2014, p. 104).

<sup>748</sup> Foucault, *História da sexualidade 1*, 2017, p. 150, grifos do autor.

<sup>749</sup> Cf. Giacoia Junior, *Agamben, Por uma ética da vergonha e do resto*, 2018, p. 104.

O que se encontra sobre a presa do poder, na sociedade europeia desta época, é sempre a vida e o corpo. Contudo, esta captura deve ser considerada numa diferença de escala: por um lado, a tecnologia do biopoder não é a mesma que a disciplinar, uma vez que ela não incide *prima facie* sobre os corpos individuais, no desiderato de vigiá-los, treiná-los, utilizá-los, intensificar suas forças, maximizar seus rendimentos, individualiza-los, sujeita-los, distribuí-los em série por referência à medida de uma norma, de modo a classifica-los e puni-los.<sup>750</sup> O que isso caracteriza é a tecnologia das modernas disciplinas, as quais possuem como principal insígnia o panóptico de Jeremy Bentham. É este o *poder disciplinar*, o qual é calcado nesses “[...] métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõe uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar ‘as disciplinas’”.<sup>751</sup> A partir delas forma-se uma “microfísica do poder”, a qual funciona no sentido de se dominar os corpos dos outros de tal maneira que façam não somente o que se quer, mas também do modo que se quer, com as técnicas designadas, conforme a eficácia e rapidez exigidas, e que busca, portanto, aumentar as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminuir essas mesmas forças (em termos políticos de obediência).<sup>752</sup>

O poder disciplinar, vale observar, comporta todo um conjunto de instrumentos, técnicas, procedimentos, alvos e níveis de aplicação, configurando-se, assim, como “uma ‘física’ ou uma ‘anatomia’ do poder, uma tecnologia”.<sup>753</sup> Foucault fala, por este motivo, na formação de uma “sociedade disciplinar”,<sup>754</sup> tendo em vista que a disciplina é uma tecnologia polivalente, a qual pode ficar a cargo tanto de instituições “especializadas”, como as penitenciárias ou as casas de correção do século XIX; de instituições que dela se servem como um instrumento essencial para um fim determinado, como as casas de educação e os hospitais; dos aparelhos que fizeram da disciplina o seu princípio de funcionamento interior, caso do aparelho administrativo; quanto, ainda, instâncias preexistentes, as quais encontram no poder disciplinar uma forma de reforçar ou de reorganizar seus mecanismos de poder internos. Quanto a esta última, Foucault utiliza como exemplo as relações intrafamiliares, as

<sup>750</sup> Cf. Giacoia Junior, *Agamben, Por uma ética da vergonha e do resto*, 2018, p. 105.

<sup>751</sup> Cf. Foucault, *Vigiar e punir*, 2014, p. 135.

<sup>752</sup> Cf. Foucault, *Vigiar e punir*, 2014, ps. 135-136.

<sup>753</sup> Foucault, *Vigiar e punir*, 2014, p. 208.

<sup>754</sup> Conforme Márcio Alves da Fonseca, isto significa, que “Historicamente, para Foucault, ‘sociedade disciplinar’ é o nome que pode ser dado às sociedades ocidentais modernas (séculos XIX e XX). Elas se caracterizam pela formação de uma rede de instituições no interior das quais os indivíduos são submetidos a um sistema de controle permanente. Esse tipo de sociedade é que irá permitir a fixação dos indivíduos aos aparelhos produtivos em funcionamento num modo de produção capitalista” (Fonseca, *Michel Foucault e o direito*, 2012, p. 163).

quais se “disciplinaram”, absorvendo desde a Era Clássica esquemas externos, escolares, militares e, depois, médicos, psiquiátricos e psicológicos, os quais fizeram da família um lugar privilegiado para a questão da disciplina do normal e do anormal. E, por fim, os aparelhos estatais que possuem principalmente, embora não exclusivamente, a função de fazer reinar a disciplina na escala da sociedade inteira, isto é, a polícia.<sup>755</sup>

Quanto a isto, o que se quer salientar é como simultaneamente ao processo de instituição da *forma jurídica*, baseada na dominação legal e na garantia de um sistema de direitos igualitários, que se deu de modo contíguo ao processo no qual a burguesia veio a se tornar a classe politicamente dominante, uma outra forma de poder veio a se instalar - o poder disciplinar - o qual embora não esteja na dependência imediata das estruturas político-jurídicas, delas também não são absolutamente independentes. Para Foucault, o desenvolvimento e a generalização desta outra forma de poder representa a vertente obscura do processo de instituição da modernidade jurídica,<sup>756</sup> sendo que, nesse sentido, poderia mesmo dizer-se que os dispositivos disciplinares funcionam quase como que uma espécie de “contradireito”.<sup>757</sup>

O que a pesquisa arqueológica foucaultiana assim demonstra, contudo, é que, no projeto da modernidade, há também um forte sentido de *normalização*, do qual a *normatização* participou (e ainda participa) como instrumento jurídico de homogeneização dos comportamentos, no desiderato de criar as condições necessárias para a fabricação do homem-modelo ideal para a garantia do sistema moderno. O direito funciona, desta maneira, também como um ingrediente cada vez mais importante da ideia de normalização, no sentido de instrumento codificador e massificador de comportamentos sociais, o qual, sem dúvida,

---

<sup>755</sup> Cf. Foucault, *Vigiar e punir*, 2014, p. 208. Nesse sentido, é importante sublinhar o que diz Deleuze: “Uma das ideias essenciais de *Vigiar e punir* é que as sociedades modernas podem ser definidas como sociedades ‘disciplinares’, mas a disciplina não pode ser identificada com uma instituição nem com um aparelho, exatamente porque ela é um tipo de poder, uma tecnologia, que atravessa todas as espécies de aparelhos e de instituições para reuni-los, prolongá-los, fazê-los convergir, fazer com que se apliquem de um novo modo” (Deleuze, *Foucault*, 2019, p. 33).

<sup>756</sup> Referimo-nos aqui, é claro, à prevalência da dominação racional-legal descrita por Max Weber, a qual acarretou o que se pode denominar de “juridificação” do Estado. Nesse sentido, conforme escreve Norberto Bobbio, “Com o avanço do positivismo jurídico, que significou limites cada vez mais rígidos entre direito e moral, de um lado, e direito e política, do outro, e encaminhou um processo de tecnicização cada vez maior do direito público, tem se acentuado a tendência para tratar o Estado do ponto de vista do Direito ou, se me for permitido designar esta tendência com uma única palavra, a ‘juridificar’ o Estado. Essa tendência é clara, segundo Kelsen, em Weber” (Bobbio, *Direito e Poder*, 2008, p. 232).

<sup>757</sup> Cf. Foucault, *Vigiar e punir*, 2014, p. 214. Atuam como um “contradireito”, pois, “[...] enquanto os sistemas jurídicos qualificam os sujeitos de direito, segundo normas universais, as disciplinas caracterizam, classificam, especializam; distribuem ao longo de uma escala, repartem em torno de uma norma, hierarquizam os indivíduos em relação uns aos outros, e, levando ao limite, desqualificam e invalidam. De qualquer modo, no espaço e durante o tempo em que exercem seu controle e fazem funcionar as assimetrias de seu poder, elas efetuam uma suspensão, nunca total, mas também nunca anulada, do direito. Por regular e institucional que seja, a disciplina, em seu mecanismo, é um ‘contradireito’” (Foucault, *Vigiar e punir*, 2014, p. 215).

nunca deixou de fazer parte do seu modo de funcionamento.<sup>758</sup> Normatização e normalização constituem, porém, fenômenos diferentes, que necessitam ser bem compreendidos. Para que não haja dúvida quanto a correta compreensão do termo, apontando a diferença entre o caráter “normativo” da lei e a “normalização”, veja-se o que escreve Márcio Alves da Fonseca:

É necessário marcar a diferença entre ambas, com o intuito de se mostrar que não há uma concepção meramente imperativista de lei em Foucault. Nesse sentido, pode-se citar a entrevista de Mireille Delmas-Marty, que aborda o tema da lei a partir do pensamento foucaultiano. Em um momento da entrevista, dirá que Foucault descreve, em *Vigiar e punir* e em *A vontade de saber*, a passagem “da lei à norma” e que esta seria um dos “problemas maiores do direito atualmente”, pois o movimento da referida passagem não seria um “deslizamento” num único sentido. Não se estaria “passando” da lei à norma. Mas o que haveria entre ambas seria uma espécie de “engavetamento”. E a descrição desse “engavetamento” só poderia ser feita a partir da consideração de dois conceitos: a “normatividade” da lei e a “normalização”. Enquanto o primeiro, apesar dos “movimentos” que envolve, está sempre referido a limites e interdições, ou seja, ao plano de um “dever-ser”, o segundo reporta-se às noções de “média” ou “medida”, estando referido ao plano do “ser”. De um lado, a “normatividade” da lei responde aos critérios de “medida” dados pela norma. De outro lado, a norma se reporta às formas da lei para atuar concretamente. No Direito Penal, por exemplo, a responsabilidade do indivíduo está tradicionalmente fundada sobre a falta, e a sanção consiste em punir a falta. Mas a ideia de segurança leva a se considerar menos a falta que a “periculosidade” do indivíduo que a cometeu, inclusive para efeitos de pena e liberação. O condenado, em certos tipos de crimes em que entra em jogo o problema da sanidade mental, é encarcerado para ser punido por uma falta, mas não pode ser liberado sem o parecer médico sobre sua periculosidade. Desse modo, vê-se o “deslizamento” recíproco entre a normatividade da lei e os mecanismos da normalização.<sup>759</sup>

Como se pode notar, a norma, diferentemente da lei, não exige promulgação oficial pelas instâncias legislativas do Estado e não tem o estatuto de um imperativo formalmente estatuído e garantido pelo poder soberano. Da forma como a compreende Foucault, as “normas são regras que instituem padrões de medida e *standards* pelos quais são mensurados rendimentos e performances. A norma é, assim, antes de tudo, uma regra que institui uma medida, uma maneira de produzir a medida comum”. É a partir daquilo que foi instituído pela norma, a qual cria um padrão de referência, que se pode, então, comparar e individualizar, demarcar e fixar uma individualidade via comparação. Desta maneira, definem-se, em relação a esta medida, limiares de aproximação e desvio, de normalidade e de patologia, critérios que definem “tipos de subjetividade”, de modo a configurar aquilo que é desejável e identidades ou comportamentos considerados desviantes. Por esta razão,

<sup>758</sup> Cf. Bittar, *O Direito na Pós-Modernidade*, 2014, ps. 50-51.

<sup>759</sup> Fonseca, *Michel Foucault e o direito*, 2012, ps. 148-149.



segundo escreve Giacoia Junior, “[...] a tecnologia de poder disciplinar tem na norma seu instrumento e nas ciências humanas seu campo privilegiado de atuação”.<sup>760</sup>

O *biopoder*, por outro lado, não tem seu foco nos corpos individuais. Ele toma a seu encargo o homem enquanto espécie, enquanto ser vivo, como a massa global de uma população, sobre cujos processos e ciclos biológicos (à exemplo da natalidade, morbidez, mortalidade) faz incidir sua intervenção, porém, com apoio em regulamentações jurídicas, e não em normas, como no caso das disciplinas. Para Foucault, portanto, “O biopoder não normaliza, ele regulamenta, controla e gere a vida das populações”, sendo que, o que se tem na modernidade, segundo o léxico foucaultiano, “é um acoplamento de tecnologias disciplinares e regulamentares”.<sup>761</sup> Em se tratando de um poder que tem a tarefa de se encarregar da vida, a lei já não necessita se mostrar primariamente pela sua face ominosa, pelo gládio, como na época da soberania. Nesta nova realidade ela tem a necessidade de operar segundo mecanismos contínuos, reguladores e corretivos. Já não se trata mais de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos num domínio de valor e utilidade e, para isto, um poder desta natureza tem de medir, qualificar, avaliar e hierarquizar, mais do que manifestar seu fausto mortífero; não traça a linha que separa os súditos obedientes dos inimigos, mas opera distribuições em torno da norma. Isso não quer dizer, contudo, que a lei se apague ou que as instituições jurídicas desapareçam, mas que a lei tende a funcionar cada vez mais como norma e que as instituições judiciárias se integram cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos e etc), as quais possuem funções que são, acima de tudo, reguladoras, afinal, conforme observa Foucault, “Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida”.<sup>762</sup>

Devem-se estas diferenças ao fato de que, enquanto no âmbito do poder disciplinar se estava a lidar com uma tecnologia do indivíduo-corpo, no reino da biopolítica, diferentemente, está-se lidando com um novo corpo, um corpo múltiplo, com inúmeras cabeças, que se traduz na noção de “população”: “A biopolítica lida com a população, a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político,

<sup>760</sup> Cf. Giacoia Junior, *Agamben, Por uma ética da vergonha e do resto*, 2018, p. 108.

<sup>761</sup> Cf. Giacoia Junior, *Agamben, Por uma ética da vergonha e do resto*, 2018, p. 105. Ainda segundo Giacoia Junior, “Desse modo, a moderna sociedade capitalista deixa progressivamente de se reger por uma ordenação estritamente legal – característica do antigo regime – para se transformar numa sociedade de *vigilância e regulamentação*, em que a norma ultrapassa a importância conferida à clássica legalidade jurídica. Surge assim, a partir do século XIX, um tipo de configuração de poder – complementação entre disciplina e regulamento -, cuja tarefa se especificará cada vez mais, em termos de ajustamento à norma” (Giacoia Junior, *Agamben, Por uma ética da vergonha e do resto*, 2018, p. 106).

<sup>762</sup> Cf. Foucault, *História da sexualidade 1*, 2017, ps. 155-156.

como problema biológico e como problema de poder”, conforme ressalta Foucault.<sup>763</sup> No caso das populações, recaem, no entanto, outro tipo de agenciamento da vida, precisamente a *regulamentação biopolítica* (ou, como Foucault os chama em *Segurança, território, população*, os “*dispositivos de segurança*”<sup>764</sup>) em relação à qual

[...] trata-se sobretudo de estabelecer mecanismos reguladores que, nessa população global com seu campo aleatório, vão poder fixar um equilíbrio, manter uma média, estabelecer uma espécie de homeostase, assegurar compensações; em suma, de instalar mecanismos de previdência em torno desse aleatório que é inerente a uma população de seres vivos, de otimizar, se vocês preferirem, um estado de vida; mecanismos, como vocês veem, como os mecanismos disciplinares, destinados em suma a maximizar forças e a extrair-las, mas que passam por caminhos inteiramente diferentes. Pois aí não se trata, diferentemente das disciplinas, de um treinamento individual realizado por um trabalho no próprio corpo. Não se trata absolutamente de ficar ligado a um corpo individual, como faz a disciplina. Não se trata, por conseguinte, em absoluto, de considerar o indivíduo no nível do detalhe, mas, pelo contrário, mediante mecanismos globais, de agir de tal maneira que se obtenham estados globais de equilíbrio, de regularidade; em resumo, de levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação.<sup>765</sup>

A concepção biopolítica de Foucault, portanto, busca se apropriar do fenômeno fundamental, que para ele tem como marco temporal o século XIX, da assunção da vida pelo poder. Poderia dizer-se que se trata de um fenômeno que segue no sentido de uma progressiva “estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao

<sup>763</sup> Foucault, *Em defesa da sociedade*, 2010, p. 206.

<sup>764</sup> Os “dispositivos de segurança”, que, segundo Agamben, “[...] correspondem ao estado de população contemporâneo e à nova prática que o define, que ele [Foucault] denomina ‘governo dos homens’” (cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 125). Sobre seu funcionamento, Foucault escreve o seguinte: “Dispositivo de segurança que vai, para dizer as coisas de maneira absolutamente global, inserir o fenômeno em questão, a saber, o roubo, numa série de acontecimentos prováveis. Em segundo lugar, as reações do poder ante esse fenômeno vão ser inseridas num cálculo que é um cálculo de custo. Enfim, em terceiro lugar, em vez de instaurar uma divisão binária entre o permitido e o proibido, vai-se fixar de um lado uma média e, depois, estabelecer os limites do aceitável, além dos quais não se deve ir. É portanto toda uma outra distribuição das coisas e dos mecanismos que assim se esboça” (Foucault, *Segurança, território, população*, 2008, p. 9). Ainda, à maneira de exemplo, acerca dos dispositivos de segurança, veja-se o que escreve Agamben: “Um dos principais problemas que os governos então precisavam enfrentar era o da escassez de alimento e a fome. Até Quesnay, eles tentavam preveni-los criando celeiros públicos e proibindo a exportação de grãos. Mas essas medidas preventivas tinham efeitos negativos sobre a produção. A ideia de Quesnay foi inverter o procedimento: em vez de tentar prevenir a fome, era preciso deixá-la acontecer e, pela liberação do comércio exterior e interior, governa-la quando ocorresse. ‘Governar’ retoma aqui seu sentido etimológico: um bom piloto – aquele que detém o governo – não pode evitar a tempestade, mas, se ela ocorre, ele deve ser capaz de dirigir seu barco. É nesse sentido que devemos compreender a expressão atribuída a Quesnay, mas que, na verdade, ele nunca escreveu: ‘Laisser faire, laisser passer’. Longe de ser apenas a divisa do liberalismo econômico, ela designa um paradigma de governo que situa a segurança – Quesnay evoca a ‘segurança dos agricultores e trabalhadores’ – não na prevenção dos problemas e desastres, mas na capacidade de canalizá-los numa direção útil” (Agamben, *Como a obsessão por segurança muda a democracia*, 2014, s/p).

<sup>765</sup> Foucault, *Em defesa da sociedade*, 2010, p. 207. Ou, conforme ressalta Giacoia Junior, o seu “[...] campo de incidência não é mais o corpo individual, mas o corpo massivo, o corpo global da população, seus processos e ciclos vitais de conjunto, como o nascimento, a morte, as estatísticas de morbidez, as taxas de produtividade. O ajustamento dessas duas tecnologias de poder constitui a modernidade biopolítica – um elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo” (Giacoia Junior, *Agamben, Por uma ética da vergonha e do resto*, 2018, p. 109).

que se poderia chamar de estatização do biológico”.<sup>766</sup> Porém, em sua abordagem, não pode deixar de ser sublinhado como Foucault constantemente apontava para a necessidade de se promover o abandono da abordagem tradicional do problema do poder,<sup>767</sup> o qual esteve sempre baseado em modelos jurídicos institucionais (a definição da soberania, a teoria do Estado), para então assumir a direção de uma análise dos modos concretos pelos quais o poder penetra o corpo dos sujeitos e em suas formas de vida.<sup>768</sup>

Foucault, com efeito, não intentava fazer uma teoria sobre o poder, mas sim tentar compreender o “como” do poder.<sup>769</sup> Nesse contexto, isso assumia a seguinte significação: tentar apreender, por um lado, as regras de direito que formalmente delimitam o poder, e, por outro, a outra extremidade, que seriam os efeitos de verdade produzidos por esse poder, os quais, por sua vez, o reconduzem novamente: “Portanto, triângulo: *poder, direito, verdade*”.<sup>770</sup> Foucault se propõe a analisar o poder, logo, não na perspectiva da soberania jurídica, nem pela instituição do Estado, mas a partir do âmbito das técnicas e táticas de dominação.<sup>771</sup> Propunha que o poder deveria ser analisado pelos seus mecanismos gerais ou efeitos de conjunto, tratando-se de se analisar suas extremidades em seus últimos lineamentos, nos quais se torna capilar. Tratar-se-ia, então, de analisar o poder como algo que circula, algo que só funciona em cadeia, o qual jamais pode ser apossado, visto como um bem, que funciona, em verdade, de modo transitivo pelos indivíduos, uma vez que o “[...] indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu”.<sup>772</sup> Pode-se dizer, em suma, que o funcionalismo de Foucault corresponde, segundo Deleuze, a uma topologia

<sup>766</sup> Foucault, *Em defesa da sociedade*, 2010, p. 201.

<sup>767</sup> Direcionamento metodológico que Foucault aplicou não somente ao poder, mas também em seus vários outros estudos. Nesse sentido, referindo-se ao eixo dos deslocamentos de pesquisa realizados por Foucault: “A nosso ver, esse eixo não está representado nem pelo saber, nem pelo poder, nem pelo sujeito, mas pela maneira em que eles se correlacionam. Para ter acesso a esse eixo, Foucault teve, primeiro, de fazer perder a cada uma dessas noções o caráter substancial que frequentemente se lhes atribuía. O saber, o poder ou o sujeito só existem no plural e sem nenhuma identidade que transcenda suas múltiplas formas históricas. Por essa razão, para expressar a pluralidade histórica de cada um deles, em seu último curso no Collège de France, Foucault não fala de saber, mas de modos de veridicção, não fala de poder, mas de técnicas de governamentalidade e não fala de sujeito, mas de práticas de si” (Castro, *Introdução a Foucault*, 2014, p. 75).

<sup>768</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 12.

<sup>769</sup> O que corresponde à uma “analítica do poder”: “A analítica do poder em Foucault não representa a elaboração de uma teoria sobre o poder. A diferença entre uma ‘teoria’ e uma ‘analítica’ do poder é aqui fundamental. Uma teoria supõe, de algum modo, a identificação de um objeto. Seu ponto de partida seria a determinação de algo como o ‘ser’ do poder, a partir do que seria possível uma série de descrições de sua estrutura, suas regras de funcionamento, seus efeitos. Uma analítica do poder, por outro lado, não parte da pressuposição de uma essência, não procura definir ‘o’ poder, mas se limita a perceber diferentes situações estratégicas a que se chama ‘poder’” (Fonseca, *Michel Foucault e o direito*, 2012, p. 95).

<sup>770</sup> Foucault, *Em defesa da sociedade*, 2010, p. 21.

<sup>771</sup> Cf. Foucault, *Em defesa da sociedade*, 2010, p. 30.

<sup>772</sup> Cf. Foucault, *Em defesa da sociedade*, 2010, p. 26.

moderna, a qual não assinala mais um lugar privilegiado como fonte do poder e que já não pode mais acertar a localização pontual. O poder é, para Foucault, “local”, porém, em dois diferentes sentidos: “[...] o poder é local porque nunca é global, mas ele não é local nem localizável, porque é difuso”.<sup>773</sup>

Segundo Agamben, a morte veio impedir que Foucault continuasse suas pesquisas e desenvolvesse todas as implicações do conceito de biopolítica. Agamben, contudo, assume o pressuposto biopolítico foucaultiano e, em verdade, o radicaliza: para ele, o ingresso da *zoé* (da vida nua) na esfera da *pólis* (do *bíos*), fenômeno que ele chama de “politização da vida nua”, constitui o evento decisivo da modernidade, o qual assinala uma radical transformação nas categorias político-filosóficas do pensamento clássico. Inclusive, se a política parece hoje atravessar um duradouro eclipse, é provável que a causa resida precisamente no fato de ter ela se eximido de confrontar este evento fundador da modernidade.<sup>774</sup> Assim, ressaltando este horizonte biopolítico, Agamben escreve o seguinte:

Os “enigmas” que nosso século [século XX] propôs à razão histórica e que permanecem 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 em uma verdadeira zona de indiscernibilidade, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte 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.<sup>775</sup>

A tarefa que a pesquisa de Agamben se propõe é, portanto, a de interrogar a relação entre “vida nua” e política, a qual, em seu diagnóstico, “governa secretamente as ideologias da modernidade aparentemente mais distantes entre si”. E, para cumprir com este propósito, o modelo biopolítico de Foucault, na medida em que, como acima demonstrado, não se interessa pelo direito e pela soberania, mas pelas práticas e pelos dispositivos de poder, deve ser, então, integrado<sup>776</sup> com o âmbito jurídico-institucional, isto é, justamente a teoria

---

<sup>773</sup> Cf. Deleuze, *Foucault*, 2019, ps. 33-34. Isto porque, conforme escreve Deleuze, “[...] o poder não tem essência, ele é operatório. Não é atributo, mas relação: a relação de poder é o conjunto das relações de forças, que passa tanto pelas forças dominadas quanto pelas dominantes, ambas constituindo singularidades” (Deleuze, *Foucault*, 2019, ps. 34-35).

<sup>774</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 12.

<sup>775</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 12.

<sup>776</sup> Para Laura Bazzicalupo se trata menos, porém, de uma integração da análise foucaultiana, quanto de uma “correção de rumos”: “Giorgio Agamben, ao contrário, parte do modelo jurídico-político da soberania, poder de retirada e deriva mortal, procurando justamente nele o ponto de ligação com o poder. A deriva mortal, a

tradicional da soberania, sobretudo a partir do modelo de Carl Schmitt. Pois é, a saber, precisamente desta integração entre soberania e biopolítica que deriva a tese mais importante da pesquisa de Agamben.<sup>777</sup>

De acordo com Agamben, a sua pesquisa concerne exatamente neste oculto ponto de intersecção entre o modelo “jurídico-institucional” e o “modelo biopolítico” do poder. Estas duas análises, para ele, não podem ser separadas, e o que resulta disto é que “[...] 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*”.<sup>778</sup> Desta maneira, a biopolítica não seria, para Agamben, um fenômeno próprio da modernidade e do Estado moderno. Este, ao colocar a vida biológica no centro de seus cálculos, não faz mais do que reconduzir o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando, assim, o mais imemorial dos *arcana imperii*.

A biopolítica seria, nesse sentido, muito mais antiga do que se costuma admitir, e deve ser reconduzida para os primórdios da tradição política ocidental. A partir desta compreensão, o que caracterizaria a modernidade não seria tanto esta captura do biológico pelos cálculos do poder, quanto, na verdade, o fato de que o espaço da vida nua, situado originariamente às margens do político, isto é, no espaço da exceção, vêm a coincidir com o próprio político, e, assim, “[...] a vida nua que o habitava libera-se na cidade e torna-se simultaneamente o sujeito e o objeto do ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele”.<sup>779</sup>

Como consequência, a perspectiva agambeniana da biopolítica assume traços muito diferentes em relação à de Foucault. Nesse sentido, é muito diferente dizer, como o faz Foucault, que a biopolítica é um fenômeno relacionado ao nascimento do Estado moderno, com a sua racionalidade técnico-administrativa, que se impõe ao território e à população, do qual as origens remontam ao poder pastoral, característico do poder eclesiástico presente no mundo judaico-cristão medieval, de dizer, como o faz Agamben, que a biopolítica é um fenômeno *intrínseco à experiência política ocidental desde os seus primórdios*, ou seja, que ela é constitutiva da própria política ou das relações de poder político. Para Agamben a biopolítica tem, com efeito, uma dimensão *ontológica*, enquanto que, para Foucault, não se

---

implicação da vida no poder soberano é, para Agamben, o verdadeiro significado da biopolítica. Fica claro que existe uma evidente correção de rumo mais do que, como afirma o filósofo, uma extensão da análise foucaultiana” (Bazzicalupo, *Biopolítica*, 2017, p. 95).

<sup>777</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 78.

<sup>778</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 14, grifo do autor.

<sup>779</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 16.

poderia falar da biopolítica a não ser como experiência da política a partir do século XVIII. Esta seria a razão também pela qual, para Agamben, a biopolítica não pode ser desvinculada da teoria da soberania, enquanto que, para Foucault, a teoria da soberania, embora seja contemporânea da biopolítica, pode ser claramente dela distinguida.<sup>780</sup> Entende-se, desta maneira, a essencial diferença entre os dois autores, uma vez que, para Agamben, a biopolítica não se refere apenas à modernidade, “[...] mas à própria tradição do pensamento político do ocidente, argumentando que a instituição do poder soberano é correlata à definição do corpo político em termos biopolíticos”.<sup>781</sup>

É importante ressaltar, porém, duas questões. Primeiro, na medida em que a inclusão da vida nua na vida política se dá por meio da linguagem, a qual constitui a articulação fundamental entre o homem vivente e o *logos*, esta se configura como uma operação plenamente ontológica.<sup>782</sup> Como se sabe, Aristóteles já havia situado o lugar próprio da vida política na passagem da *voz* à *linguagem*. Por isso, o nexos entre a vida nua e a vida política pode ser considerado como o mesmo que a definição do homem enquanto “vivente que possui linguagem” busca em sua articulação entre “*phoné*” e “*logos*”. Em Aristóteles, esta articulação se apresenta da seguinte maneira:

A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade.<sup>783</sup>

Isto significa, para Agamben, que o homem é o vivente que possui o *logos* apenas ao tolher e conservar nele a própria *voz*, da mesma forma como ele habita a *pólis* excluindo dela a vida nua. Nesse sentido, a política se apresenta, então, como a estrutura da metafísica ocidental, na medida em que ocupa o limiar em cujo se realiza a articulação entre o ser

<sup>780</sup> Cf. Assmann; Bazzanella, *A máquina/dispositivo política*, 2012, p. 65.

<sup>781</sup> Duarte, *De Michel Foucault a Giorgio Agamben*, 2008, p. 11. No mesmo sentido, conforme escreve também Barbosa, “[...] uma das teses básicas que perpassa o pensamento agambeniano é a de que a biopolítica ocidental está assentada já nas fontes do período antigo grego, atravessando sem modificações, como uma espécie de resquício mitológico ‘originário’ impensado, toda a tradição ocidental (do século V a.C. ao XXI d.C.), contrariamente a Foucault, que restringe as origens da biopolítica a marcos modernos entre os séculos XVII e XVIII” (Barbosa, *Política e tempo em Giorgio Agamben*, 2014, p. 33).

<sup>782</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 79.

<sup>783</sup> Aristóteles, *Política*, 1998, p. 55.

vivente e o *logos*.<sup>784</sup> Por isso, “A ‘politização’ da vida nua é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivente homem, e, assumindo esta tarefa, a modernidade não faz mais do que declarar a própria fidelidade à estrutura da tradição metafísica”.<sup>785</sup> A política não possui, portanto, para Agamben, um estatuto meramente “gerencial”, “prático”, mas um caráter plenamente “*ontológico*”, e sua tarefa é uma tarefa metafísica. Nesta medida, a modernidade e a sua política, embora se considerem absolutamente “desencantadas” e “desmetafificadas”, permanecem completamente presas à tradição metafísica ocidental.<sup>786</sup>

Em segundo lugar, Agamben volta a postular a tese, que já havia aparecido em *A comunidade que vem*, segundo a qual há uma substancial equivalência, no plano histórico-filosófico do projeto da modernidade, entre democracia e totalitarismo. Deve-se isto ao fato de que, em ambos os casos, a política não conheceria outro valor e, conseqüentemente, outro desvalor, que a vida.<sup>787</sup> Para Agamben, seria esta uma das fontes de um dos principais problemas da modernidade, isto é, o problema da decadência da democracia moderna, devido ao seu progressivo “convergir” com os estados totalitários na era das sociedades “pós-democráticas espetaculares”.<sup>788</sup> Pois estas, na medida em que permanecem plenamente ancoradas em pressupostos metafísicos, são incapazes de compor a fratura existente entre *zoé* e *bíos*.<sup>789</sup> Assim, a tarefa, e também o desafio, são aqueles de se pensar “uma política integralmente nova – ou seja, não mais fundada sobre a *exceptio* da vida nua”, pois, caso isto não se apresente, toda teoria e toda praxe encontrar-se-ão presas num beco sem saídas e,

---

<sup>784</sup> Pois, como escreve Agamben, “A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva” (Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 15-16).

<sup>785</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 15.

<sup>786</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 79.

<sup>787</sup> Essa ideia está presente também em Foucault. Segundo escreve o autor em *A vontade saber*, “Foi a vida, muito mais que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito. O ‘direito’ à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o ‘direito’, acima de todas as opressões ou ‘alienações’, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse ‘direito’ tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania” (Foucault, *História da sexualidade I*, 2017, p. 157).

<sup>788</sup> Alguns autores, vale salientar, consideram as teses de Agamben um pouco exageradas, o que, a nosso ver, procede de uma íntima incompreensão acerca do caráter “ontológico” do seu pensamento. À maneira de exemplo, pode-se citar William Rasch, para quem “[Agamben’s] argument is structural, foundational, and historical only in the most apocalyptic sense. What reveals itself in the sovereign ban, as Agamben calls the move of self-exception, is the long, slow, but inevitable telos of the West, an ingrained imperfection that inheres as much in the democratic tradition as it does in absolutism or twentieth-century totalitarianism” (Rasch, *From Sovereign Ban to Banning Sovereignty*, 2007, p. 100).

<sup>789</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 79-80.

assim, “o ‘belo dia’ da vida só obterá cidadania política através do sangue e da morte ou na perfeita insensatez que a condena a sociedade do espetáculo”.<sup>790</sup>

Sobre isto, é necessário ressaltar como Agamben se refere à nossa sociedade contemporânea por meio da terminologia “Sociedade do espetáculo”, em referência à obra Guy Debord. Nesse sentido, Agamben já havia escrito o seguinte em *Meios sem fim*:

A queda do Partido Comunista Soviético e o domínio sem véus do Estado democrático-capitalista, em escala planetária, limpam o campo dos dois principais obstáculos ideológicos que impediam a retomada de uma filosofia política à altura de nosso tempo: o stalinismo, de um lado, o progressismo e o Estado de direito, do outro. O pensamento, assim, se encontra hoje pela primeira vez diante de sua tarefa sem ilusão alguma e sem álibi possível. Diante de nossos olhos está para ser realizada, onde quer que seja, a “grande transformação” que empurra um após o outro os reinos da terra (repúblicas e monarquias, tiranias e democracias, federações e Estados nacionais) na direção do Estado espetacular integrado (Debord) e ao ‘capital-parlamentarismo’ (Badiou), que constitui o estágio extremo da forma-Estado.<sup>791</sup>

É importante sublinhar esta questão, pois, conforme observa Yoni Molad, é de Debord<sup>792</sup> que Agamben retira sua teoria das sociedades modernas capitalistas. Com efeito, esta adoção da análise sociopolítica de Debord constitui uma das únicas observações diretamente sociológicas que informam a série *Homo sacer*.<sup>793</sup> Agamben, todavia, deve-se observar, embora perceba as especificidades e problemas do capitalismo no que tange à forma Estado, não tem esta temática como um dos seus principais focos de análise. Por isso, o autor volta seu olhar para uma outra questão: como a *sociedade do espetáculo*, no seio do capitalismo, reflete a *natureza linguística alienada do homem* e ao inescapável niilismo que daí decorre.

Antes de retomar esta linha argumentativa, é oportuno acompanhar, porém, o que Agamben escreveu sobre isto em *A comunidade que vem*. Nesta oportunidade, pode-se verificar uma insurgência do autor contra a dominação global capitalista sobretudo no capítulo “Sem classes”, onde Agamben promove uma irônica reversão da profecia da sociedade sem classes. De acordo com Agamben, ao contrário da sociedade sem classes nos termos postos por Marx, em sua leitura teríamos alcançado hoje, tragicamente, uma outra espécie de sociedade sem classes: teríamos tão somente uma pequena burguesia planetária,

<sup>790</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 18.

<sup>791</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 101.

<sup>792</sup> Conforme esclarece Yoni Molad, “Guy Debord (1931–94) was a Marxist writer and film-maker, and a member of the Situationist International, which he led from its foundation to its demise in 1972. It is Debord’s thought that arguably provides Agamben with his social theory of modern society and capitalism, and with the idea that philosophy is strategy and its concepts weapons – an apt description of Agamben’s entire work” (Molad, *Debord, Guy*, 2011, p. 53).

<sup>793</sup> Cf. Molad, *Debord, Guy*, 2011, ps. 53-54.



que herdou o mundo com a dissolução das velhas classes, sendo que esta seria, pois, a forma pela qual a humanidade sobreviveu ao niilismo. Para o autor, isso era exatamente o que o fascismo e o nazismo haviam compreendido, isto é, o fato de terem enxergado que a derrocada dos velhos sujeitos sociais constitui a insuperável patente da modernidade, o que implica igualmente no fato de que, de um ponto de vista estritamente político, o fascismo e o nazismo não foram ainda superados, caso em que dever-se-ia reconhecer o fato de que vivemos, infelizmente, ainda hoje sob os seus signos. Contudo, se em seu tempo eles representavam apenas uma pequena burguesia nacional, a qual se mantinha presa a uma postíca identidade popular e sob a qual agiam os sonhos de uma grandeza burguesa, a “pequena burguesia planetária” que temos hodiernamente se emancipou destes sonhos e tornou sua a atitude proletária de declinar qualquer identidade social reconhecível. Desta forma, poderia dizer-se que o pequeno burguês é aquele que nadifica tudo: segundo Agamben, “ele só conhece o impróprio e o inautêntico e recusa até mesmo a ideia de uma palavra própria”, de tal modo que “Vergonha e arrogância, conformismo e marginalidade permanecem assim os extremos polares de toda a sua tonalidade emotiva”.<sup>794</sup>

Assim, em conexão com as considerações sobre a linguagem e o niilismo promovidos pelo capitalismo sob a forma da sociedade espetacular, Agamben propõe que a pequena burguesia planetária é a forma pela qual a humanidade está se confrontando com sua própria destruição, para a qual resta, enfim, somente a última expropriação:

O fato é que a insensatez da sua existência se depara com uma última insensatez, sob a qual naufraga toda publicidade: a morte. Nesta, o pequeno burguês se confronta com a última expropriação, com a última frustração da individualidade: *a vida nua, o puro incomunicável*, onde sua vergonha encontra finalmente a paz. Desse modo, ele encobre, com a morte, o segredo que deve, no entanto, se resignar a confessar: que também a vida nua lhe é, na verdade, imprópria e puramente exterior; que não há, para ele, sobre a terra, nenhum abrigo.<sup>795</sup>

Retornando, agora, a Debord e a “Sociedade do espetáculo”, Agamben se dedica mais a esta questão, note-se, no ensaio “Glosas à margem dos *Comentários* sobre a sociedade do espetáculo”, presente em *Meios sem fim*. Para Agamben, os livros de Debord constituem, com efeito, “[...] a análise mais lúcida e severa das misérias e da servidão de uma sociedade – a do espetáculo, na qual vivemos – que estendeu hoje seu domínio sobre todo o planeta”.<sup>796</sup> Para o autor, as democracias contemporâneas em seu conjunto podem ser consideradas, de

<sup>794</sup> Cf. Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, ps. 59-60.

<sup>795</sup> Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 60.

<sup>796</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 71.

fato, sociedades espetaculares,<sup>797</sup> as quais constituem a figura extrema do capitalismo. E, no que tange ao conceito de “espetáculo”, conforme escreve Debord, ele “não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens”,<sup>798</sup> é, ainda, “o *capital* em tal grau de acumulação que se torna imagem”.<sup>799</sup>

Nesse sentido, o que este “devir imagem” do capital indica é uma metamorfose ocorrida na figura da mercadoria, cujo valor de troca veio, desde então, a eclipsar totalmente o valor de uso e, assim, “[...] depois de ter falsificado toda a produção social, pode agora aceder a um estatuto de soberania absoluta e irresponsável sobre toda a vida”.<sup>800</sup> Como consequência, Agamben aduz que a sociedade do espetáculo reflete a *natureza linguística alienada do homem*. Deste modo, a análise marxiana necessita ser integrada, uma vez que o capitalismo (ou qualquer outro nome que se queira dar para este processo que hoje domina a história mundial) não estava voltado tão somente à expropriação da atividade produtiva do homem, mas também e, sobretudo, à alienação da própria linguagem, isto é, da própria natureza linguística e comunicativa do homem, que um fragmento de Heráclito identificava como o *Comum*, razão pela qual a violência do espetáculo é, aliás, tão destruidora. E, para Agamben, é precisamente esta forma extrema de expropriação do Comum, que o espetáculo encarna, aquilo que identifica a política na qual vivemos.<sup>801</sup>

Retomando temas de *A comunidade que vem*, Agamben exprime esta nossa condição epocal a partir do motivo judaico do “isolamento da Schekhinah”. A parábola, uma *aggadah* do Talmude, que aparece no mencionado texto (igualmente a propósito de Debord e da sociedade do espetáculo) e surge novamente em *Meios sem fim*, versa sobre uma história segundo a qual quatro rabinos teriam entrado no Pardes,<sup>802</sup> isto é, no conhecimento supremo. Segundo consta, os rabinos se chamavam Ben Azzai, Ben Zoma, Aher e Akiba: o primeiro,

<sup>797</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 10.

<sup>798</sup> Debord, *A sociedade do espetáculo*, 1997, p. 14

<sup>799</sup> Debord, *A sociedade do espetáculo*, 1997, p. 25. Agamben assume para si integralmente a definição de Debord, como se pode ler em *A comunidade que vem*: “O espetáculo não coincide, porém, simplesmente com a esfera das imagens ou com o que chamamos hoje *mídia*: ele é ‘uma relação social entre pessoas, mediada através das imagens’, a expropriação e a alienação da própria sociabilidade humana. Ou então, com uma forma lapidar: ‘o espetáculo é o capital em um tal grau de acumulação que se torna imagem’” (Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, ps. 71-72).

<sup>800</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 74.

<sup>801</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, ps. 79-80.

<sup>802</sup> Conforme se pode ler noutro ensaio, denominado “Pardes. A escrita da potência”, “Segundo a tradição rabinica, o Pardes (‘jardim, paraíso’) significa o conhecimento supremo. Assim, na Cabala, a *Shekinah*, a presença de Deus, diz-se *Pardes há-torah*, o paraíso da Torá, isto é, sua plenitude, sua completa revelação. Essa interpretação gnóstica do termo ‘Paraíso’ é patrimônio comum de muitas correntes heréticas não só judaicas, mas também cristãs. Amalrico de Bena, cujos seguidores acabaram na fogueira em 12 de novembro de 1210, afirmava que paraíso significa ‘conhecimento da verdade, e não devemos esperar outra coisa’” (Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 302).

ao entrar no Paraíso, lançou um olhar e morreu; o segundo, enlouqueceu; Aher cortou os raminhos; e Akiba, por fim, saiu ileso.<sup>803</sup> A “Schekhinah”, conforme escreve Agamben,

[...] é a última das dez Sephiroth ou atributos da divindade, aquela que exprime a própria presença divina, a sua manifestação ou habitação sobre a terra: a sua “palavra”. O “corte dos raminhos” de Aher é identificado pelos cabalistas com o pecado de Adão, o qual, em vez de contemplar a totalidade das Sephiroth, preferiu contemplar a última, isolando-as das outras e, desse modo, separou a árvore da ciência daquela da vida. Como Adão, Aher representa a humanidade, enquanto, fazendo do saber o próprio destino e a própria potência específica, isola o conhecimento e a palavra, que não são senão a forma mais acabada da manifestação de Deus (a Schekhinah), das outras Schekhinah nas quais ele se revela.<sup>804</sup>

Fica mais claro, agora, o que liga a parábola judaica à sociedade espetacular: para Agamben, aquilo que foi isolado em ambos os casos foi não somente a “*presença visível*”, mas também a *palavra*. Na parábola, Ben Azzai e Ben Zoma foram completamente sobrepujados pela experiência e são deixados logo de lado. Akiba, contudo, sai ileso, mas Aher não. E, embora não seja fácil identificar qual foi o dano por ele sofrido (como a morte de Azzai e a loucura de Zoma), sabe-se que seu ato de “cortar os raminhos” significa uma tentativa de isolar e dominar apenas um dos aspectos da divindade.<sup>805</sup> Ao assim proceder, Aher corta, porém, a conexão lívida com o conhecimento e o que resta é tão somente uma mera aparência de conhecimento, ou seja, ele obtém apenas o *espetáculo* do conhecimento, mas não sua realidade.<sup>806</sup> E isto é altamente problemático, uma vez que “Nessa condição de exílio, a Schekhinah perde a sua potência positiva e se torna maléfica (os cabalistas dizem que ela ‘suga o leite do mal’).”<sup>807</sup>

O que pode significar, todavia, que a Schekhinah perca sua potência positiva e se torne maléfica? Assim como se passa na organização das contemporâneas sociedades espetaculares, isto implica o isolamento dos meios de comunicação de tudo que é realmente *comum*. Deste modo, o *espetáculo* contemporâneo, “[...] like the cutting of the branches in the story from the Haggadah, ‘sucks the milk of evil’ in that it isolates appearance from being, the means of communication from any common essence or nature to

<sup>803</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 80.

<sup>804</sup> Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, ps. 73-74.

<sup>805</sup> Trata-se do pecado do “isolamento da Schekhinah”: “A Cabala identifica o ‘corte dos pequenos ramos’ ao pecado mais grave em que se pode cair na via do conhecimento. Esse pecado é definido como o ‘isolamento da Shekinah’ e consiste na separação da Shekinah das outras sefiroth e em sua compreensão como um poder autônomo. A Shekinah é, para os cabalistas, a última das dez sefiroth, isto é, dos atributos ou palavras de Deus, aquela que exprime a própria presença divina, sua manifestação ou habitação sobre a Terra. Cortando os pequenos ramos (isto é, as outras sefiroth), Acher separou o conhecimento e a revelação de Deus dos outros aspectos da divindade” (Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 302).

<sup>806</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 176.

<sup>807</sup> Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 74.

communicate”.<sup>808</sup> Ou, nas palavras de Agamben, “*O risco aqui é que a palavra – ou seja, a ilatência e a revelação de algo – se separe do que ela revela e adquira uma consciência autônoma*”.<sup>809</sup>

É nesse sentido que o isolamento da Sheckhinah - e as considerações de Debord - exprimem nossa condição epocal, devido ao fato de designarem nada menos que esta forma extrema e dominante de alienação encontrada nas sociedades contemporâneas. Alcançando não apenas as mensagens ideológicas transmitidas pelos “*media*”, o espetáculo, em sua extrema potência alienadora, alcança nossa própria “*medialidade*”, isto é, nossa capacidade de comunicar o que temos em comum. Nessa medida, o espetáculo está na perfeita contramão da ideia de comunidade, pois ela desabilita a comunicabilidade humana em ambas *palavra e imagem*. Viciando os meios autênticos de comunicação, essa forma moderna de alienação mina os meios para a construção de uma comunidade que poderia livrar-se da lógica da exclusão e da violência.<sup>810</sup> Assim como o isolamento da Sheckhinah, na sociedade espetacular é, portanto, a própria comunicabilidade, a própria essência genérica do homem (a linguagem como “*Gattungswesen*”)<sup>811</sup> que é separada numa esfera autônoma, e, assim, “O que impede a comunicação é a própria comunicabilidade, os homens são separados daquilo que os une”.<sup>812</sup>

Por este motivo, o espetáculo está intrinsecamente ligado ao niilismo das nossas sociedades contemporâneas. Segundo Agamben, nesta fase extrema do capitalismo a linguagem, separada numa esfera autônoma, não tem mais nada a revelar, ou, melhor, revela o nada de todas as coisas:

De Deus, do mundo, do revelado, não há mais nada na linguagem: mas, nessa extrema revelação nadificante, a linguagem (a natureza linguística do homem) permanece mais uma vez oculta e separada e atinge, assim, pela última vez, o poder, não dito, de destinar-se em uma época histórica e em um Estado: a era do espetáculo ou o Estado do niilismo consumado. Por isso, o poder fundado na suposição de um fundamento vacila hoje em todo o planeta, e os reinos da terra encaminham-se, um depois do outro, para o regime democrático-espetacular que

<sup>808</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 176.

<sup>809</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, ps. 80-81, grifo do autor.

<sup>810</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, ps. 174-175.

<sup>811</sup> Como escreve Agamben em *Infância e história*, “*Gattungswesen*” se refere ao modo com que, de acordo com Marx, o homem, enquanto ser capaz de um gênero, se identifica: “O modo de Marx pensar a história situa-se em uma região completamente diversa. A história não é para ele algo em que o homem *cai*, ou seja, ela não exprime simplesmente o ser-no-tempo do espírito humano, mas é a dimensão geral do homem enquanto *Gattungswesen*, enquanto ser capaz de um gênero, isto é, de produzir-se originalmente não como mero indivíduo nem como mera generalidade abstrata, mas como indivíduo universal. A história não é então determinada, como em Hegel e no historicismo que dele descende, a partir da experiência do tempo linear enquanto negação, mas a partir da *práxis*, da atividade concreta como essência e origem (*Gattung*) do homem” (Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 118-119).

<sup>812</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 81.

constitui o acabamento da forma-Estado. Muito antes das necessidades econômicas e do desenvolvimento tecnológico, o que impele as nações da terra rumo a um único destino comum é a alienação do ser linguístico, o desenraizamento de qualquer povo de sua morada vital na língua.<sup>813</sup>

Agamben escreveu certa vez que é “apenas na casa em chamas que se torna visível pela primeira vez o problema arquitetônico fundamental”.<sup>814</sup> Então, se, no espetáculo, é a nossa própria natureza linguística que nos vem ao encontro, só que, porém, de forma invertida; se, precisamente por isso, é a própria possibilidade do comum que é expropriada, daí sua aterradora violência, então é também, pela mesma razão, “[...] que o espetáculo contém ainda algo como uma possibilidade positiva, que pode ser usada contra ele”.<sup>815</sup>

Nesse sentido, esta época em que estamos vivendo é também aquela em cuja se torna possível pela primeira vez aos homens fazer experiência de sua própria essência linguística, ou seja, não deste ou daquele conteúdo da linguagem, mas da linguagem *mesma*. Pois, segundo Agamben, a “política contemporânea é esse *experimentum linguae* devastador, que desarticula e esvazia em todo planeta tradições e crenças, ideologias e religiões, identidades e comunidades”, e somente aqueles que conseguirem levar este experimento até o fim, sem deixar que, no espetáculo, o revelante permaneça no abismo do nada, mas, “trazendo à linguagem a própria linguagem, serão os primeiros cidadãos de uma comunidade sem pressupostos nem Estado, na qual o poder nadificante e destinante do que é comum será pacificado”.<sup>816</sup> Neste caso, a Schekhinah já não mais sugará o leite maligno da própria separação, e, como “[...] o rabino Akiba na *aggadah* do Talmud, esses entrarão e sairão ilesos do paraíso da linguagem”.<sup>817</sup>

Trata-se, neste caso, de uma experiência que não tem nenhum conteúdo objetivo, que não é formulável numa proposição sobre um estado de coisas ou sobre uma situação histórica, pois ela não concerne a um *estado*, mas a um *evento* de linguagem, isto é, ao próprio *factum loquendi* como tal (diz respeito, portanto, à própria matéria ou à potência do pensamento, em termos espinosianos, um experimento de “*potentia intellectus, sive de*

<sup>813</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, ps. 81-82.

<sup>814</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 184.

<sup>815</sup> Cf. Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 73. Para Agamben, afinal, “[...] where there is danger, also grows/ that which saves’, and it should then come as no surprise to find Agamben writing that ‘this is why (precisely because what is being expropriated is the very possibility of a common good) the violence of the spectacle is so destructive, *but for the same reason the spectacle retains something like a positive possibility that can be used against it*’. [...] What can be reaped from Debord’s heritage, then, is not only clarity about the extremity of our situation, but also the means through which we might reverse it” (de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 175, grifo do autor).

<sup>816</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 82.

<sup>817</sup> Cf. Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 75.

*libertate*”).<sup>818</sup> Está-se a falar aqui, claramente, do *experimentum linguae*, o qual, como visto, enseja uma radical revisão da ideia do Comum. Seu simples conteúdo é o de que *existe linguagem*, e isto não pode ser representado segundo o modelo que dominou nossa cultura, ou seja, “como uma língua, como um estado ou um patrimônio de nomes e de regras que cada povo transmite de geração a geração”, pois ele é, antes, “a *ilatência* impresumível que os homens habitam desde sempre, e na qual, falando, respiram e se movem”.<sup>819</sup> Nesse sentido, uma primeira consequência deste experimento

[...] é a subversão da falsa alternativa entre fins e meios que paralisa toda ética e toda política. Uma finalidade sem meios (o bem ou o belo com fins em si mesmos) é, de fato, tão alienante quanto uma medialidade que só tem sentido em relação a um fim. O que está em questão na experiência política não é um fim mais elevado, mas o próprio ser-na-linguagem como medialidade pura, o ser-em-um-meio como condição irreduzível dos homens. *Política é a exibição de uma medialidade, o tornar visível um meio como tal*. Ela é a esfera não de um fim em si, nem dos meios subordinados a um fim, mas de uma medialidade pura e sem fim como espaço do agir e do pensamento humano.<sup>820</sup>

Ela enseja, portanto, a ideia de uma “medialidade” pura, de meios emancipados de uma relação com uma finalidade, ou seja, de *meios sem fim*, a qual é absolutamente central para o pensamento de Agamben. Mas é central também a segunda consequência advinda do *experimentum*, a qual aponta para a necessidade de um *livre uso do comum*.

Conforme argumenta Agamben, esta segunda consequência implica igualmente a necessidade de se pensar, para além dos conceitos de apropriação e expropriação, as possibilidades e modalidades de um *uso livre*. Pois, para o autor, a práxis e a reflexão política se movem hoje exclusivamente na dialética entre o próprio e o impróprio, em cuja ou o impróprio impõe em todo lugar o seu domínio numa irrefreável vontade de falsificação e de consumo, como, por exemplo, nas democracias industriais, ou, como se passa nos Estados integralistas ou totalitários, dos quais se pretende excluir de si toda impropriedade. Um ponto de indiferença entre o próprio e o impróprio seria, justamente, o *Comum*, na medida em que jamais é apreensível nos termos de uma apropriação ou de uma expropriação, mas apenas como *uso*, motivo pelo qual a pergunta que ela enseja é, então, “como se usa um *comum*?”. Assim, as novas categorias do pensamento político – como *comunidade inoperante*, *comparecimento*, *igualdade*, *fidelidade*, *intelectualidade de massa*, *povo por vir*,

<sup>818</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, ps. 106-107.

<sup>819</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 16-17. Com efeito, como observa Kotsko, Agamben caracterizou “[...] this experience of pure language or language in itself as an experience of its sheer sayability – or, in yet another level of abstraction, as *potentiality* in general” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 55, grifo do autor).

<sup>820</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 107, grifo do autor.

*singularidade qualquer* – somente poderão dar expressão à matéria política que se encontra diante nós caso se consiga articular o lugar, os modos e o sentido desse *experimentum linguae*, sobretudo enquanto *livre uso do comum* e como *esfera dos meios puros*.<sup>821</sup>

É este o plano de fundo que, tendo sido trabalhado por Agamben previamente, informa também o projeto *Homo sacer*. O que, portanto, para Agamben caracteriza a democracia moderna, em relação às democracias clássicas, é que “[...] ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*”.<sup>822</sup> Isto corresponde a uma específica aporia, a qual consiste justamente em se procurar a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto no qual se localiza a sua submissão, ou seja, na vida nua.<sup>823</sup> É importante ressaltar, no entanto, que Agamben deixa claro desde o início como o fato de se tomar consciência desta aporia não implica de maneira nenhuma em se desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas se trata, sim, de tentar compreender a razão pela qual, justamente quando parecia que as sociedades democráticas haviam definitivamente triunfado sobre seus adversários e atingido o seu apogeu, ela se revela, inesperadamente, apresentando uma íntima solidariedade com os mecanismos de funcionamento das sociedades totalitárias.<sup>824</sup>

Agamben possui, de fato, uma forte desconfiança em relação às democracias modernas. Isto se dá, todavia, obviamente, não por um despreço pela forma democrática de governo, mas, como visto, pela forma como elas se apresentam em seu funcionamento na atualidade.<sup>825</sup> Num diagnóstico mais radical, Agamben as resume como “fábricas de produção maciça de miséria humana”:

E, no entanto, qualquer um que tenha conservado alguma lucidez sabe que a crise está sempre em curso, que ela é o motor interno do capitalismo em sua fase atual,

<sup>821</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 107-108.

<sup>822</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 17.

<sup>823</sup> “A decadência da democracia moderna e o seu progressivo convergir com os estados totalitários nas sociedades pós-democráticas espetaculares (que começam a tornar-se evidentes já com Tocqueville e encontraram nas análises de Debord sua sanção final) têm, talvez, sua raiz nesta aporia que marca o seu início e que a cinge em secreta cumplicidade com o seu inimigo mais aguerrido. A nossa política não conhece hoje outro valor (e, conseqüentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isto implica não forem solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais” (Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 17).

<sup>824</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 17.

<sup>825</sup> Como esclarece o autor numa entrevista, deve-se isto ao fato de que, “Na perspectiva arqueológica, que é a de minha pesquisa, as antinomias (por exemplo, a da democracia versus totalitarismo) não desaparecem, mas perdem seu caráter substancial e se transformam em campos de tensões polares, entre as quais é possível encontrar uma via de saída. Não se trata, então, de distinguir o que é bom do que é mal em Heidegger ou em Schmitt. Deixemos isto aos bem pensantes. *O problema, sobretudo, é que se não se compreende o que se põe em jogo no fascismo, não se chega a observar sequer o sentido da democracia*” (Agamben, *Entrevista com Giorgio Agamben*, 2006, p. 132, grifo nosso).

assim como o estado de exceção é hoje a estrutura normal do poder político. E assim como o estado de exceção requer que haja porções cada vez mais numerosas de residentes desprovidos de direitos políticos e que, no limite, todos os cidadãos sejam reduzidos a vida nua, do mesmo modo a crise, tornada permanente, exige não apenas que os povos do Terceiro Mundo sejam sempre mais pobres, mas também que um percentual crescente de cidadãos das sociedades industriais seja marginalizado e sem trabalho. E não há Estado dito democrático que não esteja atualmente comprometido até o pescoço com essa *fabricação maciça de miséria humana*.<sup>826</sup>

Para Agamben, o evento decisivo da modernidade, como visto, é o fenômeno da *politização da via nua*, o que traz como consequência necessária uma abordagem inseparável entre a soberania e biopolítica. Nesse sentido, o que permite a Agamben promover a sua visão específica sobre a biopolítica é o conceito de *vida nua*, uma vez que, em sua acepção da biopolítica, “O simples viver, objeto do biopoder, é o fundamento da política desde a sua origem, e o é enquanto *vida nua*, capturada pelo poder político na modalidade específica da exceção”.<sup>827</sup> Isto nos impõe a tarefa de, chegado este ponto, tentar explorar o significado deste sintagma, tão central para a filosofia de Agamben e que é também, muito provavelmente, sua mais popularizada terminologia.

De início, é lícito recordar um fato mencionado no capítulo anterior. Entre os anos 1974 e 1976 Agamben estava em Paris e lá se encontrava regularmente com Claudio Rugafiori e Italo Calvino, para definir o programa para uma revista, a qual seria dedicada ao que os autores chamavam de “categorias italianas”. Como visto, cada um dos amigos havia ficado responsável por pesquisar um par categorial, sendo que Agamben havia se proposto a explorar as oposições “tragédia/comédia”, “biografia/fábula” e, o que no momento mais interessa, o par “direito/criatura”.<sup>828</sup> Os dois primeiros pares categoriais não demoraram a ser trabalhados pelo autor e os resultados de sua pesquisa podem ser encontrados na Coletânea “*Categorias italianas: estudos de poética e literatura*”, anteriormente mencionado. O último par, “direito/criatura”, pareceu ter desaparecido dos interesses de Agamben, ao menos até a publicação do primeiro *Homo sacer*. O par, de fato, diferentemente dos outros, que podem ser facilmente correlacionados, não é nada convencional e não implica uma conexão fácil de ser enxergada.<sup>829</sup>

A resposta para o dilema se encontra, no entanto, no significado não usual dado ao sintagma “criatura”. Em seu uso por Agamben, o termo passa ao largo de qualquer referência a algo “monstruoso”: alude a um sentido eufemístico encontrado em fábulas e ficções, em

<sup>826</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 120, grifo nosso.

<sup>827</sup> Bazzicalupo, *Biopolítica*, 2017, p. 96.

<sup>828</sup> Cf. Agamben, *Categorias italianas*, 2014, p. 13.

<sup>829</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, ps. 200-201.



cujas a “criatura” é um ser não identificável que incorpora algo entre o humano e o bestial e que se encontra, portanto, fora da lei. No ensaio “Para além dos direitos do homem”, presente em *Meios sem fim*, no qual é promovido um exame dos fundamentos históricos e teóricos dos “direitos humanos”, Agamben utiliza o termo “criatura” de uma forma que permite clarificar a situação. Delineando a evolução do conceito de direitos humanos, Agamben invoca a vida nua [“*la nuda vita*”] como aquilo que a codificação dos direitos humanos inalienáveis deveria proteger e, imediatamente em seguida, fornece por meio de um parêntese uma glosa a respeito do que ele quer dizer com esta vida nua.<sup>830</sup> A glosa, tão breve quanto reveladora, diz o seguinte: “Aquela vida nua (a criatura humana) [...]”.<sup>831</sup> Pode-se concluir disto que a “criatura” agambeniana é, nada menos, que outra nomenclatura para “vida”, mas não qualquer vida, e sim a “vida nua”.

A expressão já havia aparecido também em outros trabalhos do autor antes do *Homo sacer*, em diferentes circunstâncias. Tendo já aparecido antes, como visto, em *A linguagem e a morte*, ela é mencionada primeiro em *A comunidade que vem*, e, depois, em *Meios sem fim*. No primeiro caso, a vida nua aparece como a categoria em relação a qual o pequeno burguês “[...] se confronta com a última expropriação, com a última frustração da individualidade: a vida nua, o puro incomunicável, onde a sua vergonha encontra finalmente a paz”;<sup>832</sup> ou seja, a burguesia (no dizer de Agamben, “pequena burguesia planetária”), herdeira de um mundo desprovido de classes, tornada sociedade do espetáculo e do consumo, vazia, não escapa à constatação de estar ela mesma fadada à vida nua.<sup>833</sup> Já em *Meios sem fim*, a vida nua aparece em duas ocasiões que merecem citação: primeiro, no capítulo “Forma-de-vida”, como o aparato sob o qual o poder soberano se funda: “A *puissance absolue et perpetuelle*, que define o poder estatal, não se funda, em última instância, em uma vontade política, mas na vida nua, que é conservada e protegida somente na medida em que se submete ao direito de vida e morte do soberano (ou da lei)”;<sup>834</sup> e, em seguida, no capítulo “Notas sobre a política”, onde a vida nua aparece como aquilo que, “[tendo em vista] que o estado de exceção é a regra, que a vida nua é imediatamente portadora do nexos soberano [...] ela é hoje abandonada a uma violência tanto mais eficaz quanto anônima e cotidiana”.<sup>835</sup> Têm-se, aqui, duas importantes implicações: a constituição do poder estatal não estaria

<sup>830</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, ps. 201-202.

<sup>831</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 28.

<sup>832</sup> Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 60.

<sup>833</sup> Cf. Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico*, 2012, p. 169.

<sup>834</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 15.

<sup>835</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 104.

fundado na vontade política, mas na vida nua, a qual se conserva apenas submetendo-se ao direito de vida e morte do soberano; e, nesta medida, a vida nua é a portadora do nexó soberano, isto é, o nexó que une direito e violência.

É oportuno chamar atenção, nesse sentido, à importância do ensaio “Notas sobre a política”, que, publicado originalmente em 1992 – e aparecendo, depois, em *Meios sem fim* –, pode-se dizer constituir, conforme a observação de Adam Kotsko, um primeiro real avanço na direção do projeto *Homo sacer*, na medida em que é nele que aparece, pela primeira vez, a posição política básica de Agamben ao longo do “período *Homo Sacer*”.<sup>836</sup> Nas palavras do autor,

Here we find the first formulation of Agamben’s basic political position in the *Homo Sacer* period: ‘Sacred life – the life that is presupposed and abandoned by the law in the state of exception – is the mute carrier of sovereignty, the real *sovereign subject*’. In 1993, he publishes ‘Beyond Human Rights’, where he puts forward the stateless refugee as the privileged figure of the bare life. In 1994, ‘What is a camp?’ sees the first statement of his thesis that the Nazi concentration camps represent ‘the hidden matrix and *nomos* of the political space in which we still live’. And 1995 sees the publication of the first volume of *Homo Sacer*.<sup>837</sup>

A propósito da noção de “vida nua”, é lícito observar também que ela revela, segundo Abbott, o seu débito com relação à ontologia heideggeriana.<sup>838</sup> Agamben escreve, nesse sentido, no “Limiar” do último capítulo do primeiro *Homo sacer*, como “nua” - no sintagma “vida nua” - encontra correspondência no mesmo termo pelo qual a filosofia primeira, ou seja, a *ontologia*, define o ser puro: por meio do termo “*haplôs*”. O autor argumenta, desta forma, que o isolamento da esfera do ser puro, o qual constitui a “realização fundamental da metafísica do Ocidente”, não é livre de analogias com o isolamento da vida nua no âmbito da sua política, uma vez que, de um lado, aquilo que constitui o homem como animal pensante corresponde minuciosamente ao que, do outro, constitui o homem como animal político. Como diz Agamben, “Em um caso, trata-se de isolar dos múltiplos significados do termo ‘ser’ (que, segundo Aristóteles, ‘se diz de muitos modos’), o ser puro (*òn haplôs*); no outro, a aposta em jogo é a separação da vida nua das múltiplas formas de vida concretas”.<sup>839</sup>

Agamben se pergunta, então, o que é que está contido nestes dois conceitos (“ser puro” e “vida nua”) para que tanto a metafísica e a política ocidentais encontrem nestes o seu fundamento e o seu sentido? Qual é, afinal, o nexó entre estes dois processos

<sup>836</sup> Cf. Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 53.

<sup>837</sup> Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 53.

<sup>838</sup> Cf. Abbott, *The Figure of this World*, 2014, p. 18.

<sup>839</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 176-177.

constitutivos que faz com que a metafísica e a política, isolando o seu elemento próprio, pareçam simultaneamente chocar-se com um limite impensável? Tendo em vista que a vida nua é, por certo, tão “indeterminada e impenetrável quanto o ser *haplôs*”, então poderia dizer-se, também dela, “que a razão não pode pensá-la senão no estupor e no assombramento (*quase atônita*, Schelling)”.<sup>840</sup> Por outro lado, segundo escreve Agamben, são

[...] no entanto, justamente estes conceitos vazios e indeterminados [que] parecem custodiar firmemente as chaves do destino histórico-político do Ocidente; e, talvez, somente se soubermos decifrar o significado político do ser puro poderemos conceber a vida nua que exprime a nossa sujeição ao poder político, assim como, inversamente, *somente se tivermos compreendido as implicações teóricas da vida nua poderemos solucionar os enigmas da ontologia*. Atingindo o limite do ser puro, a metafísica (o pensamento) transmuta-se em política (em realidade), assim como é sobre o limiar da vida nua que a política transgride-se em teoria.<sup>841</sup>

Havíamos mencionado anteriormente, na introdução desta pesquisa, como os trabalhos de Agamben somente podem ser devidamente compreendidos quando lidos à luz da *ontologia política* (“Paradigmatic in this regard is the work of Agamben, which is impossible to understand except as a form of political ontology”,<sup>842</sup> nas palavras de Mathew Abbott). Esta tese parece encontrar uma insuspeita confirmação nas passagens acima, as quais referenciam diretamente a implicação ontológica do conceito de vida nua. Nesta medida, pode-se perceber como o conceito agambeniano da “vida nua” deve ser compreendido inicialmente a partir de uma transposição da diferença ontológica de Heidegger para categorias biológicas clássicas, onde *zoē* - o fato da vida - é mapeado no fato de *ser como tal* (“mapped onto the fact of being *as such*”), e *bíos* - a vida politicamente qualificada -, no nível ôntico dos seres particulares. Isso permite que Agamben leia a distinção entre vida natural e vida política em termos fundamentalmente ontológicos, dando início, assim, ao seu movimento no campo da ontologia política.<sup>843</sup>

Por outro lado, no caso do primeiro *Homo sacer*, Andrew Norris argumenta, porém, que a vida nua não é nunca definida com precisão por Agamben. Segundo o autor, “He focuses instead upon presenting examples of this ‘inclusive exclusion’ such as *Versuchpersonen*, Karen Quinlan, people in ‘overcomas’, refugees, and so on. But his central example is the *Muselmann* of the Nazi death camps”.<sup>844</sup> O que sabemos é que a vida nua é a protagonista deste livro e Agamben indica que ela se identifica à vida do *Homo sacer*. Neste

<sup>840</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 177.

<sup>841</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 177, grifo nosso.

<sup>842</sup> Abbott, *The Figure of this World*, 2014, p. 17.

<sup>843</sup> Cf. Abbott, *The Figure of this World*, 2014, p. 19.

<sup>844</sup> Norris, *The Exemplary Exception*, 2005, p. 270.

momento, porém, sem nenhuma referência, tanto a Sesto Pompeo Festo, quanto também a Walter Benjamin (lembrando que, em *A Linguagem e a morte*, Festo havia sido referenciado, mas Benjamin não). A partir deste aparecimento na introdução, ao correr da obra, a vida nua assumirá diversas exemplificações: na primeira parte da obra, intitulada “Lógica da soberania”, a vida nua é definida simplesmente como a vida no *bando* soberano, no estado de exceção; a partir de um exemplo literário, que será desde então continuamente utilizado, Agamben também a ilustra como a vida vivida aos pés do *Castelo* kafkiano, que se torna indistinguível e, finalmente, coincide com a lei, e também como a vida de Joseph K., no *Processo*, que termina por coincidir com o próprio processo. A primeira definição real é encontrada, então, apenas no “Limiar”, o qual centra-se numa breve análise de “Para a crítica da violência” de Benjamin. É aqui que Agamben revela finalmente como o que ele entende por “vida nua” é a tradução do “*bloße Leben*” benjaminiano<sup>845</sup> [que tem uma função decisiva, é oportuno sublinhar, não apenas na *Crítica da violência*,<sup>846</sup> mas também em “Destino e caráter”<sup>847</sup> e, o que não costuma ser frequentemente lembrado, igualmente no ensaio sobre as “Afinidades eletivas de Goethe”<sup>848</sup>], o qual é definido como o portador do vínculo entre a violência e a lei.<sup>849 850</sup>

A importância da crítica da violência benjaminiana é, para Agamben, absolutamente central, norteando, com efeito, várias das reflexões constantes não apenas do

---

<sup>845</sup> Leland de la Durantaye, sobre esta questão e também sobre a tradução do termo ao inglês (já traduzido como “Naked” e “Bare”), esclarece que “*Bare and Naked* are indeed often synonymous, and this divergence might seem, at first sight, a negligible one reflecting a mere stylistic preference. It is, however, more than this, for *la nuda vita* is not a term of Agamben’s own invention. It too is a translation – a quotation without quotation marks from Benjamin” (de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, ps. 202-203).

<sup>846</sup> Cf. Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, p. 151.

<sup>847</sup> Cf. Benjamin, *Destino e caráter*, 2013, p. 94.

<sup>848</sup> Cf. Benjamin, *Escritos reunidos*, 2018, p. 32.

<sup>849</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 80.

<sup>850</sup> Não se pode deixar de apontar como Agamben promove, em outro lugar, uma análise da “nudez”, da “nua corporiedade”, na perspectiva de uma *assinatura teológica*. Neste caso, observa como a nudez está ligada à perda, por parte de Adão e Eva, da graça divina: “Antes da queda, mesmo sem estarem cobertos por nenhuma veste humana, não estavam nus: estavam cobertos por uma veste de graça, que os envolvia tal como um traje glorioso (na versão judaica dessa exegese, que encontramos, por exemplo, no *Zohar*, fala-se de uma ‘veste da luz’. É dessa veste sobrenatural que o pecado os despe, e eles, desnudados, são forçados, em primeiro lugar, a se cobrirem, confeccionando, antes, com suas mãos uma tanga de folhas de figueira (‘Entrelaçaram folhas de figueira e fizeram tangas’) e, mais tarde, no momento da expulsão do Paraíso, usando vestes feitas com peles de animais, que Deus preparou para eles. Isso significa que a nudez se dá para os nossos progenitores no Paraíso terrestre somente em dois momentos: uma primeira vez, no intervalo, presumivelmente muito breve, entre a percepção da nudez e a confecção da tanga, e uma segunda vez, quando se despem das folhas de figueira para se vestirem com as túnicas de pele. E, mesmo nesses instantes fugazes, a nudez só acontece, por assim dizer, negativamente, como privação da veste de graça e como presságio da resplandecente veste de glória que os bem-aventurados irão receber no Paraíso. Uma nudez plena se realiza, talvez, exclusivamente no Inferno, no corpo dos danados irremissivelmente oferecido aos tormentos eternos da justiça divina. Não há, nesse sentido, no cristianismo, uma teologia da nudez, mas apenas uma teologia da veste” (Agamben, *Nudez*, 2014, ps. 92-93, grifo nosso).

primeiro *Homo sacer*, mas em diversos outros de seus escritos. Nesse sentido, é importante destacar como Benjamin já havia escrito, neste ensaio, como “É falsa e vil a proposição de que a existência teria um valor mais alto do que a existência justa, quando existência significar nada mais do que a mera vida”.<sup>851</sup> Contra a tese da sacralidade da vida, Benjamin escreve que a vida do homem não pode ser reduzida apenas à mera vida, à mera existência, isto é, ao “*bloÙe Leben*”, que Agamben traduz como “vida nua”. É oportuno observar, no entanto, que nem todos concordam com essa recepção de Benjamin realizada por Agamben. Discordando do autor, Jeane Marie Gagnebin – uma das principais críticas de Agamben, cujas diferenças teóricas com o italiano não são poucas, e que, aliás, têm se mantido constantes ao longo dos anos - afirma, por exemplo, que as discussões de Benjamin deram-se num contexto diverso das atuais acerca da biopolítica, sustentando que tratava-se, antes, para ele, muito mais de distinguir rigorosamente a ordem da “vida natural” [a “mera vida”, ou “vida nua”, para Agamben<sup>852</sup>], na qual reinam as forças da natureza e do mito, da ordem da “vida histórica”, em cuja prevaecem as decisões tomadas e assumidas pelos homens para que possam agir moral e historicamente, ainda que ao custo de suas vidas. Desta forma, aduz a autora que, de um lado, “Benjamin se inscreve de maneira clássica na moral kantiana da autonomia”, mas que, porém, de outro, “de maneira teológica e judaica ele sustenta que somente a vida humana pode ser definida como resposta do sujeito ao Sujeito supremo”, uma vida que implica, logo, responsabilidade e transcendência, sendo que é somente esta que “[...] constitui uma vida verdadeira, em oposição à mera vida e à mera vivência natural, condenadas por sua vacuidade a ser joguete do destino ou do mito”.<sup>853</sup>

De qualquer forma, interessa apontar que Benjamin indica, em seguida, na crítica da *Gewalt*, um programa de pesquisa que, muitos anos depois, seria seguido por Agamben, quando propõe que

---

<sup>851</sup> Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, ps. 153-154.

<sup>852</sup> Este é o principal ponto de discordância de Jeane Marie Gagnebin. Poderia dizer-se, quanto a isto, que em oposição a Agamben a autora reclama uma hermenêutica filosófica mais “fielmente benjaminiana”. Num artigo recente, a autora escreve, por exemplo, que não vai “[...] entrar em detalhes nessa discussão sobre ‘o dogma da sacralidade da vida’, como diz Benjamin, porque isso nos levaria longe demais. Somente desejo assinalar aqui que a ‘mera vida’ de Benjamin não pode ser identificada de maneira imediata com ‘a vida nua’, como o faz Giorgio Agamben refletindo acerca da biopolítica contemporânea. A discussão de Benjamin se desenrola num contexto diverso do atual sobre biopolítica”. Além disso, numa nota na mesma página, a autora escreve como “Vale observar que ‘mera vida’ traduz o alemão das *bloÙe Leben*. O adjetivo *bloÙ* tem o sentido de ‘mero’, ‘simples’, ‘sem nenhum suplemento’. Há, assim, uma nuance entre *nackt*, que designa a nudez de uma criança que sai do corpo de sua mãe, e *bloÙ*, que significa ‘nu’ no sentido de ‘despido’, em oposição a ‘coberto’ com roupa ou roupagem (retórica, por exemplo). Nesse contexto, é discutível a aproximação instigante, mas talvez apressada, que Giorgio Agamben estabelece entre o sentido dessa expressão empregada por Benjamin no ensaio ‘Para a crítica da violência’ e o conceito de ‘vida nua’, base da biopolítica contemporânea” (cf. Gagnebin, *Mito, Direito e Justiça em Walter Benjamin*, 2020, p. 1939).

<sup>853</sup> Cf. Gagnebin, *Mito, Direito e Justiça em Walter Benjamin*, 2020, ps. 1939-1940.

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. [...] Por fim, dá motivo para reflexão o fato de que aquilo que aí é dito sagrado é, segundo o pensamento mítico, o portador assinalado da culpa: a mera vida.<sup>854</sup>

Nas palavras de Agamben, “Suspeito é, para Benjamin, que aquele que aqui é proclamado sagrado seja precisamente o que, segundo o pensamento mítico, é o ‘portador destinado à culpa: a vida nua’”, pois isto sugeriria a existência de quase que uma secreta cumplicidade entre a sacralidade da vida e o poder do direito.<sup>855</sup> É, pois, precisamente esta origem que Agamben indaga, a qual o leva a se deparar com esta aparentemente longínqua e estranha figura do direito romano, o *homo sacer*.

A primeira coisa a se notar sobre este “homem sagrado”, contudo, é que ele não é sagrado de maneira alguma num sentido “reverencial”. O sentido desta sacralidade se encontrava, com efeito, num sentido extremamente oposto a este. O *homo sacer* é um termo jurídico, derivado do direito romano arcaico, que designava um indivíduo que, em resposta a uma transgressão grave, era banido da cidade. Do momento em que era completado o ritual de pronunciamento como “*homo sacer*”, ele poderia ser morto impunemente por qualquer pessoa, mas não poderia, no entanto, ser empregado num rito sacrificial que requer a tomada de uma vida.<sup>856</sup> Sobre esta figura, assim como já havia feito em *A linguagem e a morte*, Agamben retoma sua definição a partir de Sesto Pompeo Festo, procurador romano da província da Judéia no século I,<sup>857</sup> que no verbete *sacer mons*, do seu tratado *Sobre o significado das palavras*, nos conservou uma figura do direito romano arcaico no qual o caráter da sacralidade pela primeira vez se ligou a uma vida humana enquanto tal.<sup>858</sup> Segundo esta definição,

At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunícia prima cavetur “si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit”. Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet.<sup>859</sup>

<sup>854</sup> Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, p. 154.

<sup>855</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 70.

<sup>856</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 206.

<sup>857</sup> Cf. Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico*, 2012, p. 157.

<sup>858</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 74.

<sup>859</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 74. Na tradução oferecida lê-se: “Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunícia se adverte que ‘se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida’. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro” (cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 186).

A partir da definição oferecida por Festo, duas características se destacam: a expressão *sacer esto* (ser sagrado) alude à ambígua implicação simultânea do *impune occidi* (homicídio impune) e do *neque fas est eum immolari* (a exclusão do sacrifício) naquele que era considerado sagrado. De forma a entender esta específica forma de sacralidade, deve-se agora indagar sobre a natureza destas duas características.

Esta expressão, devido ao seu caráter flagrantemente ambíguo e problemático,<sup>860</sup> foi objeto de interpretação por diversos autores na modernidade, os quais se dividiam basicamente em duas posições: a primeira posição via na *sacratio* o resíduo enfraquecido e secularizado de uma fase arcaica na qual direito penal e direito religioso se encontravam ainda misturados, e a condenação à morte como um sacrifício à divindade; a segunda posição, por sua vez, entendia esta figura arquetípica do sagrado como uma consagração aos deuses íferos, análoga em sua ambiguidade à noção etnológica de *tabu*,<sup>861</sup> como aquilo que é ao mesmo tempo augusto e maldito, digno tanto de horror quanto de veneração. Para Agamben, porém, nenhuma destas posições consegue captar o fenômeno em sua integralidade: se os primeiros conseguem resolver o problema do homicídio impune, não conseguem explicar a questão sobre o veto ao sacrifício; já os segundos, enquanto fornecem uma interpretação quanto ao veto ao sacrifício, não conseguem, contudo, explicar a razão pela qual o *homo sacer* pode ser morto por qualquer um sem que assim se manche de sacrilégio, pois se é verdade que aquilo que é *sacer* já estaria desde o início sob a posse dos deuses, atentar contra tal não poderia implicar em outra coisa senão em sacrilégio.<sup>862</sup>

Para Agamben, portanto, ambas as posições falham, principalmente por não conseguirem dar conta simultaneamente dos dois aspectos característicos que de acordo com a definição de Festo constituem a especificidade do *sacer*: a *impunidade da sua morte* e o *veto de sacrifício*. Logo, tendo em vista que no interior do ordenamento jurídico e religioso

---

<sup>860</sup> Segundo Agamben, a expressão era obscura até mesmo para os romanos, algo que fica “[...] provado além de qualquer dúvida por um trecho das *Saturnais* (III, 7,3-8) no qual Macróbio, depois de ter definido *Sacrum* como aquilo que é destinado aos deuses, acrescenta: ‘Neste ponto não parece fora de lugar tratar da condição daqueles homens que a lei comanda serem sagrados a uma determinada divindade, pois que não ignoro que a alguns pareça estranho (*mirum videri*) que, enquanto é vetado violar qualquer coisa sacra, seja em vez disso lícito matar o homem sacro’. Qualquer que seja o valor da interpretação que Macróbio acredita dever fornecer neste ponto, é certo que a sacralidade parecia aos seus olhos bastante problemática, a ponto de ter necessidade de uma explicação” (Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 75).

<sup>861</sup> De acordo com Freud, “‘Tabu’ é uma palavra polinésia cuja tradução nos apresenta dificuldades, pois já não possuímos o conceito por ela designado. Entre os antigos romanos ele ainda era comum, o seu *sacer* era o mesmo que o tabu dos polinésios. [...] O significado de ‘tabu’ se divide, para nós, em duas direções opostas. Por um lado quer dizer ‘santo, consagrado’; por outro, ‘inquietante, perigoso, proibido, impuro’. O contrário de ‘tabu’, em polinésio, é *noa*, ou seja, ‘habitual, acessível a todos’. Assim, o tabu está ligado à ideia de algo reservado, exprime-se em proibições e restrições, essencialmente. A nossa expressão ‘temor sagrado’ corresponde frequentemente ao sentido de ‘tabu’” (Freud, *Totem e tabu*, 2012, p. 12).

<sup>862</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 75-76.

romano, tanto do *ius divinum* quanto do *ius humanum*, ambos os traços parecem ser dificilmente compatíveis – pois, se o *homo sacer* era impuro (um *tabu*) ou estava em posse dos deuses, não poder-se-ia matá-los sem que se contaminasse ou cometesse sacrilégio, o que não ocorre, e, por outro lado, se ele era em verdade a vítima de um sacrifício arcaico ou um mero condenado à morte, seria o caso de ser levado à morte consoante às regras de direito prescritas, o que certamente também não é o caso -, então o que o *homo sacer* faz pensar é que ele era, acima de tudo, um conceito-limite do ordenamento social romano, que não pode, como tal, permanecer nem no interior do *ius divinum* nem do *ius humanum*, mas que ajuda, desta maneira, a traçar uma luz quanto aos seus limites recíprocos. Agamben se propõe a interpretar o *homo sacer*, então, não calcado numa pretensa ambiguidade originária do sagrado<sup>863</sup> – como, por exemplo, pela “teoria da ambiguidade do sacro”, que dominou o discurso das ciências humanas entre 1890 e 1940 -, que tem por base a noção de *tabu*, mas como uma figura autônoma, a qual permite que se veja nele uma possível estrutura originária,<sup>864</sup> que se encontra numa zona anterior à própria distinção entre o sagrado e o profano, o religioso e o jurídico.<sup>865</sup>

Segundo Agamben, a estrutura da *sacratio* é formada por dois aspectos: o “*impune occidi*” (a impunidade da matança) e o “*neque fas est eum immolari*” (a proibição da imolação, ou seja, a exclusão do sacrifício). Quanto ao primeiro aspecto, este indica uma exceção ao *ius humanum*, pois de acordo com ele estava *suspendida* a aplicação da lei sobre o homicídio. Por outro lado, também o segundo aspecto pode ser visto como uma exceção,

---

<sup>863</sup> Ambiguidade esta que se encontra perfeitamente demonstrada numa breve consulta ao *Vocabulário das Instituições Indo-Europeias*, de Emile Benveniste, obra frequentemente consultada por Agamben: “El término latino *sacer* encierra la representación que para nosotros es la más precisa y específica de lo ‘sagrado’. Es en latín donde mejor se manifiesta la división entre lo profano y lo sagrado; es también en latín donde se descubre el carácter ambiguo de lo ‘sagrado’: consagrado a los dioses y cargado de una mancha imborrable, augusto y maldito, digno de veneración y que suscita el horror. Este doble valor es propio de *sacer*: contribuye a distinguir *sacer* y *sanctus*, porque no afecta en ningún grado al adjetivo emparentado *sanctus*” (Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, 1983, p. 350). A própria confusa relação entre a *sacralidade* e o *sacrifício* é também por Benveniste ressaltada: “Además, es la relación establecida entre *sacer* y *sacrificare* lo que nos permite comprender mejor el mecanismo de lo sagrado y la relación con el sacrificio. Este término de ‘sacrificio’, que nos es familiar, asocia una concepción y una operación que parecen no tener nada en común. Por qué ‘sacrificar’ quiere decir, de hecho, ‘ejecutar’, cuando propiamente significa ‘hacer sagrado’ (cfr. *Sacrificium*)?” (Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, 1983, p. 350).

<sup>864</sup> Afinal, de acordo com Agamben, “Nenhuma pretensa ambivalência da categoria religiosa genérica do sacro pode explicar o fenômeno jurídico-político ao qual se refere a mais antiga acepção do termo *sacer*; ao contrário, só uma atenta e prejudicial delimitação das respectivas esferas do político e do religioso pode permitir compreender a história de sua trama e de suas complexas relações. Em todo caso é importante que a dimensão jurídico-política originária que se expõe no *homo sacer* não seja recoberta por um mitologema científico que não apenas em si nada pode explicar, mas que é ele próprio carente de explicação” (Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 82). Uma crítica contundente deste “mitologema científico” pode ser encontrada em *O sacramento da linguagem* (cf. Agamben, *O sacramento da linguagem*, 2011, p. 21 e ss).

<sup>865</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 76.



mas neste caso em relação ao *ius divinum* e a toda e qualquer forma de morte ritual. As formas de execução capital, por mais terríveis que pudessem ser, significavam na realidade rituais de purificação, e não penas como as entendemos no sentido moderno. Deste modo, o que a *proibição da imolação* fazia, antes de mais nada, era servir como um critério de diferenciação, distinguindo a matança do *homo sacer* daquelas purificações rituais, excluindo, assim, a *sacratio* do âmbito religioso em sentido próprio.<sup>866</sup>

No que tange ao *ius divinum*, sabe-se que aquilo que faz normalmente passar um objeto da esfera humana para a divina é o rito da *consecratio*.<sup>867</sup> Conforme aponta Agamben em *Profanazioni [Profanações]*, “consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano”, sendo que “sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses”.<sup>868</sup> E o dispositivo que realizava e regulava tal separação era, precisamente, o sacrifício: por meio da realização de uma série de rituais minuciosos, que variam de acordo com as culturas, o sacrifício estabelece esta passagem de algo do profano para o sagrado, trasladando-o da esfera humana para a divina.<sup>869</sup> Separadas das coisas humanas, as coisas “sagradas” ficavam reservadas apenas aos deuses, e quem ultrapassasse ou violasse esta indisponibilidade praticava um sacrilégio.<sup>870</sup> No entanto, não era isso que se passava com o *homo sacer*. Este era posto fora da esfera humana, sem, contudo, ultrapassar para a divina. Desta maneira, a proibição da imolação, de fato, não somente exclui toda e qualquer equiparação do *homo sacer* a uma vítima consagrada, mas também a licitude da sua matança implica que a violência contra ele cometida não constitui também nenhum sacrilégio, como seria no caso das *res sacrae*.<sup>871</sup>

O que a figura do *homo sacer* apresenta, portanto, é mais do que uma simples exclusão, ela se mostra comportando uma perfeita analogia àquela da *exceção soberana*:

Se isto é verdadeiro, a *sacratio* configura uma dupla exceção, tanto dos *ius humanum* quanto do *ius divinum*, tanto do âmbito religioso quanto do profano. A estrutura topológica, que esta dupla exceção desenha, é aquela de dúplice exclusão e de uma dúplice captura, que apresenta mais do que uma simples analogia com a estrutura da exceção soberana. [...] Assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo

<sup>866</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 83.

<sup>867</sup> Como escrevem também Hubert e Mauss: “A palavra sugere imediatamente a ideia de consagração, e poder-se-ia pensar que as duas noções se confundem. Com efeito, é certo que o sacrifício sempre implica uma consagração: em todo sacrifício um objeto passa do domínio comum a domínio religioso – ele é consagrado” (Hubert; Mauss, *Sobre o sacrifício*, 2005, p. 15).

<sup>868</sup> Cf. Agamben, *Profanações*, 2007, p. 65.

<sup>869</sup> Cf. Agamben, *Profanações*, 2007, ps. 65-66.

<sup>870</sup> “Sacrilego era todo ato que violasse ou transgredisse esta sua especial indisponibilidade, que as reservava exclusivamente aos deuses celestes (nesse caso eram denominadas propriamente ‘sagradas’) ou infernais (nesse caso eram simplesmente chamadas ‘religiosas’)” (Agamben, *Profanações*, 2007, p. 65).

<sup>871</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 83-84.

modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacriticabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. *A vida insacriticável e, todavia, matável, é a vida sacra.*<sup>872</sup>

Pode-se afirmar, desta forma, que o que define o *homo sacer* consiste menos naquela pretensa ambivalência originária do sagrado que se pode nele observar, quanto, acima de tudo, no caráter de *dupla exclusão* em que se encontra preso e da violência sem precedentes à qual sua vida se encontra exposta, cuja condição pode ser resumida sob os termos de uma vida *matável* e, no entanto, *insacriticável*. Esta figura do direito romano exemplifica, portanto, de acordo com Adam Kotsko, “This dynamic of an exclusion that results in an infinitely intensified inclusion”, sendo que, nessa medida, pode dizer-se que “[...] he exists as part of a correlative system with the figure of the sovereign who can legally arrogate the right to exercise extra-legal violence”.<sup>873</sup>

A esfera na qual o *homo sacer* vive é, pois, uma esfera limite, caracterizada acima de tudo por estar sujeita a um estado de violência permanente: a sua absoluta matabilidade não pode ser caracterizada nem como um homicídio nem como um sacrifício, nem como a execução de uma condenação nem como um sacrilégio. Ele habita uma zona que foi isolada tanto das formas sancionadas pelo direito humano (o direito romano arcaico) quanto pelo direito divino;<sup>874</sup> mas esta consiste, no entanto, menos num estágio cronologicamente mais antigo - que aponta, por exemplo, para uma esfera mais arcaica, “que lembra aquela que Gernet denominava, com um termo pouco feliz, pré-direito, em que fenômenos que costumamos considerar jurídicos parecem agir de maneira mágico-religiosa” -, quanto, antes, algo como um “[...] limiar de indistinção sempre operante, em que o jurídico e o religioso se tornam indiscerníveis”.<sup>875</sup> Trata-se, enfim, como escreve Agamben, na criação de uma esfera-limite do agir humano que funciona unicamente em uma *relação de exceção*: “Esta esfera é a da decisão soberana, que suspende a lei no estado de exceção e assim implica nele a vida nua”.<sup>876</sup>

O significado da sacralidade é, portanto, redefinido pelas pesquisas de Agamben, após sua revisitação desta figura do direito romano arcaico. Assim, a sacralidade passa a

<sup>872</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 84, grifos do autor.

<sup>873</sup> Cf. Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 84.

<sup>874</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 84.

<sup>875</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 207. É oportuno ressaltar, desta forma, como se pode ler em *O reino e a glória*, que “Um limiar desse tipo é aquele que em outro lugar definimos como *sacertas*, em que uma dupla exceção, tanto do direito humano quanto do divino, deixava entrever uma figura, o *homo sacer*, cuja relevância para o direito e a política ocidental temos procurado reconstruir” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 207-208).

<sup>876</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 84.

designar esta forma de vida posta ao *bando*, isto é, capturada pela relação de exceção, a qual torna-se uma vida votada à morte numa situação de total impunidade. Daí a sua absoluta vulnerabilidade, pois “Frente ao soberano não existem os sujeitos de direito, como pretende a cultura jurídica moderna, mas a vida nua ou sacra, matável”.<sup>877</sup> O que se impõe, desta forma, é a necessidade de se caracterizar qual é a estrutura do *bando* e da soberania e as consequências que daí advém, precisamente o passo que será feito em seguida.

## 2.2 A estrutura da soberania, o bando soberano e o fim do mitologema contratualista

Para Giorgio Agamben, a soberania assinala o limite, em ambos os sentidos de início e fim, do ordenamento jurídico. Mas ela é caracterizada, porém, por um paradoxo: em referência à obra de Carl Schmitt, Agamben escreve: “O paradoxo da soberania se anuncia: ‘o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico’”.<sup>878</sup> O soberano é, nesse sentido, aquele a quem o ordenamento jurídico reconhece a prerrogativa de proclamar o estado de exceção e de suspender, assim, a validade do ordenamento jurídico, motivo pelo qual, segundo Carl Schmitt, “O soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto*”.<sup>879</sup>

Que o soberano esteja “ao mesmo tempo” dentro e fora do ordenamento jurídico não é, no entanto, uma afirmação nem um pouco trivial, pois, uma vez que possui o poder jurídico de suspender a validade da lei, o soberano se coloca *legalmente* fora da lei. Isso significa, segundo Agamben, “[...] que o paradoxo pode ser formulado também deste modo: ‘a lei está fora dela mesma’, ou então: ‘eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei’”.<sup>880</sup> Pode-se notar, portanto, como o paradigma fundamental, seja para concordar, seja para discordar, encontra-se nos escritos daquele que tentou formular a mais absoluta defesa da soberania e a mais rigorosa teoria do estado de exceção, além de ser, também, na contemporaneidade, um verdadeiro *auteur maudit*, o teórico alemão Carl Schmitt<sup>881</sup> (1888-1985).

<sup>877</sup> Cf. Bazzicalupo, *Biopolítica*, 2017, p. 98.

<sup>878</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 22.

<sup>879</sup> Schmitt, *Teologia política*, 2006, p. 8.

<sup>880</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 22.

<sup>881</sup> Nas palavras de Ari Marcelo Solon: “A fama de Carl Schmitt é ainda pior que a de seu antípoda [Kelsen]: é conhecido como um jurista áulico do fascismo alemão, um partidário do Estado totalitário e defensor do *Leviatã* (a temível baleia, símbolo do Estado soberano). Embora nada se saiba sobre ele, pelo menos se conhece

Carl Schmitt foi um famoso e importante jurista e filósofo político alemão, que teve seus maiores e mais importantes trabalhos publicados durante a vigência da República de Weimar (1919-1933). Várias de suas ideias aparecem nas diversas obras de diagnóstico político de Agamben, como no *Homo Sacer*, *Estado de exceção* e *Meios sem fim*, principalmente no que diz respeito à sua teoria da soberania e seu diagnóstico acerca da dissolução do *nomos* eurocêntrico dos modernos Estados-nação.<sup>882</sup> Embora se encontre numa posição de ferrenha oposição à política schmittiana, Agamben tem bastante interesse em seus trabalhos, sobretudo nas suas elaborações quanto à natureza do direito e do Estado, suas relações com a dominação política e suas críticas ao *status quo* liberal. É importante notar, todavia, que, apesar de Agamben assumir e problematizar muitos dos conceitos centrais de Schmitt, Agamben também os utiliza para criticar o próprio Schmitt.<sup>883</sup> Tendo isso em vista, e também o fato de que na sua teoria se encontra uma contiguidade essencial e inerente entre estado de exceção e soberania, fato que Agamben assume como ponto de partida para sua crítica do direito, torna-se imperioso promover a problematização dos principais aspectos de sua teoria jurídico-política.<sup>884</sup>

A principal referência de Agamben, a este respeito, é a obra *Teologia Política*, publicada em 1922, de Carl Schmitt, a qual se destaca sobretudo pela alusão que o autor faz à instituição do direito por meio de uma *decisão soberana*, a qual se configura como um poder, absolutamente inaugural e fundador, que tem como maior característica o fato de não

---

sua fórmula célebre: a política é a distinção amigo-inimigo. Mesmo se tudo isso fosse verdade, teríamos de nos ocupar com este *auteur maudit* pois foi o mais obstinado defensor da soberania política neste século” (Solon, *Teoria da soberania como problema da norma jurídica e da decisão*, 1997, ps. 13-14).

<sup>882</sup> No prefácio escrito a propósito da reedição de seu livro sobre *O conceito do político* Schmitt escreve, em 1963, o seguinte: “A parte europeia da humanidade vivia, até há pouco, numa época cujos conceitos jurídicos eram cunhados a partir do Estado e pressupunham o Estado como modelo da unidade política. A época da estatalidade chega agora ao seu fim. Sobre isso já não vale a pena perder tempo a discutir. Com ela, chega ao fim toda a superestrutura de conceitos relacionados com o Estado que um trabalho do pensamento de quatro séculos da ciência do direito do Estado e do direito das gentes eurocêntrico edificou. O estado enquanto modelo da unidade política, o Estado enquanto portador do mais espantoso de todos os monopólios, nomeadamente o monopólio da decisão política, esta obra-prima da forma europeia e do racionalismo ocidental, é destronado” (Schmitt, *O conceito do político*, 2018, p. 30).

<sup>883</sup> Cf. McLoughlin, *Schmitt, Carl*, 2011, ps. 174-175.

<sup>884</sup> Por que Carl Schmitt? Para responder a esta questão é extremamente representativo o excerto de uma entrevista dada por Agamben à Flavia Costa, na qual ele aponta de que modo se deu seu encontro com Carl Schmitt: “O encontro com Carl Schmitt se deu, por outro lado, relativamente tarde, e teve um caráter totalmente distinto. Era evidente (creio que é evidente para qualquer um que não seja estúpido nem tenha má-fé, ou, como acontece frequentemente, as duas coisas juntas) que, *se queria trabalhar com o direito e a política, era com ele que eu deveria medir-me. Como com um inimigo, antes de tudo – mas a antinomia amigo-inimigo era precisamente uma das teses schmittianas que eu queria pôr em questão*” (Agamben, *Entrevista com Giorgio Agamben*, 2006, p. 132, grifo nosso).

estar vinculado a nenhum direito que o anteceda e legitime.<sup>885</sup> Daí a nomenclatura que o caracteriza, o chamado *decisionismo*.<sup>886</sup> Nesse sentido, pode-se ler na *Teologia Política* que

A exceção não é subsumível; ela se exclui da concepção geral, mas, ao mesmo tempo, revela um elemento formal jurídico específico, a decisão na sua absoluta nitidez. Em sua configuração absoluta, o estado de exceção surge, então, somente quando a situação deva ser criada e quando tem validade nos princípios jurídicos. Toda norma geral exige uma configuração normal das condições de vida nas quais ela deve encontrar aplicação segundo os pressupostos legais e os quais ela submete à sua regulação normativa.

A norma necessita de um meio homogêneo. Essa normalidade fática não é somente um “mero pressuposto” que o jurista pode ignorar. Ao contrário, pertence à sua validade imanente. Não existe norma que seja aplicável ao caos. A ordem deve ser estabelecida para que a ordem jurídica tenha um sentido. Deve ser criada uma situação normal, e soberano é aquele que decide, definitivamente, sobre se tal situação normal é realmente dominante. Todo Direito é “direito situacional”. O soberano cria e garante a situação como um todo em sua completude. Ele tem o monopólio último da decisão. Nisso repousa a natureza da soberania estatal que, corretamente, deve ser definida, juridicamente, não como monopólio coercitivo ou imperialista, mas como monopólio decisório, em que a palavra decisão é utilizada no sentido geral ainda a ser desenvolvido. O estado de exceção revela o mais claramente possível a essência da autoridade estatal. Nisso, a decisão distingue-se da norma jurídica e (para formular paradoxalmente), a autoridade comprova que, para criar direito, ela não precisa ter razão/direito.<sup>887</sup>

De acordo com Agamben, a definição schmittiana de soberania, anunciada em sua *Teologia Política*, tornou-se lugar-comum muito antes de ser compreendida na sua integralidade. Para Carl Schmitt, segundo sua já clássica definição, “*Soberano é quem decide sobre o estado de exceção*”.<sup>888</sup> Nesta afirmação, diz Agamben, encontra-se precisamente o conceito-limite da doutrina do Estado e do direito,<sup>889</sup> tendo em vista que todo conceito-limite é sempre o limite entre dois conceitos, o qual, deste modo, confina a esfera da vida e com ela se confunde.<sup>890</sup>

Primeiramente, deve-se notar, porém, como ao apresentar a soberania como a possibilidade de decidir sobre um estado de exceção, Schmitt expõe seu conceito de uma maneira manifestamente polêmica. Longe de ser uma definição neutra ou meramente descritiva, esta definição do poder soberano surge, desde o início, em imediata contraposição

<sup>885</sup> Cf. Sá, *Poder, Direito e Ordem*, 2012, p. 13.

<sup>886</sup> A concepção de Schmitt é por muitas vezes chamada de *decisionista* ou *voluntarista*, isto é, “[...] porque em sua base está o que se chamou de decisionismo (também se fala em voluntarismo), porque, para Carl Schmitt, a Constituição (fonte) é, na realidade, uma decisão válida apenas em razão da vontade do poder que a estabelece” (Ferraz Junior, *Introdução ao estudo do direito*, 2015, p. 189).

<sup>887</sup> Schmitt, *Teologia política*, 2006, ps. 13-14.

<sup>888</sup> Schmitt, *Teologia Política*, 2006, p. 7, grifo nosso.

<sup>889</sup> Pode-se mesmo ler em Schmitt: “Essa definição, em si, pode fazer jus ao conceito de soberania como um conceito limítrofe, pois conceito limítrofe não significa um conceito confuso como na turva da terminologia da literatura popular, mas um conceito da esfera extrema. A isso corresponde que a sua definição não pode vincular-se ao caso normal, mas ao caso limítrofe” (Schmitt, *Teologia Política*, 2006, p. 7).

<sup>890</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 18.

a doutrinas jurídicas classificáveis, de um modo geral, como normativistas. Nesse sentido, Schmitt direciona seus escritos sobretudo para contestar a “doutrina da soberania do direito”, representada por Hugo Krabbe, em *A moderna Ideia de Estado*, e também Hans Kelsen, posição teórica a qual Schmitt veementemente recusa.<sup>891</sup> E recusa na medida em que, para ele, a posição normativista corresponderia a uma tentativa de pensar o direito de uma forma puramente abstrata, sem considerar a sua aplicação a uma situação concreta, a qual, pela sua própria realidade, é sempre inevitavelmente exigida. A posição normativista corresponderia, nesse sentido, “à tentativa de pensar o *direito (Recht)* sem a *efetivação do direito (Rechtsverwirklichung)*”, sendo que um tal direito permaneceria como algo puramente ideal, situado não apenas fora do plano da existência, mas, também, despojado de sua força, isto é, da *decisão*, a qual, aplicando-o a uma determinada situação, poderia lhe atribuir efetividade. Como diz Sá, “Por outras palavras, um tal direito puramente ideal seria, uma vez despojado de qualquer contato com a realidade efetiva, um puro e simples nada”.<sup>892</sup>

Assim, contrariamente ao que propunham Krabbe ou Kelsen, a norma constitutiva do direito não poderia ser pensada senão a partir da sua efetivação, ou seja, a partir da sua aplicação a uma situação existente e, conseqüentemente, a partir também da sua articulação com um poder capaz de decidir esta mesma aplicação. Nesse sentido, se a norma nada é sem a decisão que a efetiva, se ela, elidida do elemento decisório, nada mais é que uma pura abstração, isso quer dizer que esta mesma norma remete sempre para a decisão de uma autoridade, a qual, nessa medida, não pode ser deslocada para fora do âmbito jurídico. É, portanto, “[...] esta inevitável remissão da norma ao poder, à autoridade que decide a sua aplicação, que Schmitt procura expressar através do seu *decisionismo*”.<sup>893</sup> De acordo com o que escreve Enzo Traverso, esse elogio da decisão soberana, na qual se radica o monopólio da decisão acerca do estado de exceção, era de certa forma a resposta – baseada na tradição antiliberal dos autores da contrarreforma - de Schmitt a problemas e questões políticas

---

<sup>891</sup> Conforme escreve Schmitt, a posição de Krabbe parece ser a teoria precursora da de Kelsen: “Kelsen resolve o problema do conceito de soberania negando-o. O resultado de suas deduções é: ‘O conceito de soberania deve ser reprimido radicalmente’. De fato, isto é a antiga negação liberal do Estado frente ao Direito e a desconsideração do problema autônomo da realização do Direito. Essa concepção encontrou interpretação significativa em H. Krabbe, cuja doutrina da soberania do Direito [...] se baseia na tese de que não o Estado, mas o Direito é soberano. Aqui, Kelsen parece ver somente o precursor de sua doutrina da identidade do Estado e da ordem jurídica. Em verdade, a Teoria de Krabbe tem, provavelmente, uma raiz comum, cosmopolita, com o resultado de Kelsen” (Schmitt, *Teologia Política*, 2006, ps. 21-22). Nesse mesmo sentido se encontra a posição de Ari Solon: “Mesmo assim, sua crítica à doutrina alemã do Estado que substituiu o soberano pessoal como governante pela pessoa jurídica do Estado, mas ainda mantinha como pressuposto uma autoridade soberana independente do direito, é precursora direta da soberania de Kelsen” (Solon, *Teoria da soberania como problema da norma jurídica e da decisão*, 1997, p. 46).

<sup>892</sup> Cf. Sá, *Poder, Direito e Ordem*, 2012, ps. 48-51.

<sup>893</sup> Cf. Sá, *Poder, Direito e Ordem*, 2012, p. 51.

contemporâneas extremamente pungentes que estavam a afligir a, embora jovem, flagelada República de Weimar. O autor escreve, nesse sentido, como

No contexto da nascente República de Weimar, e mais ainda no começo dos anos 1930, no início de sua agonia, esse elogio da decisão soberana e irrevogável souo como um apelo à ditadura, cuja imposição Schmitt reclamava mediante a aplicação do artigo 48 da Constituição alemã [1919]. Para ele, tratava-se de reivindicar um poder legítimo capaz de superar a paralisia de uma democracia cerceada pela legalidade de suas próprias instituições parlamentares e dilacerada por conflitos internos, incapaz de gerar um Executivo estável e, portanto, condenada à impotência. Assim, a decisão opunha-se à norma e ao debate público, dois elementos constitutivos da tradição liberal, então representada por Hans Kelsen (uma tradição que Schmitt apontou possuir raízes hebraicas - de Spinoza a Moses Mendelssohn e Stahl - em diversos escritos de forte conotação antisemita). Esse apelo à decisão contra o parlamentarismo se inscreve em uma tradição antiliberal bem precisa àquela dos filósofos católicos da contrarrevolução, Joseph de Maistre e Juan Donoso Cortés, que havia postulado como alternativa fundamental dos terríveis eventos de 1789 e 1848: catolicismo ou ateísmo, absolutismo ou socialismo. O liberalismo não era mais adequado a uma época que exigia outra escolha decisiva: revolução ou contrarrevolução; socialismo ou estado total. Em seus escritos da década de 1920, como vimos, Schmitt estabeleceu as premissas teóricas de sua futura adesão ao nazismo.<sup>894</sup>

Para Carl Schmitt, o que está em questão na exceção soberana é, portanto, a própria condição de possibilidade de validade da norma jurídica e, com esta, o próprio sentido da autoridade estatal. O soberano, através do *estado de exceção*, “cria e garante a situação” da qual o direito tem necessidade para a sua própria vigência.<sup>895</sup> Por sua vez, o paradoxo da soberania ao qual Agamben se refere se expressa precisamente na relação de correspondência entre *estado de exceção* e *soberania*: o soberano, enquanto é aquele que tem o poder de *decidir* sobre a suspensão da norma, está fora do direito; todavia, mesmo estando fora do direito, pertence ao ordenamento jurídico, pois é ele quem tem a competência para a *decisão*, elemento fundamental do direito.<sup>896</sup>

Desta forma, pode-se dizer que para Schmitt o problema da realização do direito somente pode ser posto a partir do estado de exceção, pois tratar-se-ia do problema da essência do Estado, da questão da manutenção da sua unidade política. De acordo com Schmitt, a normalidade não mostra nada e *a exceção prova tudo*, de modo que, com efeito, a regra mesma viveria somente da exceção.<sup>897</sup> Isto permite dizer que a soberania

<sup>894</sup> Traverso, “*Relações Perigosas*”, 2020, p. 1977.

<sup>895</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 24.

<sup>896</sup> Cf. Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico*, 2012, ps. 111-112.

<sup>897</sup> Nas palavras do próprio Schmitt, “A exceção é mais interessante do que o caso normal. O que é normal nada prova, a exceção comprova tudo; ela não somente confirma a regra, mas esta vive da exceção. Na exceção, a força da vida real transpõe a crosta mecânica fixada na repetição. Um teólogo protestante, no século XIX, provou de que intensidade vital a reflexão teológica pode ser capaz: ‘A exceção explica o geral e a si mesma’” (Schmitt, *Teologia Política*, 2006, p. 15). O “teólogo protestante” de que fala Schmitt não é outro senão Kierkegaard, como observa Jonnefer Barbosa: “Como o anão enxadrista escondido no autômato na famosa

simultaneamente afirma e nega a ordem, pois toda ordem repousa sobre uma *decisão*, e não sobre uma *norma*.<sup>898</sup> Nesse sentido, o estado de exceção não seria apenas o oposto da ordem constitucional da normalidade, mas o seu fundamento, a partir da decisão do soberano, pois, afinal, é ele quem decide sobre a situação na qual o direito pode valer.<sup>899</sup> Schmitt deixa isso muito claro, quando escreve, em *O conceito do político*, que

[...] o desempenho de um Estado normal consiste sobretudo em introduzir *dentro* do Estado e do seu território uma completa pacificação, em produzir “tranquilidade, segurança e ordem” e, através disso, em criar a situação *normal*, a qual é o pressuposto para que em geral possam ser válidas normas jurídicas, pois cada norma pressupõe uma situação normal e nenhuma norma pode ter validade para uma situação que seja, em relação a ela, completamente anormal.<sup>900</sup>

Mas, se o soberano é aquele quem decide sobre o estado de exceção, então a soberania se apresenta como uma função politicamente indispensável para afirmar uma ordem. No caso de conflito, é o soberano quem decide em quê consiste o interesse público e o do Estado, a segurança e a ordem públicas. Portanto, para Schmitt, a necessidade do soberano era interpretada a partir da inafastabilidade da exceção, na normalidade da exceção. Trata-se de uma “competência” imprevisível, estranha às normas de direito público, uma vez que não se trata do término do direito quanto, antes, da sua própria origem.<sup>901</sup> Pois o próprio conceito de ordem jurídica, segundo Schmitt, contém em si a contradição entre dois elementos diversos do âmbito jurídico: “A ordem jurídica, como toda ordem, repousa em uma decisão e não em uma norma”.<sup>902</sup>

Nem toda situação extrema, extraordinária, considera-se, porém, estado de exceção. Segundo Schmitt, para que se configure o estado de exceção é necessária uma competência que é, a princípio, ilimitada: a suspensão de toda ordem jurídica existente. Neste caso, fica muito claro como, em detrimento do Direito, o Estado permanece. Contudo, uma vez que o

---

tese de Benjamin, é Kierkegaard o teólogo dissimulado na argumentação de Carl Schmitt. Essa citação é utilizada na *Teologia Política*, sem o uso de referências, apenas com o comentário sibilino de que ela seria de ‘um teólogo protestante que provou a intensidade vital da reflexão teológica no séc. XX’. Schmitt, criado no fim do século XIX em uma família católica fervorosa, nasceu em Plettenberg, pequena vila protestante de Westphalen. Essa esotérica citação anônima de Kierkegaard surge como fecho e insígnia da famosa definição schmittiana da exceção soberana” (Barbosa, *Política e tempo em Giorgio Agamben*, 2014, ps. 91-92).

<sup>898</sup> “Schmitt afirma que a aplicação da norma não é possível no caos, logo, é necessária a existência de um meio homogêneo. Ou seja, deve ser criada uma situação de normalidade para que a ordem jurídica tenha um sentido, sendo o soberano aquele que cria e garante a situação como um todo, uma vez que possui o monopólio da decisão última. *Para Schmitt, esta seria a essência da soberania estatal, que deve ser definida como monopólio da decisão e não da sanção ou do poder. Nisso, a decisão distingue-se da norma jurídica*” (Guerra, *Carl Schmitt e Hannah Arendt*, 2019, p. 63, grifo nosso).

<sup>899</sup> Cf. Bercovici, *Soberania e Constituição*, 2013, ps. 27-28.

<sup>900</sup> Schmitt, *O conceito do político*, 2018, ps. 84-85.

<sup>901</sup> Cf. Bercovici, *Constituição e estado de exceção permanente*, 2004, p. 65.

<sup>902</sup> Cf. Schmitt, *Teologia Política*, 2006, ps. 10-11.



estado de exceção é diferente da mera anarquia e do caos, subsiste, ainda, uma ordem, ainda que não uma ordem jurídica. Assim, o Estado mostra a sua indubitável supremacia sobre a validade da norma jurídica, pois a decisão se liberta de qualquer vínculo normativo e se torna, realmente, absoluta. Como escreve Schmitt, “Em estado de exceção, o Estado suspende o Direito por fazer jus à autoconservação”. Desta maneira, os dois elementos que formam o conceito de “ordem jurídica” se defrontam e revelam sua autonomia conceitual, pois, enquanto no caso normal o momento da decisão pode ser repellido a um mínimo, no caso excepcional, a norma é aniquilada e, apesar disso, ele se mantém acessível ao conhecimento jurídico, pois a norma e a decisão permanecem ainda no âmbito do direito.<sup>903</sup> Sobre esta questão, veja-se o que escreve Gilberto Bercovici:

No caso da exceção, o Estado suspende o direito em virtude de um direito de autoconservação. A ordem normal deve ser criada e o soberano decide definitivamente se essa situação normal existe realmente. O soberano, para Schmitt, tem o monopólio da decisão última, no que residiria a essência da soberania do Estado. A soberania do Estado não consiste no monopólio da coerção ou da dominação, mas da decisão.<sup>904</sup>

Como se pôde até aqui constatar, o estado de exceção não significa, ao contrário do que possa parecer, anarquia ou caos: com a suspensão da ordem jurídica, subsiste, todavia, uma ordem, pois não existe norma que possa ser aplicada no caos. O estado de exceção existe, portanto, para criar a situação na qual o direito poderá valer. Ela é um caso que se encontra excluído da norma geral, mas nem por isto deixa de manter relação com ela.<sup>905</sup> O ponto a requerer uma especial atenção quanto ao problema do estado de exceção é, então, a apreensão da topologia implícita que se encontra no paradoxo da soberania, a qual possui como estrutura fundamental aquela da *exceção* [*Ausnahme*].

Como se pode configurar, contudo, uma tal topologia? Conforme escreve Agamben, a exceção é uma espécie de exclusão. Trata-se de um caso singular, o qual é excluído da norma geral. O que propriamente a caracteriza, porém, é o fato de que aquilo que é excluído não se encontra, por causa disto, fora de relação com a norma, mas, ao contrário, mantém-se em relação com ela na forma da suspensão. A norma se aplica à exceção, portanto, “desaplicando-se, retirando-se desta”. Nesse sentido, pode dizer-se que o estado de exceção não é o caos que precede a ordem, mas, justamente, a situação que resulta

<sup>903</sup> Cf. Schmitt, *Teologia Política*, 2006, ps. 12-13.

<sup>904</sup> Bercovici, *Constituição e estado de exceção permanente*, 2004, p. 67.

<sup>905</sup> Cf. Bercovici, *Constituição e estado de exceção permanente*, 2004, p. 65.

da sua suspensão, e “a exceção é”, assim, “verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora (ex-capere)* e não simplesmente excluída”.<sup>906</sup>

Deste modo, o que está fora vem incluído não simplesmente por meio de uma interdição ou de um internamento, mas, sim, suspendendo a validade do ordenamento, deixando, assim, que ele se retire, que ele a abandone. Não é a exceção que é subtraída da regra; mas a regra que, ao encontrar-se suspensa, dá lugar à exceção e somente assim constitui-se como regra, mantendo-se em relação com ela. Esta forma extrema da relação, esta capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade, a qual inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão, é o que Agamben chama de “*relação de exceção*”.<sup>907</sup> Como resultado, a situação criada pela exceção não pode ser definida nem como uma simples situação de fato, nem como uma situação de direito, pois institui entre elas um paradoxal limiar de indiferença. Como diz Agamben, “Não é um fato, porque é criado apenas pela suspensão da norma; mas, pela mesma razão, não é nem ao menos um caso jurídico, ainda que abra a possibilidade da vigência da lei”.<sup>908</sup>

Não é outro senão este o sentido último do paradoxo proposto por Schmitt, quando escreve que a decisão soberana “para criar direito, não precisa ter razão/direito”.<sup>909</sup> No caso da exceção, trata-se não tanto de controlar ou neutralizar o excesso, quanto, em verdade, de criar o próprio espaço no qual uma ordem jurídico-política pode ter valor. O que o estado de exceção faz, portanto, é estabelecer uma relação escondida entre direito e ausência de direito, espaço e vazio, a qual é constitutiva do próprio direito.<sup>910</sup> Ela consiste, nesse sentido, na localização (*Ortung*) fundamental, a qual não se limita a distinguir o que está dentro ou fora, a situação normal e o caos, mas traça entre eles um limiar, o estado de exceção, “[...] a partir do qual interno e externo entram naquelas complexas situações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento”.<sup>911</sup> Trata-se, a decisão soberana, com efeito, da posição de um indecível, na medida em que se encontra nesta zona de indiferença entre fato e direito, no qual não se pode decidir com clareza sobre a inclusão e a exclusão, o dentro e o

<sup>906</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 24.

<sup>907</sup> Nas palavras de Carlo Salzani, “Questa è la ‘relazione di eccezione’, che include qualcosa unicamente attraverso la sua esclusione, e crea così una soglia di indifferenza tra la situazione di diritto (la norma) e la situazione di fatto (l’eccezione)” (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 86).

<sup>908</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 25.

<sup>909</sup> Schmitt, *Teologia política*, 2006, p. 14.

<sup>910</sup> Cf. Chueiri, *Agamben e o estado de exceção como zona de indeterminação entre o político e o jurídico*, 2005, p. 93.

<sup>911</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 25-26.

fora, a exceção e a norma. Como escreve Salzani, “[...] la decisione sovrana è ‘la posizione di un indecidibile’”.<sup>912</sup>

Para Schmitt, no entanto, conforme se pode ler em *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*, a “tomada da terra” é o primeiro título jurídico, no qual se baseia todo o direito subsequente. Ele se configura como um tipo originário de evento jurídico constituinte, o qual é orientado tanto para fora, ou seja, em face de outros povos, quanto também para dentro, enquanto ordem do solo e da propriedade no interior de um país, e “cria o mais radical título jurídico que existe, o *radical title*, no sentido pleno e abrangente do termo”. Para os fins de sua argumentação, tem posição privilegiada a relação entre *terra* e *mar* e, segundo escreve o autor, todas ordenações “pré-globais” foram essencialmente terrestres, mesmo quando incluíam domínios marítimos. Na época dos Descobrimentos, porém, o mundo, que era essencialmente terrestre, transformou-se “quando pela primeira vez a consciência global dos povos europeus apreendeu e mediu a Terra”, pois, a partir disso, veio a nascer “o primeiro *nomos* da Terra”, o qual consistia numa determinada relação entre a ordem espacial da terra firme e a ordem espacial do mar livre, o qual foi, durante quatrocentos anos, o portador de um direito das gentes essencialmente eurocêntrico, isto é, aquilo que se costuma denominar como “*jus publicum europaeum*”.<sup>913</sup>

Como se pode notar, a palavra “*nomos*” assume em Schmitt uma importância definitiva. Esta palavra, cuja origem é grega, de acordo com Michel Villey, “deve ser traduzida, não tanto por lei escrita, mas por: costume próprio a uma polis; ordem social; direito”.<sup>914</sup> Já para Werner Jaeger, o *nómos*, em seu sentido original, significa “uma tradição oral válida, da qual apenas algumas leis fundamentais e solenes – as *rhetra* – foram fixadas por escrito”.<sup>915</sup> Costas Douzinas, de seu lado, enfatiza como o significado de *nomos* estava muito próximo ao conceito de *dike*, o termo-chave grego que aludia a um conglomerado de conceitos e palavras que conotavam aquilo que é correto, lícito ou justo.<sup>916</sup> No grego arcaico

<sup>912</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 86.

<sup>913</sup> Cf. Schmitt, *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*, ps. 42-46.

<sup>914</sup> Villey, *A formação do pensamento jurídico moderno*, 2009, p. 17. Em Villey, a propósito, pode-se ler que “O padre De Francisci (em seus *Arcana romani imperii*) propôs caracterizar a política grega pela palavra *nomocracia*. Com efeito, é notável, entre o povo grego, desde uma época muito antiga, o culto do *nómos*. [...] O grego muitas vezes se opõe aos bárbaros por seu culto consciente do *nómos* e da justiça (como Ulisses na *Odisséia*)” (Villey, *A formação do pensamento jurídico moderno*, 2009, p. 17).

<sup>915</sup> Jaeger, *Paideia*, 2013, p. 112.

<sup>916</sup> Entre idas e vindas, as palavras gregas que designavam “lei/direito/justiça” passaram por vários estágios. Partindo do *nomos*, inicialmente ligado ao costume e à tradição, seu sentido passa ainda pelos termos “*thémis*”, “*díke*” e “*dikaíosýne*”. Sobre isto, consultar o primeiro capítulo de Jaeger, *Paideia*, 2013. Especificamente, porém, sobre as diferenças entre *thémis* e *díke*, pode-se ler no autor o que segue: “Homero apresenta-nos o antigo estado de coisas. É com outro termo que designa, em geral, o direito: *thémis*. Zeus dava aos reis homéricos ‘cetro e *thémis*’. *Thémis* era o compêndio da grandeza cavaleiresca dos primeiros reis e nobres

*dike* significava a ordem primordial, a forma do ser no mundo, e nela estavam incluídas as noções de *nomoi* e *thesmoi*, isto é, convenções e normas de conduta, as quais eram válidas tanto para os deuses quanto para os seres humanos. Nesse sentido, *nomos*, palavra que depois viria ser utilizada para designar a “lei”, tinha originalmente o mesmo significado de *ethos*.<sup>917</sup> Para Schmitt, porém, *nomos* é uma palavra que designa a primeira medição, a qual funda todas as demais medidas subsequentes. Seria ela a primeira tomada da terra, entendida como a primeira divisão e repartição do espaço, para a divisão e repartição originárias. Segundo o autor, compreendida em seu sentido originário, isto é, espacial, esta palavra “[...] é a mais adequada para tornar patente o evento fundamental que inaugura e unifica ordenação e localização”.<sup>918</sup>

A palavra é particularmente utilizada por Schmitt no intuito de buscar diferenciar um evento histórico, ou seja, um evento de tomada da terra e, portanto, ato constituinte de ordenação do espaço, das modernas concepções legalistas e formalistas de lei, uma vez que estas não compreendem em seu campo semântico a extensão do fenômeno o qual ele busca enquadrar. Nesse sentido, aponta como, de forma a não perder a decisiva conexão entre ordenação e localização, o mais correto é não traduzir o grego *nomos* nem por “*Gesetz*” [lei], nem por “*Regelung*” [regulamento], nem “*Norm*” [norma] alemães, nem por qualquer outra expressão semelhante. A palavra *Gesetz* é, para ele, especialmente problemática. À diferença do grego *nomos*, a palavra alemã *Gesetz* não seria uma “palavra originária” [*Urwort*]. Não seria nem mesmo uma palavra muito antiga no alemão escrito, e estaria profundamente emaranhada nas oposições teológicas entre “Lei (judaica) e Graça (cristã), entre Lei (judaica)

---

senhores. Etimologicamente significa ‘lei’. [...] O conceito de *dike* não é etimologicamente claro. Vem da linguagem processual e é tão velho quanto *thémis*. Dizia-se das partes contenciosas que ‘dão e recebem *dike*’. Assim se compendia numa palavra só a decisão e o cumprimento da pena. O culpado ‘dá *dike*’, o que equivale originariamente a uma indenização, ou compensação. O lesado, cujo direito é reconduzido pelo julgamento, ‘recebe *dike*’. O juiz ‘reparte *dike*’. Assim, o significado fundamental de *dike* equivale aproximadamente a dar a cada um o que lhe é devido. Significa ao mesmo tempo, concretamente, o processo, a decisão e a pena. [...] Enquanto *thémis* refere-se principalmente à autoridade do direito, à sua legalidade e à sua validade, *dike* significa o cumprimento da justiça”. Acontece que até mesmo *dike*, no âmbito das lutas intestinas da pólis e pela crescente demanda de justiça e igualdade veio também a sofrer uma modificação, culminando na *dikaíosýne*, a qual se vinculava a uma forma objetiva de virtude (*areté*): “A nova *dikaíosýne* era mais objetiva. Tornou-se a *areté* por excelência, desde o instante em que se julgou ter na lei escrita o critério infalível do justo e do injusto. Pela fixação escrita do *nómos*, isto é, do direito consuetudinário válido para todas as situações, o conceito de justiça ganhou conteúdo palpável. Consistia na obediência às leis do Estado, como mais tarde a ‘virtude cristã’ consistiria na obediência às ordens do divino” (cf. Jaeger, *Paideia*, 2013, ps. 133-137).

<sup>917</sup> Cf. Douzinas, *O fim dos direitos humanos*, 2009, p. 41. Ainda com Douzinas: “Como Heidegger mostrou, os *nomoi* eram inicialmente os pastos dos cavalos e migração para pastoreio; mais tarde esta palavra assumiu o significado de posse regular, indicando tanto habitat quanto prática e movimento aceitos, antes de chegar a seu significado jurídico clássico. Na época do período clássico, o significado de *dike* também havia passado a ser julgamento justo, *dikaion* era o que é correto e justo e *dikaios* a pessoa justa” (Douzinas, *O fim dos direitos humanos*, 2009, p. 41).

<sup>918</sup> Cf. Schmitt, *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*, p. 65.

e Evangelho (cristão)”. Além disso, até mesmo entre os juristas, os quais, segundo escreve Schmitt, deveriam tomá-la como algo sagrado, a palavra teve a infelicidade de perder as suas possibilidades de abrigar um sentido substancial, pois, na contemporaneidade, ela apenas expressa a artificialidade de algo “meramente posto” [*Gesetzten*] e “devido” [*Gesollten*] em termos positivistas, isto é, enquanto mera vontade de imposição ou, como nos termos da sociologia weberiana, enquanto a vontade de realizar uma chance de coação.<sup>919</sup>

Segundo Schmitt, *nomos*, por outro lado,

[...] advém de *nemein*, palavra que significa tanto “dividir” quanto “apascentar”. O *nomos* é, portanto, a forma imediata na qual a ordem política e social de um povo se torna espacialmente visível, a primeira medição e divisão das pastagens, ou seja, a tomada de terra e a ordem concreta que nela reside e que dela decorre; nos termos de Kant: “A lei que distribui o meu e o teu no solo”. Ou, para empregar aquele outro termo inglês, bem característico: o “*radical title*”. *Nomos* é a medida que parte o chão e o solo da Terra e os localiza em uma ordenação determinada; é também a forma, assim adquirida, da ordem política, social e religiosa. Medida, ordenação e forma configuram aqui uma unidade espacial concreta. Na tomada de terra, na fundação de uma cidade ou de uma colônia, o *nomos* se torna visível; com ele, uma tribo, um grupo ou um povo são assentados, ou seja, são historicamente localizados, e um pedaço da Terra é alçado ao campo de forças de uma ordem. Somente em relação ao *nomos*, entendido nesses termos – não em relação a uma estatuição qualquer ou, ainda, a uma norma sofisticadamente separada de uma *physis* concreta, que se contrapõe a esta como “*thesis*” -, tem sentido a fórmula, muitas vezes citada e ainda por ser examinada, de Píndaro e Heráclito. [...] Contudo, em meio a todas essas diversas imagens, devemos, tendo em vista o contexto histórico-jurídico, levar em conta que a palavra não pode perder sua ligação com um evento histórico, com um ato constituinte de ordenação do espaço.<sup>920</sup>

O que importa é entender, por ora, a função do *nomos* no pensamento de Schmitt.<sup>921</sup>

E, como visto, ele faz referência a um ato originário constituinte e ordenador do espaço, do

<sup>919</sup> Cf. Schmitt, *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*, ps. 68-69. Complementarmente, fazendo referência ao fato de que nesta obra Schmitt baseie sua teoria sobre o caráter originário do “nómos da terra” a partir do fragmento pindárico sobre o “nómos basileus” e não a partir de sua antiga tese da soberania como decisão sobre o estado de exceção, Agamben aponta como “O que ele quer aqui assegurar a todo custo é a superioridade do *nómos* soberano como evento constitutivo do direito com relação a toda concepção positivística da lei como simples posicionamento e convenção (*Gesetz*)” (Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 42).

<sup>920</sup> Schmitt, *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*, ps. 69-70, grifos do autor.

<sup>921</sup> E, em larga medida, para além da questão em análise e sua relação com o pensamento de Agamben, é notório, como muito bem demonstrou Ari Marcelo Solon em sua Tese de Doutorado, como esta fora mais uma tentativa de Schmitt em seu confronto teórico contra o positivismo, sobretudo, com o de seu maior antípoda, Hans Kelsen: “De outra parte, embora nesta obra [*Nomos der Erde*] de 1950 o nome de Kelsen não seja sequer mencionado, torna-se patente que sua trama central – a ascensão e queda do ‘jus publicum europaeum’ e sua ordenação concreta no espaço – não pode ser entendida sem que se tenha em mente o processo contra o normativismo nunca encerrado por Schmitt. O sentido originário de ‘nomos’, sua procedência da primeira medição da terra na qual se baseia todas as medições ulteriores, sua referência decisiva ao espaço, a ‘primeira tomada da terra como primeira partição e divisão do espaço’, imagens como ‘muralha’, ‘nutrição’, enfim Schmitt descobriu uma fórmula para se contrapor à legalidade positivista! (Haja vista que o emprego do voluntarismo para lutar contra a ‘norm’ só serviu para revigorá-la, pois, decisionismo e normativismo, na essência teórica, não são tão diferentes como se pensa)” (Solon, *Teoria da soberania como problema da norma jurídica e da decisão*, 1997, p. 142).

qual todos os demais regulamentos, escritos ou não escritos, extraem sua força. Esse ato originário é, para Schmitt, o *nomos*, o qual sempre possui uma localização e uma ordenação referidas a um solo.<sup>922</sup> E, na medida em que faz referência ao solo, o conceito de “tomada da terra” – [*Landnahme*, “aqui utilizada para designar um evento de ordenação e localização referido à terra firme e que funda o direito”] - assume, igualmente, uma crucial importância em sua argumentação, uma vez que, segundo o autor, “*Landnahme* indica claramente a constituição, orientada para o interior e para o exterior, do *radical title*”.<sup>923</sup>

Acontece que, na visão de Giorgio Agamben, as coisas não procedem exatamente desta maneira. Para ele, o “ordenamento do espaço”, que para Schmitt consiste no *nómos* soberano, não é tão somente a “tomada da terra” (*Landnahme*), ou seja, a fixação de uma ordem jurídica (*Ordnung*) e territorial (*Ortung*), mas, acima de tudo, “tomada do fora”, isto é, exceção (*Ausnahme*). Nesse sentido, uma vez que, segundo o próprio Schmitt, “não há norma que seja aplicável ao caos”,<sup>924</sup> este deve ser primeiro incluído no ordenamento por meio da criação de uma zona de indiferença entre interno e externo, o caos e a situação normal, isto é, pelo *estado de exceção*. Uma norma, com efeito, para poder se referir a algo, deve pressupor aquilo que está fora da relação (“o irrelato”) e, contudo, estabelecer com ele uma relação, para Agamben, a relação de exceção. Por isto, pode o autor afirmar que “A relação de exceção exprime assim simplesmente a estrutura originária da relação jurídica”.<sup>925</sup>

Segundo Agamben, a decisão soberana sobre a exceção consiste na estrutura jurídico-política originária, a partir da qual aquilo que é incluído e aquilo que é excluído do ordenamento adquirem sentido, pois, em sua forma arquetípica, o estado de exceção é o princípio de toda localização jurídica, uma vez que somente ele abre o espaço no qual a fixação de um ordenamento e de um determinado território torna-se, pela primeira vez, possível. Enquanto “exceção”, ele é, porém, essencialmente ilocalizável, ainda que eventualmente se possa lhe atribuir um limite espaço-temporal definido. O essencial aqui, contudo, é que o nexo entre localização (*Ortung*) e ordenamento (*Ordnung*), que para Schmitt constitui o “*nómos* da terra”, é, como se pode notar, ainda mais complexo do que

<sup>922</sup> Segundo Carlo Galli, “In quest’ottica mitologizzante e arcaicizzante, *nomos* è l’«UrAkt» della «Landnahme», dell’occupazione della terra, in cui si mostra che nella terra, nel suo spazio, c’è il nesso fra giustizia e politica: l’atto della presa del territorio e della sua successiva distribuzione sarebbe qui, insomma, la funzione universale attraverso la quale la Terra mostra la propria intima giuridicità” (Galli, *Genealogia della politica*, 1996, p. 879).

<sup>923</sup> Cf. Schmitt, *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*, ps. 78-80.

<sup>924</sup> Schmitt, *Teologia política*, 2006, p. 13.

<sup>925</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 26, grifo nosso.

como descrito por Schmitt, pois contém em seu interior uma ambiguidade fundamental, uma zona ilocalizável de indiferença ou de exceção, a qual termina por se deslocar infinitamente.<sup>926</sup> Em outras palavras, o que Agamben está afirmando é que a ordem (*o nomos*) e a sua localização (a terra, o mundo), ou seja, o “*nomos da terra*” não podem ser pensados em termos de uma relação meramente geográfica, de uma apropriação da terra (como o faz Schmitt), mas sim na relação, prenhe de uma ambiguidade fundamental, do limiar entre o caos e a situação normal, o externo e o interno, isto é, *a situação de exceção*,<sup>927</sup> essa zona *ilocalizável*, que, para Agamben, tende a prevalecer. Assim, uma das principais teses da investigação de Agamben, corolária da oitava tese *Sobre o conceito de história* de Benjamin, é a “de que o próprio estado de exceção, como estrutura política fundamental, em nosso tempo, emerge sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a tornar-se a regra”.<sup>928</sup>

Segundo escreveu Benjamin, há mais de oitenta anos, “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso”.<sup>929</sup> Para o autor italiano o diagnóstico benjaminiano não perdeu nada da sua atualidade. E isto se deve, por sua vez, não apenas pelo fato de o poder não ter hoje outra forma de legitimação senão a emergência, e de que por todos os lugares continuamente faça apelo a ela enquanto trabalha, secretamente, para produzi-la (como se pergunta Agamben, afinal, “como não pensar que um sistema que pode agora funcionar apenas na base de uma emergência não esteja do mesmo modo interessado em mantê-la a qualquer preço?”), mas também e, sobretudo, porque, nesse ínterim, a vida nua, que constitui, como visto, o fundamento oculto da soberania, se tornou por toda a parte a forma de vida dominante.<sup>930</sup> Isso significa, por outro lado, que o estado de exceção tende a cada vez mais se apresentar como o *paradigma de governo dominante na política contemporânea*, como se pode ler em *Estado de exceção*:

Diante do incessante avanço do que foi definido como uma “guerra civil mundial”, *o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como paradigma de governo dominante na política contemporânea*. Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente – e, de fato, já transformou de modo muito perceptível – a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição. O estado

<sup>926</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 26.

<sup>927</sup> Cf. Chueiri, *Agamben e o estado de exceção como zona de indeterminação entre o político e o jurídico*, 2005, p. 97.

<sup>928</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 26.

<sup>929</sup> Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 83.

<sup>930</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 16.

de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo.<sup>931</sup>

Esta realidade fica também sobressalente, para Agamben, a partir da constatação de que quando no nosso tempo se procurou dar uma localização visível e permanente a este ilocalizável, o que se apresentou foi o *campo de concentração*. Isto permite a Agamben dizer, então, que não poder-se-ia inscrever tal análise na trilha aberta pelas pesquisas de Foucault, seja na *História da loucura*, seja em *Vigiar e punir*, pois o que aqui se apresenta não pertence ao direito carcerário, que funciona no âmbito do ordenamento normal (embora constitua um âmbito particular, o do direito penal). O que aqui se apresenta, o *campo*, funciona na constelação jurídica da lei marcial, do estado de sítio, ou seja, dentro do *paradigma do estado de exceção*, de modo que, para Agamben, “Não é o cárcere, *mas o campo*, na realidade, o espaço que corresponde a esta estrutura originária do *nómos*”.<sup>932</sup> Como consequência, pode-se acompanhar Agamben quando afirma que se deve olhar para o fenômeno do campo “[...] não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado (mesmo que, eventualmente, ainda verificável), mas, de algum modo, como *a matriz oculta, o nomos do espaço político no qual ainda vivemos*”.<sup>933</sup>

Pode-se dizer, desta maneira, que embora o ponto de partida da reflexão de Agamben seja a definição schmittiana da soberania, a sua tese, em verdade, vai muito além da de Schmitt,<sup>934</sup> especialmente ao propor que a soberania, em verdade, não residiria no soberano, mas na *relação de exceção*, a qual seria, também, a *estrutura originária do direito*. Deve-se aqui observar que a relação de exceção e a relação de exclusão, enquanto tais, não são novidade na história. Nesse sentido, de acordo com Daniel Arruda Nascimento, o que surpreende, em verdade, é o fato de Agamben ter se deparado com relações de inclusão que se dão unicamente na forma da relação de exclusão. A novidade da sua argumentação consiste, portanto, em acrescentar que tal relação de exceção revela a estrutura originária da relação jurídica.<sup>935</sup>

<sup>931</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 13, grifo nosso. O conceito de “guerra civil mundial”, por sua vez, é trabalhado por Agamben em outro livro do projeto *homo sacer*, chamado *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*. Neste livro, pode-se ler que “Il concetto di ‘guerra civile mondiale’ è stato introdotto contemporaneamente nel 1963 da Hannah Arendt nel suo libro *On Revolution* (in cui la seconda guerra mondiale viene definita come ‘una specie di guerra civile scatenata su tutta la superficie della terra’: Arendt, p. 10) e da Carl Schmitt nella sua *Theorie des Partisanen*, cioè in un libro dedicato alla figura che segna la fine della concezione della guerra dello *Jus publicum Europaeum*, fondata sulla possibilità di distinguere chiaramente tra guerra e pace, militari e civili, nemici e criminali” (Agamben, *Stasis*, 2015, p. 10).

<sup>932</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 26-27.

<sup>933</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 41, grifo nosso.

<sup>934</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 61.

<sup>935</sup> Cf. Nascimento, *Do fim da experiência ao fim do jurídico*, 2012, p. 115.



Deve-se insistir, por outro lado, que a relação de exceção é um conceito que transcende a problemática promovida por Agamben no *Homo Sacer*. Como salienta o próprio Agamben, “Em qualquer âmbito o pensamento de nosso tempo se encontra confrontado com a estrutura da exceção”.<sup>936</sup> Isso vale, deve-se dizer, particularmente para a linguagem, pois também ela funciona mediante o mecanismo da exclusão-inclusiva. Da mesma forma que a lei, a qual somente pode ser aplicada na medida em que se mantém em relação com um não aplicável, também na língua (*langue*), distinta da palavra (*parole*), os termos adquirem sentido independentemente da sua denotação e podem ser aplicados aos casos singulares na medida em que mantém com eles uma relação de pura potência.<sup>937</sup>

Em outras palavras, assim como a linguagem deve pressupor o não linguístico como aquilo com o que deve manter uma relação virtual (na forma de uma *langue*), para depois denotá-la no discurso em ato, também a lei pressupõe o não jurídico como aquilo com o qual deve se manter em relação potencial no estado de exceção. Nesse sentido, “A exceção soberana (como zona de indiferença entre natureza e direito) é a pressuposição jurídica na forma de sua suspensão”.<sup>938</sup> Para Agamben, a linguagem é, portanto, “[...] o soberano que, em permanente estado de exceção, declara que não existe um fora da língua, que ela está sempre além de si mesma”. A estrutura particular do direito tem seu fundamento, então, segundo o autor, nesta “estrutura pressuponente da linguagem humana”,<sup>939</sup> a qual possui a capacidade de exprimir o vínculo de exclusão inclusiva, ao qual alguma coisa está sujeita, devido ao fato de se encontrar na linguagem, ou seja, de ser nominada. Por isto, dizer é, sempre, também, um “*ius dicere*”.<sup>940</sup>

A decisão do soberano é, aqui, a questão essencial. Ela é o dispositivo por meio do qual o soberano realiza a passagem, ou seja, faz a mediação, entre uma ordem puramente normativa à realidade social.<sup>941</sup> Logo, se a soberania se apresenta em Schmitt na forma de

---

<sup>936</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 32. Mas, no caso específico da linguagem, “A pretensão de soberania da linguagem consistirá então na tentativa de fazer coincidir o sentido com a denotação, de estabelecer entre estes uma zona de indistinção, na qual a língua se mantém em relação com os seus *denotata* abandonando-os, retirando-se destes em uma pura *langue* (o ‘estado de exceção’ lingüístico). É o que faz a desconstrução, colocando indecíveis em excesso infinito sobre toda efetiva possibilidade de significado” (Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 32).

<sup>937</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 61.

<sup>938</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 27, grifo do autor.

<sup>939</sup> Retomando temas tratados em *A Linguagem e a Morte e Infância e história*, Agamben fala sobre este “poder pressuponente” da linguagem humana: “O inefável, o ‘inconexo’ [*irrelato*] são de fato categorias que pertencem unicamente à linguagem humana: longe de assinalar um limite da linguagem, estes exprimem seu invencível poder pressuponente, de maneira que o indizível é precisamente aquilo que a linguagem deve pressupor para poder significar” (Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 10-11).

<sup>940</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 28.

<sup>941</sup> Cf. Chueiri, *Agamben e o estado de exceção como zona de indeterminação entre o político e o jurídico*, 2005, p. 95.

uma decisão sobre a exceção, isto se dá porque a decisão não se configura como a expressão da vontade de um sujeito hierarquicamente superior, mas porque ela representa a inscrição, no corpo do *nomos*, de uma exterioridade, a qual o anima e lhe dá sentido. O soberano não decide entre aquilo que é lícito ou ilícito, mas sobre algo muito mais fundamental, isto é, sobre a *implicação originária do ser vivente na esfera do direito*,<sup>942</sup> uma vez que a decisão não concerne nem a uma mera *quaestio facti* nem a uma *quaestio iuris*, mas à própria relação entre o direito e o fato, a algo que concerne, portanto, à natureza mais íntima da lei. O direito tem, de fato, um caráter normativo, é norma (no sentido de “esquadro”), porém, não porque comanda e prescreve, mas porque deve, antes de mais nada, “*normalizá-la*”, ou seja, criar o âmbito da própria referência na vida real.<sup>943</sup> Assim, “L’eccezione, la situazione di fatto, la singolarità che viene in questo modo esclusivamente inclusa dal *nomos*, è la *physis*, ovvero la vita”.<sup>944</sup>

Uma vez que a exceção consiste na estrutura da soberania, a soberania não é, então, nem um conceito exclusivamente político, nem uma potência externa ao direito, como diria Schmitt, tampouco a norma suprema do ordenamento jurídico, como para Kelsen: segundo Agamben, “*ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão*”.<sup>945</sup> E é precisamente a partir desta constatação que o significado imediatamente biopolítico do estado de exceção se revela em toda sua potencialidade, a qual Agamben demonstra tomando emprestado para si o conceito de “*bando*”, exposto por Jean-Luc Nancy no capítulo “L’être abandonné”, em *L’imperatif catégorique* (1983).<sup>946</sup> Configurando a relação de exceção como uma relação de *bando*, Agamben escreve o seguinte:

Retomando uma sugestão de Jean-Luc Nancy, chamemos de *bando* (do antigo termo germânico que designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano) a esta potência (no sentido próprio da *dýnamis* aristotélica, que é sempre também *dýnamis mè energeîn*, potência de não passar ao ato) da lei, de manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se. A relação de exceção é uma relação de *bando*. Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem. Dele não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento (por isto, em sua origem, *in bando*, a *bandono* significam em italiano tanto “à mercê de” quanto “a seu talento, livremente”, como na expressão *correre a bandono*, e *bandito* quer dizer tanto “excluído, posto de

<sup>942</sup> Nas palavras de Schmitt, “Toda norma geral exige uma configuração normal das condições de vida nas quais ela deve encontrar aplicação segundo os pressupostos legais, e os quais ela submete à sua regulação normativa” (Schmitt, *Teologia política*, 2006, p. 13).

<sup>943</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 32.

<sup>944</sup> Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 86.

<sup>945</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 35, grifo nosso.

<sup>946</sup> Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 87.

lado” quanto “aberto a todos, livre”, como em *mensa bandita* e *a redina bandita*). É neste sentido que o paradoxo da soberania pode assumir a forma: “não existe um fora da lei”. *A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono*. A potência insuperável do *nómos*, a sua originária “força de lei” é que ele mantém a vida em seu *bando* abandonando-a.<sup>947</sup>

O *bando* é, como se pode notar, uma forma da relação, “a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral”, ou seja, a simples colocação de algo com o “irrelato”.<sup>948</sup> Trata-se, em todo caso, de uma forma limite da relação. Agamben emprega a palavra *bando*, porém, enquanto relação de exceção, num sentido dúplice: como exclusão, ela faz referência ao *bandido* como fora da lei; por outro lado, emprega também enquanto comando, caso em que a referência é a *banido*, conforme promulgado pela lei. Assim, a vida é “abandonada” pela lei, no sentido de que é exposta no estado de exceção, colocada num limiar em que externo e interno se confundem, motivo pelo qual a relação originária da vida é, para Agamben, não a aplicação, mas, como visto, o *Abandono*.<sup>949</sup> Esta tese, porém, aponta-se desde já, põe em questão, segundo Agamben, “toda teoria da origem contratual do poder estatal” e, juntamente com estas, também “[...] 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)”.<sup>950</sup>

Com efeito, quanto a isto, Jean-Luc Nancy já havia de fato escrito que a origem do “abandono” é o banimento. O “*bandono*” (*bandum*, *band*, *bannen*) é a ordem, a prescrição, o decreto, a permissão, o poder que detém a livre disposição. Nesse sentido, “*Abbandonare* significa rimettere, affidare o consegnare a un tale potere sovrano, e rimettere, affidare o consegnare al suo *bando*, cioè alla sua proclamazione, alla sua convocazione e alla sua sentenza”.<sup>951</sup> Ao identificar a relação originária da lei com a vida com o *Abandono*, Agamben parece estar, então, em perfeita consonância com Nancy, uma vez que para este autor se abandona sempre a uma lei. A expropriação que está em questão no abandono é proporcional ao ilimitado rigor da lei a que se está exposto. Mas o abandono não constitui uma citação a constar deste ou daquele artigo da lei; trata-se de comparecer absolutamente perante a lei, perante a lei como tal, em sua totalidade. Assim, o banimento não se reduz à mera submissão a uma disposição legal, mas sim ao submeter-se à lei em sua totalidade. Consignado ao absoluto da lei, o bandido é também abandonado fora de toda a sua jurisdição: “La legge dell'abbandono vuole che la legge si applichi ritirandosi. La legge dell'abbandono è l'altro

<sup>947</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 35.

<sup>948</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 36.

<sup>949</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 87.

<sup>950</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 176.

<sup>951</sup> Cf. Nancy, *L'essere abbandonato*, 1995, p. 18.

della legge, che fa la legge”.<sup>952</sup> A estrutura originária do direito com o vivente é, portanto, para Agamben, esse *a-bandonato*, de modo que, devido ao paradoxo da soberania,<sup>953</sup> o direito, por meio da relação de exceção (a *exceptio*), pode aplicar-se somente desaplicando-se, sendo capaz, portanto, de incluir a *vida nua* em si a partir de sua própria suspensão, do que se pode afirmar, com Agamben, que, “Neste sentido verdadeiramente o direito ‘não possui por si nenhuma existência, mas o seu ser é a própria vida os homens’”.<sup>954</sup>

Estas considerações são absolutamente importantes, pois elas permitem a Agamben realizar a aproximação de um questionamento mais elementar e originário sobre a natureza íntima do direito e da soberania. Desta forma, ele é levado até aquele que, muito antes de Bodin ou Hobbes, pode ser considerado o primeiro grande pensador da soberania, Píndaro, o qual, no fragmento de número 169, deixa como herança ao pensamento ocidental o nó que ata o direito e a violência, arriscando-os, em última análise, à indistinção. O fragmento, que trata do *Nómos basiléus* (“*Nómos soberano*”), diz o seguinte: “O *nómos* de todos soberano/ dos mortais e dos imortais/ conduz com mão mais forte/ justificando o mais violento./ Julgo o das obras de Hércules...”.<sup>955</sup> Para Agamben, no que tange ao fragmento, decisivo é que Píndaro defina a soberania do *Nómos* por meio de uma justificação da violência, pois ele realiza a composição de dois princípios que são aos gregos por natureza antitéticos, *Bía* e *Díke*, isto é, a violência e a justiça, uma vez que o *nómos* é o poder que opera “com mão mais forte” a paradoxal união de ambos elementos.<sup>956</sup> Perante isto, o fragmento pindárico sobre a soberania pode ser considerado como contendo uma espécie de paradigma oculto, o qual orienta toda sucessiva definição de soberania, para além das nossas atuais concepções de Democracia e Estado de Direito (ou seja, em última instância, o princípio de que a

<sup>952</sup> Cf. Nancy, *L'essere abbandonato*, 1995, ps. 18-19.

<sup>953</sup> Nas palavras de Oswaldo Giacoia Junior, tanto a *exceptio* quanto o *bando*, que caracterizam o *abandonato*, nutrem-se da paradoxia: “Como *ex capere*, a exceção significa capturar fora, exclusão includente, tal como o banimento. Se, de fato, o que define a soberania é a prerrogativa (normativa) de decidir sobre a suspensão do ordenamento jurídico-estatal, então o soberano é aquele a quem a lei se aplica, desaplicando-se, aquele que, por força de uma prerrogativa constitucional, pode decretar a suspensão total ou parcial da constituição, e dos direitos e garantias nela consolidados” (Giacoia Junior, *Sobre direitos humanos na era da bio-política*, 2008, ps. 283-284).

<sup>954</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 34.

<sup>955</sup> Traduzido em Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 184. No original: “*Nómos ho pánton basileús/ tháton te kai athanáton/ ágei dikaiôn tò biaiótaton/ hypertáta kheirí: tekmaíromai/ érgoisin Heraléos*” (Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 37).

<sup>956</sup> Como escreve Agamben também em *Karman* - referindo-se tanto a Sólon, o qual, a respeito de “su actividad de legislador, afirma ‘haber unido la violencia y la justicia con la fuerza de la ley’ [*krátei/nómou bían te kai díken synármomas*]”, e também a Píndaro, que no fragmento sobre “el *nómos basileus* subtraya todavía de manera más clara y casi con una ironia feroz este lado oscuro de la ley que ‘soberana de todos/ de los mortales y de los inmortales/ conduce con la mano más fuerte/ justificando al más violento’ [*díkaion tò biaiótaton*]” -, “En ambos casos, el *nómos* se define a través de una escandalosa conjunción de esos principios antitéticos por excelencia que, para nosotros como para los griegos, son la violencia y la justicia” (cf. Agamben, *Karman*, 2018, ps. 43-44).

soberania pertence à lei): segundo Agamben, ele revela o fato de que “*o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência transpassa em direito e o direito em violência*”.<sup>957</sup>

Feitas estas considerações, é possível, agora, retornando ao *homo sacer*, levantar uma primeira hipótese a respeito de uma possível conexão entre a *sacratio* e a estrutura da soberania: muito além tanto do direito penal quanto do sacrifício, para Agamben, restituído ao seu lugar próprio, o “[...] *homo sacer* apresentaria a figura originária da vida presa no *bando* soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constituiu a dimensão política”.<sup>958</sup> Isso implica dizer que o espaço político da soberania ter-se-ia constituído através de uma dupla exceção, que apresenta, por um aspecto, uma excrescência do profano no sagrado, e, por outro, uma excrescência do religioso no profano, formando assim uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio, em que habita o *homo sacer*.<sup>959</sup> Agamben pode dizer, então, que “*Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera*”.<sup>960</sup> A esfera soberana, na qual o *homo sacer* encontra-se abandonado, é portanto uma zona de uma ominosa e imperscrutável violência, resultante precisamente desta indiferença entre direito e violência.<sup>961</sup>

Foi postulado anteriormente como Agamben teria se incumbido de levar a cabo aquele programa de pesquisa proposto por Benjamin quanto a necessidade de se investigar

<sup>957</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 37-38, grifo nosso.

<sup>958</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 84.

<sup>959</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 84-85.

<sup>960</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 85.

<sup>961</sup> Talvez o melhor relato que se tenha para ilustrar esta situação seja, até hoje, o que Jhering, em seu profundo e clássico estudo sobre o direito romano, tem a dizer sobre o *homo sacer*: “O *homo sacer* vivia em estado de proscricção religiosa e civil. Sujeito à vingança da divindade, a quem havia ultrajado com a sua má ação (*sacer*), e excluído, por consequência, da comunidade humana, era privado de todos os seus bens em proveito dos deuses, podendo até ser morto pelo primeiro que assim o quizesse. Ser *sacer* era haver incorrido em uma pena? Ao nosso ver, não. Certamente, se se entender por pena um mal que se segue à perpetração de um delito, tornar-se *sacer* era a pena mais grave que imaginar se pode, porque não há mal que esta situação não fizesse suportar; ela, de facto, constituía o último grau da perseguição e da humilhação. Ao inimigo, também, se privava do direito; mas o que agravava a posição do *homo sacer* era o elemento psicológico, ou seja, a convicção de ser para os deuses e para os homens objeto de maldição, de execração e de aversão; um sêr nocivo, a quem se arremessava da comunidade dos homens às bestas fêras, evitado por todos, podendo julgar-se feliz se se encontrava com alguém que não considerasse, como ato meritório, tirar-lhe a vida; em uma palavra, era o sentimento da maldição que sobre êle pesava, e o estigma da proscricção que tornava a sua posição tão miserável quanto possível. A pena, segundo a ideia originária anteriormente indicada, não sómente era um simples mal, mas tinha por fim purificar o delinquente, afim de reconciliá-lo com os deuses e os homens. No *homo sacer*, ao contrário, ainda que durasse a sua horrível situação por toda a vida, não conseguia nunca semelhante fim expiatório. Quem assim era maltratado, morria tal como vivia, *homo sacer*, irreconciliado com Deus e com os homens; a espada da justiça manchar-se-ia ao contacto de seu sangue, e como estava fóra do direito, a lei penal dêle não se ocupava. O estado do *homo sacer* não se podia definir de outro modo, ao nosso vêr, senão como o de um facinora, de um sacrílego, sem esperança de entrar na comunidade dos homens e da religião” (Jhering, *O espírito do direito romano*, 1943, ps. 201-202).

as origens do dogma do caráter sagrado da vida. A vida nua, isto é, a vida matável e insacrificável do *homo sacer* é, para Agamben, justamente um princípio de resposta para esse enigma que, nas palavras de Benjamin, muito provavelmente consiste na “derradeira errância da debilitada tradição ocidental de procurar o sagrado que ela perdeu naquilo que é cosmologicamente impenetrável”.<sup>962</sup> Nesse sentido, de acordo com Agamben,

É possível, então, dar uma primeira resposta à pergunta que havíamos colocado no momento de delinear a estrutura formal da exceção. Aquilo que é capturado no *bando* soberano é uma vida matável e insacrificável: o *homo sacer*. Se chamamos vida nua ou vida sacra a esta vida que constitui o conteúdo primeiro do poder soberano, dispomos ainda de um princípio de resposta para o quesito benjaminiano acerca da “origem do dogma da sacralidade da vida”. Sacra, isto é, matável e insacrificável, é originariamente a vida no *bando* soberano, e a produção da vida nua é, neste sentido, o préstimo original da soberania. A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono.<sup>963</sup>

Desta maneira, emerge de forma muito clara a analogia estrutural existente entre a exceção soberana e a *sacratio*: o soberano e o *homo sacer*, estando cada um num extremo do ordenamento, apresentam-se como duas figuras simétricas, possuindo uma estrutura correlata, uma vez que soberano é somente aquele perante o qual todos os homens são potenciais *homines sacri*, e o *homo sacer*, por sua vez, é aquele em relação ao qual todos agem como soberanos. Enquanto figuras que se mostram excepcionadas tanto do direito humano quanto do divino, tanto do *nómos* quanto da *phýsis*, ambos comunicam um agir que, distinto tanto do âmbito religioso, quanto também do profano, tanto da ordem natural, quanto da ordem jurídica normal, exhibe o que Agamben identifica como sendo “o primeiro espaço político em sentido próprio”.<sup>964</sup>

Assim, se a hipótese de Agamben a respeito do *homo sacer* está correta, a sacralidade aponta, acima de tudo, para a *forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política* e o *homo sacer* identifica algo como a *relação política originária*, ou seja, a vida capturada pela esfera da exclusão inclusiva. Nesse sentido, uma vida é sacra apenas na medida em que se encontra presa à exceção soberana e ter interpretado um fenômeno jurídico-político por excelência (a insacrificável matabilidade do *homo sacer*) como um fenômeno religioso constitui, para Agamben, um dos grandes equívocos que marcaram nosso tempo, atingindo tanto os estudos sobre o sacro quanto os da soberania.

<sup>962</sup> Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, p. 154

<sup>963</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 85.

<sup>964</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 86.

Pois, segundo o autor, “*Sacer esto* não é uma fórmula de maldição religiosa, que sanciona o caráter *unheimlich*, isto é, simultaneamente augusto e abjeto, de algo: ela é, ao contrário, a formulação política original da imposição do vínculo soberano”.<sup>965</sup>

Nesse sentido, a natureza originária do poder político, fundado sobre a exceção soberana, pode ser bem expressa, de acordo com Agamben, na fórmula romana “*vitae necisque potestas*”. Que um dos privilégios característicos do poder soberano fosse o direito de vida e de morte sobre os súditos foi expressamente demonstrado por Foucault,<sup>966</sup> e, de certo modo, após todas as considerações até aqui desenvolvidas, pode soar até de um modo trivial. Contudo, é importante retomar a questão, pois segundo Agamben a primeira vez que tal situação aparece na história do direito é justamente com a fórmula *vitae necisque potestas*, a qual não indicava o poder do soberano, mas o poder incondicional de vida e morte do *pater* sobre os filhos homens. Ele demonstra que a “*vita*”, para o direito romano, não era um conceito jurídico, mas, da mesma forma que no uso latino comum, indicava o simples fato de viver ou um modo particular de vida, ou seja, pode-se dizer que *vita* reunia num único termo aquilo que os gregos expressavam tanto com *bíos*, quanto com *zoé*.<sup>967</sup>

Seguindo as indicações do jurista francês Yan Thomas,<sup>968</sup> Agamben demonstra como, adquirindo outra dimensão, na expressão “*vitae necisque potestas*” o termo *vita* se transformava em um verdadeiro *terminus technicus*, sendo que nela “*que*” não possuiria valor disjuntivo e “*vita*” não seria nada mais que um corolário de “*nex*”,<sup>969</sup> ou seja, do poder de matar (mais especificamente, a morte sem efusão de sangue, sendo este o próprio significado de *necare*, em oposição a *mactare*).<sup>970</sup> A vida aparece originariamente no

<sup>965</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 86.

<sup>966</sup> “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’” (Foucault, *História da sexualidade 1*, 2017, p. 145).

<sup>967</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 88.

<sup>968</sup> Cf. Thomas, *Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort*, 1984, ps. 499-548.

<sup>969</sup> “Dans un commentaire de l’édit ‘*de ognoscendis et alendis libeiris*’, tuer (*necare*) um nouveau-né se présente de deux manière: par strangulation ou étouffement (*praefocare*), par refus d’aliment (*alimonia denegare*): c’est précisément *necare* qu’emploient les XII Tables pour signifier la mise à mort de l’enfant malformé. Dans son acception technique, donc, *nex* n’est pas la mort en general, mais la mort donnée sans effusion de sang. *Ius necis* ne peut être sur le même plan que *ius vitae*. En revanche, il l’implique: *vita* est le corollaire de *nex*. C’est de *nex* qu’il faut partir, par conséquent, si l’on veut comprendre *vita nexque*. Nous n’avons pas affaire à deux facultés singulières, ayant chacune son histoire, mais à une même droit. Le pouvoir de tuer comporte celui de laisser en vie” (Thomas, *Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort*, 1984, p. 510).

<sup>970</sup> Também em *Meios sem fim*, pode-se ler que “Há um único caso no qual o termo *vida* adquire um significado jurídico que o transforma em um verdadeiro e peculiar *terminus technicus*: é na expressão *vitae necisque potestas*, a qual designa o poder de vida e de morte do *pater* sobre o filho homem. Yan Thomas mostrou que, nessa fórmula, *que* não tem valor disjuntivo, *vida* não é senão corolário de *nex*, do poder de matar” (Agamben, *Meios sem fim*, 2015, ps. 14-15).

ordenamento romano, portanto, somente como a contraparte de um poder que ameaça com a morte, o qual surge unicamente da relação pai-filho, não se confundido, por exemplo, nem com o poder de matar que compete ao marido ou ao pai sobre a mulher ou sobre filha surpreendidas em flagrante adultério, nem com o poder do *dominus* sobre os seus servos. Estes poderes concerniam à jurisdição do chefe de família e permaneciam, deste modo, no âmbito da *domus*.<sup>971</sup> Não era este, no entanto, o caso do *vitae necisque potestas*, uma vez que este investia os pais de um poder de morte sobre todo cidadão varão livre desde o nascimento, razão pela qual, aos olhos de Agamben, ele parece demonstrar uma espécie de protótipo do próprio modelo do poder político em geral, desnudando, mais uma vez, o fato de que “*Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário*”.<sup>972</sup>

O interessante a se notar aqui, logo, é a proximidade latente que se pode perceber entre a vida de todo cidadão varão livre (e que, como tal, é aquele que pode participar da vida pública) e a vida do *homo sacer*: a vida do filho homem, para o direito romano, parecia encontrar-se imediatamente em uma condição de *matabilidade* virtual, sendo, portanto, de certo modo, *sacer* em relação ao pai.<sup>973</sup> O caráter aporético desta relação era flagrante até mesmo aos romanos, visto que esta matabilidade se encontra como uma exceção ao disposto nas XII tábuas, que proibia expressamente a morte de um cidadão sem um processo, por se configurar como uma forma ilimitada de autorização a matar (*lex indemnatorum interficiendum*). Como se isto não fosse ainda o suficiente, o caráter excepcional da vida sacra do filho é novamente confirmado devido à impossibilidade de ser mandado à morte nas formas sancionadas pelo rito, na esteira do *vitae necisque potestas*.<sup>974</sup>

Ademais, como demonstrou Yan Thomas, a *patria potestas* era sentida em Roma não como um poder privado da casa, mas sim como uma espécie de ofício público, como uma espécie de “soberania residual e irreduzível”.<sup>975</sup> Não surpreende, desta forma, que ele

<sup>971</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 88-89.

<sup>972</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 89, grifos do autor.

<sup>973</sup> Conforme se pode ler também em Kotsko, “[...] in a brief chapter entitled ‘Vitae Necisque Potestas’ (The Power of Life and Death), he [Agamben] notes that, at least in Roman law, the ultimate instance of sovereign authority was that of the father of the household, who not only could choose to accept and raise a child or expose him to death, but in at least some periods of Roman history actually retained the authority to kill his own child into adulthood. And just as the killing of the *homo sacer* falls outside the legal order of right and punishment, so too is the son simply exposed to the arbitrary violence of his father, with no legal sanction or protection” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 92).

<sup>974</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 90.

<sup>975</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 89. Nas palavras de Yan Thomas: “Mais précisément, ces remarques montrent quel est le jeu des *exempla*. Loin d’épuiser toutes les virtualités de la norme, et d’illustrer son domaine d’application ordinaire, ils dessinent des cas-limites, termes extrêmes à l’intérieur desquels est compris le champ de souveraineté où l’on fait jouer la mort. À la limite supérieure, la souveraineté exagérée, hyperbolique de



possa ser lido como uma espécie de *mito genealógico do poder soberano*, encontrando eco em diversos discursos políticos ao longo das gerações, na figura do “pai da pátria”.<sup>976</sup> Poder-se-ia perguntar, assim, qual seria o significado deste vínculo incomparável, que não pode ser demonstrado de outra maneira senão através da própria morte? De acordo com Agamben,

A única resposta possível é que o que está em questão neste “vínculo incomparável” é a implicação da vida nua na ordem jurídico-política. Tudo acontece como se os cidadãos varões devessem pagar a sua participação na vida política com uma incondicional sujeição a um poder de morte, e a vida pudesse entrar na cidade somente na dupla exceção da matabilidade e da insacrificabilidade. Daí a situação da *patria potestas* no limite tanto da *domus* como da cidade: se a política clássica nasce através da separação destas duas esferas, a vida matável e insacrificável é o fecho que lhes articula e o limiar no qual elas se comunicam indeterminando-se. Nem *bíos* político nem *zoé* natural, a vida sacra é a zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se um ao outro, estes se constituem mutuamente.<sup>977</sup>

Agamben propõe, nesta via, uma reflexão sobre o estatuto particular da violência soberana. Se as coisas são tais como em sua argumentação, então esta violência não se funda em um pacto, como proposto pelas teorias jusnaturalistas, mas na inclusão exclusiva da vida nua no Estado. Uma inclusão exclusiva que encontra no *sacer* a sua principal insígnia, pois “o que vale para o direito de vida e morte do *pater* vale com maior razão para o poder soberano (*imperium*), do qual o primeiro constitui a célula originária”.<sup>978</sup>

A este respeito, é importante perceber como, seguindo um eixo traçado a partir das considerações relativas ao vínculo ancestral entre violência, sacrifício e direito, um fecundo campo de indagação se abre, o qual leva Agamben a fazer uma releitura do mito fundador da soberania, refazendo, assim, inteiramente a interpretação hegemônica, na filosofia política e jurídica, do clássico *mitologema* hobbesiano do contrato originário. Ao assim proceder, Agamben realiza uma verdadeira re-atualização jurídica, por meio de um

---

celui qui cumule la *patria potestas* et l'*imperium*. À la limite inferieure, la souveraineté résiduelle, irréductible du *pater* dont même un magistrat peut subir les rigueurs. Il faudrait ici ouvrir tout un chapitre sur le contenu politique de la *patria potestas* à Rome: la *vitae necisque potestas* ne peut s'interpréter en dehors d'un droit paternel qui est public autant qu'il est privé, et qui transcende les divisions de la pensée juridique moderne. [...] Au départ, le problème est juridique. Un *pater familias* n'est pas seulement chef d'une domus. Il est aussi investi d'une fonction d'État: il représente son fils au recensement, puisqu'un *alieni iuris* n'a pas de patrimoine à déclarer au censeur” (Thomas, *Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort*, 1984, ps. 528-529).

<sup>976</sup> “E quando, em uma fonte tardia, vemos que Bruto, mandando à morte seus filhos, havia ‘adotado em seu lugar o povo romano’, é um mesmo poder de morte que, através da imagem da adoção, se transfere agora sobre todo o povo, restituindo o seu originário, sinistro significado ao epíteto hagiográfico de ‘pai da pátria’, reservado em todos os tempos aos chefes investidos no poder soberano. O que a fonte nos apresenta é, portanto, uma espécie de mito genealógico do poder soberano: o *imperium* do magistrado nada mais é que a *vitae necisque potestas* do pai estendida em relação a todos os cidadãos. Não se poderia dizer de modo mais claro que o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através de sua própria matabilidade” (Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 89).

<sup>977</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 91.

<sup>978</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 15.

escrupuloso estudo das fontes, seguindo traços genealógicos que perpassam pela releitura do estatuto da proscricção no direito germânico arcaico, feita especialmente por Rudolph von Jhering, mas que remonta, muito provavelmente, como salienta Oswaldo Giacoia Junior, a uma pista genealógica encontrável primeiramente em Nietzsche.<sup>979</sup>

No caso de Nietzsche, pode-se perceber, desde os seus textos da juventude, uma compreensão acerca do nascimento do direito e do Estado que vai na perfeita contramão dos modernos mitologemas contratualistas. Segundo se pode ler em “O Estado grego”, texto escrito em 1872, um dos *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, a natureza do direito reside na “*Gewalt*”, isto é, no poder/violência, uma vez que é a violência que dá primeiramente o *direito*. Nietzsche se ocupa, neste pequeno texto, das origens remotas da sociedade, do direito e do Estado, argumentando que a cruel ferramenta do Estado foi forjada pela natureza de modo a chegar à configuração da sociedade como um parto operado pelos homens da cultura. Essa potência configuradora do Estado, no entanto, que em sua “brônzea camisa de força” dá forma à estruturação piramidal da sociedade, tem como matriz o sangue e a guerra:<sup>980</sup> conforme escreve Nietzsche, “[...] the defeated belong to the victor, together with his wife and child, goods and blood. Power (*Gewalt*) gives the first *right*, and there is no right that is not fundamentally presumption and violence”.<sup>981</sup>

Num momento ulterior, na fase intermediária de sua produção filosófica, na qual se verifica o desaparecimento do pano de fundo teórico proporcionado pela metafísica de artista,<sup>982</sup> o contributo ao pensamento de Schopenhauer e à estética musical de Richard

<sup>979</sup> Cf. Giacoia Junior, *Notas sobre direito, violência e sacrifício*, 2008, p. 36.

<sup>980</sup> Cf. Giacoia Junior, *Nietzsche*, 2014, p. 61.

<sup>981</sup> Nietzsche, *The Greek State*, 2006, p. 168.

<sup>982</sup> Sobre este conceito, Roberto Machado esclarece que “‘Metafísica’ de artista’ é a concepção de que a arte é a atividade propriamente metafísica do homem, a concepção de que apenas a arte possibilita uma experiência da vida como sendo no fundo das coisas indestrutivelmente poderosa e alegre, apesar das mudanças” (Machado, *Nietzsche e a verdade*, 2017, p. 43). Ainda segundo Machado, esta apologia da experiência estética da verdade dionisíaca do mundo, uma experiência metafísica possibilitada pela arte trágica grega, significa, na reflexão nietzscheana desta época, a criação de uma espécie de “contradoutrina”, em sua luta contra a metafísica e a ciência. Trata-se de uma ideia que sempre permaneceu fundamental em seu pensamento, a de que é a arte, e não o conhecimento, a atividade que poderia proporcionar o acesso às questões mais fundamentais da existência, e que se apresenta também, nesta medida, como uma alternativa à metafísica clássica criadora da racionalidade. Para Nietzsche, a arte tem mais valor do que a ciência, precisamente por ser a força capaz de propor uma experiência dionisíaca. O que está em questão na “metafísica de artista” é, então, a denúncia da verdade como deusa única da ciência, esta, a sua ilusão constitutiva, “em nome da afirmação de que o ser verdadeiro tem necessidade da bela aparência, de que a arte é a unificação desses dois elementos” (cf. Machado, *Nietzsche e a verdade*, 2017, ps. 43-49). Nas palavras de Nietzsche, “Se com efeito o artista, a cada desvelamento da verdade, permanece sempre preso, com olhares extáticos, tão-somente ao que agora, após a revelação, permanece velado, o homem teórico se compraz e se satisfaz com o véu desprendido e tem o seu mais alto alvo de prazer no processo de um desvelamento cada vez mais feliz, conseguido por força própria. Não haveria ciência se ela tivesse a ver apenas com essa *única* deusa nua e com nenhuma outra” (Nietzsche, *O nascimento da tragédia, ou o Helenismo e pessimismo*, 1992, ps. 92-93).

Wagner, pode-se reconhecer em Nietzsche a retomada de temas, metáforas e conceitos outrora trabalhados em *O Estado grego*. Assim, conectando a reflexão mais madura de Nietzsche sobre o direito e o Estado com a formulação mais juvenil, pode-se tomar como um dos mais eloquentes exemplos a célebre problematização da gênese do Estado feita pelo autor em *Para a genealogia da moral*,<sup>983</sup> texto no qual Nietzsche associa a pré-história hipotética do Estado com a violência originária e com a guerra, mantendo, portanto, conexão com o que já havia feito em *O Estado grego*, porém, num enquadramento teórico totalmente modificado.<sup>984</sup> Nietzsche, no que tange à gênese do Estado, escreve que

[...] a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo “Estado”, em consequência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semianimal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma*. Utilizei a palavra “Estado”: está claro a que me refiro – algum bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade. Deste modo começa a existir “Estado” na terra: penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um “contrato”.<sup>985</sup>

No caso deste texto, pertencente a um período tardio da produção nietzscheana, fica patente a reelaboração, levada agora a efeito ao fio condutor do conceito-guia de vontade de poder, da figura do gênio político e militar, que nos textos da juventude figurava como o conquistador-artista, a fazer vir à luz a obra de arte do Estado e, juntamente com ela, uma organização piramidal da sociedade civil, “[...] sobre cuja extensa base de um estamento de servidores e instrumentos, a natureza madrastra, então transfigurada, redimida e justificada pela cultura, pode fazer florescer o gênio, nas figuras do santo, do filósofo e do artista”.<sup>986</sup>

Segundo Giacoia Junior, no horizonte teórico da vontade de poder, o tema da violência e da crueldade enquanto forças geradoras do Estado e do direito remete à tese genealógica-psicológica segundo a qual a cultura superior resulta da espiritualização e internalização da crueldade.<sup>987</sup> Desta forma, assim como já se podia verificar em *O Estado*

<sup>983</sup> Oswaldo Giacoia prefere traduzir a obra “*Zur Genealogie der Moral*” de Nietzsche como “Para a genealogia da moral”. Paulo Cesar de Souza, diferentemente, utilizou em sua tradução a nomenclatura “Genealogia da moral”. Ambos os termos, de acordo com a respectiva fonte, serão aqui utilizados, fazendo referência, porém, à mesma obra de Nietzsche.

<sup>984</sup> Cf. Giacoia Junior, *Nietzsche*, 2014, ps. 67-68.

<sup>985</sup> Nietzsche, *Genealogia da moral*, 2009, p. 69, grifo do autor.

<sup>986</sup> Cf. Giacoia Junior, *Nietzsche*, 2014, p. 68.

<sup>987</sup> Conforme escreve Nietzsche em *Para além do bem e do mal*, “Quase tudo a que chamamos ‘cultura superior’ é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade – eis a minha tese; esse ‘animal selvagem’ não foi abatido absolutamente, ele vive e prospera, ele apenas - se divinizou. O que constitui a dolorosa volúpia da tragédia é a crueldade; o que produz efeito agradável na compaixão trágica, e realmente

grego, também para a filosofia nietzscheana posterior a *Assim falou Zaratustra*, o que se encontra nos primórdios do Estado não é senão a violência, o combate sangrento e a dominação, tese cuja o jovem Nietzsche já utilizava como uma crítica radical do igualitarismo democrático e ao credo iluminista em justiça, liberdade e isonomia.<sup>988</sup>

Deve-se notar, assim, como a reflexão nietzscheana sobre o direito, o Estado e a política inserem-se no mesmo alvo estratégico visado pela metafísica de artistas, ou seja, trata-se de uma intervenção no debate sobre os problemas da atualidade, de um esforço para realizar, por meio de um diagnóstico do presente, a crítica da modernidade política. Nietzsche utiliza, além disso, a mesma tática, a *extemporaneidade*, promovendo um retorno aos primórdios como função heurística, o que acarreta um efeito de estranhamento, de recuo e distância, permitindo, desta maneira, divisar seu próprio tempo a partir de uma outra perspectiva, a qual, realizando o exercício da autorreflexão, enseja uma avaliação a partir de um ponto de vista externo à unanimidade valorativa do “rebanho autônomo” dos homens modernos. No que tange à relação entre violência e direito, Nietzsche a vislumbra na instituição originária da lei e da autoridade política, de modo que, neste horizonte teórico, o autor empreende, em *Para a genealogia da moral*, uma reconstituição do devir-homem, do próprio processo de hominização, a qual tem lugar num contexto inteiramente marcado por categorias jusfilosóficas, realizando, assim, “um combate sem quartel contra as mistificações ideológicas do final do século XIX, que pretendiam se fazer passar por explicações científicas dos processos sociais, políticos e culturais”.<sup>989</sup>

Desta forma, Nietzsche ataca, por exemplo, especialmente no parágrafo 11 da segunda dissertação de *Para a genealogia da moral*, o travestimento ideológico da reação promovido por Eugen Dühring,<sup>990</sup> o qual, recorrendo especialmente ao princípio da

---

em tudo sublime, até nos tremores supremos e mais que delicados da metafísica, obtém sua doçura tão só do ingrediente crueldade nele misturado. O que o romano, na arena, o cristão, nos êxtases da cruz, o espanhol, ante as fogueiras e as touradas, o japonês de hoje, quando corre às tragédias, o operário de subúrbio parisiense, com saudade de revoluções sangrentas, a wagneriana que, de vontade suspensa, ‘deixa-se tomar’ por Tristão e Isolda – o que todos eles apreciam, e procuram beber com misterioso ardor, é a poção bem temperada da grande Circe ‘crueldade’” (Nietzsche, *Além do bem e do mal*, 2005, ps. 121-122).

<sup>988</sup> Cf. Giacoia Junior, *Nietzsche*, 2014, ps. 72-73. Com efeito, conforme se pode ler em *Humano, demasiado humano*, “Uma cultura superior sólo puede surgir allí donde se dan dos castas diferentes de la sociedad: la de los trabajadores y la de los ociosos, capaces del verdadero ocio; o dicho de manera más radical: la casta del trabajo forzado y la casta del trabajo libre” (Nietzsche, *Obras completas*, 2014, vol III, p. 226).

<sup>989</sup> Cf. Giacoia Junior, *Nietzsche*, 2014, ps. 73-74.

<sup>990</sup> Sobre Eugen Dühring, é salutar o que escreve Giacoia Junior: “Esse autor é hoje mais conhecido pela crítica de seus adversários do que por sua própria obra. O livro de Friedrich Engels *Anti-Dühring* é incomparavelmente mais célebre do que o personagem histórico que deu origem a seu título. No entanto, em meados do século XIX, Dühring ainda era um teórico respeitado no campo científico e político, em particular na *Nationalökonomie* – aquela corrente da ciência econômica diretamente ligada à recepção alemã das teorias de Adam Smith a respeito da riqueza das nações. Seus representantes alimentavam a pretensão de dar um

proporcionalidade entre ação e reação, buscou adaptar para o campo do direito as hipóteses físicas sobre as leis de conservação de energia no interior dos sistemas, transformando, assim, sub-repticiamente o sentimento reativo de vingança numa disposição natural, fazendo dele o princípio originário do subconjunto penal no interior do sistema social. Em oposição a Dühring, Nietzsche concebe uma genealogia acerca da lei inteiramente distinta, a qual, de forma a explicar os primórdios do ordenamento jurídico na pré-história da humanidade, prescinde de sentimentos negativos e reativos, como a vingança e o ressentimento.<sup>991</sup> Para ele, não é no solo da vingança e da reação que se encontram as origens da justiça e do direito, mas na atividade positiva e afirmativa que surge a partir da *instituição da lei* por uma potência superior, isto é, por uma autoridade política soberana. Pode-se dizer, em outras palavras, que a lei nasce, portanto, não da lesão e da fraqueza, mas a partir da existência de uma potência afirmativa, a qual põe fim aos mesquinhos conflitos que se dão na arena dos ressentimentos privados.<sup>992</sup> “Historicamente considerado”, pois, o direito representa, segundo Nietzsche, “[...] justamente a luta *contra* os sentimentos reativos, a guerra que lhes fazem os poderes ativos e agressivos, que utilizam parte de sua força para conter os desregramentos do *pathos* reativo e impor um acordo”.<sup>993</sup>

Com efeito, segundo o argumento de Nietzsche, o homem ativo, violento e excessivo encontra-se sempre mais próximo da justiça que o homem reativo, uma vez que ele não necessita avaliar seu objeto de modo falso e parcial, como aquele o faz. Por isto, o “homem agressivo, como o mais forte, nobre, corajoso, em todas as épocas possuiu o olho *mais livre*, a consciência *melhor*”, ele se opõe ao “homem do ressentimento”, o responsável pela invenção da “má consciência”. Para o autor, a esfera da administração do direito pertence àquela dos homens ativos, fortes, espontâneos, agressivos, pois o direito representa precisamente a luta contra os sentimentos reativos,<sup>994</sup> visto que onde se pode verificar o

---

embasamento científico às suas teorias econômicas e histórico-sociológicas” (Giacoia Junior, *Nietzsche*, 2014, p. 74).

<sup>991</sup> Em expressa oposição a Dühring, escreve Nietzsche que “[...] quanto à afirmação específica de Dühring, de que a nascente da justiça se acha no terreno do sentimento reativo, é preciso, em prol da verdade, contrapor-lhe bruscamente a afirmação inversa: o *último* terreno conquistado pelo espírito da justiça é o do sentimento reativo!” (Nietzsche, *Genealogia da moral*, 2009, p. 58).

<sup>992</sup> Cf. Giacoia Junior, *Nietzsche*, 2014, ps. 75-76.

<sup>993</sup> Nietzsche, *Genealogia da moral*, 2009, p. 59, grifos do autor.

<sup>994</sup> Nesse sentido, veja-se o que escreve Gilles Deleuze: “A justiça é a atividade genérica que adentra as forças reativas do homem, que as torna aptas a serem agidas e considera o homem como responsável por essa aptidão. Será oposta à justiça a maneira pela qual o ressentimento e depois a má consciência se formam: pelo triunfo das forças reativas, por sua inaptidão a serem agidas, por seu ódio a tudo o que é ativo, por sua resistência, por sua injustiça fundamental. Assim o ressentimento, longe de estar na origem da justiça, é ‘o último terreno conquistado pelo espírito da justiça... O homem ativo, violento, excessivo, está sempre bem mais próximo da justiça que o homem reativo’ (Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, 2018, ps. 174-175).

exercício e a manutenção da justiça, vislumbra-se a existência de um poder mais forte que busca os meios de pôr fim, entre os mais fracos a ele subordinados (sejam grupos ou indivíduos), ao influxo insensato de ressentimento, o que pode ser feito de diversas formas: seja subtraindo das mãos da vingança o objeto do ressentimento, seja substituindo a vingança pela luta contra os inimigos da paz e da ordem, seja elevando certos equivalentes de prejuízo à categoria de norma, etc. Em todos os casos, e isto é o decisivo, trata-se de uma autoridade suprema, a qual impõe e institui a *lei*, para barrar a vigência dos sentimentos de reação e de rancor.<sup>995</sup> Conforme escreve Nietzsche,

[...] é a instituição da *lei*, a declaração imperativa sobre o que a seus olhos é permitido, justo, e proibido, injusto: após a instituição da lei, ao tratar abusos e atos arbitrários de indivíduos ou grupos inteiros como ofensas à lei, como revoltas contra a autoridade mesma, ela desvia os sentimentos dos seus subordinados do dano imediato causado por tais ofensas, e assim consegue afinal o oposto do que deseja a vingança, a qual enxerga e faz valer somente o ponto de vista do prejudicado -: daí em diante o olho é treinado para uma avaliação sempre *mais impessoal* do ato, até mesmo o olho do prejudicado (mas este por último, como já se observou). – Segue-se que “justo” e “injusto” existem apenas a partir da instituição da lei (e *não*, como quer Dühring, a partir do ato ofensivo).<sup>996</sup>

Com estas considerações, Nietzsche busca promover a desmistificação ideológica que pretendia neutralizar tanto a vingança quanto a justiça, além de implicar, igualmente, na destituição de sentido qualquer pretensão em se afirmar algo como justo ou injusto *em si* mesmo, tomado de forma absoluta e universal. Para o autor, tanto o justo quanto o injusto, tanto a lei quanto o direito, consistem em expressões de relações de forças, o que os remetem necessariamente à esfera sociopolítica dos conflitos de interesse e pretensões de domínio.<sup>997</sup> Não poderia ser diferente, pois, conforme escreve Nietzsche em *Aurora*, a condição necessária para que se possam conferir direitos é, justamente, a de que se possua *poder*.<sup>998</sup>

Segundo Nietzsche, falar sobre o justo e o injusto “*em si*” é algo que carece absolutamente de sentido, pois, *em si*, ações como ferir, violentar, despojar e aniquilar não podem ser naturalmente “injustas”, uma vez que a vida atua, segundo o autor, *essencialmente*, isto é, em suas mais básicas funções, ferindo, violando, despojando e aniquilando, e não se poderia jamais pensá-la sem tal caráter.<sup>999</sup> Por esta razão, seria necessário, inclusive, admitir algo ainda mais grave: “[...] que, do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser *estados de exceção*, enquanto restrições

<sup>995</sup> Cf. Nietzsche, *Genealogia da moral*, 2009, ps. 58-59.

<sup>996</sup> Nietzsche, *Genealogia da moral*, 2009, p. 59.

<sup>997</sup> Cf. Giacoia Junior, *Nietzsche*, 2014, ps. 76-77.

<sup>998</sup> Cf. Nietzsche, *Aurora*, 2016, p. 204. Sobretudo porque, como consta n’*O anticristo*, “[...] a desigualdade dos direitos é a condição para que haja direitos” (Nietzsche, *O anticristo*, 2016, p. 71, grifo do autor).

<sup>999</sup> Cf. Giacoia Junior, *Nietzsche*, 2014, p. 77.

parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar *maiores* unidades de poder”.<sup>1000</sup>

Seguindo este raciocínio, pode-se recordar Michel Foucault, o qual já havia lucidamente discernido como a genealogia nietzscheana almeja trazer à luz os obscuros processos mediante os quais, desde a pré-história da humanidade, e por toda sua história, a dominação se deu, fixando-se na moldura de um ritual regrado, com a imposição de procedimentos meticulosos, instituindo direitos e obrigações.<sup>1001</sup> Conforme escreve Foucault, em *Nietzsche, a genealogia e a história*, a dominação se impõe por meio do estabelecimento de marcas, gravando lembrança nas coisas e nos corpos; torna-se responsável pelas dívidas. Contrariamente ao que se poderia pensar, o universo das regras não se destina a adoçar, mas a satisfazer a violência, de modo que constituiria um erro acreditar, conforme o pensamento tradicional, que a guerra geral, esgotando-se em suas próprias contradições, termina por renunciar à violência, aceitando sua própria supressão nas leis da paz civil.<sup>1002</sup> A regra, segundo Foucault,

[...] é o prazer calculado da obstinação, é o sangue prometido. Ela permite reativar sem cessar o jogo da dominação; ela põe em cena uma violência meticulosamente repetida. O desejo da paz, a doçura do compromisso, a aceitação tácita da lei, longe de serem a grande conversão moral ou o útil calculado que deram nascimento à regra, são apenas seu resultado e propriamente falando sua perversão: “Falta, consciência, o dever têm sua emergência no direito de obrigação; e em seus começos, como tudo o que é grande sobre a terra, foi banhado em sangue”. A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, em que as regras substituiriam para sempre a guerra; ela instala cada uma de suas violências em um sistema de regras e prossegue assim de dominação em dominação.<sup>1003</sup>

Para Nietzsche, o fato jurídico primordial se institui, portanto, por meio da violência, o que acarreta como consequência a constatação de que o direito não pode mais figurar como o oposto, isto é, como a negação ou supressão da violência. Nesse sentido, o direito se configura como “[...] a instituição, original e violenta, da transição e da passagem da natureza à sociedade e à civilização, da *zoé* à *bios*, do bicho homem ao *zoon politikon*”.<sup>1004</sup>

Não restam dúvidas, a partir do que se viu até aqui, de que a racionalidade de um pacto fundante originário, seja entendido em sentido histórico ou transcendental, no qual se radicaria a origem e o fundamento da autoridade política e das relações de mando e

<sup>1000</sup> Nietzsche, *Genealogia da moral*, 2009, p. 60.

<sup>1001</sup> Cf. Giacoia Junior, *Nietzsche*, 2014, p. 78.

<sup>1002</sup> Cf. Foucault, *Nietzsche, a genealogia e a história*, 2016, ps. 68-69.

<sup>1003</sup> Foucault, *Nietzsche, a genealogia e a história*, 2016, p. 69.

<sup>1004</sup> Cf. Giacoia Junior, *Nietzsche*, 2014, p. 78.

obediência, não passa senão de um mitologema moderno.<sup>1005</sup> A origem do “Estado” sobre a terra se radica na violência dos dominadores, não a partir da suposição de contratos fictícios ou imaginários: “[...] penso haver-se acabado aquele sentimentalismo que o fazia começar com um ‘contrato’. Quem pode dar ordens, quem por natureza é ‘senhor’, quem é violento em atos e gestos – que tem a ver com contratos!”<sup>1006</sup> conforme a admoestação de Nietzsche. E é precisamente esta inscrição da violência no âmago do direito e da política que constitui o elemento fundamental daquilo que se pode, na esteira de Oswaldo Giacoia Junior, reconhecer como uma filosofia do direito em Nietzsche,<sup>1007</sup> e da qual pode-se reconhecer os rastros e ecos também na filosofia do direito de Giorgio Agamben.<sup>1008</sup>

Por outro lado, Nietzsche já havia apontado como a origem da “má consciência”, ou da consciência de culpa, se radica no conceito material de “dívida” [*Schuld*]<sup>1009</sup>: segundo o autor, ela se encontra “na relação contratual entre *credor* e *devedor*, que é tão velha quanto a existência de ‘pessoas jurídicas’, e que por sua vez remete às formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico”.<sup>1010</sup> De acordo com Nietzsche, as obrigações inerentes às relações de compra, venda, débito e crédito constituem o grau zero do processo civilizatório, indicando o mais recuado limiar a que conduz a etnografia jurídica e econômica.<sup>1011</sup> O que para nós interessa, porém, é ressaltar como os mais primitivos “sujeitos de direito” que se encontravam nos polos da *obligatio* de direito pessoal não eram pessoas singulares, segundo o sentido moderno da personalidade jurídica, mas comunidades de estirpe, grupos que são

<sup>1005</sup> Cf. Giacoia Junior, *Nietzsche*, 2014, ps. 78-79.

<sup>1006</sup> Nietzsche, *Genealogia da moral*, 2009, p. 69.

<sup>1007</sup> Cf. Giacoia Junior, *Nietzsche*, 2014, p. 79.

<sup>1008</sup> Não se pode deixar de indicar como esta aproximação é compartilhada também por Oswaldo Giacoia Junior: “O acerto teórico da aproximação torna-se patente, por exemplo, já na questão da violência congênita à estrutura originária da política, campo instaurado entre o sagrado e o profano, como o caracteriza Giorgio Agamben. É curioso observar que, ao desenvolver o tema, Agamben não se refira diretamente a Nietzsche; mas a leitura atenta dos respectivos textos evoca por si só a genealogia nietzscheana, sem necessidade de maiores esforços demonstrativos, sendo ilustrativa a referência a alguns elos de ligação, por exemplo, Carl Schmitt, Walter Benjamin, Martin Heidegger e Hannah Arendt” (Giacoia Junior, *Nietzsche*, 2014, p. 91).

<sup>1009</sup> Deve-se frisar aqui que em alemão há apenas uma única palavra, “*Schuld*”, para designar tanto “culpa” quanto “dívida”, uma identificação absolutamente essencial para a compreensão do argumento nietzscheano (cf. nota do tradutor, in Nietzsche, *Genealogia da moral*, 2009, p. 146).

<sup>1010</sup> Nietzsche, *Genealogia da moral*, 2009, p. 49.

<sup>1011</sup> Conforme se pode ler em *Para a genealogia da moral*, “A relação de direito privado entre o devedor e seu credor, da qual já falamos longamente, foi mais uma vez, e de maneira historicamente curiosa e problemática, introduzida numa relação na qual talvez seja, para nós, homens modernos, algo inteiramente incompreensível: na relação entre *os vivos e seus antepassados*. Na originária comunidade tribal – falo dos primórdios – a geração que vive sempre reconhece para com a anterior, e em especial para com a primeira, fundadora da estirpe, uma obrigação jurídica [...]. A convicção prevalece de que a comunidade subsiste apenas graças aos sacrifícios e às realizações dos antepassados – e de que é preciso lhes pagar isso com sacrifícios e realizações: reconhece-se uma *dívida* [*Schuld*], que cresce permanentemente, pelo fato de que os antepassados não cessam, em sua sobrevida como espíritos poderosos, de conceder à estirpe novas vantagens e adiantamentos a partir de sua força” (Nietzsche, *Genealogia da moral*, 2009, p. 71).



ligados entre si por laços sanguíneos, ou seja, as *gens* ou formas gentílicas de comunidade, as quais se expandiram posteriormente sob a forma de clãs e tribos.<sup>1012</sup>

O substrato antropológico desta parte da *Genealogia da moral* é fornecido pela etnologia jurídica de Albert Hermann Post. Com base nela, Nietzsche considera que as formas primitivas de comunidade, as quais se organizavam para a paz interna e a guerra externa (de onde deriva a denominação “*Friedengenossenschaften*”), caracterizavam as organizações sociais pré-históricas, anteriores à instituição do Estado - um argumento decisivo para os fins da *Genealogia*, pois ele permite desconstruir as teorias contratualistas como fundamento de inteligibilidade, uma vez que historiciza formas distintas de organização comunitária. Nietzsche mobiliza, portanto, os dados da jurisprudência etnológica, investigando os rudimentos de formações sociais, as quais, segundo ele, são refratárias às noções de contratos, de responsabilidade pessoal ou mesmo de sujeitos singulares de direito, no desiderato de “atacar tanto um entendimento do pacto social fundante, seja em sentido empírico, seja desempenhando a função de princípio explicativo transcendental”.<sup>1013</sup>

É no interior dos sistemas e procedimentos de compensação, logo, nos quais as comunidades pré-estatais celebravam sua paz e seus compromissos, que se pode encontrar o primeiro cânone da justiça como equidade, e não, como visto, na arena do ressentimento e dos sentimentos reativos. O sentimento de justiça germina originariamente em oposição ao ressentimento, justamente a partir da superação da perspectiva da vingança privada, com a instituição da lei por uma autoridade soberana. Porém, ao subtrair das mãos dos indivíduos o objeto do ressentimento, cabe agora a ela combater os inimigos da paz e da ordem, a incumbência de restaurar o equilíbrio rompido, prescrevendo e garantindo equivalências como normas para reparações de lesões, para as quais o ressentimento é, de uma vez por todas, então, remetido. E por qual motivo estas considerações são, para nós, importantes? Elas são absolutamente decisivas, uma vez que se compreenda como uma mesma matriz relacional desta primeira forma de justiça pode ser projetada para o plano das relações entre as comunidades primitivas e seus membros. É precisamente esta projeção que se encontra na raiz da instituição do *Bando*, tal como Nietzsche o problematiza, a partir da obra de von Jhering, a qual não é outra senão a aproximação feita pelo jurista entre a proscrição germânica e o instituto da *sacratio* do direito romano arcaico.<sup>1014</sup>

---

<sup>1012</sup> Cf. Giacoia Junior, *Nietzsche*, 2014, ps. 79-80.

<sup>1013</sup> Cf. Giacoia Junior, *Nietzsche*, 2014, p. 80.

<sup>1014</sup> Cf. Giacoia Junior, *Nietzsche*, 2014, ps. 80-81.

É neste ponto, portanto, que as pesquisas de Nietzsche, Jhering e Agamben se encontram. De acordo com Jhering, pode-se verificar na antiguidade germânica e escandinava, além do *homo sacer*, outras insígnias da exclusão:

O perfeito caráter da pena *sacer esse* indica que não nasceu no solo de uma ordem jurídica regulada, mas remonta ao período da vida pré-social, como um fragmento da vida primitiva dos povos indo-germânicos. Não indagaremos aqui si a palavra grega *enchges* tem alguma analogia com esse estado; mas a antiguidade germânica e escandinava mostra, sem dúvida alguma, que o banido, ou forasteiro, é irmão do *homo sacer* (*warges*, *vargr*, lobo; e no sentido religioso, lobo santo, *vargr i veum*). Esta semelhança histórica, que até aqui não foi feita por ninguém, que saibamos, é de um valor inestimável para a compreensão exata do *sacer* romano. É opinião generalizada que ninguém se convertia em *sacer* por consequência imediata do delito, e sim por uma condenação, ou pelo menos que se comprovasse o facto. [...] Ela, com efeito, prova que o que se considerava como impossível para a antiguidade romana, isto é, o homicídio do proscrito sem razão e sem direito, foi de indiscutível realidade na antiguidade germânica.<sup>1015</sup>

O *Bann*, isto é, o *bando*, consiste, pois, numa transposição da matriz jurídico-obrigacional do débito e do crédito, a qual amplia, aprofunda e desenvolve o sentimento primitivo de justiça enquanto equivalência. O significado da palavra remete tanto a *bandido*, quanto também a *banido*, excluído, do mesmo modo que, em alemão, os termos *Bande* e *Bann* designam tanto a expulsão da comunidade quanto a insígnia do governo do soberano. Da forma como se encontra mencionado explicitamente em *O espírito do direito romano* de Rudolph von Jhering, o termo *Bann* mantém relação com a *sacratio* romana arcaica e designa “o fora da lei, proscrito e banido da proteção do ordenamento primitivo, que, enquanto tal, poderia ser morto, independentemente de um juízo e fora do direito”.<sup>1016</sup>

Agamben, de seu lado, ao final da segunda parte do *Homo sacer*, não somente se apoia nas afirmações de Jhering, como também demonstra como foi ele o primeiro a confrontar a figura do *homo sacer* com aquela do *wargus*, o homem-lobo, e com o *friedlos*, o “sem paz” do antigo direito germânico. O *homo sacer*, como visto, era aquele ser que vivia em estado de proscricção religiosa e civil, um ser maculado e perigoso a quem se excluía do convívio comum dos homens e se atirava às bestas, evitado por todos, para sempre impossibilitado de se reconciliar com os homens e com os deuses.<sup>1017</sup> O *friedlos*, por sua vez, nos termos da doutrina da *Friedlosigkeit*, elaborada pelo germanista Wilda em volta da metade do século XIX, segundo o qual o antigo direito germânico fundava-se sobre o conceito de paz (*Fried*), era aquele malfeitor sobre o qual recaia a exclusão da comunidade e que se tornava, por isso, “sem paz”, podendo ser morto por qualquer um sem que com isso

<sup>1015</sup> Jhering, *O espírito do direito romano*, 1943, p. 203.

<sup>1016</sup> Cf. Giacoia Junior, *Nietzsche*, 2014, ps. 82-83.

<sup>1017</sup> Cf. Jhering, *O espírito do direito romano*, 1943, ps. 201-202.

se cometesse um homicídio. O bandido, deste modo, pode ser considerado como uma “condição-limite”, sendo ele definido pelas fontes germânicas e anglo-saxônicas como “homem-lobo” (*wargus*, *werwolf*, lat. *garulphus*, de onde surge no francês o *loup garou*, o lobisomem), que podia ser morto, ou era já desde sempre considerado morto, de acordo com o *bando* medieval, e que encontra tanto na lei sálica e na lei ripuária, quanto nas leis de Eduardo o Confessor, fórmulas extremamente parecidas com aquela do *sacer esso* que sancionava a matabilidade do homem sacro.<sup>1018</sup>

*Homo sacer*, *wargus*, *friedlos*, *homem-lobo*: todas estas figuras fazem referência àquele que foi considerado *bandido* da comunidade.<sup>1019</sup> Nietzsche também já havia escrito sobre esta relação na *Genealogia*. Segundo anota o autor,

Ainda utilizando a medida da pré-história (pré-história, aliás, que sempre está presente, ou sempre pode retornar): também a comunidade mantém com seus membros essa importante relação básica, a do credor com seus devedores. Vive-se numa comunidade, desfruta-se as vantagens de uma comunidade (e que vantagens! Por vezes as subestimamos atualmente), vive-se protegido, cuidado, em paz e confiança, sem se preocupar com certos abusos e hostilidades a que está exposto o homem *de fora*, o “sem paz” – um alemão entende o que *Elend*, *êlend* [miséria] significava originalmente -, desde que precisamente em vista desses abusos e hostilidades o indivíduo se empenhou e se comprometeu com a comunidade. Que sucederá no caso contrário? A comunidade, o credor traído, exigirá pagamento, pode-se ter certeza. O dano imediato é o que menos importa no caso: ainda sem considerar esse dano, o criminoso é sobretudo um “infrator”, alguém que quebra a palavra e o contrato com o todo, no tocante aos benefícios e comodidades da vida em comum, dos quais ele até então participava.<sup>1020</sup>

No caso de Agamben, pode-se dizer que ele toma como maior aporte a consequência que pode ser extraída destas constatações, sobretudo no que concerne à obra de Thomas Hobbes;<sup>1021</sup> mais especificamente, porém, no que tange à expressão hobbesiana

<sup>1018</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 104.

<sup>1019</sup> *Bandido*, ou seja, posto na relação de *bando*, uma exclusão-includente, como descrita por Oswaldo Giacoia Junior: “A figura do banido era, na antiguidade germânica, o *Friedlos*, o ‘sem paz’, teria seu fundamento na paz (*Fried*) assegurada na comunidade, da qual a proscricção o excluía. Trata-se, pois, de um caso de exclusão includente, ao qual o ordenamento jurídico *se aplica integralmente*, por meio de sua própria suspensão – a instituição do *bando* mantém o proscrito *capturado fora* do ordenamento, na medida em que a aplicação (incidência) da decisão soberana consiste precisamente na exclusão e suspensão da lei e da paz, fazendo coincidir, num mesmo ato, suspensão (exclusão) e aplicação (inclusão). A mesma paradoxia se encontra presente no termo *Ausschliessung* (afastamento, exclusão, inclusão), formando a partir de *aus* (*ex*) e *schliessen* (fechar, trancar, encerrar) e *Ausnehmen-Ausnahme* (*ex-capere*)” (Giacoia Junior, *Notas sobre direito, violência e sacrifício*, 2008, p. 38, grifos do autor).

<sup>1020</sup> Nietzsche, *Genealogia da moral*, 2009, ps. 55-56.

<sup>1021</sup> A obra hobbesiana adquire uma importância decisiva nas considerações de Agamben sobre a política a partir da década de 1990. Chamamos atenção, nesse sentido, para o exercício de “iconologia filosófica” realizada por Agamben sobre a clássica imagem presente no frontispício do *Leviatã* de Hobbes no ensaio “Leviatano e Behemoth”, em *Stasis*, obra que também faz parte do conjunto do projeto *Homo sacer*. Sobre este exercício, escreve Agamben: “Come avviene ogni volta che una ricerca si situa all’incrocio di competenze disciplinari diverse, gli studiosi che si sono misurati con questo compito sembrano muoversi in una sorta di *terra incognita*, per orientarsi nella quale sarebbe necessario coniugare le risorse dell’iconologia con quelle della dottrina forse più labile e incerta fra quante vengono insegnate nelle nostre università: la filosofia politica.

*homo homini lupus* (o homem é para o homem um lobo),<sup>1022</sup> com a qual Hobbes define o estado de natureza, e que vem a servir de justificação para a sua teoria da soberania, pois aquilo que deveria ser mantido no inconsciente coletivo como um híbrido monstro, situado no limiar entre o humano e o ferino, dividido entre a selva e a cidade - o “lobisomem” - é, na origem, a figura daquele que foi banido da comunidade. A vida do bandido, assim como a vida do homem sacro, encontra-se numa zona de indiscernibilidade: “*loup garou*, lobisomem, ou seja, *nem homem nem fera*, que habita paradoxalmente ambos os mundos sem pertencer a nenhum”.<sup>1023</sup>

Como se sabe, para Thomas Hobbes, assim como também para os sofistas, a anterioridade da *phýsis* em relação ao *nómos* é a premissa necessária que se coloca à base de sua concepção de soberania, sendo esta a mesma premissa que lhe fazia opor o estado de natureza à “*commonwealth*”. No entanto, de acordo com Agamben, enquanto esta anterioridade da natureza servia aos sofistas para a promoção de uma justificação da violência do mais forte, em Hobbes essa identidade entre estado de natureza e violência, na figura do *homo homini lupus*, é utilizada para justificar o poder absoluto do soberano. De qualquer forma, em ambos os casos, tanto no homem forte dos sofistas, quanto no soberano hobbesiano, ainda que em sentidos aparentemente opostos, o que vem a justificar o princípio de soberania é a antinomia *phýsis/nómos*, ou seja, a indistinção entre direito e violência, no mesmo rastro deixado como herança desde o fragmento pindárico sobre o *nómos basileús*. Em Hobbes, contudo, segundo propõe Agamben, o estado de natureza não é sublimado a ponto de desaparecer, mas continua a sobreviver na pessoa do soberano, o único a conservar o seu direito natural *ius contra omnes*. Desta forma, a soberania se apresenta como uma espécie de *englobamento do estado de natureza*, ou, em outras palavras, como um verdadeiro limiar de indiferença entre natureza e cultura, violência e lei, a própria indistinção que constitui a específica violência soberana. O estado de natureza, assim considerado, não é verdadeiramente externo ao estado de direito, mas encontra-se nele contido de modo virtual, é o “ser-em-potência do direito, a sua autopressuposição como ‘direito natural’”.<sup>1024</sup>

---

Il sapere di cui avremmo qui bisogno è quello di una scienza che si potrebbe chiamare *iconologia filosofica*, che è forse esistita fra il 1531 (data della pubblicazione deglo *Emblemata* di Alciato) e il 1627 (quando appaiono i *Sinne – en minnebilden* di Jacob Cats), ma per la quale mancano oggi perfino i principi più elementari. Nel mio tentativo di interpretazione dell’emblema, cercherò di non dimenticare quello che esso verisimilmente era nelle intenzioni di Hobbes: una porta o una soglia che doveva condurre, anche se in modo velato, nel nucleo problematico del libro” (Agamben, *Stasis*, 2015, ps. 34-35).

<sup>1022</sup> Na epístola dedicatória de seu *De Cive*, diz Hobbes: “Para ser imparcial, ambos os ditos são certos – que o homem é um deus para o homem, e que o homem é lobo do homem. O primeiro é verdade, se comparamos os cidadãos entre si; e o segundo, se cotejamos as cidades” (Hobbes, *Do cidadão*, 2002, p. 3, grifo nosso).

<sup>1023</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 105.

<sup>1024</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 41-42.

Leo Strauss, com efeito, já havia escrito como o estado de natureza não é para Hobbes um fato histórico real, mas uma construção fictícia.<sup>1025</sup> Na linha de Strauss, Agamben também propõe que o estado de natureza em Hobbes não deve ser considerado como uma época real, mas como um princípio ínsito ao Estado, o qual se revela a partir do momento em que se o considera “como se fosse dissolvido” (“*ut tanquam dissoluta consideretur*”).<sup>1026</sup><sup>1027</sup> Nesse sentido, a exterioridade, o direito natural e o princípio de conservação da própria vida - as pedras angulares da proposta contratualista e jusnaturalista de Thomas Hobbes - constituiriam o mais íntimo núcleo do sistema político, no mesmo sentido em que, da mesma maneira, segundo Schmitt, a regra vive apenas da exceção. O *nómos soberano* mantém, portanto, uma conexão necessária tanto com o estado de natureza quanto com o estado de exceção. Sabe-se, no que tange ao estado de exceção, que vige neste uma indistinção entre *Bía* e *Díke*, ou seja, entre violência e direito/justiça, situação esta que lhe é fundamentalmente característica. Mas o que se tem ao se considerar a sociedade “como se fosse dissolvida” não é, então, o estado de natureza (como o regresso a um estágio anterior no qual os homens recairiam),<sup>1028</sup> mas, de acordo com Agamben, o *estado de exceção*.

<sup>1025</sup> Fictícia, porém, necessária. Segundo escreve Strauss, “The state of nature is thus for Hobbes not an historical fact, but a necessary construction. Nevertheless, the appearance that his theory of state of nature has a historical meaning is not entirely without foundation. It is essential to his political philosophy that it should begin with the description of the state of nature, and that it should let the State emerge from the state of nature. Proceeding thus, Hobbes does not narrate a true history, but he grasps a typical history” (Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, 1996, p. 104).

<sup>1026</sup> A propósito, o método “compositivo” de Hobbes evidencia-se claramente no prefácio “Do cidadão”, no qual se pode ler o que segue: “Quanto ao método que empreguei, entendi que não basta utilizar um estilo claro e evidente no assunto que tenho a tratar, mas que é preciso – também – principiar pelo assunto mesmo do governo civil, e daí remontar até a sua geração, e à forma que assume, e ao primeiro início da justiça; pois tudo se compreende melhor através de suas causas constitutivas. Pois, assim como num relógio, ou em outro pequeno autômato da mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada parte em separado – da mesma forma, para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário – não, não chego a falar em desmontá-los, mas, pelo menos, *que sejam considerados como se estivessem dissolvidos*, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana, e em que matérias ela é e em quais não é adequada para estabelecer um governo civil; e como devem dispor-se entre si os homens que pretendem formar um Estado sobre bons alicerces” (Hobbes, *Do cidadão*, 2002, p. 13, grifo nosso).

<sup>1027</sup> Em outro lugar, Agamben escreve que o estado de natureza hobbesiano não passa também de uma “projeção mitológica do passado na guerra civil”: “Lo stato di natura, come Hobbes spiega nella prefazione al *De cive*, è ciò che appare quando ‘si considera la città come se fosse dissolta’ [...], cioè dal punto di vista della guerra civile – in altre parole, lo stato di natura è una proiezione mitologica nel passato della guerra civile; la guerra civile è, inversamente, una proiezione dello stato di natura nella città, è ciò che appare quando si condera la città dal punto di vista dello stato di natura” (Agamben, *Stasis*, 2015, p. 61).

<sup>1028</sup> Como se pode notar do seguinte excerto presente no capítulo XXX do “*Leviatã*”: “E porque, se os direitos essenciais da soberania (anteriormente especificados no capítulo XVIII) forem retirados, a república fica por isso dissolvida, e cada homem volta à condição e calamidade de uma guerra com os outros homens (que é o maior mal que pode acontecer nesta vida), faz parte do cargo do soberano manter esses direitos na sua integridade e consequentemente é contra o seu dever, em primeiro lugar, transferir para outro ou abdicar de qualquer deles” (Hobbes, *Leviatã*, 2003, p. 283).

Estado de natureza e estado de exceção constituem, portanto, apenas as duas faces de um mesmo processo topológico, no qual aquilo que era pressuposto como externo (o estado de natureza) ressurgiu agora no interior (como estado de exceção), sendo que o que assinala o poder soberano é exatamente esta impossibilidade de distinguir entre um e outro, externo e interno, natureza e exceção, *phýsis* e *nómos*.<sup>1029</sup>

O estado de natureza não se configura, portanto, como uma época real, cronologicamente anterior à fundação da cidade: ele é um princípio ínsito, interno a ela, que aparece somente quando se lhe considera “*tanquam dissoluta*” (algo como um estado de exceção), de modo que quando Hobbes escolhe fundar a soberania através da remissão ao *homo hominis lupus*, não se pode ler a palavra “lobo” de maneira inocente. É necessário, desta forma, saber aqui distinguir um eco do “*wargus*” e do “*caput lupinum*” das leis de Eduardo o Confessor: não é simplesmente a *besta fera* e a vida natural que está no centro da relação, mas, sobretudo, aquela zona de indistinção entre humano e ferino, homem e lobisomem, homem que se transforma em lobo, e, ainda, lobo que se transforma em homem, ou seja, o banido, o *homo sacer*.<sup>1030</sup> Desta maneira, conforme propõe Agamben, o estado de natureza hobbesiano não seria

[...] uma condição pré-jurídica totalmente indiferente ao direito da cidade, mas a exceção e o limiar que o constitui e o habita; ele não é tanto uma guerra de todos contra todos, quanto, mais exatamente, uma condição em que cada um é para o outro vida nua e *homo sacer*, cada um é, portanto, *wargus*, *gerit caput lupinum*. E esta lupificação do homem e humanização do lobo é possível a cada instante no estado de exceção, na *dissolutio civitatis*. Somente este limiar, que não é nem a simples vida natural, nem a vida social, mas a vida nua ou a vida sacra, é o pressuposto sempre presente e operante da soberania.<sup>1031</sup>

O direito de punir do soberano, de seu lado, não pode ser algo que tenha sido constituído por qualquer espécie de pacto com os jurisdicionados. O direito de dispor da vida dos cidadãos que o soberano possui não é jamais algo que lhe foi dado, mas um direito que lhe foi deixado,<sup>1032</sup> como se pode depreender da própria argumentação de Thomas Hobbes.<sup>1033</sup> Muito diferente, portanto, de um contrato. E o que isto demonstra, enfim, é que

<sup>1029</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 42-43.

<sup>1030</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 105.

<sup>1031</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 105.

<sup>1032</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 67.

<sup>1033</sup> “Mas também já mostrei que, antes da instituição da república, cada um tinha direito a todas as coisas, e a fazer o que considerasse necessário para a sua própria conservação, podendo com esse fim subjugar, ferir ou matar qualquer um. E é este o fundamento daquele direito de punir que é exercido em todas as repúblicas. Porque não foram os súditos que deram ao soberano esse direito; simplesmente, ao renunciarem ao seu, reforçaram o uso que ele pode fazer do seu próprio, da maneira que achar melhor, para a preservação de todos eles. *De modo que o direito de punir não foi dado ao soberano, foi-lhe deixado, e apenas a ele; e tão pleno*

a violência soberana não tem como fundamento um pacto, *mas a inclusão exclusiva da vida nua no Estado*,<sup>1034</sup> conforme o esclarecedor comentário de Agamben, que, devido à sua importância, reproduzimos em seguida integralmente:

A vida aparece, assim, originariamente no direito, somente como parte contrária de um poder que ameaça de morte. Mas o que vale para o direito de vida e de morte do *pater* vale com maior razão para o poder soberano (*imperium*), do qual o primeiro constitui a célula originária. Assim, na fundação hobbesiana da soberania, a vida no estado de natureza só é definida pelo seu ser incondicionadamente exposta a uma ameaça de morte (o direito ilimitado de todos sobre tudo), e a vida política, isto é, aquela que se desenvolve sob a proteção do Leviatã, não é senão essa mesma vida, exposta a uma ameaça que repousa, agora, apenas nas mãos do soberano. A *puissance absolue et perpetuelle*, que define o poder estatal, não se funda, em última instância, em uma vontade política, mas na *vida nua*, que é conservada e protegida somente na medida em que se submete ao direito de vida e de morte do soberano (ou da lei). (Este, e não outro, é o significado do adjetivo *sacer* referido à vida humana). O estado de exceção, sobre o qual o soberano decide todas as vezes, é precisamente aquele no qual a vida nua, que, na situação normal, aparece reunida às múltiplas formas de vida social, é colocada explicitamente em questão como fundamento último do poder político. *O sujeito último, que se trata de excetuar e, ao mesmo tempo, de incluir na cidade, é sempre a vida nua.*<sup>1035</sup>

A vida nua se encontra desde sempre, portanto, capturada pela relação de exceção, a qual Agamben chama de relação de *bando*, termo que remete à potência da lei de manter-se na própria privação; o *bando* é, de acordo com Agamben, “essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto”.<sup>1036</sup> E, enquanto tal, o *bando* tem a capacidade, em relação à vida, de “*captura-la fora*” (*ex-capere*) do ordenamento e, assim, “na medida em que a aplicação (incidência) da decisão soberana consiste precisamente na exclusão e suspensão da lei e da paz, fazendo coincidir, num mesmo ato, suspensão (exclusão) e aplicação (inclusão)”,<sup>1037</sup> o *bando* termina por ser a força simultaneamente atrativa e repulsiva que liga os dois polos do poder, ou seja, *a vida nua* e o *poder soberano*, sendo precisamente este o motivo pelo qual ele pode significar tanto a própria insígnia da soberania quanto também a exclusão da comunidade.<sup>1038</sup>

Nestas condições, a vida nua se mantém simultaneamente excluída e capturada, sendo incluída no ordenamento jurídico através de sua própria suspensão, o que acarreta como principal consequência o fato de que aquele que foi banido não é simplesmente posto fora da lei ou indiferente a ela, mas é, na realidade, por ela *abandonado*, ou seja, exposto e

---

(com exceção dos limites estabelecidos pela lei natural) como na condição de simples natureza, ou guerra de cada um contra o seu próximo” (Hobbes, *Leviatã*, 2003, p. 263).

<sup>1034</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 106.

<sup>1035</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 15, grifo nosso.

<sup>1036</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 109.

<sup>1037</sup> Giacoia Junior, *Notas sobre direito, violência e sacrifício*, 2008, p. 38.

<sup>1038</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 110.

colocado *no limiar em que vida e direito se tornam indiscerníveis*. E se a tese segundo a qual o fundamento da violência soberana reside nesta *exceptio* da vida nua no Estado merece prosperar, isso implica na constatação de que, ao contrário do que nós modernos nos acostumamos a representar como aquilo que constitui o espaço da política, ou seja, os direitos do cidadão, o livre-arbítrio e o contrato social, então deve ser admitido agora, na esteira dos argumentos de Agamben, que, do ponto de vista da soberania, na medida em que o seu referente imediato é constituído, desde sempre, por aquela vida matável e insuscetível que tem no *homo sacer* o seu maior paradigma, de que *autenticamente política é somente a vida nua*.<sup>1039</sup>

Assim como Nietzsche, que em sua crítica da modernidade política tomou como alvo de seus ataques a hipótese da origem contratual da sociedade e do Estado, também Agamben considera enganosa a concepção da gênese do espaço político a partir do que denominou de “mitologema do contrato”.<sup>1040</sup> Este conhecimento, por sua vez, permite a realização da releitura de todo o mito da fundação da cidade moderna, de Hobbes até Rousseau: o *estado de natureza* não seria, então, um contrato, mas, na verdade, um *estado de exceção* que a cidade apresenta, enquanto intervalo cronológico e átimo intemporal, “*tanquam dissoluta*”, e a fundação da sociedade, não um evento que se cumpre de uma vez por todas, mas aquilo que continua operante no estado civil sob a forma da decisão soberana. Esta, por outro lado, não se refere imediatamente à vontade livre dos cidadãos, que se pensava como sendo a fonte, o elemento político originário. O verdadeiro elemento político originário, o *epifenômeno* (*Urphänomeon*) da política seria, enfim, não simplesmente a vida natural reprodutiva, a *zoé* dos gregos, nem o *bíos*, como forma de vida politicamente qualificada, mas, “sobretudo a vida nua do *homo sacer* e do *wargus*, zona de indiferença e de trânsito contínuo entre o homem e a fera, a natureza e a cultura”.<sup>1041</sup> Por isso, conforme escreve Agamben,

[...] a tese, enunciada em um plano lógico-formal no final da primeira parte, segundo a qual o relacionamento jurídico-político originário é o *bando*, não é apenas uma tese sobre a estrutura formal da soberania, mas tem um caráter substancial, porque o que o *bando* mantém unidos são 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 *phýsis*, na qual o liame estatal, tendo a forma do *bando*, é também desde sempre não estatalidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de

<sup>1039</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 106.

<sup>1040</sup> Cf. Giacoia Junior, *Nietzsche*, 2014, p. 93.

<sup>1041</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 108.



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.<sup>1042</sup>

Poder-se-ia dizer, à luz destas considerações, que Nietzsche e Agamben compartilham uma mesma hipótese antropológica: para ambos, “não apenas o político *tem início* com a violência, como também é levado a cabo por golpes de violência”. Deve-se isto ao fato de que a violência, a qual reina como regra no estado de natureza, é um estágio nunca superado, uma ameaça jamais removida, desde os primórdios da vida política. Trata-se, com efeito, não apenas de um resto jamais removido, mas, justamente, daquilo que constitui a *pólis* como seu mais interno princípio, mantendo-se presente como a permanente possibilidade da decisão soberana sobre o estado de exceção.<sup>1043</sup> Assim, aquilo que devemos apreender no interior das relações políticas e dos espaços públicos em que vivemos é, no íntimo, a estrutura do *bando*, o verdadeiro *nómos* soberano que condiciona todas as demais normas, a espacialização originária que torna possível toda a localização e toda a territorialização. E se na modernidade a vida veio a se tornar cada vez mais claramente o objeto da política, tornando-se *biopolítica*, nos termos de Foucault, e se em nosso tempo em um sentido muito particular, porém, no entanto, extremamente real, todos os cidadãos vêm a se tornar virtualmente *sagrados*, para Agamben, deve-se isto ao fato de que a relação de *bando* constituía desde a origem a verdadeira estrutura do poder soberano.<sup>1044</sup>

Infelizmente, temos um referente negativo privilegiado, que permite a exposição desta relação em sua face mais absolutamente ominosa: a do hebreu sob o nazismo, o qual, segundo Agamben, se apresenta como “um caso flagrante de *homo sacer*, no sentido de vida matável e insacrificável”. O assassinato do hebreu nos campos de concentração nazistas não constituía uma execução capital nem um sacrifício; ele era vítima da realização de uma mera “matabilidade”, a qual era inerente à condição de hebreu, como tal, naquele contexto. Para Agamben, constitui um erro grosseiro e uma irresponsável cegueira historiográfica querer restituir o extermínio dos hebreus a uma aura sacrificial por meio do termo “holocausto”. Ao autor, trata-se de uma verdade muito mais difícil (difícil de ser aceita sobretudo para as vítimas), mas que devemos ter a coragem de não cobrir sob o manto “sacrificial”, a de que os hebreus não foram exterminados no “curso de um louco e gigantesco holocausto”, mas,

<sup>1042</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 108-109.

<sup>1043</sup> Cf. Giacoia Junior, *Nietzsche*, 2014, p. 94.

<sup>1044</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 110.

“literalmente, como Hitler havia anunciado, ‘como piolhos’, ou seja, como vida nua”.<sup>1045</sup> Por isto, a dimensão real na qual o extermínio teve lugar não é nem religiosa, nem jurídica, senão, *biopolítica*.<sup>1046</sup>

Em nosso tempo, o princípio da sacralidade da vida encontra-se completamente emancipado da ideologia sacrificial, e a sacralidade que se pode encontrar hodiernamente em nossa cultura segue o paradigma firmado pelo *homo sacer*, não à do sacrifício. Por isto, Agamben pode afirmar que nossas vidas encontram-se expostas a “uma violência sem precedentes, mas precisamente nas formas mais profanas e banais”. Se as coisas ocorrem desta maneira, e a figura proposta a nós pelo nosso tempo é a de uma vida matável numa proporção inaudita, mas de todo insacrificável, então, conforme aponta Agamben, a vida nua do *homo sacer* nos diz, em absoluto, respeito. A sacralidade encontra-se dispersa em nossa política, deslocando-se para zonas cada vez mais vastas e obscuras, até o ponto em que ela coincide com a própria vida biológica dos cidadãos; segundo Agamben, afinal, “Se hoje não existe mais uma figura predeterminável do homem sacro, é, talvez, porque somos todos virtualmente *homines sacri*”.<sup>1047</sup> Agamben está a apontar como em nosso tempo o campo de concentração tornou-se o paradigma biopolítico do moderno. É este paradigma que deve ser, então, em seguida devidamente desvendado, em toda sua cruel e mórbida realidade.

### 2.3 O paradigma biopolítico do campo, Auschwitz e o intestemunhável

Agamben já havia escrito na introdução do primeiro *Homo Sacer*, de forma antecipatória, como nas modernas democracias ocidentais o homem enquanto vivente se apresenta não mais apenas como objeto do poder político, uma vez que o poder disciplinar faz dele seu objeto específico, mas também como *sujeito*, e que o ponto de convergência

---

<sup>1045</sup> Somos compelidos a concordar com o diagnóstico de Agamben, sobretudo a partir dos relatos de Primo Levi: “Construíram-se campos diferentes de qualquer coisa que a humanidade concebera até então: chamavam-se campos de trabalho, ou até de reeducação, mas tinham a finalidade precisa de fazer morrer dolorosamente. No entanto, mais tarde, a Alemanha tem em mãos o que Eichmann chamava de ‘as origens biológicas do judaísmo’ (note-se o jargão zoológico: os judeus são uma raça de animais, insetos, um vírus, têm aparência humana por acaso, por uma aberração da natureza); e então é preciso inventar algo mais rápido, mais industrial. E os dóceis alemães iniciam o trabalho: projetam e constroem as câmaras de gás, encontram o veneno ideal, econômico, certo. Um gás originalmente destinado a exterminar ratos em porões de navios, que o exército das SS encomenda em quantidades exorbitantes à IG Farben. Essa indústria despacha diligentemente os pedidos, recebe as faturas e não se preocupa com mais nada. Estará em curso uma invasão de ratos? Melhor não se perguntar para não saber: os industriais alemães salvam a consciência e lucram com o veneno” (Levi, *Assim foi Auschwitz*, 2015, ps. 87-88).

<sup>1046</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 113.

<sup>1047</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 112-113.

entre ambos os processos radica-se na constatação de que aquilo que está em questão em ambos não é senão “a vida nua do cidadão, o novo corpo biopolítico da humanidade”.<sup>1048</sup>

O processo a que Agamben está se referindo é o da “politização da vida”. Sobre isto, o autor indica como, de um lado, Foucault teria se eximido de investigar em seus escritos o local por excelência da biopolítica moderna, a política dos grandes Estados totalitários do Novecentos, de modo que a sua pesquisa, que teria se iniciado com a reconstrução do “*grand enfermement*” nos hospitais e nas prisões, terminou por não se concluir com uma análise do campo de concentração; por outro lado, observa também como as penetrantes indagações arendtianas sobre a estrutura dos Estados totalitários possuem um limite, precisamente, a ausência de uma perspectiva biopolítica.<sup>1049</sup> Em relação a Arendt, não há dúvidas de que ela percebia claramente o nexos existente entre o domínio totalitário e a condição de vida nos campos de concentração, a qual, segundo escreveu a autora no ensaio “Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps”, tinha como objetivo a “total dominação do homem”:

The supreme goal of all totalitarian governments is not only the freely admitted, long-range ambition to global rule but also the never-admitted and immediately realized attempt at the total domination of man. The concentration camps are the laboratories in the experiment of total domination, for human nature being what it is, this goal can be achieved only under the extreme circumstances of a human-made hell. Total domination is achieved when the human person, who somehow is always a specific mixture of spontaneity and being conditioned, has been transformed into a completely conditioned being whose reactions can be calculated even when he is led to certain death.<sup>1050</sup>

Para Agamben, por mais que Arendt tenha sabido captar com precisão o fenômeno totalitário e a situação dos campos, ela teria deixado escapar, porém, o processo pelo qual a política veio a se transformar radicalmente, isto é, o processo por meio do qual o espaço da própria política veio a coincidir com o espaço da vida nua e, como tal, a se constituir, ainda que virtualmente, como um *campo*. Para o autor, esta transformação teria legitimado e até mesmo tornado necessário o domínio total, posto que “Somente porque em nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica, ela pôde constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária”.<sup>1051</sup>

Por isso, a terceira parte do primeiro *Homo sacer* se concentra, no desiderato de conseguir dar uma resposta para o dilema quanto a não ter havido a possibilidade de as

---

<sup>1048</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 16-17.

<sup>1049</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 116-117.

<sup>1050</sup> Arendt, *Essays in understanding*, 1994, p. 240.

<sup>1051</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 117.

pesquisas de Foucault e Arendt terem, de alguma maneira, confluído, nas relações entre biopolítica e totalitarismo. E o que permite que ambos os pontos de vista possam vir a convergir é, justamente, o conceito de “vida nua”,<sup>1052</sup> uma vez que a política moderna, conforme propõe Agamben, entrou de tal modo em simbiose com esta que o edifício jurídico-político da política clássica veio, inclusive, a sofrer uma perda da sua característica inteligibilidade.<sup>1053</sup>

Como Agamben constata, Karl Löwith foi o primeiro a definir a “politização da vida” como uma característica fundamental da política dos Estados totalitários e a observar também, hodiernamente, a contiguidade entre democracia e totalitarismo. Na esteira de Schmitt - o qual, em sua conceitualização do político, designa seu objeto na “possibilidade de separar de outras diferenciações uma contraposição específica deste tipo, como amigo-inimigo, e de concebê-la como algo autónomo”<sup>1054</sup> -, Löwith aponta como as considerações de Schmitt se direcionavam contra o caráter apolítico dos modernos Estados liberais, os quais se encontravam em conexão com uma tendência geral da era moderna para a despilitização, a qual vem acompanhada também de uma tendência à neutralização, na medida em que se dirigem a terrenos politicamente *neutros*, sobretudo por meio da economia e da técnica.<sup>1055</sup> Para Schmitt, esta neutralização das distinções políticas, que tem como consequência o adiamento da determinação do conteúdo do político – isto é, a diferenciação substancial entre amigo-inimigo -, desde a emancipação do terceiro estado e a formação das democracias burguesas, com seus sucessivos desdobramentos, até chegar à era da democracia industrial de massa, alcançou um ponto decisivo: neste ponto, ela se transforma em seu oposto, isto é, numa politização total de todos os setores da vida, até mesmo os aparentemente mais neutros.<sup>1056</sup> Desta maneira, conforme escreve Löwith,

---

<sup>1052</sup> “Que os dois estudiosos que pensaram talvez com mais acuidade o problema político do nosso tempo não tenham conseguido fazer confluír as próprias perspectivas é certamente índice da dificuldade deste problema. O conceito de ‘vida nua’ ou ‘vida sacra’ é o foco através do qual procuraremos fazer convergir os seus pontos de vista” (Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 117).

<sup>1053</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 117.

<sup>1054</sup> Schmitt, *O conceito do político*, 2018, p. 53. Uma vez que, como se sabe, para Carl Schmitt “A diferenciação especificamente política, à qual se podem reconduzir as acções e os motivos políticos, é a diferenciação entre *amigo* e *inimigo*” (Schmitt, *O conceito do político*, 2018, ps. 50-51, grifos do autor).

<sup>1055</sup> Segundo Schmitt, “É um fenómeno estranho que o Estado liberal europeu do século XIX se tenha podido estabelecer a si mesmo como *stato neutrale ed agnostico* e tenha podido ver o seu direito à existência precisamente na sua neutralidade. [...] Aqui interessa como sintoma de uma neutralidade cultural universal em geral; pois a doutrina acerca do Estado neutral do século XIX está no quadro de uma tendência geral a um neutralismo espiritual que é característico da história europeia dos últimos quatro séculos. Encontra-se aqui, creio, a explicação histórica para aquilo que se designou como era da técnica” (Schmitt, *O conceito do político*, 2018, ps. 149-150).

<sup>1056</sup> Cf. Löwith, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, 1994, p. 126.

Così nacque nella Russia marxista uno Stato dei lavoratori, "il quale ha più, e più intensiva vita statale di quel che abbia mai avuto uno Stato retto da un sovrano assoluto", nell'Italia fascista uno Stato corporativo, il quale dà norma oltre che al lavoro nazionale anche al dopolavoro e a tutta la vita spirituale, e nella Germania nazionasocialista nacque uno Stato organizzato fino nei minimi particolari il quale rende politici, con leggi razziste e simili, anche quegli elementi della vita che sinora erano rimasti privati.<sup>1057</sup>

Segundo Agamben, o fenômeno da contiguidade entre democracia de massa e Estados totalitários não possui, no entanto, ao contrário do que aparentemente pensava Löwith, a forma de uma “improvisa reviravolta”: para o autor, “antes de emergir impetuosamente à luz do nosso século [século XX], o rio da biopolítica, que arrasta consigo a vida do *homo sacer*, corre de modo subterrâneo, mas contínuo”. Trata-se, desta forma, para Agamben, de tomar consciência do fato de que teríamos alcançado um ponto no qual todos os eventos politicamente decisivos possuíssem uma dupla face: de um lado, “os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes”; de outro, porém, os mesmos “simultaneamente preparam, a cada vez, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo uma nova e mais temível instância ao poder soberano do qual desejariam liberar-se”.<sup>1058</sup>

Nesse sentido, a reivindicação da vida nua<sup>1059</sup> teria conduzido, nas democracias burguesas, a uma primazia do privado sobre o público e também a uma primazia das liberdades individuais sobre os deveres coletivos. Deste modo, a reivindicação da vida, que supostamente deveria servir como uma espécie de emancipação em relação ao poder, acabou se tornando o seu contrário, como nos Estados totalitários, nos quais a decisão sobre a vida é o critério decisivo, o local por excelência das decisões soberanas. Com efeito, somente porque a vida biológica, com as suas necessidades, tornou-se o fato *politicamente decisivo*, é que se pode compreender a facilidade com a qual em nosso século, por um lado, as democracias puderam se transformar em Estados totalitários e, de outro, como os Estados totalitários converteram-se em democracias parlamentares.<sup>1060</sup> Interessa notar, assim, que

<sup>1057</sup> Löwith, *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*, 1994, p. 126.

<sup>1058</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 118.

<sup>1059</sup> Uma reivindicação como esta, que Foucault utiliza para explicar a importância do sexo no debate político: “Foi a vida, muito mais que o direito, que se tornou o objeto das lutas políticas, ainda que estas últimas se formulem através de afirmações de direito. O ‘direito’ à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o ‘direito’, acima de todas as opressões ou ‘alienações’, de encontrar o que se é e tudo o que se pode ser, esse ‘direito’ tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos esses novos procedimentos de poder que, por sua vez, também não fazem parte do direito tradicional da soberania” (Foucault, *História da sexualidade I*, 2017, p. 157).

<sup>1060</sup> Quanto a este tema, não pode deixar de ser feita uma referência à objeção e resposta de Daniel Arruda Nascimento ao que escreveu Christian Delacampagne, quando, no livro *A filosofia política hoje*, o inclui, juntamente com Michel Foucault, no séquito de autores que se configuram como “adversários da democracia”. A tese de Delacampagne não poderia estar mais distante da realidade. Conforme escreve Nascimento, se a tese

em ambos os casos estas reviravoltas foram produzidas num contexto no qual a política já tinha se transformado, há tempos, em *biopolítica*, e o que se segue a isto é tão somente a determinação da forma de organização mais eficaz em assegurar com cuidado o controle e o usufruto da vida nua.<sup>1061</sup>

A razão para tal situação, bem como para a perda de clareza e inteligibilidade quanto às distinções políticas tradicionais (como aquelas entre direita e esquerda, liberalismo e totalitarismo, privado e público), residem no fato de que tão logo seu referente fundamental se identifique com a vida nua, todas elas terminam por entrar numa verdadeira zona de indeterminação. Consequentemente, juntamente com a afirmação da biopolítica, pode-se assistir a um progressivo deslocamento e alargamento, para além dos limites do estado de exceção, do fenômeno da decisão sobre a vida nua, na qual, como se constatou anteriormente, consistia o principal privilégio da soberania.<sup>1062</sup>

Em todo Estado moderno, diz Agamben, existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida se converte em decisão sobre a morte, isto é, no qual a *biopolítica* se transforma em *tanatopolítica*. Esta linha não se apresenta mais, porém, num confim fixo, de modo a dividir duas zonas claramente distintas; no tempo presente, ao contrário, esta linha encontra-se em movimento, deslocando-se para zonas sempre mais amplas da vida social, “nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o perito, com o sacerdote”.<sup>1063</sup> Por esta razão, em sua análise Agamben irá se ocupar na última parte do primeiro *Homo sacer* de três argumentos centrais da política contemporânea: os direitos do homem, a política eugenésica do nacional-socialismo e o debate em torno da noção de morte,<sup>1064</sup> de modo que, ao final deste percurso,

---

de Agamben acerca da íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo é problemática, ela tem, porém, a função de captar nossa atenção para um tópico que tem adquirido, desde a publicação do primeiro *Homo sacer*, uma progressiva crucialidade: “[...] ela permitirá individualizar o elemento que decorrerá da opção do filósofo italiano pela adoção do ponto de vista da biopolítica, o elemento que resta do cálculo e da manipulação sobre a vida, isto é, a *vida nua*”. Esta é, pois, a questão essencial, uma vez que “A política fundada na exceção, revelada pelo aparecimento do estado de exceção e da vida nua, leva ao limite a doutrina do Estado e do Direito” (cf. Nascimento, *Umbrais de Giorgio Agamben*, 2014, ps. 65-71). Por fim, o que mais interessa: ao argumento de Delacampagne, de que aqueles que tenham uma palavra de desconforto a ser dita em relação à democracia tornam-se, necessariamente, dela seus inimigos, Nascimento objeta o seguinte: “Nada mais incerto. Contribuir para a reprodução da aura mitológica [da democracia] é, pelo menos no terreno da especulação filosófica, uma prova muito maior de inimizade. Levantar questões de validação da realidade dada sempre foi tarefa da filosofia”, e, uma vez que “Perceber as escuridões do presente é a vocação do filósofo contemporâneo”, uma palavra como a de Agamben, que procura “apontar as escuridões da democracia abre novo horizonte, possibilita o destino de um outro olhar sobre a democracia. Se, por um lado, gera desconforto, por outra, inaugura vias criativas” (cf. Nascimento, *Umbrais de Giorgio Agamben*, 2014, p. 75).

<sup>1061</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 118-119.

<sup>1062</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 119.

<sup>1063</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 119.

<sup>1064</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 68.

“[...] o campo, como puro, absoluto e insuperado espaço biopolítico (e enquanto tal fundado unicamente sobre o estado de exceção), surgirá como o paradigma oculto do espaço político da modernidade”.<sup>1065</sup>

Sobre a presente questão, Agamben irá citar como primeiro registro da vida nua como novo sujeito político um documento que é unanimemente colocado à base da democracia moderna: o writ de *Habeas corpus* de 1679. Quanto a ele, o autor chama atenção para o fato de que a fórmula, que pode ser encontrada já no século XIII para assegurar a presença física de uma pessoa diante de uma corte de justiça, não tenha em seu centro “[...] nem o velho sujeito das relações e das liberdades feudais, nem o futuro *citoyen*, mas o puro e simples *corpus*”. Isto, segundo Agamben, é extremamente representativo, pois desnuda o fato de não ser o homem livre, dotado de prerrogativas, direitos e estatutos, nem simplesmente o *homo*, o novo sujeito da política, mas tão somente o *corpus*. O *corpus*, deve-se dizer, do *homo sacer*, este ser bifronte, simultaneamente portador tanto da sujeição ao poder soberano, quanto das liberdades individuais. A própria democracia moderna nasce como a reivindicação e a exposição deste “corpo”, o que significa que o que ela colocava no centro da sua luta com o absolutismo não era a *bíos*, a vida politicamente qualificada do cidadão, mas a *zoé*, ou seja, a anônima vida nua, apanhada, como tal, no *bando* soberano.<sup>1066</sup> Assim, Agamben pode afirmar que

O que emerge à luz, das solitárias, para ser exposto *apud Westminster*, é, mais uma vez, o corpo do *homo sacer*, é mais uma vez uma vida nua. Esta é a força e, ao mesmo tempo, a íntima contradição da democracia moderna: ela não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo do conflito político. Aqui está a raiz de sua secreta vocação biopolítica: aquele que se apresentará mais tarde como o portador dos direitos e, com um curioso oxímoro, como o novo sujeito soberano (*subiectus superaneus*, isto é, aquilo que está embaixo e, simultaneamente, mais ao alto) pode constituir-se como tal somente repetindo a exceção soberana e isolando em si mesmo *corpus*, a vida nua. Se é verdade que a lei necessita, para sua vigência, de um corpo, se é possível falar, neste sentido, do “desejo da lei de ter um corpo”, a democracia responde ao seu desejo obrigando a lei a tomar sob seus cuidados este corpo. Este caráter ambíguo (ou polar) da democracia é tão mais evidente no *Habeas corpus*, pelo fato de que, enquanto ele era destinado em sua origem a assegurar a presença do imputado no processo e, portanto, a impedir que ele se subtraísse ao juízo, na nova e definitiva forma ele se converte em obrigação, para o xerife, de exibir o corpo do imputado e de motivar a sua detenção. *Corpus é um ser bifronte, portador tanto da sujeição ao poder soberano quanto das liberdades individuais.*<sup>1067</sup>

Nesse sentido, poderia dizer-se não constituir mera casualidade a centralidade que o “corpo” assumiu no campo da terminologia jurídico-política, uma vez que ela veio a

<sup>1065</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 119, grifo nosso.

<sup>1066</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 120-121.

<sup>1067</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 121.

coincidir igualmente com o processo mais geral que conferiu ao *corpus* uma posição tão privilegiada na filosofia e ciência da idade barroca. No caso da reflexão política, no entanto, o *corpus* sempre manteve uma estreita relação com a vida nua, mesmo quando ela se tornou, seja no *Contrato social* rousseauiano, seja no *Leviatã* hobbesiano, a principal metáfora da comunidade política. Em nenhum outro lugar ela é mais paradigmática, porém, segundo Agamben, que no uso que Hobbes faz do termo.<sup>1068</sup>

Em Hobbes, Agamben ressalta como no caso do *De hominem* o autor distingue no homem um corpo natural e um corpo político; já no *De cive*, contudo, é precisamente a matabilidade do corpo humano que permite a fundação tanto da igualdade natural dos homens, quanto também assegura a necessidade da “*Commonwealth*”. Mas o que importa, acima de tudo, é a grande metáfora formada pelo *Leviatã*, cujo próprio corpo é formado pelo corpo de todos os indivíduos: estes corpos são, de fato, nada menos que “os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente”.<sup>1069</sup> O corpo do soberano é formado, diz Agamben em seu exercício de “iconologia filosófica” sobre a figura do frontispício do *Leviatã* hobbesiano, verdadeiramente pelo povo, isto é, pelo corpo dos súditos, ainda que este seja constituído por uma espécie de artifício óptico (o que em nada retira sua efetividade).<sup>1070</sup>

Em verdade, o próprio conceito de “*body political*” é um conceito impossível, uma vez que vive sempre na tensão entre a *multidão* e o *povo-rei*. Segundo escreve Hobbes, no *De cive*, o *povo* é uno, tem uma só vontade e a ele se pode atribuir uma ação, o que não se pode fazer em relação à *multidão*, pois até mesmo nas monarquias é o povo quem manda, na medida em que o povo diz sua vontade através da vontade um homem, enquanto que a *multidão* se identifica aos cidadãos, isto é, os súditos. Para Hobbes, “Numa democracia e numa aristocracia, os cidadãos são a *multidão*, mas o povo é a assembleia governante (*the court*). E numa monarquia os súditos são a *multidão*, e (embora pareça um paradoxo) o rei é o povo”.<sup>1071</sup> Isto significa que a formulação hobbesiana é prenhe de um paradoxo, no qual está implícito uma divisão (entre *multidão/povo*) e uma coincidência (o *rei é o povo*): o povo é soberano somente sob a condição de imediatamente dividir-se em uma “*multidão*” e um “*povo*”. Mas como pode, então, pergunta-se Agamben, que a única coisa verdadeiramente

<sup>1068</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 121.

<sup>1069</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 121-121.

<sup>1070</sup> Cf. Agamben, *Stasis*, 2015, ps. 46-52.

<sup>1071</sup> Cf. Hobbes, *Do cidadão*, 2002, ps. 189-190.



real - a multidão de corpos naturais - venham a se tornar uma única pessoa? E o que acontece com a multidão de corpos assim que se encontram unificados na pessoa do rei?<sup>1072</sup>

Para Agamben, a resposta pode ser encontrada no capítulo VII do *De cive*, no qual Hobbes afirma sem meios termos como no mesmo instante em que o povo escolhe o soberano ele se dissolve numa “multidão confusa” [*dissoluta multitudo*], o que ocorre tanto na forma de governo monárquica, quanto também na democrática ou na aristocrática. Este paradoxo não pode ser devidamente compreendido, segundo Agamben, caso não se reflita sobre o estatuto desta “*dissoluta multitudo*”, a qual obriga repensar inteiramente o sistema político hobbesiano. O *povo*, ou seja, o “*body political*”, existe apenas imediatamente no momento em cujo nomeia um homem ou uma assembleia de homens para representá-lo. Porém, este ponto coincide com aquele no qual ele se funde numa “multidão dissolvida”, e, exatamente por isso, ele se constitui como um conceito impossível: o “*body political*” vive apenas na tensão entre a *multidão* e o *povo-rei*, o qual “è sempre già in atto di dissolversi nella costituzione del sovrano; questi, d’altra parte, è solo una *artificial person*, la cui unità è l’effetto di un congegno ottico o di una maschera”.<sup>1073</sup> Por isto, o *povo* é, então, “*l’assolutamente presente che, in quanto tale, non può mai essere presente e può, pertanto, solo essere rappresentato*”.<sup>1074</sup> Interessa, em todo caso, para além da iconologia filosófica, que são estes mesmos os corpos a formar a plêiade de vidas nuas postas à disposição do ominoso poder advindo da soberania.

Em seguida, Agamben irá dizer que neste mesmo sentido deve ser compreendida e interpretada a “*Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*” (*Declaração de direitos do homem e do cidadão*) de 1789. De acordo com o autor, a declaração inscreve-se na passagem da soberania real, do antigo regime, à soberania nacional. No entanto, para Agamben, muito mais que a proclamação de direitos extrajurídicos e supra-históricos impostos como limitações às normas do direito positivo, o que a *Déclaration* promove de modo mais essencial é uma inscrição biopolítica por excelência, isto é, a *inscrição da vida na estrutura dos Estados modernos*, ou seja, *dos direitos do homem nos do cidadão*.<sup>1075</sup> Sobre isso, pode-se acompanhar Mathew Abbott, quando observa que

Agamben finds that the fact of living, as the unthought presupposition of the *polis*, is never successfully banished, and by the time of modernity reappears as an ambiguous political object. This can be framed in terms of the split exemplified in the title of the 1789 French Declaration of the Rights of Man and Citizen.

<sup>1072</sup> Cf. Agamben, *Stasis*, 2015, ps. 20-51.

<sup>1073</sup> Cf. Agamben, *Stasis*, 2015, ps. 52-53.

<sup>1074</sup> Agamben, *Stasis*, 2015, p. 59, grifos do autor.

<sup>1075</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 69.

Agamben makes very much of the equivocal use of two terms for what is supposed to be a single referent here, arguing that the introduction of the term ‘man’ shows what was really at stake in this founding document of political modernity: *the return of natural life from the polis from which it was excluded and its subsequent inscription within it*. This, for Agamben, represents the source of the nihilism characteristic of modernity, which he follows Foucault in defining as the period in which the life of the human being (and of human populations) takes on an unprecedented political significance.<sup>1076</sup>

Neste caso, seu argumento centra-se principalmente no fato de que o texto da Declaração de 1789, ao ligar a vida nua natural, ou seja, o puro fato do nascimento, como fonte criadora e irradiadora de direitos, termina por inaugurar a biopolítica moderna.<sup>1077</sup> Deve-se isto ao fato de que aquilo que é posto como sendo a base do ordenamento é, precisamente, a vida nua natural, a qual imediatamente se dissipa na figura do “cidadão”, na qual seus direitos são “conservados”. Deste modo, é justamente porque o elemento nativo foi inscrito no próprio coração da comunidade política que a declaração pode atribuir a soberania à “nação”,<sup>1078</sup> realizando, assim, a passagem da soberania régia de origem divina à soberania nacional. Contudo, o que esta passagem realiza também, é, com efeito, assegurar a *exceptio* da vida na nova ordem estatal, pois se antes havia tão somente o “*sujet*”, o súdito, sujeitado ao poder real, o que se tem agora é a sua transformação em “cidadão”, a figura portadora imediata da soberania. Desta forma, os princípios da natividade e da soberania, que no antigo regime eram separados, se unem agora irrevogavelmente no corpo do “sujeito soberano”, que constitui o fundamento do novo Estado-nação.<sup>1079</sup> Mas esta figura paroxística, o “sujeito soberano” - ou seja, “*subiectus superaneus*, isto é, aquilo que está embaixo e, simultaneamente, mais ao alto” – não consiste noutra coisa senão na “vida sagrada pressuposta e abandonada pela lei no estado de exceção”, o “portador mudo da soberania, o verdadeiro *sujeito soberano*”.<sup>1080</sup>

<sup>1076</sup> Abbott, *The Figure of this World*, 2014, p. 18, grifo nosso.

<sup>1077</sup> Isto porque a vida nua não é simplesmente “[...] a vida natural, um fato biológico, mas um evento político: vida nua é o resultado político da *exceptio* da vida no *Bann* da soberania, isto é, da inclusão excludente da vida no interior dos cálculos e estratégias de poder e soberania. Vida nua é, portanto, um conceito central da biopolítica, que se caracteriza justamente por ser uma política no centro da qual a vida natural ingressa como aposta em jogo, o campo de incidência da decisão soberana, enquanto poder de vida e morte, de fazer morrer ou deixar viver – ou então, em sua inversão tipicamente moderna, poder de deixar morrer e fazer viver” (Giacóia Junior, *Agamben, Por uma ética da vergonha e do resto*, 2018, p. 132).

<sup>1078</sup> Quanto a isto, Agamben observa também como, por outro lado, não é mera coincidência o fato de que o “terrorismo”, a “guerra civil mundial” que investe, de quando em quando, esta ou aquela zona do planeta, coincida, pois, justamente “[...] col momento in cui la vita come tale – la nazione, cioè la nascita – diventava il principio della sovranità. La sola forma in cui la vita come tale può esse politicizzata è l’incondizionata esposizione alla morte, cioè *la nuda vita*” (Agamben, *Stasis*, 2015, p. 32, grifo nosso).

<sup>1079</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 124-125.

<sup>1080</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 104. Esta intuição quanto ao abandono da vida ao poder soberano, de resto, já havia sido captada por Foucault, quando escreve como, a partir do contratualismo hobbesiano, a constituição do soberano se assentava na necessidade de proteger a vida. Ora, isto não é novidade. Mas, segundo observou Foucault em *Em defesa da sociedade*, “[...] nesta medida, a vida pode efetivamente entrar

Este processo, por sua vez, irá produzir consequências biopolíticas que somente hoje podemos visualizar e que, afinal, não podem ser compreendidas caso se esqueça que “[...] em seu fundamento não está o homem como sujeito político livre e consciente, mas, antes de tudo, a sua vida nua, o simples nascimento que, na passagem do súdito ao cidadão, é investido pelo princípio de soberania”. Pode-se dizer, logo, que a raiz do problema reside na ficção implícita na qual o sistema se assenta: a de que o *nascimento* se converte imediatamente em *nação*<sup>1081</sup> e de que nesta equação não possa existir resíduo algum. Deve-se pensar de maneira séria, portanto, na esteira da argumentação de Agamben, o fato de que os direitos são atribuídos ao homem apenas na medida em que ele é o fundamento imediatamente dissipante, e que não deve jamais vir à luz como tal, do cidadão.<sup>1082</sup> Pois o *resíduo* existe, e sua principal efígie é a figura do refugiado:

Se os refugiados (cujo número nunca parou de crescer no nosso século [século XX], até incluir hoje uma porção não desprezível da humanidade) representam, no ordenamento do Estado-nação moderno, um elemento tão inquietante, é antes de tudo porque, rompendo a continuidade entre homem e cidadão, entre *nascimento* e *nacionalidade*, eles põem em crise a ficção originária da soberania moderna. Exibindo à luz o resíduo entre nascimento e nação, o refugiado faz surgir por um átimo na cena política aquela vida nua que constitui seu secreto pressuposto. Neste sentido, ele é verdadeiramente, como sugere Hannah Arendt, “o homem dos direitos”, a sua primeira e única aparição real fora da máscara do cidadão que constantemente o cobre. Mas, justamente por isto, a sua figura é tão difícil de definir politicamente.<sup>1083</sup>

Quanto a isto, a argumentação empreendida por Agamben tem como plano de fundo, no capítulo intitulado “Os direitos do homem e a biopolítica”, as considerações promovidas por Hannah Arendt sobre os refugiados e os apátridas em *Origens do totalitarismo*, sobretudo no quinto capítulo, denominado “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”.<sup>1084</sup> Seguindo os rastros deixados por Arendt, Agamben irá

---

nos direitos do soberano? Não é a vida que é fundadora do direito do soberano? E não pode o soberano reclamar efetivamente de seus súditos o direito de exercer sobre eles o poder de vida e de morte, ou seja, pura e simplesmente, o poder de matá-los? Não deve a vida ficar fora do contrato, na medida em que ela é que foi o motivo primordial, inicial e fundamental do contrato? Tudo isso é uma discussão de filosofia política que se pode deixar de lado, mas que mostra bem como o problema da vida começa a problematizar-se no campo do pensamento político, da análise do poder político” (Foucault, *Em defesa da sociedade*, 2010, p. 203).

<sup>1081</sup> Conforme constata Giacoia Junior, é precisamente por meio destas considerações que Agamben aprofunda o conceito de biopoder levado a cabo inicialmente por Foucault: “[...] no macrorregistro institucional dos grandes aparelhos de Estado, essa gestão política da vida natural, que o poder tomava a seu cargo, é de imediato enquadrada no ordenamento jurídico-político da cidadania. E é, sobretudo, nesse sentido que o trabalho de Giorgio Agamben aprofunda e desenvolve as linhas de força traçadas inicialmente por Michel Foucault com seu conceito de biopoder” (Giacoia Junior, *Agamben, Por uma ética da vergonha e do resto*, 2018, p. 110).

<sup>1082</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 125.

<sup>1083</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 128, grifos do autor.

<sup>1084</sup> Arendt, ela mesma, era uma refugiada (embora ela não gostasse de tal nomenclatura). Convém lembrar, deste modo, o potente relato sobre sua experiência como judia e como “*displaced person*” no ensaio “We Refugees”, de 1943. No ensaio, pode-se ler, entre outras coisas, uma pequena amostra das consequências que

explorar a íntima e necessária conexão existente entre um termo (o Estado-nação) e outro (os direitos do homem), que a autora deixou, apesar dos seus penetrantes *insights* sobre a questão, a seu ver, injulgada. O paradoxo cujo Arendt toma como ponto de partida é aquele segundo o qual a figura - o refugiado -, que deveria encarnar por excelência o “homem dos direitos”, assinala, em vez disso, a radical crise deste conceito.<sup>1085</sup>

Como se sabe, o fim da primeira Guerra Mundial veio a modificar em escala numérica até então inaudita o número de pessoas que não eram bem-vindas e que também não podiam ser assimiladas em lugar algum. Esta era a realidade das “*displaced persons*”, os apátridas e os refugiados, que, conforme assinalou a autora, ao perderem os seus lares, vieram a perder também a sua cidadania, e, desta forma, expulsos da trindade Estado-Povo-Território, converteram-se em verdadeiros “refugos da terra”,<sup>1086</sup> para os quais não há, em realidade, direito humano algum acessível.<sup>1087</sup> Com efeito, conforme aduz Hannah Arendt, “Os apátridas estavam tão convencidos quanto as minorias de que a perda de direitos nacionais era idêntica à perda de direitos humanos e que a primeira levava à segunda”.<sup>1088</sup>

O que os refugiados e os apátridas demonstram, acima de tudo, é como o fato do não pertencimento a uma comunidade política, o fato de não possuir um lugar no mundo no qual se possa fincar raízes, acaba por tornar manifesta a condição deficitária dos direitos humanos em termos de conteúdo, a despeito da sua enunciação e construção histórica. O que fica oculto na enunciação das várias dimensões de direitos, o motivo pelo qual todas elas são, ao fim, deficitárias, é precisamente por presumirem um direito mais fundamental, sem o qual todos eles perdem o sentido: justamente, a *cidadania*.<sup>1089</sup> Exatamente o direito que,

---

esta situação implica: “The story of our struggle has finally become known. We lost our home, which means the familiarity of daily life. We lost our occupation, which means the confidence that we are of some use in this world. We lost our language, which means the naturalness of reactions, the simplicity of gestures, the unaffected expression of feelings. We left our relatives in the Polish ghettos and our best friends have been killed in concentration camps, and that means the rupture of our private lives” (Arendt, *The Jewish Writings*, 2007, ps. 264-265).

<sup>1085</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 123. Nesse sentido, segundo Arendt, “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*” (Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 408, grifo nosso).

<sup>1086</sup> “Uma vez fora do país de origem, permaneciam sem lar; quando deixavam o seu Estado, tornavam-se apátridas, quando perdiam os seus direitos humanos, perdiam todos os direitos: eram o refugio da terra” (Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 369).

<sup>1087</sup> Cf. Lafer, *A reconstrução dos direitos humanos*, 1988, p. 139.

<sup>1088</sup> Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 397.

<sup>1089</sup> Desta forma, pode-se lançar uma luz insuspeita no que parece ser, segundo Hannah Arendt, uma confirmação “irônica, amarga e tardia” dos famosos argumentos lançados por Edmund Burke à Declaração dos Direitos do Homem feita pela Revolução Francesa. De acordo com Arendt, os fatos “Parecem dar alento à sua afirmação de que os direitos humanos eram uma ‘abstração’, que seria muito mais sensato confiar na ‘herança vinculada’ dos direitos que o homem transmite aos seus filhos, como transmite a própria vida, e afirmar que os

no caso dos refugiados e dos apátridas, veio a surgir em primazia sob a negativa da perda de uma comunidade política.<sup>1090</sup> Não por outra razão, segue nesta mesma via o comentário de Arendt:

Não importa como tenham sido definidos no passado (o direito à vida, à liberdade e à procura da felicidade, de acordo com a fórmula americana; ou a igualdade perante a lei, a liberdade, a proteção da propriedade e a soberania nacional, segundo os franceses; não importa como se procure aperfeiçoar uma fórmula tão ambígua como a busca da felicidade, ou uma fórmula antiquada como o direito indiscutível à propriedade; a verdadeira situação daqueles a quem o século XX jogou fora do âmbito da lei mostra que esses são direitos cuja perda não leva à absoluta privação de direitos. [...] 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 – fórmulas que se destinavam a resolver problemas dentro de certas comunidades – mas do fato de já não pertencerem a qualquer comunidade.<sup>1091</sup>

A rigor, é nesta questão que se assenta um dos elementos mais importantes na análise que Arendt faz sobre o totalitarismo, precisamente o colapso da ideia de direitos humanos que veio a ocorrer a partir do momento em que se pôde visualizar a existência de pessoas consideradas indesejáveis e supérfluas por Estados que negaram-lhes conceder o direito de cidadania, negando-lhes, desta forma, segundo a irrepreensível lição de Hannah Arendt, o “direito a ter direitos”.<sup>1092</sup> Passava a existir, então, uma nova série de refugiados, de seres humanos desabrigados, destituídos de um lugar próprio, os quais terminam por explicitar o “paradoxo” contido na declaração dos “direitos sagrados e inalienáveis do homem”: isto é, o fato de que tais direitos referiam-se a um “ser humano abstrato”, o qual não se encontrava em parte alguma, enquanto que, na bruta realidade dos fenômenos, os *homens concretos* seguiam totalmente desprotegidos, entregues às arbitrariedades dos poderes vigentes. Como observa André Duarte, os Direitos do Homem haviam sido considerados inalienáveis porque se supunham ser independentes dos governos; porém, acontece que, “no momento em que os seres humanos deixavam de ter um governo e

---

seus direitos são os ‘direito de um inglês’ e não os direitos inalienáveis do homem” (Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 407). Cabe lembrar que a existência de uma tradição crítica dos direitos humanos, no início voltada para o direito natural moderno, faz sua aparição em pensadores tanto à direita quanto à esquerda, no final do século XVIII e início do século XIX, podendo-se citar, por exemplo, Burke, Bentham e, sobretudo, Marx: “Edmund Burke ridicularizou sua abstração e racionalismo; Jeremy Bentham seu obscurantismo e indeterminação; Karl Marx sua íntima ligação com interesses de classe que, apesar das aparentes alegações da teoria, tornavam os direitos naturais adversos à emancipação do ser humano” (Douzinas, *O fim dos direitos humanos*, 2009, p. 122).

<sup>1090</sup> Cf. Giacoia Junior, *Sobre direitos humanos na era da bio-política*, 2008, p. 280.

<sup>1091</sup> Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 402.

<sup>1092</sup> “Só conseguimos perceber a existência de um direito a ter direitos (e isto significa viver numa estrutura onde se é julgado pelas ações e opiniões) e de um direito de pertencer a algum tipo de comunidade organizada, quando surgem milhões de pessoas que haviam perdido esses direitos e não podiam recuperá-los devido à nova política global” (Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 403).

pretendiam reaver seus direitos mínimos, não restava nenhuma autoridade para os proteger e nenhuma instituição disposta a garanti-los”.<sup>1093</sup>

Para Agamben, o que está em jogo nos direitos humanos é precisamente a articulação entre o “homem” e o “cidadão”: por um lado, os refugiados, os homens que carecem ou perderam a cidadania, e, por outro, a separação entre o humanitário, que tem por objeto a vida desprovida de cidadania,<sup>1094</sup> e o político.<sup>1095</sup> Nesta medida, é necessário buscar olhar para além do sistema do Estado-nação, pois, enquanto os ditos “direitos sagrados e inalienáveis do homem” estiverem ligados a estes, eles estarão, em verdade, a partir do momento em que não se possa configurá-los como direitos dos cidadãos de um Estado, desprovidos de qualquer tutela e qualquer realidade. Expressa de forma paradigmática esta situação uma frase de Arendt, que poderia muito bem ter sido proferida por Agamben: “*O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano*”.<sup>1096</sup> Para atualizar Arendt com as contribuições de Agamben, poderíamos talvez agora explicitar o sentido oculto da frase da seguinte maneira: sagrados, em realidade, eram; porém, conforme o étimo: matáveis e, todavia, insacrificáveis.<sup>1097</sup> Trata-se, portanto, da mesma sacralidade

---

<sup>1093</sup> Cf. Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura*, 2000, p. 45. Ricardo Marcelo Fonseca ilustra bem esta situação quando escreve como “São eloquentes os exemplos dos apátridas (Arendt) e dos refugiados, sobretudo aqueles que aparecem como subprodutos das guerras de descolonização ou dos rearranjos de fronteiras ocorridos a partir dos tratados que encerram as duas guerras mundias. Outro exemplo, muito caro à Agamben, diz respeito aos internos nos campos de concentração, já que ali a sua cidadania e a sua ‘nacionalidade’ lhes é confiscada, transformando-se em ‘vida nua’, em vida desqualificada (do ponto de vista político e jurídico), já que nenhuma tutela possível se lhes pode aplicar, resultando apenas em vida objeto de um poder. Daí a observação do filósofo no sentido de que é inegável a presença de uma dubiedade no próprio título da ‘declaração dos direitos do homem e do cidadão’, já que, nesse contexto, não se pode dizer se ‘homens’ e ‘cidadãos’ são realidades diversas ou se, ao contrário, elas foram uma expressão na qual um sempre contém o outro [...]. A estes casos certamente pode-se somar, hoje, a discussão sobre os imigrantes (sobretudo nos Estados Unidos e na Europa meridional), onde os temas da ‘nacionalidade’, ‘cidadania’, ‘pertencimento’ e ‘direitos’ se embaralham de modo tal a colocar a nu a impotência da proteção jurídica de contingentes de seres humanos cada vez maiores dentro dos próprios espaços dos países ‘centrais’, que, em alguns casos, foram os forjadores históricos da linguagem dos direitos humanos (Fonseca, *Para uma possível teoria da história dos direitos humanos*, 2011, ps. 286-287)”.

<sup>1094</sup> Slavoj Žižek é incisivo quanto a esta questão: “Os excluídos não são apenas os terroristas, mas também os que se colocam na ponta receptora da ajuda humanitária (ruandeses, bósnios, afegãos...): o *homo sacer* de hoje é o objeto privilegiado da biopolítica humanitária: o que é privado da humanidade completa por ser sustentado com desprezo. Devemos assim reconhecer o paradoxo de serem os campos de concentração e os de refugiados que recebem ajuda humanitária as duas faces, ‘humana’ e ‘desumana’, da mesma matriz formal sociológica. [...] Nos dois casos, a população é reduzida a objeto da biopolítica. Portanto, não basta enumerar os exemplos atuais do *Homo sacer*: os *sans papiers* na França, os habitantes das favelas no Brasil e a população dos guetos afro-americanos nos EUA etc. É absolutamente crítico completar essa lista com o lado humanitário: talvez os que são vistos como recipientes da ajuda humanitária sejam as figuras modernas do *Homo sacer*” (Žižek, *Be-vindo ao deserto do Real!*, 2003, ps. 111-112).

<sup>1095</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 69.

<sup>1096</sup> Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 408, grifo nosso.

<sup>1097</sup> Nesse sentido, é curioso notar como uma tal articulação se pronuncia até mesmo na sociologia de Zygmunt Bauman, o qual, a partir de um ponto de vista agambeniano, afirma: “Traduzindo tudo isso em termos seculares contemporâneos, diríamos que, na versão atual, o *homo sacer* não é nem definido por um conjunto de leis positivas nem portador dos direitos humanos que precedem as normas jurídicas. Pela capacidade que o

observada naquela obscura figura do direito romano, o *homo sacer*, a qual indica “[...] uma vida absolutamente matável, objeto de uma violência que excede tanto a esfera do direito quanto a do sacrifício”.<sup>1098</sup>

Como escreve Agamben em *Meios sem fim*, o problema do refugiado não só se apresenta, na Europa e fora dela, com idêntica urgência, como também, no agora irrefreável declínio do Estado-nação e na corrosão geral das suas tradicionais categorias jurídico-políticas, como sendo, talvez, a única figura pensável do povo no nosso tempo, de modo que, enquanto não for promovida a dissolução do Estado-nação e da sua soberania, ele continuará a ser a única figura na qual se pode hoje entrever as formas e os limites de uma outra política.<sup>1099</sup> Os refugiados, consoante os eventos e contextos acima tratados, tomaram uma forma massiva, especialmente em nossa época, na qual houve a combinação letal de processos de exílio e desnacionalização, o que pode ser exemplificado, por um lado, com as leis de desnacionalização e de desnaturalização aplicadas pela França a partir de 1915 aos cidadãos de origem inimiga, a qual acabou sendo seguida por diversos outros Estados europeus, mas que tem como maior insígnia, é claro, a Alemanha em 1935.<sup>1100</sup> Por outro lado, esta situação também pode ser exemplificada por aqueles refugiados que optaram por renunciar às suas cidadanias originais, em razão dos perigos que corriam em seus lugares de origem.<sup>1101</sup>

Desta forma, simultaneamente exilado e apólide, o refugiado, que deveria encarnar os direitos do homem, mostra antes a sua crise e decadência. Por essa razão, de acordo com Agamben, é necessário resolutamente desembaraçar o conceito de refugiado, bem como a figura da vida que ele representa, daquele dos direitos do homem, e assim levar a sério a tese de Arendt, que ligava o destino dos direitos aos do Estado-nação moderno, de modo que, declinando estes, necessariamente aqueles tornar-se-ão obsoletos. O refugiado deve, portanto, ser considerado por aquilo que é: “*nada menos que o conceito-limite que põe em crise radical as categorias fundamentais do estado-nação, do nexa nascimento-nação àquele homem-cidadão*”, pois apenas isto poderia permitir desobstruir o campo para uma

---

soberano tem de se recusar a outorga de leis positivas e de negar a posse de quaisquer direitos de origem alternativa (incluindo os ‘direitos humanos’) – e, portanto, por sua capacidade de colocar de lado os *homini sacri* definidos pela retirada das definições legais -, a ‘esfera soberana’ é proclamada, conquistada, circunscrita e protegida” (Bauman, *Vidas desperdiçadas*, 2005, p. 45).

<sup>1098</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 87.

<sup>1099</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 24.

<sup>1100</sup> Como observa Agamben, “[...] até que em 1935 as leis de Nuremberg dividiram os cidadãos alemães em cidadãos em sentido pleno e cidadãos sem direitos políticos. Essas leis – e a massa de apátridas resultantes delas – marcam uma virada decisiva na vida do Estado-nação moderno e sua definitiva emancipação das noções ingênuas de povo e cidadão” (Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 26).

<sup>1101</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 70.

renovação categorial, em vista de uma política em cuja a “*vida nua não seja mais separada e excepcionada no ordenamento estatal, nem mesmo através da figura dos direitos humanos*”.<sup>1102</sup>

Nesse sentido, a ênfase instrumental que foi dada aos direitos do homem e a multiplicação das declarações e convenções no âmbito das organizações supranacionais no segundo pós-guerra acabaram impedindo, segundo Agamben, que fosse promovida uma autêntica compreensão do significado histórico deste fenômeno.<sup>1103</sup> Desta forma, conforme escreve o autor em “Para além dos direitos do homem”, é finalmente

[...] tempo de parar de olhar para as Declarações dos Direitos de 1789 até hoje como proclamações de valores eternos metajurídicos, inclinados a vincular o legislador ao respeito a eles, e de considerá-las segundo aquela que é sua função real no Estado moderno. *Os direitos do homem representam, de fato, antes de tudo, a figura originária da inscrição da vida nua natural na ordem jurídico-política do Estado-nação.* Aquela vida nua (a criatura humana), que, no *Ancien Régime*, pertencia a Deus e que, no mundo clássico, era claramente distinta (como *zoé*) da vida política (*bios*), entra agora em primeiro plano no cuidado do Estado e se torna, por assim dizer, seu fundamento terreno. Estado-nação significa: Estado que faz na natividade, do nascimento (isto é, da vida nua humana) o fundamento da própria soberania. Esse é o sentido (nem mesmo muito oculto) dos primeiros três artigos da Declaração de 1789: somente porque inscreveu (art. 1º e 2º) o elemento nativo no coração de toda associação política, ela pode unir firmemente (art. 3º) o princípio de soberania à nação (conformemente ao étimo, *natio* significa na origem, simplesmente “nascimento”).<sup>1104</sup>

Feitas estas considerações, é necessário sublinhar, porém, duas questões de suma importância. Primeiramente, que o próprio surgimento dos direitos humanos e das garantias fundamentais que as declarações dos modernos Estados democráticos de direito asseguram são estritamente contemporâneas à gestão política da vida natural, do investimento do poder sobre a vida nua, ou seja, do confisco da vida - acima de tudo, dos corpos vivos -, pelos mecanismos de poder. Em segundo lugar, que ambos os fenômenos podem ser considerados o verso e o reverso de uma mesma moeda: segundo Giacoia Junior, “aquela que configura a forma histórica dos modernos Estados nacionais e a que constituiu um elemento indispensável no desenvolvimento do capitalismo”. Essas duas faces podem ser também compreendidas, noutras palavras, como polos indefectíveis na relação poder-saber: “de um lado, o polo do exercício do poder, de outro, o da resistência que a ele se opõe”.<sup>1105</sup>

<sup>1102</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 130, grifo nosso.

<sup>1103</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 124.

<sup>1104</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 28, grifo nosso.

<sup>1105</sup> Cf. Giacoia Junior, *Agamben, Por uma ética da vergonha e do resto*, 2018, ps. 112-113.



Nesse sentido, não se trata, obviamente, de se negar a importância das declarações de direitos e a sua *função emancipatória*,<sup>1106</sup> isto é, como instrumento garantidor das liberdades públicas, como forma de resistência ao arbítrio e à tirania, pelo seu papel essencial no constitucionalismo moderno, pela sua constante busca por formas mais igualitárias de existência, bem como também pelo seu indispensável conteúdo ético, voltado para a supressão das violências, das torturas e das humilhações e da valorização da alteridade. Mas trata-se, na realidade, como ressalta Oswaldo Giacoia Junior no ensaio “*Sobre direitos humanos na era da bio-política*”, de se tomar consciência, na esteira do pensamento de Giorgio Agamben, de que, ao lado desta função emancipatória das declarações de direitos humanos, há também o seu reverso, o outro lado da moeda, que é caracterizado, por sua vez, pela indispensável percepção de que elas integram o *dispositivo de abandono da vida nua à violência dos mecanismos de poder*.<sup>1107</sup>

Há de se reconhecer, portanto, o caráter *bifrontal* destes documentos e de se notar, igualmente, a “[...] conexão entre esses termos inseridos no interior do binômio saber-poder: a soberania dos modernos Estados nacionais, os direitos humanos, a biopolítica e o surgimento das ciências humanas”.<sup>1108</sup> Precisamente por estes motivos é que, após os trabalhos de Foucault, Agamben e tantos outros, a interpretação das principais categorias com as quais vivemos e trabalhamos não podem passar ao largo de uma interpretação biopolítica. Nesse sentido, segundo argumenta Agamben,

Somente se compreendemos esta essencial função histórica das declarações de direitos, é possível também entender seu desenvolvimento e suas metamorfoses no nosso século [século XX]. Quando, após as convulsões do sistema geopolítico da Europa que se seguiram à Primeira Guerra Mundial, o resíduo removido entre nascimento e nação emerge como tal à luz, e o Estado-nação entra em uma crise duradoura, surgem então o fascismo e o nazismo, dois movimentos biopolíticos

---

<sup>1106</sup> Esta função emancipatória, extremamente importante, ainda que muitas vezes apenas sob o plano formal, não pode ser esquecida nem subestimada. Por isso, sobre esta função emancipatória das declarações de direitos, valem as palavras de Eduardo Bittar, para quem os “maiores exemplos, simbólicos no processo de afirmação dos direitos liberais e da cultura dos direitos humanos, são o *Bill of Rights*, de 1689, e o *Habeas Corpus*, de 1679, na Inglaterra. Em seguida, as Revoluções Liberais (A Revolução Americana, de 1776, e a sucedânea Constituição de 1787, e a Revolução Francesa, de 1789, e a sucedânea Declaração Universal dos Direitos do Homem e do cidadão, de 1789) irão consolidar um cenário de derrocada do Estado Absoluto, e a inscrição do Estado de Direito com o reconhecimento de direitos naturais universais, como único caminho possível à mitigação do poder real, ao fim do *Ancien Régime* e à cristalização de direitos em cartas de reconhecimento de direitos humanos. [...] Em específico, a Revolução Francesa torna possível que a igualdade formal perante a lei se entrone, em face dos abusos das classes nobres, e se universaliza a cidadania de todos, sendo a unificação do direito racional o símbolo destas transformações, cuja ruptura emergiu na base da guilhotina. É desta forma que, no seio da sociedade moderna, se passa da reciprocidade assimétrica para a reciprocidade simétrica” (Bittar, *Introdução ao estudo do direito*, 2018, ps. 184-185).

<sup>1107</sup> Cf. Giacoia Junior, *Sobre direitos humanos na era da bio-política*, 2008, p. 284.

<sup>1108</sup> Giacoia Junior, *Agamben, Por uma ética da vergonha e do resto*, 2018, p. 113.

em sentido próprio, que fazem portanto da vida natural o local por excelência da decisão soberana.<sup>1109</sup>

Isto posto, no último capítulo do *Homo sacer*, cujo título é “*O campo como paradigma político do moderno*”, Agamben avança em sua argumentação fornecendo vários exemplos de vida nua, ou de situações-limite, nas quais verifica-se perfeitamente a *exceptio*, ou seja, a exclusão-inclusiva: são eles o caso dos refugiados, das “vidas indignas de serem vividas”, as “*Versuchpersonen*” (as cobaias humanas) e também casos como o da garota americana Karen Quinlan. Todavia, o principal exemplo fornecido por Agamben é, sem sombra de dúvidas, a situação dos hebreus nos campos de concentração nazistas - o lugar onde habita o *intestemunhável*, isto é, o “muçulmano” -,<sup>1110</sup> os quais são apresentados como constituindo o próprio paradigma do espaço político, na medida em que neles, a partir do ponto em que seus habitantes foram despojados de todo estatuto político e, assim, reduzidos integralmente à vida nua, o campo se apresenta como “[...] o mais absoluto espaço biopolítico que jamais tenha sido realizado, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida sem qualquer mediação”.<sup>1111</sup>

Como se sabe, o que aconteceu nos campos de concentração supera de tal maneira o conceito jurídico de crime, que ao analisar os eventos que ali aconteceram, tem-se deixado de considerar a específica estrutura jurídico-política em torno da qual estes eventos puderam suceder. O campo é, entre outras coisas, o lugar onde se realizou a mais absoluta “*conditio inhumana*” de que se tem conhecimento sobre a terra – são, verdadeiramente, a esfera “onde tudo é possível”;<sup>1112</sup> isto é o que conta, afinal, tanto para as vítimas, quanto para a posteridade. Isto posto, Agamben decide seguir deliberadamente uma orientação diversa: ao invés de se deduzir uma definição do campo a partir dos eventos catastróficos que nele se

<sup>1109</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 125.

<sup>1110</sup> “Intestemunhável”, seguindo a linha do que Giorgio Agamben chamou de “paradoxo de Levi”, baseado nos relatos de Primo Levi. O paradoxo consiste, nas palavras de Jeanne Marie Gagnebin, “[...] em afirmar que não pode haver nem verdadeira testemunha nem verdadeiro testemunho, porque os únicos que poderiam ser testemunhas autênticas foram mortos – como o foram os ‘muçulmanos’ e tantos outros” (Gagnebin, *Apresentação*, 2008, ps. 15-16). E, conforme esclarece Agamben, “O intestemunhável tem nome. Chama-se, no jargão do campo, *der Muselmann*, o muçulmano” (Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 49).

<sup>1111</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 165-166. Segundo as palavras de Primo Levi, “Os Campos de concentração foram zonas de perdição, além de tormento e morte. Jamais a consciência humana foi tão violentada, ofendida, distorcida como nesses ambientes: em nenhum lugar foi mais clamorosa a demonstração, que mencionei acima, da grande instabilidade de qualquer consciência, do quanto é fácil subvertê-la e afogá-la. Não admira que um filósofo, Jaspers, e um literato, Thomas Mann, tenham desistido de explicar o hitlerismo em termos racionais e falado, literalmente, em ‘dämonische Mächte’, potências demoníacas” (Levi, *Assim foi Auschwitz*, 2015, p. 89).

<sup>1112</sup> Conforme escreve Hannah Arendt nas *Origens do totalitarismo*, os campos de concentração cumprem aquele que é o pressuposto central do totalitarismo, segundo o qual “tudo é possível”: “Os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível” (Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 581).

sucederam, o autor busca, antes, perquirir qual é a estrutura jurídico-política vigente neste espaço, a qual permitiu que eventos semelhantes a este pudessem vir a ser.<sup>1113</sup> Agamben trata o campo, portanto, não como um fato histórico e uma anomalia pertencente ao passado, ainda que mesmo hoje eventualmente verificável, mas como uma verdadeira *matriz oculta*, o *nómos* do espaço político no qual ainda vivemos.<sup>1114</sup>

De acordo com Agamben, os historiadores discutem se a primeira aparição dos campos encontrar-se-ia nos “*campos de concentraciones*” criados pelos espanhóis em Cuba, em 1896, com a finalidade de se reprimir a insurreição da população da colônia, ou nos “*concentration camps*”, nos quais os ingleses, no início do século XX, amontoaram os bôeres. Essencial é, porém, que em ambos os casos foi promovida a extensão a uma inteira população civil a ocorrência de um *estado de exceção* ligado a uma guerra colonial. Esta é a razão pela qual Agamben repete com firmeza como os campos nascem não no direito ordinário, nem mesmo como uma espécie de transformação e um desenvolvimento do direito carcerário, mas dentro do campo semântico do estado de exceção e da lei marcial.<sup>1115</sup>

Isto era verdadeiro de modo ainda mais evidente nos *lager* nazistas. A base jurídica do internamento nos *lager* não era o direito comum, mas a “*Schutzhaft*”, que significa literalmente “custódia protetora”, um instituto de derivação prussiana, que era às vezes classificado pelos juristas nazistas como uma medida de polícia preventiva, a qual os permitia “prender em custódia” indivíduos independentemente de quaisquer comportamentos penalmente relevantes, unicamente no desiderato de “evitar um perigo para a segurança do Estado”.<sup>1116</sup> A tese de Agamben encontra correspondência no trabalho de Arendt, a qual denuncia igualmente a paradoxal origem não totalitária dos campos, enquanto aponta, também, a sua ligação desde o início com o instituto, que viria a ser intensamente adotado no Terceiro Reich, da “custódia protetiva”:

Nem mesmo os campos de concentração são invenção dos movimentos totalitários. Surgiram pela primeira vez na Guerra dos Bôeres, no começo do século XX, e continuaram a ser usados na África do Sul e na Índia para os “elementos indesejáveis”; aqui também encontramos pela primeira vez a expressão “custódia protetora”, que mais tarde foi adotada pelo Terceiro Reich. Esses campos correspondem, em muitos detalhes, aos campos de concentração do

---

<sup>1113</sup> Para Giorgio Agamben, “A pergunta correta em relação aos horrores cometidos nos campos não é, portanto, aquela que questiona hipocritamente como foi possível cometer crimes tão atrozes contra seres humanos; mais honesto e, sobretudo, mais útil seria indagar atentamente através de quais procedimentos jurídicos e de quais dispositivos políticos seres humanos puderam ser tão integralmente privados de seus direitos e de suas prerrogativas, até que cometer nos seus confrontos qualquer ato não parecesse mais como um delito (nesse ponto, de fato, tudo tinha se tornado realmente possível)” (Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 44).

<sup>1114</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 162.

<sup>1115</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 162-163.

<sup>1116</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 42.

começo do regime totalitário; eram usados para “suspeitos” cujas ofensas não se podiam provar, e que não podiam ser condenados pelo processo legal comum. Tudo isso aponta claramente na direção dos métodos totalitários; são elementos que eles empregam, desenvolvem e cristalizam à base do princípio niilístico de que “tudo é permitido”, princípio que eles herdaram e aceitaram com neutralidade. Mas, onde essas novas formas de domínio adquirem a estrutura autenticamente totalitária, transcendem esse princípio, que ainda se relaciona com os motivos utilitários e o interesse dos governantes, e vão atuar numa esfera que até agora nos era completamente desconhecida: a esfera onde “tudo é possível”.<sup>1117</sup>

A origem do instituto da *Schutzhaft* está, no entanto, na lei prussiana de 4 de junho de 1851 sobre o estado de sítio, a qual foi estendida em 1871, com exceção da Baviera, para toda a Alemanha, e, antes ainda, na lei prussiana sobre a “proteção da liberdade pessoal” (*Schutz der persönlichen Freiheit*), de 12 de fevereiro de 1850, e que foram maciçamente aplicadas na ocasião da Primeira Guerra Mundial.<sup>1118</sup> Não se deve esquecer, além disso, que o instituto continuou sendo aplicado na Alemanha muito depois da conclusão dos tratados de paz e também de que o mesmo instituto serviu de base para, em 1923, por ocasião da proclamação do estado de exceção, durante a vigência dos governos social-democratas, para a internação de milhares de militantes comunistas. Foi ainda neste mesmo governo que foram criados os primeiros campos de concentração na Alemanha, inclusive o “*Konzentrationslager für Ausländer*” (campo de concentração para estrangeiros), que hospedou sobretudo refugiados hebreus orientais e que pode, portanto, segundo Agamben, “ser considerado o primeiro campo para hebreus do nosso século [século XX] (mesmo que, obviamente, não se tratasse de um campo de extermínio)”.<sup>1119</sup>

Seu fundamento jurídico residia, vale dizer, na proclamação do estado de sítio ou do *estado de exceção*, com a correspondente suspensão dos artigos constitucionais que garantiam as liberdades pessoais, e que, na Constituição de Weimar, era corporificado pelo artigo 48.<sup>1120</sup> O estado de exceção, lastreado nesta base jurídica, foi proclamado diversas vezes entre 1919 e 1924, tendo se prolongado, em alguns casos, por vários meses. Deste modo, quando os nazistas tomaram o poder e, em 28 de fevereiro de 1933, emanaram o “*Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*” (Decreto para a proteção do povo e do Estado), o qual suspendia indeterminadamente os artigos da constituição referentes à liberdade pessoal, à liberdade de expressão e de reunião, à inviolabilidade do domicílio e ao sigilo

<sup>1117</sup> Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, ps. 584-585.

<sup>1118</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 42.

<sup>1119</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 163.

<sup>1120</sup> Segundo recorda Agamben, “O art. 48 da constituição de Weimar proclamava, de fato: ‘O presidente do Reich pode, caso a segurança pública e a ordem sejam gravemente perturbadas ou ameaçadas, tomar as decisões necessárias para o restabelecimento da segurança pública, se necessário com o auxílio das forças armadas. Com este fim pode provisoriamente suspender (*ausser Kraft setzen*) os direitos fundamentais contidos nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153.’” (Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 163).

postal e telefônico, eles não fizeram nada mais, nesse sentido, que seguir uma praxe consolidada pelos governos precedentes.<sup>1121</sup>

No entanto, segundo Agamben, havia aí uma novidade: do ponto de vista jurídico, o texto do decreto, que se baseava implicitamente no art. 48 da Constituição de Weimar ainda em vigência, equivalia, sem dúvida, a uma proclamação do estado de exceção, ainda que não contivesse em nenhum ponto a expressão “*Ausnahmezustand*” (estado de exceção). Desta maneira, o decreto, que permaneceu em vigor até o fim do terceiro Reich, pode ser eficazmente definido como “uma noite de São Bartolomeu que durou 12 anos”. Acontece que, nessa medida, para Agamben, “*O estado de exceção cessa, assim, de ser referido a uma situação externa e provisória de perigo factício e tende a confundir-se com a própria norma*”. Deslocando-se de uma situação de perigo externa e real, ele se torna uma espécie de “estado de exceção desejado” (*einem gewollten Ausnahmezustand*), a qual passa a se confundir com a própria regra. Não é por acaso, portanto, que Werner Spohr, um jurista próximo ao regime nacional-socialista, podia escrever o seguinte: “Através da suspensão dos direitos fundamentais o decreto coloca em existência um estado de exceção desejado com vistas à instauração do Estado nacional-socialista”.<sup>1122</sup>

Não se pode perder de vista, em relação a isto, sobretudo o nexos constitutivo entre estado de exceção e campo de concentração, para a correta compreensão da natureza do campo. Uma vez libertada da situação de emergência real, sobre o qual o estado de exceção se fundava, se lhe é permitida a vigência na situação normal, motivo pelo qual o *campo* pode ser definido como *o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a se tornar a regra*. O que nele está em jogo, por sua vez, é que “o estado de exceção, que era essencialmente uma suspensão temporal do ordenamento, adquire uma ordem espacial permanente que, como tal, fica, porém, constantemente fora do ordenamento normal”.<sup>1123</sup> A forma como os campos podem vir a ser são variegadas, mas é inegável que a preparação para a “desvairada fabricação em massa de cadáveres” possui uma preparação, histórica e politicamente inteligível, de cadáveres vivos. Para uma sociedade concentracionária, o incentivo e, segundo Hannah Arendt, o mais importante, é o silencioso consentimento fornecido para tais condições, as quais resultam, num período de imensa desintegração política, numa situação em que “súbita e inesperadamente tornaram centenas de milhares de

---

<sup>1121</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 163-164.

<sup>1122</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 164.

<sup>1123</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, ps. 42-43.

seres humanos apátridas, desterrados, proscritos e indesejados, enquanto o desemprego tornava milhões de outros economicamente supérfluos e socialmente onerosos”.<sup>1124</sup>

Para Arendt, isso só pode acontecer, porém, porque “os Direitos do Homem, apenas formulados mas nunca filosoficamente estabelecidos, apenas proclamados mas nunca politicamente garantidos, perderam, em sua forma tradicional, toda a validade”. Embora não seja a única maneira de se fazer isso, segundo a autora, o primeiro passo essencial no caminho do domínio total é *aniquilar a pessoa jurídica do homem*,<sup>1125</sup> e no caso da Alemanha nazista, isto foi conseguido quando certas categorias de pessoas foram excluídas da proteção da lei, as quais o mundo não totalitário foi forçado a reconhecer, após processos maciços de desnacionalização, como “os fora da lei”. Após este processo, o próximo passo foi a criação dos campos de concentração (fora do sistema penal normal, no qual, para um crime definido, se tem uma pena previsível) e neles confinados diversas categorias de pessoas – judeus, portadores de doenças, representantes das classes agonizantes -; prisões que, para fins de propaganda, tendo como base a “custódia protetora”,<sup>1126</sup> eram apresentadas como “medidas policiais preventivas”.<sup>1127</sup> Desta forma,

À mistura de políticos e criminosos com que os campos de concentração da Rússia e da Alemanha iniciaram a sua carreira foi logo acrescentado um terceiro elemento que, em breve, iria constituir a maioria dos internos dos campos de concentração. Desde então, esse grupo mais amplo tem consistido em pessoas que absolutamente nada fizeram que tivesse alguma ligação racional com o fato de terem sido presas, nem em sua consciência nem na consciência dos seus atormentadores. Na Alemanha, a partir de 1938, esse componente era representado por judeus; na Rússia, por qualquer grupo que, por motivos que nada tinham a ver com os seus atos, havia incorrido no desagrado das autoridades. Esses grupos, inocentes em todos os sentidos, prestam-se melhor a experiências radicais de privação de direitos e destruição da pessoa jurídica e são, portanto, em qualidade e quantidade, a categoria mais essencial da população dos campos – princípio que teve a sua aplicação mais ampla nas câmaras de gás, que, pelo menos por sua enorme

<sup>1124</sup> Cf. Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 593.

<sup>1125</sup> “O fim do sistema arbitrário é destruir os direitos civis de toda a população, que se vê, afinal, tão fora da lei em seu próprio país como os apátridas e os refugiados. A destruição dos direitos de um homem, a morte de sua pessoa jurídica, é a condição primordial para que seja inteiramente dominado. E isso não se aplica apenas àquelas categorias especiais, como os criminosos, os oponentes políticos, os judeus, os homossexuais (com os quais se fizeram as primeiras experiências), mas a qualquer habitante do Estado totalitário” (Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 598).

<sup>1126</sup> Sobre a *Schutzhaft*, a “custódia protetora”, veja-se o que acrescenta Agamben: “Segundo as novas concepções dos juristas nacional-socialistas (na primeira linha entre eles, Carl Schmitt), que indicavam como fonte primária e imediata do comando do *Führer*, a *Schutzhaft* não tinha, de resto, nenhuma necessidade de um fundamento jurídico nas instituições e nas leis vigentes, mas era ‘um efeito imediato da revolução nacional-socialista’. Por isto, dado que, como vimos, os campos tinham lugar em um tal peculiar espaço de exceção, o chefe da Gestapo Diels pôde afirmar: ‘Não existe ordem alguma nem instrução alguma para a origem dos campos: estes não foram instituídos mas um certo dia vieram a ser (*sie wurden nicht gegründet, sie waren eines Tages da*)’” (Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 165).

<sup>1127</sup> Cf. Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, ps. 593-594.

capacidade, não podiam destinar-se a casos individuais, mas a grandes números de pessoas.<sup>1128</sup>

É necessário, a partir destas considerações, refletir sobre o paradoxal estatuto do campo entendido como espaço de exceção. O campo é um pedaço de território, o qual é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas que não é, por isso, contudo, um simples espaço exterior. O que nele é excluído, de acordo com o significado etimológico de exceção (*ex-capere*), é *capturado fora*, isto é, incluído por meio da sua própria exclusão. No entanto, aquilo que, desta forma, é capturado no ordenamento, é o próprio estado de exceção,<sup>1129</sup> e, na medida em que este é um estado de exceção “desejado”, de acordo com Agamben, “[...] ele inaugura um novo paradigma jurídico-político, no qual a norma torna-se indiscernível da exceção”.<sup>1130</sup>

O campo é, nesse sentido, a estrutura na qual o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, realiza-se *normalmente*, de modo que se pode afirmar que o soberano não se limita mais, como se passava no caso da constituição de Weimar, a decidir sobre a exceção, tendo como base o reconhecimento de uma situação fática (por exemplo, a existência de um perigo para a segurança pública): segundo Agamben, “[...] exibindo a nu a íntima estrutura de *bando* que caracteriza o seu poder, ele agora produz a situação de fato como consequência da decisão sobre a exceção”. Por esta razão, no campo a *quaestio iuris* é absolutamente indistinguível da *quaestio facti* e, conseqüentemente, todo questionamento sobre a legalidade ou ilegalidade do que nele se passa torna-se completamente carente de sentido; o campo é, portanto, um *híbrido de direito e de fato, no qual os dois tornam-se indiscerníveis*.<sup>1131</sup>

Como visto, Hannah Arendt já havia observado como nos campos emerge, em plena luz, aquele princípio totalitário que o senso comum se recusa obstinadamente a admitir, ou seja, o princípio segundo o qual “tudo é possível”. Para Agamben, é somente porque os campos representam um *espaço de exceção*, no qual a lei encontra-se integralmente suspensa, é que neles tudo é realmente possível, e, caso não se compreenda esta particular estrutura jurídico-política dos campos, que possui como principal vocação, precisamente, a de realizar a exceção de forma estável, o que neles aconteceu permanece totalmente ininteligível.<sup>1132</sup> Assim, em consonância com as lições arendtianas nas *Origens do*

<sup>1128</sup> Arendt, *Origens do totalitarismo*, 2012, p. 596.

<sup>1129</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 43.

<sup>1130</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 166.

<sup>1131</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 166

<sup>1132</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, ps. 43-44.

*totalitarismo*, Agamben afirma que as pessoas que entravam no campo moviam-se numa zona de indistinção entre exterior e interior, exceção e regra, lícito e ilícito (aquela peculiar situação característica do estado de exceção), na qual lhes faltava toda proteção jurídica. Além disto, caso se tratasse de um judeu, ele já havia sido privado, pelas leis de Nuremberg, dos seus direitos de cidadão e, assim, no momento da “solução final”, encontrar-se-ia já completamente desnacionalizado. Desta forma, na medida em que seus habitantes foram “despidos de todo estatuto político e reduzidos integralmente à vida nua, o campo é também o mais absoluto espaço biopolítico que já existiu, no qual o poder não tem diante de si senão a pura vida biológica sem nenhuma vocação”;<sup>1133</sup> mas, também por isso, o campo é também “o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão”.<sup>1134</sup>

De acordo com Agamben, se esta análise estiver correta, se a essência do campo consiste de fato nesta materialização do estado de exceção e na conseqüente criação de um espaço para a vida nua como tal, devemos que admitir, então,

[...] que nos encontramos virtualmente em presença de um campo todas as vezes em que for criada uma estrutura semelhante, independentemente da entidade dos crimes que são ali cometidos e qualquer que seja a sua denominação e topografia específica. Será um campo tanto o estádio de Bari, no qual, em 1991, a polícia italiana amontoou provisoriamente os imigrados clandestinos albaneses antes de devolvê-los a seu país, quanto o velódromo de inverno no qual as autoridades de Vichy recolheram os judeus antes de entrega-los aos alemães; tanto o campo de refugiados na fronteira com a Espanha, no qual morreu, em 1939, Antonio Machado, quanto as *zones d'attente* nos aeroportos internacionais franceses, nos quais foram mantidos os estrangeiros que pedem o reconhecimento do estatuto de refugiado. Em todos esses casos, um lugar aparentemente anódino (por exemplo, o Hotel Arcades, em Roissy) delimita, na realidade, um espaço no qual o ordenamento normal é, de fato, suspenso e no qual o fato de que sejam cometidas ou não atrocidades não depende do direito, mas somente da civilidade e do sentido ético da polícia que age provisoriamente como soberana (por exemplo, nos quatro dias em que os estrangeiros foram detidos nas *zone d'attente* antes da intervenção da autoridade judicial). Mas também certas periferias das grandes cidades pós-industriais e as *gated communities* estadunidenses começam, hoje, a assemelhar-se, nesse sentido, aos campos, nos quais vida nua e vida política entram, ao menos em determinados momentos, numa zona de absoluta indistinção.<sup>1135</sup>

<sup>1133</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 44.

<sup>1134</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 166. De acordo com Giacoia Junior, nesta perspectiva, o “campo de concentração é arqueologicamente interpretado fora do esquema de uma lógica dual e binária (da disjunção entre bem e mal, por exemplo), em direção à identificação de dicotomias estruturantes de nossa história, para que se possa compreender a atualidade em que nos encontramos, como via de acesso ao presente; portanto, não como um evento historiográfico a ser reproduzido, menos ainda como uma anomalia pretérita, mas, em certa medida, como um paradigma do espaço político que ainda habitamos” (Giacoia Junior, *Agamben, Por uma ética da vergonha e do resto*, 2018, p. 72, grifo nosso).

<sup>1135</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 45. Giorgio Agamben utiliza nessa passagem a expressão “nos encontramos virtualmente em presença de um campo todas as vezes...”. Mas, por que dizer, aqui, logo “virtualmente”? Segundo Nascimento, “Porque o que é virtual é ambíguo: não existe com o mesmo sentido de uma realidade dada, um efeito real, existe como suscetível de realizar-se, como potencial, poderá vir a ser. Também porque é capaz de substituir ou simular um outro não imediatamente presente. Encontramo-nos



O nascimento do campo em nosso tempo demarca, portanto, decisivamente o espaço político da modernidade. Ele se produz na duradoura crise do modelo do Estado-nação, o qual se fundava no nexos funcional entre uma localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação). Na medida em que o Estado-nação é definido pelos clássicos três elementos do *território, ordenamento e nascimento*, a ruptura do antigo *nómos* não se situa, como pensava Schmitt, nos dois aspectos que o constituíam (a localização, “*Ortung*”, e o ordenamento, “*Ordnung*”), mas justamente no ponto que marca a inscrição da vida nua em seu interior, isto é, no *nascimento*, que, assim, torna-se *nação*. Para Agamben, algo não pode mais funcionar nos mecanismos que tradicionalmente regulavam esta inscrição biopolítica, e o campo veio a tomar seu lugar, funcionando como o novo regulador oculto da inscrição da vida no ordenamento<sup>1136</sup> – ou, significando, antes, o próprio “sinal da impossibilidade do sistema de funcionar sem transformar-se em uma *máquina letal*”.<sup>1137</sup>

Desta maneira, Agamben pode, então, escrever como a tese - segundo a qual é o “campo”, e não a “cidade”, que consiste no paradigma biopolítico do Ocidente -, lança

[...] uma sombra sinistra sobre os modelos através dos quais as ciências humanas, a sociologia, a urbanística, a arquitetura procuram hoje pensar e organizar o espaço público das cidades do mundo, sem ter uma clara consciência de que em seu centro (ainda que transformada e tornada aparentemente mais humana) está ainda aquela vida nua que definia a biopolítica dos grandes estados totalitários do Novecentos.<sup>1138</sup>

Feitas estas considerações, é necessário dar agora um outro passo e acompanhar Agamben noutro terreno. Tendo já analisado a estrutura jurídico-política dos campos, no interior do primeiro *Homo sacer*, Agamben retoma a questão em *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* [O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha], obra que demarca uma profunda mudança, pois, em vez de assumir e continuar escrevendo sobre a provocativa tese com a qual havia terminado *O poder soberano e a vida nua* – o campo como o “paradigma biopolítico” do nosso tempo -, Agamben deixa de tratar do

---

virtualmente diante de um campo toda vez que a sua estrutura é criada, toda vez que a situação nos leva a crer que estamos diante da vida nua. *A possibilidade de abertura do campo é sempre virtual e exsurge em toda a sua materialidade quando temos diante de nós a exposição incondicional à violência e à morte*” (Nascimento, *Umbrais de Giorgio Agamben*, 2014, p. 72, grifo nosso).

<sup>1136</sup> E, sendo este o caso, “Se o campo for o novo regulador da inscrição da vida no ordenamento, não será difícil compreender porque, do ponto de vista da biopolítica, democracia e totalitarismo podem chegar a resultados semelhantes. Se a democracia e totalitarismo chegam de fato a resultados semelhantes, a democracia não é tão sólida quanto pensamos” (Nascimento, *Umbrais de Giorgio Agamben*, 2014, p. 72).

<sup>1137</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 170.

<sup>1138</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 176.

*paradigma* do campo para tratar da *vida* nos campos.<sup>1139</sup> Agora, seu foco já não se concentra mais em como o *espaço* do campo se constitui como uma figura para os espaços “biopolíticos” de nossas sociedades modernas, mas em como é possível dar testemunho da vida lá vivida.<sup>1140</sup> Agamben continua tratando sobre questões relacionadas aos campos de concentração, portanto; mas indica, porém, desde o início como não buscará promover nenhuma espécie de investigação histórica, uma vez que as circunstâncias históricas (materiais, técnicas, burocráticas, jurídicas, etc.) na qual veio a ocorrer o extermínio dos judeus já foi suficientemente esclarecida. Diferente é, no entanto, a situação relativa ao significado ético e político acerca deste evento, ou mesmo a simples compreensão humana sobre o que aconteceu, e, também, em última análise, quanto à sua própria atualidade. Por isso, o que se pode encontrar neste livro é, segundo Agamben, “uma espécie de comentário perpétuo sobre o *testemunho*”.<sup>1141 1142</sup>

Tendo observado uma espécie de lacuna como sendo essencial ao testemunho, na medida em que os sobreviventes dos campos davam testemunho sobre algo que não podia ser testemunhado, promover um comentário sobre o testemunho em si significou interrogar, ou escutar, precisamente esta lacuna, a qual obrigou o autor “[...] antes de mais, a livrar o campo de quase todas as doutrinas que, depois de Auschwitz, tiveram a pretensão de definir-se com o nome de ética”. Para Agamben, nenhum dos princípios éticos de nosso tempo resistiu à prova decisiva, isto é, a de uma “*Ethica more Auschwitz demonstrata*”. Por isso, conforme explicita na “Advertência” de *O que resta de Auschwitz*, seu esforço se concentra sobretudo em três objetivos: na tentativa de identificar o lugar do testemunho; no de “fincar cá e lá algumas estacas” que poderão eventualmente orientar os futuros cartógrafos de uma nova terra ética; e, por fim, o de conseguir fazer com que alguns termos, os quais registraram

---

<sup>1139</sup> Nas palavras de Carlo Salzani, enquanto “[...] i vari studi del volume II si allontanano progressivamente da questo paradigma [da vida nua] e sviluppano una serie di altri paradigmi – non alternativi, ma di più ampia e profonda portata – per indagare la struttura formale della sovranità e del potere, il volume III del progetto, *Quel che resta di Auschwitz. L’archivio e il testimone* (1998), si centra invece proprio il polo della ‘vita’, quella vita denudata all’estremo nei campi di sterminio nazisti, di cui Auschwitz è preso a paradigma” (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 113).

<sup>1140</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 248.

<sup>1141</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, ps. 19-21, grifo nosso.

<sup>1142</sup> Conforme observa de la Durantaye, “In *Remnants of Auschwitz*, Agamben attempts to offer a philosophical response to the dilemmas posed by the Holocaust, and his manner of proceeding has sparked no little controversy. The *philosophical* method that Agamben employs in *Remnants of Auschwitz* is the same *paradigmatic* method we saw in *Homo sacer* and must simultaneously treat Auschwitz as an absolutely unique event *and* as a paradigm for understanding other situations” (de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 248). De fato, o método de Agamben, com muita frequência incompreendido, foi objeto de muitas críticas, sobretudo para os fins desta obra. Para acessar mais dessas críticas, verificar o capítulo sétimo da obra de de la Durantaye.

a lição decisiva do século, possam vir a ser retificados, e que algumas palavras possam ser esquecidas e outras, ainda, compreendidas de outra maneira.<sup>1143</sup>

O ponto de partida de Agamben é uma discussão sobre a testemunha. E quanto a isto, o exemplo paradigmático, “um tipo perfeito de testemunha”, é, para Agamben, o químico e literato italiano Primo Levi.<sup>1144</sup> Na ocasião do aniversário de dez anos da libertação dos campos de concentração, em meio a uma recente onda de esquecimento e de frequentes e macabras acusações de vitimismo, de mentirosos ou até mesmo de “atentados ao pudor”, em relação aos relatos dos sobreviventes dos campos, é importante verificar o que escrevia Levi, de modo a compreender o porquê desta escolha de Agamben:

Esse silêncio é justificado? Devemos tolerá-lo, nós, os sobreviventes? Devem tolerá-lo aqueles que, petrificados pelo espanto e pela repugnância, assistiram, entre golpes, blasfêmias e gritos desumanos, às partidas de vagões lacrados; e, anos mais tarde, ao regresso dos pouquíssimos sobreviventes, alquebrados de corpo e de espírito? É justo que se considere cumprido o dever da declaração que fora tida como necessidade e obrigação imediata? Uma única resposta é possível. Não é lícito esquecer, não é lícito calar. Se calarmos, quem falará? Certamente que não os culpados e seus cúmplices. Se não dermos nosso testemunho, num futuro próximo as ações da barbárie nazista, por sua própria enormidade, poderão ser relegadas às lendas. Portanto, é preciso falar.<sup>1145</sup>

Como se pode notar, embora os testemunhos e documentos discutidos e analisados por Agamben sejam numerosos, ele toma Primo Levi, quem ele conheceu pessoalmente quando trabalhou para a editora Einaudi, quase como uma “testemunha paradigmática”, utilizando-se principalmente dos seus escritos como base para as suas próprias considerações.<sup>1146</sup> Levi, porém, é uma espécie particular de testemunha. Segundo Agamben, existem no latim dois termos para representar testemunha: “*testis*”, do qual deriva o termo, e que significa etimologicamente “aquele que se põe como terceiro (*terstis*) num processo ou num litígio entre dois contendores”; e “*superstes*”, o qual indica “aquele que viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto, dar testemunha disso”. Para Agamben, Primo Levi é testemunha não no primeiro sentido, não é, evidentemente, um terceiro, mas uma testemunha, em todos os sentidos, “*supérstite*”.<sup>1147</sup>

<sup>1143</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 21. Nesse sentido, Kotsko escreve como “Agamben’s ultimate goal, however, is to show that the experience of the *Muselmann* – including the seemingly insuperable obstacles to testifying to it – sheds new light on universal features of human experience. Hence in the chapter entitled ‘Shame, or On the Subject’, Agamben uses the shame experienced by many camp survivors as the starting point for an investigation of the process of subjectivation in general. Similarly, the concluding chapter ‘The Archive and Testimony’ uses the impossible position of the witness to the camps as a lens to investigate some of his perennial concerns about language” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 86).

<sup>1144</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 26.

<sup>1145</sup> Levi, *Assim foi Auschwitz*, 2015, ps. 65-66.

<sup>1146</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 114.

<sup>1147</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 27.

Isto significa também, contudo, que o que está em jogo em seu testemunho não tem a ver com um processo, pois ele não é suficientemente neutro para ser um *testis*; em última análise, não são nem o julgamento, nem o perdão e nem mesmo a questão em não se poder ou não dever emitir um julgamento que importam a Levi, mas, precisamente, o que torna impossível que se faça um julgamento, ou seja, aquela zona cinzenta na qual as vítimas tornam-se carrascos, e os carrascos, vítimas. Nesse sentido, o que para Agamben é decisivo é que as duas coisas não sejam confundidas e que o direito não pretenda esgotar a questão, pois, segundo o autor, há uma consistência não jurídica da verdade, na qual a *quaestio facti* nunca pode ser reduzida à *quaestio iuris*, e ao sobrevivente caberia exatamente isso: “[...] tudo que o leva uma ação humana para além do direito, o que a subtrai radicalmente ao Processo”.<sup>1148</sup>

Acontece que, para Agamben, um dos equívocos mais comuns é a confusão entre categorias éticas e categorias jurídicas (ou, segundo ele, pior ainda, entre categorias jurídicas e categorias teológicas).<sup>1149</sup> Praticamente todas as categorias que utilizamos em matéria moral ou religiosa encontram-se, de algum modo, contaminadas pelo direito: culpa, responsabilidade, inocência, julgamento, absolvição, etc. Ao direito, como muito bem sabem os juristas, não interessa tanto o estabelecimento da justiça, nem mesmo o da verdade, mas, acima de tudo, o julgamento, o que fica provado sobretudo pela *força da coisa julgada*, a qual diz respeito também a sentenças injustas. A produção da *coisa julgada*, “com a qual a sentença substitui o verdadeiro e o justo”, diz Agamben, “vale como verdadeira a despeito da sua falsidade e injustiça – é o fim último do direito”,<sup>1150</sup> e desta criatura híbrida, “a respeito da qual não é possível dizer se é fato ou norma, o direito encontra paz; além disso, ele não consegue ir”.<sup>1151</sup>

<sup>1148</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 27.

<sup>1149</sup> Agamben escreveu, com efeito, sobre isso também em *Meios sem fim*, onde se pode ler como, “Mas não há indício mais certo da ruína irreparável de toda experiência ética que a confusão entre categorias ético-religiosas e conceitos jurídicos, que chegou hoje ao seu paroxismo. Atualmente, onde quer que se fale de moral, as pessoas têm categorias do direito na ponta da língua, e onde quer que se façam leis e processos, a serem manejados como obscuros feixes de lictor são, ao contrário, conceitos éticos” (Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 117).

<sup>1150</sup> Conforme escreve Tercio Sampaio Ferraz Junior, o direito se manifesta hoje, no mundo burocratizado das sociedades ocidentais, “[...] como um fenômeno decisório, um instrumento de poder, e a ciência jurídica como uma tecnologia” (Ferraz Junior, *Introdução ao estudo do direito*, 2015, p. 02). Uma tecnologia que tem como principal desiderato alcançar uma decisão, motivo pelo qual seu problema fundamental é aquele da *decidibilidade* dos conflitos. Desta forma, o direito “[...] deixa de se preocupar com a determinação daquilo que materialmente sempre foi direito com o fito de descrever aquilo que, então, *pode ser* direito (relação causal), para ocupar-se com a oportunidade de certas decisões, tendo em vista aquilo que *deve ser* direito (relação de imputação). Nesse sentido, seu problema não é propriamente uma questão de verdade, mas de *decidibilidade*” (Ferraz Junior, *Introdução ao estudo do direito*, 2015, p. 62, grifos do autor).

<sup>1151</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 28.

Uma obra exemplar sobre isto é, sem dúvida, *O processo*, de Franz Kafka. A obra, que o editor Einaudi pediu para que Levi traduzisse em 1983, já obteve infindas interpretações – algumas sublinharam seu caráter profético-político (a burocracia moderna como o mal absoluto), outras o seu caráter teológico (o tribunal é o Deus desconhecido), ou, ainda, até mesmo seu caráter biográfico (a condenação como a doença que Kafka sabia estar sofrendo); contudo, raramente observou-se que este livro, no qual a lei se apresenta unicamente na forma do processo, traz uma intuição profunda sobre o direito, o qual não se apresenta tanto como norma mas, sobretudo, como julgamento, e, enquanto tal, como *processo*. Mas, segundo Agamben, se a essência da lei é o processo, se todo o direito, e a moral que está por ele contaminada, é unicamente direito (e moral) processual, então “execução e transgressão, inocência e culpabilidade, obediência e desobediência se confundem e perdem importância”.<sup>1152</sup> Para Agamben, não é outro o significado das palavras do sacerdote a Joseph K., na catedral: “Pertença, pois ao tribunal – disse o sacerdote. – Por que deveria querer alguma coisa de você? O tribunal não quer nada de você. Ele o acolhe quando você vem e o deixa quando você vai”.<sup>1153</sup> Disto resulta que a finalidade última do processo consiste, portanto, na produção de um julgamento, o qual não tem como finalidade nem punir nem premiar, nem fazer justiça nem estabelecer a verdade, pois “O julgamento é em si mesmo a finalidade, e isso – já foi dito – constitui o mistério, o mistério do processo”. Mas pode-se concluir igualmente, desta natureza autorreferencial do julgamento, o fato de que a pena não é consequência do julgamento, mas que ele mesmo constitui, logo, a pena.<sup>1154</sup>

Agamben recorda, portanto, como a ética, a política e a religião puderam definir-se apenas ao roubarem o terreno da responsabilidade jurídica, não, porém, para assumir as suas responsabilidades, mas ampliando zonas de não-responsabilidade. O problema consiste, no entanto, que ao tratar de Auschwitz encontramos uma responsabilidade infinitamente maior do que algum dia poderíamos assumir, uma responsabilidade que, ao menos, devemos reivindicar como não-assumível. Esta foi precisamente a descoberta que Levi fez em Auschwitz, quando faz alusão a um assunto refratário a qualquer identificação de responsabilidade; trata-se do isolamento de algo parecido com um novo elemento ético, aquilo que Levi denomina de “zona cinzenta”.<sup>1155</sup> Trata-se, segundo o autor, de uma zona de

<sup>1152</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 28.

<sup>1153</sup> Kafka, *O processo*, 2005, p. 222.

<sup>1154</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, ps. 28-29.

<sup>1155</sup> Conforme escreve Levi em *Os afogados e os sobreviventes*: “Limitemo-nos ao *Lager*, que, no entanto, mesmo em sua versão soviética, pode bem servir como ‘laboratório’: a classe híbrida dos prisioneiros-funcionários constitui sua base e, simultaneamente, seu traço mais inquietante. *É uma zona cinzenta*, com contornos mal definidos, que ao mesmo tempo separa e une os campos dos senhores e dos escravos. Possui

“irresponsabilidade e de ‘*impotentia judicandi*’”, em cuja “é debulhada a lição da temível *banalidade do mal*, que desafia as palavras e os pensamentos”,<sup>1156</sup> e que não se situa “além” do bem e do mal, mas que está, em verdade, “aquém” dos mesmos. Desta forma, por meio de um gesto simetricamente oposto ao de Nietzsche, o que Levi faz é deslocar a ética para aquém de um lugar no qual estamos acostumados a pensá-la, em cuja o “sub-homem deve interessar-nos bem mais que o super-homem”.<sup>1157</sup>

A principal e mais extrema figura desta “zona cinzenta” é constituída pelo “*Sonderkommando*”, ou seja, o “Esquadrão Especial”, consoante o eufemismo utilizado pelas SS para nomear o grupo de deportados aos quais era confiada a gestão das câmaras de gás e dos fornos crematórios.<sup>1158</sup> Sobre a sua situação, veja-se o que escreve Levi:

Os Esquadrões Especiais, na qualidade de portadores de um horrendo segredo, eram todos rigorosamente separados dos outros prisioneiros e do mundo exterior. [...] Sobre esses esquadrões, boatos vagos e truncados já circulavam entre nós durante o confinamento e foram confirmados mais tarde pelas outras fontes mencionadas anteriormente, mas o horror intrínseco dessa condição humana impôs a todos os testemunhos uma espécie de pudor; por isso, ainda hoje é difícil construir uma imagem do que “significava” ser forçado a exercer esse ofício durante meses. [...] Um deles declarou: “Ao fazer este trabalho, ou se enlouquece no primeiro dia, ou então se acostuma.” Mas outro disse: “Por certo, teria podido

---

uma estrutura interna incrivelmente complicada e *abriga em si o suficiente para confundir nossa necessidade de julgar*” (Levi, *Os afogados e os sobreviventes*, 2016, p. 32, grifo nosso).

<sup>1156</sup> Em referência direta ao conceito da “banalidade do mal”, elaborado por Hannah Arendt na obra *Eichmann em Jerusalém*. Segundo Arendt, quando falava sobre a banalidade do mal, ela o fazia “[...] num nível estritamente factual, apontando um fenômeno que nos encarou de frente no julgamento. Eichmann não era nenhum Iago, nenhum Macbeth, e nada estaria mais distante da sua mente do que a determinação de Ricardo III de ‘se provar um vilão’. A não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele não tinha nenhuma motivação. E essa aplicação em si não era de forma alguma criminosa; ele certamente nunca teria matado seu superior para ficar com seu posto. Para falarmos em termos coloquiais, ele *simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo*. [...] Ele não era burro. Foi pura irreflexão – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice – que o predispôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época” (Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, ps. 310-311).

<sup>1157</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, ps. 30-31.

<sup>1158</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 34. As tarefas que lhes cabiam, a rigor, eram estas: “Eles deviam levar os prisioneiros nus à morte nas câmaras de gás e manter a ordem entre os mesmos; depois arrastar para fora os cadáveres, manchados de rosa e de verde em razão do ácido cianídrico, lavando-os com jatos de água; verificar se nos orifícios dos corpos não estavam escondidos objetos preciosos; arrancar os dentes de ouro dos maxilares; cortar os cabelos das mulheres e lavá-los com cloreto de amônia; transportar depois os cadáveres até os fornos crematórios e cuidar da sua combustão; e, finalmente, tirar as cinzas dos fornos” (Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 34). De acordo com Levi, a organização destes esquadrões constitui o “*delito mais demoníaco do nacional-socialismo*”, pois “Por detrás do aspecto pragmático (fazer economia de homens válidos, impor a outros as tarefas mais atroz) se podem ver outros mais sutis. Através dessa instituição, tentava-se transferir para outrem, e precisamente para as vítimas, o peso do crime, de tal sorte que para o consolo delas não ficasse nem a consciência de ser inocente. Não é fácil nem agradável examinar esse abismo de maldade, mas penso que se deva fazê-lo, porque o que foi possível perpetrar ontem poderá ser novamente tentado amanhã, poderá envolver a nós mesmos ou a nossos filhos. Experimenta-se a tentação de virar o rosto e afastar o pensamento: é uma tentação que devemos resistir. Com efeito, a existência dos esquadrões tinha um significado, possuía uma mensagem: ‘Nós, o povo dos Senhores, somos quem os destrói, mas vocês não são melhores do que nós; se quisermos, e o queremos, nós somos capazes de destruir não só seus corpos mas também suas almas, tal como destruímos as nossas’” (Levi, *Os afogados e os sobreviventes*, 2016, p. 41).

matar-me ou me deixar matar; mas eu queria sobreviver, para vingar-me e para testemunhar. Vocês não devem acreditar que nós somos monstros: somos como vocês, só que muito mais infelizes”. [...] De homens que conheceram essa destituição extrema não se pode esperar um depoimento no sentido jurídico do termo, e sim algo que fica entre o lamento, a blasfêmia, a expiação e o esforço de justificativa, de recuperação de si mesmos. Deve-se esperar antes um desafio libertador do que uma verdade com o rosto de Medusa.<sup>1159</sup>

A intenção de Agamben é, portanto, a de buscar limpar o campo de uma série de equívocos e mal-entendidos, começando pela confusão que se pode encontrar entre categorias éticas e jurídicas, pois, desta maneira, contamina-se e definitivamente invalida-se qualquer discussão atual sobre a ética. Por isso, Agamben demonstra como, por meio de uma análise genealógica dos termos, quase todo o vocabulário corrente da ética, do juízo à culpa, da responsabilidade à dignidade, possuem suas origens em instituições jurídicas, sobretudo romanas.<sup>1160</sup> Mas, entre os conceitos que se encontram contaminados, tem destaque o de responsabilidade. O termo, que tem origem no verbo latino “*spondeo*”, significa “apresentar-se como fiador de alguém (ou de si mesmo) com relação a algo perante alguém”. Por isso, no caso de uma promessa de matrimônio a pronúncia da fórmula *spondeo* significava que o pai se empenhava em oferecer ao pretendente, como mulher, a própria filha (assim chamada *sponsa*) ou, caso isso não acontecesse, em garantir a ele uma reparação. Além disso, no direito romano mais antigo, era costume que o homem livre pudesse constituir a si mesmo como refém, isto é, em estado de prisão, de onde surge o termo “*obligatio*”, no desiderato de garantir a reparação de um erro ou o cumprimento de uma obrigação (deve-se notar, ainda, que o termo “*sponsor*” indicava aquele que se apresentava como substituto do “*reus*”, prometendo oferecer, em caso de descumprimento, a devida prestação).<sup>1161</sup>

Isso demonstra, por sua vez, como o gesto de assumir uma responsabilidade é, acima de tudo, jurídico, e não ético, e que nele não há nada de nobre e luminoso, mas tão somente o fato de ligar-se em favor de alguém, ou seja, “*ob-ligar-si*”, de entregar-se como prisioneiro no fito de garantir uma dívida, num cenário no qual o vínculo jurídico ainda estava intrinsecamente ligado ao corpo do responsável. Porém, como tal, ele se encontra estreitamente vinculado também ao conceito de culpa, o qual, em sentido lato, indica a imputabilidade de um dano. Segundo Agamben, *responsabilidade* e *culpa* exprimem, portanto, simplesmente dois aspectos da imputabilidade jurídica, os quais apenas num segundo momento interiorizaram-se e foram transferidos para fora do direito, sendo que é justamente disto que decorre a insuficiência e a opacidade de toda doutrina ética que pretenda

<sup>1159</sup> Levi, *Os afogados e os sobreviventes*, 2016, ps. 40-41.

<sup>1160</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 114-115.

<sup>1161</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 31.

fundamentar-se nestes dois conceitos.<sup>1162</sup> Pois a ética é, para Agamben, a esfera que não conhece nem culpa nem responsabilidade; como sabia Spinoza, ela é a doutrina da vida feliz. Mas, desta maneira, assumir uma culpa e uma responsabilidade, o que por muitas vezes é necessário fazer, “significa sair do âmbito da ética para ingressar no do Direito”, e quem “procurou dar esse difícil passo não pode ter a pretensão de voltar a entrar pela porta que acabou de fechar atrás de si”.<sup>1163</sup>

Mas, além disso, um outro aspecto terminológico contestado por Agamben é a definição do genocídio dos hebreus como um “holocausto”. Com efeito, o autor já havia escrito como se configura uma irresponsável cegueira historiográfica o fato de se remeter o extermínio dos hebreus a uma aura sacrificial, o que é realizado, justamente, por meio da utilização desta palavra.<sup>1164</sup> Elaborando melhor esta crítica em *O que resta de Auschwitz*, Agamben aponta como a origem do termo “holocausto” se encontra na transcrição do latino “*holocaustum*”, o qual, por sua vez, é a tradução do termo grego “*holókaustos*”, um adjetivo que significa literalmente “todo queimado”; todavia, também o eufemismo utilizado pelos judeus para indicar o extermínio não é apropriado, uma vez que o termo “*shoá*” significa “devastação, catástrofe”, e que está implicado na Bíblia, muitas vezes, com a ideia de uma punição divina.<sup>1165</sup>

O motivo pelo qual Agamben não pode concordar com estas terminologias é, portanto, porque todos eles pertencem ao vocabulário sacrificial ou à esfera do castigo divino e, assim, situam o genocídio num campo semântico que o relaciona ao divino e ao sagrado, tornando-o, como muitas vezes se afirma, “indizível” e “incompreensível”, o que, ao fim, lhe confere o prestígio do misticismo.<sup>1166</sup> Este é também o motivo pelo qual Agamben jamais

---

<sup>1162</sup> É principalmente em virtude deste diagnóstico que Agamben não pode concordar com as soluções fornecidas tanto por Hans Jonas quanto por Emmanuel Levinas. Conforme escreve Agamben, “[...] (Isso vale tanto para Jonas, que procurou formular um verdadeiro ‘princípio de responsabilidade’, quanto, talvez, para Levinas, que, de maneira muito mais complexa, transformou o gesto do *sponsor* no gesto ético por excelência.) Tal insuficiência e tal opacidade emergem com clareza cada vez que se trata de delinear as fronteiras que separam a ética do direito” (Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 32).

<sup>1163</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, ps. 32-33.

<sup>1164</sup> Agamben havia escrito como na modernidade o princípio da sacralidade da vida se viu emancipado da ideologia sacrificial e como o significado do termo “sacro” na nossa cultura dá continuidade à história semântica do *homo sacer*, e não à do sacrifício, motivo pelo qual “querer restituir o extermínio dos hebreus a uma aura sacrificial através do termo ‘holocausto’ é uma irresponsável cegueira historiográfica” (cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 112-113). Complementarmente, pode-se ler em *O que resta de Auschwitz*, com apoio em Levi, que “O infeliz termo ‘holocausto’ (frequentemente com H maiúsculo) origina-se dessa inconsciente exigência de justificar a morte *sine causa*, de atribuir um sentido ao que parece não poder ter sentido: ‘Desculpe: eu uso esse termo Holocausto de má vontade, pois não me agrada. Uso-o, porém, para nos entendermos. Filologicamente está errado [...]’. ‘Trata-se de um termo que, quando nasceu, me deixou muito incomodado; posteriormente eu soube que foi o próprio Wiesel que o forjou, depois, porém, ele se arrependeu disso e teria querido retirá-lo’” (Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 37).

<sup>1165</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, ps. 37-40.

<sup>1166</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 115.



utiliza a palavra, pois no caso do termo “holocausto” estabelece-se uma vinculação, mesmo que distante, entre Auschwitz e o “*olah*” bíblico, entre a morte nas câmaras de gás e a “entrega total a causas sagradas e superiores”, o que, para o autor, não pode deixar de soar como uma zombaria. O termo, além disso, não apenas supõe uma inaceitável equiparação entre “[...] fornos crematórios e altares, mas acolhe uma herança semântica que desde o início traz uma conotação antijudaica. Por isso, nunca faremos uso deste termo”.<sup>1167</sup>

Retornando, porém, ao testemunho, Agamben já havia observado como nele há uma espécie de lacuna essencial, constitutiva. Se uma testemunha normalmente o faz em favor da verdade e da justiça, do qual se extrai sua consistência e plenitude, então o testemunho vale justamente por aquilo que nele falta; pode-se dizer, nesse sentido, que o testemunho contém em seu centro algo intestemunhável, uma vez que as “verdadeiras” testemunhas, isto é, as testemunhas “integrais”, são aqueles que não testemunharam e nem poderiam fazê-lo, pois as verdadeiras testemunhas são aqueles que “tocaram o fundo”, os “muçulmanos”, os submersos. Aqueles que testemunham por eles, os sobreviventes, somente o fazem como “pseudotestemunhas”, falam em seus lugares, por delegação, testemunham sobre um testemunho que falta.<sup>1168</sup> Nesse sentido, seguem as palavras de Primo Levi, em *Os afogados e os sobreviventes*:

Repito, não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas. Esta é uma noção incômoda, da qual tomei consciência pouco a pouco, lendo as memórias dos outros e relendo as minhas muitos anos depois. Nós, sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua: somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. *Quem o fez, quem fitou a górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo; mas são eles, os “muçulmanos”, os que submergiram – são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria um significado geral. Eles são a regra, nós, a exceção.* [...] Nós, tocados pela sorte, tentamos narrar com maior ou menor sabedoria não só nosso destino, mas também aquele dos outros, dos que submergiram: mas tem sido um discurso “em nome de terceiros”, a narração de coisas vistas de perto, não experimentadas pessoalmente. A demolição levada a cabo, a obra consumada, ninguém a narrou, assim como ninguém jamais voltou para contar sua morte. Os que submergiram, ainda que tivessem papel e tinta, não teriam testemunhado, porque sua morte começara antes da morte corporal. Semanas e meses antes de morrer, já tinham perdido a capacidade de observar, recordar, medir e se expressar. *Falamos nós em lugar deles, por delegação.*<sup>1169</sup>

Apesar de tudo, não há sentido algum em se falar de um testemunho por delegação, pois os submersos não possuem nada para dizer, nem memórias ou instruções a transmitir; como diz Levi, os “submersos” são a corveia de homens que marcham e se esforçam em

<sup>1167</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 40.

<sup>1168</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, ps. 42-43.

<sup>1169</sup> Levi, *Os afogados e os sobreviventes*, 2016, ps. 66-67, grifos nossos.

silêncio, que não possuem história e estão tão vazios que não podem sequer realmente sofrer.<sup>1170</sup> Mas isso significa, de seu lado, que “Quem assume para si o ônus de testemunhar por eles, sabe que deve testemunhar pela impossibilidade de testemunhar”.<sup>1171</sup>

De acordo com Agamben, em Auschwitz Levi procurou escutar o não testemunhado e captar a sua palavra secreta: “*mass-klo, matisklo*”, as únicas palavras articuladas (“algo parecido com uma não-linguagem ou uma linguagem mutilada e obscura”) proferidas pela criança, provavelmente nascida no campo, que os deportados chamavam Hurbinek.<sup>1172</sup> Este é o som que provém da lacuna do testemunho, um “não-testemunhado”, o qual não pode ser já nem língua nem escritura. Nesse sentido, poderia dizer-se que cada palavra e cada escritura nascem, primeiro, como testemunho, “a não língua que se fala sozinho, de que a língua responde, em que nasce a língua”. Não possuindo língua, Hurbinek não pode, portanto, testemunhar; contudo, como diz Levi, ele é testemunha por meio de suas palavras.<sup>1173</sup> De um lado, o sobrevivente, o qual não pode testemunhar integralmente. De outro, a testemunha integral, e que, por isso mesmo, não pode testemunhar. Mas isso significa, então, que o testemunho é o encontro de duas *impossibilidades de testemunhar*, e, assim, esta impossibilidade, “[...] a ‘lacuna’ que constitui a língua humana, desaba sobre si mesma para dar lugar a uma outra impossibilidade de testemunhar – a daquilo que não tem língua”.<sup>1174</sup>

No entanto, tal situação, “testemunhar através de minhas palavras”, como aludido por Levi, equivale à enunciação de um paradoxo, o qual, por sua vez, é próprio da condição de testemunha. Trata-se de um paradoxo que vem à luz na dialética entre a vítima e a testemunha, os afogados e os sobreviventes, ou seja, no jogo entre “*o muçulmano*”, aquele

<sup>1170</sup> Cf. Levi, *É isto um homem?*, 1988, p. 132.

<sup>1171</sup> Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 43.

<sup>1172</sup> Hurbinek era uma criança de aproximadamente três anos, que provavelmente nasceu em Auschwitz, sobre a qual ninguém nada sabia a respeito. Ele não tinha nome, não sabia falar, e seu curioso nome, “Hurbinek”, foi-lhe atribuído pelos sobreviventes, talvez por uma das mulheres, que interpretara com estas sílabas uma das inarticuladas vozes que o pequeno de vez em quando emitia. Hurbinek, conta Levi, “Estava paralisado dos rins para baixo e tinha as pernas atrofiadas, tão adelgaçadas como gravetos; mas os seus olhos, perdidos no rosto pálido e triangular, dardejavam terrivelmente vivos, cheios de busca de asserção, de vontade de libertar-se, de romper o mutismo. [...] Após uma semana, Henek anunciou com seriedade, mas sem sombra de presunção, que Hurbinek ‘dizia uma palavra’. Que palavra? Não sabia, uma palavra difícil, não húngara: alguma coisa como *mass-klo, matisklo*. [...] Nos dias seguintes, todos nós o ouvíamos em silêncio, ansiosos por entendê-lo, e havia entre nós falantes de todas as línguas da Europa: mas a palavra de Hurbinek permaneceu secreta”. (cf. Levi, *A trégua*, 2010, ps. 19-20).

<sup>1173</sup> Como escreve Levi, “Hurbinek, que tinha três anos e que nascera talvez em Auschwitz e que não vira jamais uma árvore; Hurbinek, que combatera como um homem, até o último suspiro, para conquistar a entrada no mundo dos homens, do qual uma força bestial o teria impedido; Hurbinek, o que não tinha nome, cujo minúsculo antebraço fora marcado mesmo assim pela tatuagem de Auschwitz; Hurbinek morreu nos primeiros dias de março de 1945, *liberto mas não redimido. Nada resta dele: seu testemunho se dá por meio de minhas palavras*” (Levi, *A trégua*, 2010, p. 21, grifo nosso).

<sup>1174</sup> Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, ps. 46-48.

que “viu a Górgona”, o qual foi inteiramente despojado de todas as características distintivas do humano, e que, tendo se tornado um “não-homem”, já não pode mais falar, por ter perdido acesso à linguagem, e a “*testemunha*”, quem “fala por delegação”, e que, justamente por isso, não presta um testemunho integral, na medida em que, diferentemente do muçulmano, não ultrapassou o limiar cuja transposição encaminha de volta ao não-humano.<sup>1175</sup>

O verdadeiro autor do testemunho, a testemunha integral, é, portanto, o muçulmano; a testemunha é o sobrevivente, o sujeito empírico, o qual, a despeito de tudo, permaneceu homem, que testemunha a respeito de tudo aquilo que ele próprio não viveu, e que não é, por isso, uma testemunha integral. Mas isso significa que se tem aqui uma cisão constitutiva, ou um afastamento, que é também, ao mesmo tempo, uma integração: é na impossibilidade mesma, na impotência de dizer, que é própria do muçulmano, que se funda a possibilidade humana do discurso, na consistência do sujeito empírico, o qual a exerce sua potência de dizer na instância discursiva. Desta forma, a sua subjetividade, “[...] que emerge da linguagem, é a superfície da dissipação de si mesmo, bem como a abertura para a irrupção daquilo que é eternamente incapturável pela linguagem, a *vida nua do homo sacer*”.<sup>1176</sup>

Essa impossibilidade de testemunhar, o “intestemunhável”, possui, porém, um nome. Segundo escreve Agamben, o intestemunhável é aquilo que no jargão do campo chamava-se “*der Muselmann*”, o “muçulmano”.<sup>1177</sup> Com efeito, Levi já havia comentado, em *É isto um homem?*, como nos campos existem apenas duas categorias de homens: a dos que se salvam e a dos que afundam. Entre estes, o exemplo privilegiado é constituído pelos “muçulmanos”, cuja “não-história” é sempre a mesma: são aqueles que vão para o gás, aqueles que submergiram, os quais “simplesmente, acompanharam a descida até o fim, como os arroios que vão até o mar”.<sup>1178</sup> Sobre eles, Levi escreve como

A sua vida é curta, mas seu número é imenso; são eles, os “muçulmanos”, os submersos, são eles a força do Campo: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não homens que marcham e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que nem podem realmente sofrer. Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar ‘morte’ a sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la. Eles povoam minha memória com sua presença sem rosto, e se eu pudesse concentrar numa imagem todo o mal de nosso tempo, escolheria essa imagem que me é familiar: um homem macilento, cabisbaixo, de ombros curvados, em cujo rosto, em cujo olhar, não se possa ler o menor pensamento.<sup>1179</sup>

<sup>1175</sup> Cf. Giacoia Junior, *Agamben, Por uma ética da vergonha e do resto*, 2018, p. 77.

<sup>1176</sup> Cf. Giacoia Junior, *Agamben, Por uma ética da vergonha e do resto*, 2018, p. 78, grifo do autor.

<sup>1177</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 49. E, para além de todas as possíveis explicações acerca da origem desta nomenclatura, “Em todo caso, o certo é que, com uma espécie de feroz autoironia, os judeus sabem que em Auschwitz não morrerão como judeus” (Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 53).

<sup>1178</sup> Cf. Levi, *É isto um homem?*, 1988, ps. 128-131.

<sup>1179</sup> Levi, *É isto um homem?*, 1988, p. 132.

Já em *Os afogados e os sobreviventes*, pode-se ler, a respeito da nomenclatura, como

Era comum a todos os *Lager* o termo *Muselmann*, “muçulmano”, atribuído ao prisioneiro irreversivelmente exausto, extenuado, próximo à morte. Propuseram para o fato duas explicações, ambas pouco convincentes: o fatalismo e as faixas na cabeça, que podiam simular um turbante. Aquele termo está refletido exatamente, inclusive em sua ironia cínica, pelo russo *dokhodjaga*, literalmente “chegado ao fim”, “acabado”.<sup>1180</sup>

Esta figura extrema da privação, da violência e do abandono, ironicamente denominada de “muçulmano”,<sup>1181</sup> já havia feito sua aparição nas últimas páginas do primeiro *Homo sacer*. Nesta ocasião, Agamben já apontava, baseando-se em Levi, como o “muçulmano” era um ser no qual a humilhação, o horror e o medo haviam ceifado toda consciência e toda personalidade, inclusive a mais absoluta apatia. Ele encontrava-se não apenas excluído do contexto político e social do qual havia anteriormente pertencido; enquanto vida hebreia que não merecia viver, não era apenas votado a um futuro mais ou menos próximo à morte; mas, mais que isso, ele já sequer fazia mais parte do mundo dos homens, nem mesmo daquele mundo, ameaçado e precário, dos habitantes do campo. Tendo passado para um outro mundo, ele se encontrava, enfim, mudo e absolutamente só, sem memória e sem comiseração, de modo que, para ele, “[...] vale literalmente a afirmação de Hölderlin, segundo a qual ‘no limite extremo da dor não subsiste nada além das condições de tempo e de espaço’”.<sup>1182</sup>

Como certa vez observou Canetti, “[...] o montão de mortos é um espetáculo antigo, com os quais os poderosos muitas vezes se deleitaram; mas a visão dos muçulmanos é um cenário novíssimo, não suportável aos olhos humanos”. Os muçulmanos, que constituíam o “nervo” do campo e o verdadeiro umbral fatal em que os deportados estavam prestes, a qualquer momento, a atravessar, era aquilo que de nenhum modo se queria ver. No espaço

<sup>1180</sup> Levi, *Os afogados e os sobreviventes*, 2016, p. 79.

<sup>1181</sup> De acordo com de la Durantaye, “[...] the *Muselmann* was an individual who had crossed a fundamental line, who had reached a state of physical inanition and psychological desperation resembling autism and presaging death”. E, no que tange à origem do termo, diversas explicações já foram fornecidas, porém, “[...] the most common suggestion relates it to *muslin* – Arabic for he or she who unconditionally submitted himself or herself to the will of God, and occasionally associated in European slang with unconditional submission. (Another account of the German term traces it to *mussel-man*, for the way, like a mussel, such prisoners turned in on themselves). Whatever the origin of the term, the *Muselmann* was he or she who had ceased to react and interact, no longer responding even to hunger or physical pain” (Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, ps. 262-263). Por fim, não deixa de ser necessário apontar o que escreve também Jeanne Marie Gagnebin sobre esta nomenclatura: “A etimologia dessa expressão ‘muçulmano’ é obscura; de minha parte não consigo não ouvir, em todas laboriosas explicações, como que uma certa desforra de caráter racista na boca das vítimas do antissemitismo” (Gagnebin, *Apresentação*, 2008, p. 13).

<sup>1182</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 179.

do campo - especialmente naqueles *Lager* que, assim como em Auschwitz, campo de concentração e campo de extermínio coincidiam -, a antessala do muçulmano era formada pelo limite-extremo desse não-lugar, que, no jargão do campo, chamava-se “*Selektion*”,<sup>1183</sup> o ato de selecionar aqueles destinados às câmaras de gás.<sup>1184</sup> Por isso, uma das preocupações mais insistentes dos deportados era a de sempre procurar esconder as suas enfermidades e as suas prostrações, em incessantemente ocultar o muçulmano que ele sentia aflorar em si mesmo de todos os lados. É em torno desse vórtice anônimo, deste turbilhão cuja face desprovida de rosto é o centro, que consiste toda a população do campo e que, justamente por ser aquele no qual o rosto apagado todos no campo, em última instância, se reconhecem, o qual traz impressa a verdadeira imagem do humano do qual todos temem a se assemelhar, é que o muçulmano é, portanto, unanimemente evitado. O muçulmano demonstra, desta forma, como antes de ser o campo da morte, Auschwitz consiste no lugar de um experimento ainda impensado, em cujo “para além da vida e da morte, o judeu se transforma em muçulmano, e o homem em não homem”, de modo que não se pode compreender devidamente Auschwitz caso não se compreenda também “quem ou o que é o muçulmano, se não tivermos aprendido a olhar com ele para a Górgona”.<sup>1185</sup>

Ao falar do muçulmano, uma das perífrases de Levi é “quem viu a Górgona”. Mas o que pode significar, no campo, a Górgona? A Górgona (ou Medusa) era, para os gregos, uma horrível cabeça feminina coroada de serpentes, cuja visão produzia a morte, e que, por este mesmo motivo, sem para ela olhar, Perseu tem de cortar a cabeça. Ela, porém, não tem rosto, no sentido que os gregos davam ao termo “*prósopon*”, o qual significa

<sup>1183</sup> Sobre as “seleções”, escreve Levi: “*Selektja*: a palavra híbrida, latina e polonesa, ouve-se uma, duas, muitas vezes no meio de falas estrangeiras. No começo não se percebe, logo ela chama nossa atenção; por fim, torna-se pesadelo. [...] Quem pode dar um jeito, dá, mas poucos podem; evitar a seleção é bem difícil, os alemães executam essas tarefas séria e cuidadosamente. Quem não pode, procura defender-se de outra maneira. Nas latrinas, nos lavatórios, mostramos um ao outro o peito, as nádegas, as coxas, e os companheiros nos animam: - Fica tranquilo, não vai ser a tua vez... *du bist kein Muselmann*... (você não é um ‘muçulmano’), mas eu... – e por sua vez, baixam as calças, levantam a camisa” (cf. Levi, *É isto um homem?*, 1988, ps. 183-184).

<sup>1184</sup> Nos campos, aconteciam de tempo em tempo (no geral, por volta de uma vez por mês) as chamadas “Seleções”, nas quais examinavam-se as condições físicas dos prisioneiros para verificar a sua aptidão ao trabalho. Caso o prisioneiro, após todos os esforços, maus-tratos, fome e doenças, estivesse numa situação tal de definhamento que já não poderia mais aguentar os massacrantes trabalhos, ele era, então, enviado às câmaras de gás. No caso do Campo de Monowitz, participava destas seleções ninguém menos que Joseph Mengele, conforme o relato de Leonardo de Benedetti: “No Campo de Monowitz, essas seleções ocorriam em duas etapas: a primeira escolha era feita por um oficial da ss assistido pelos próprios médicos do *Kr. Bau* [Kr. = *Krematorium*; *Bau* = prédio] do Campo e, alguns dias depois, o dr. Mengele corroborava, com uma segunda consulta, igualmente rápida e superficial, as escolhas realizadas pelo primeiro. Ambos os exames eram, como disse, ridiculamente sumários: bastava uma olhada para estabelecer um juízo; e se, depois da primeira escolha, persistisse nos mais otimistas uma esperança de se salvar, mesmo que muito frágil e ingênua, a segunda, realizada por dr. Mengele, era definitiva e *representava um parecer incorrigível e uma sentença de morte irrevogável*” (cf. Levi, *Assim foi Auschwitz*, 2015, ps. 69-70, grifo nosso).

<sup>1185</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, ps. 59-60.

etimologicamente “o que estava frente aos olhos, o que se faz ver”. Este rosto proibido, impossível de se olhar por produzir a morte, é um “não-rosto”, e, por isso, nunca é designado com o termo “*prósopon*”; não é também nunca retratado de perfil, o modo como normalmente se reproduz a figura humana, mas sempre como um disco plano, sem a terceira dimensão, não como um rosto real, mas como algo “que só pode ser visto e nunca apresentado”, motivo pelo qual pode-se dizer que o “*gorgóneion*” representa, pois, “a impossibilidade da visão”, “o que não se pode deixar de ver”. Acontece que, desta forma, como uma efígie do muçulmano, “quem viu a Górgona” demonstra uma designação nada simples, uma vez que, se ver a Górgona equivale a “ver a própria impossibilidade de ver”, então a Górgona nomeia algo que apenas estaria ao alcance do muçulmano, e não do sobrevivente. De acordo com Agamben, ela “[...] designa, isso sim, a impossibilidade de ver de quem está no campo, de quem, no campo, ‘chegou ao fundo’, tornou-se não-homem”.<sup>1186</sup>

Mas o muçulmano é aquele que não viu e não conheceu nada, exceto a impossibilidade mesma de conhecer e de ver. Isto demonstra, por sua vez, consoante Agamben,

Que no “fundo” do humano não haja senão uma impossibilidade de ver: isso é a Górgona, cuja visão transformou o homem em não-homem. Mas que seja exatamente a impossibilidade não-humana de ver o que invoca e interpela o humano, a apóstrofe a respeito da qual o homem não pode distrair-se – isso, e não outra coisa, é o testemunho. *A Górgona e quem a viu, o muçulmano e quem dá testemunho por ele, constituem um único olhar, uma só impossibilidade de ver.*<sup>1187</sup>

Este é, como se pode notar, um caso claro de “situação-limite”, ou de “situação extrema”, na qual o que estava em jogo era, nada menos, o fato de se poder continuar ou não sendo um ser humano, pois o que a figura do muçulmano fazia era, sobretudo, *marcar o umbral em cujo o homem passava a ser “não-homem”*. Porém, neste caso, a situação extrema vigia em tempo integral, posto que Auschwitz é, por excelência, o lugar no qual o estado de exceção coincide perfeitamente com a regra, e, assim, a situação extrema converte-se no próprio paradigma do cotidiano.<sup>1188</sup> Como afirma Agamben, “*Existe, portanto, um ponto em que, apesar de manter a aparência de homem, o homem deixa de ser humano. Esse ponto é o muçulmano, e o campo é, por excelência, o seu lugar*”.<sup>1189</sup>

Mas, também por isso, a nova matéria ética que Levi descobrira em Auschwitz não concernia a juízos sumários nem a distinções, mas, sobretudo, ao fato de que a falta de

<sup>1186</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, ps. 60-61.

<sup>1187</sup> Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 61, grifo nosso.

<sup>1188</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 57.

<sup>1189</sup> Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 62, grifo nosso.

dignidade deveria interessar tanto quanto a dignidade, uma vez que o muçulmano constitui o lugar de um experimento no qual a própria moral e a própria dignidade são postas em questão; ele é, acima de tudo, uma figura-limite, na qual perdem o sentido não apenas as categorias como dignidade e respeito, mas, em verdade, perde o sentido até mesmo o próprio questionamento a respeito da existência de algum limite ético.<sup>1190</sup> Pois, em última instância, para além do problema da perda da dignidade em vida, foi a dignidade da própria *morte* que foi negada nos campos, posto que, neles, como já havia expressado Hannah Arendt, “não se morre, só se produzem cadáveres”.<sup>1191</sup>

Havia, portanto, em Auschwitz, algo muito mais nefasto que a morte – na medida em que lá não se morria, apenas “produziam-se cadáveres” -,<sup>1192</sup> conforme diz Agamben, “cadáveres sem morte, não-homens cujo falecimento foi rebaixado a produção em série”. Segundo uma possível interpretação, esta degradação da morte consistiria, precisamente, na específica ofensa de Auschwitz, “o nome próprio do seu horror”. Obviamente, por este e pelos demais motivos, Auschwitz demarca o fim e a ruína de qualquer ética da dignidade e da adequação a uma norma, uma vez que a vida nua, a que o homem fora reduzido, não exige e nem se adapta a nada, ela é a sua única, e absolutamente imanente, norma. Os muçulmanos demonstram, nesse sentido, justamente o contrário: eles são os estafetas da atroz notícia que

<sup>1190</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 70.

<sup>1191</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 92. Nesse sentido, na entrevista concedida por Arendt a Günter Gaus, em 1964, pode-se ler o seguinte, a respeito do momento no qual a verdade sobre os campos veio a ser conhecida: “That was in 1943. And at first we didn’t believe it – although my husband and I always said that we expected anything from that bunch. But we didn’t believe this because militarily it was unnecessary and uncalled for. My husband is a former military historian, he understands something about these matters. He said don’t be gullible, don’t take these stories at face value. They can’t go that far! And then a half-year later we believed it after all, because we had the proof. That was the real shock. Before that we said: Well, one has enemies. That is entirely natural. Why shouldn’t a people have enemies? But this was different. It was as if an abyss had opened. Because we had the idea that amends could somehow be made for everything else, as amends can be made for just about everything at some point in politics. But not for this. *This ought not to have happened. And I don’t mean just the number of victims. I mean the method, the fabrication of corpses and so on* – I don’t need to go into that. This should not have happened. Something happened there to which we cannot reconcile ourselves. None of us ever can” (Arendt, *Essays in understanding*, 1994, ps. 13-14, grifo nosso).

<sup>1192</sup> Sobre Auschwitz, é importante não perder de vista que o horror, a fabricação industrial de corpos produzida ao longo do genocídio da população judaica (não somente eles, mas de todos aqueles selecionados como refugio da ordem querida e planejada por Hitler) na segunda Guerra Mundial, teria sido não um processo que se revela como a antítese da civilização moderna, não uma aberração, não um desvio do caminho da razão e da rota do progresso, mas, justamente, embora tenhamos dificuldade em admitir, o reverso da mesma sociedade moderna, técnico-industrial, a que estamos familiarizados. É esta a interpretação de Zygmunt Bauman, para quem estas duas faces estão confortavelmente presas ao mesmo corpo e não podem de ser dissociadas: “O mundo hobbesiano do Holocausto não veio à tona saindo de sua sepultura rasa demais, ressuscitado pelo tumulto das emoções irracionais. Apareceu (de uma forma formidável que Hobbes certamente desautorizaria) num veículo de produção industrial, empunhando armas que só a ciência avançada poderia fornecer e seguindo um itinerário traçado por uma organização cientificamente administrada. *A civilização moderna não foi condição suficiente do Holocausto; foi, no entanto, com toda certeza, sua condição necessária. Sem ela, o Holocausto seria impensável. Foi o mundo racional da civilização moderna que tornou viável o Holocausto*” (Bauman, *Modernidade e holocausto*, 1998, p. 32, grifo nosso).

os sobreviventes dos campos trazem, isto é, o fato de que se possa perder dignidade e decência para além da imaginação e que, ainda assim, existe vida na mais extrema degradação. Esta nova ciência, por sua vez, se torna agora a pedra de toque que julga e mede toda moral e toda dignidade, da qual o muçulmano, a mais extremada formulação da mesma, é o guardião; guardião de uma outra ética, de uma outra forma de vida, a qual começa justamente onde acaba a dignidade, e “Levi, testemunha dos submersos, fala em nome deles e é o cartógrafo desta e nova *terra ethica*, o implacável agrimensor da *Muselmannland* [terra do muçulmano]”.<sup>1193</sup>

Daqui, porém, Agamben extrai duas importantes projeções no campo da filosofia contemporânea: em primeiro lugar, em relação a Heidegger, e, em segundo, a respeito de Foucault. No que tange a Heidegger, tendo em vista que segundo ele a morte é, para o homem, a sua possibilidade mais própria,<sup>1194</sup> Auschwitz demarcaria a própria ruína da ética heideggeriana, na medida em que lá até mesmo a experiência da morte foi interdita. O campo é o lugar no qual desaparece radicalmente toda distinção entre próprio e impróprio, entre possível e impossível, no qual não há possibilidade alguma para a realização de nenhuma decisão autêntica. Se o “ser-para-a-morte” representa a instância em cuja o homem se apropria do seu inautêntico, no campo, porém, esta apropriação já não é mais possível, pois os homens vivem em todos os instantes, faticamente, para a morte, os deportados existem, enfim, *cotidiana* e *anonimamente* para a morte. Desta maneira, no campo, “o gesto mais próprio da ética heideggeriana – a apropriação do impróprio, o tornar possível o existente – fica privado de toda efetividade e, por isso mesmo, ‘a essência da morte está vedada para o homem’”.<sup>1195</sup>

De acordo com Agamben, a ambiguidade da nossa cultura em sua relação com a morte alcança o seu ápice depois de Auschwitz, o que fica evidente especialmente em Adorno, que buscou fazer de Auschwitz uma espécie de “linha divisória histórica”,<sup>1196</sup>

<sup>1193</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 76.

<sup>1194</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 92.

<sup>1195</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, ps. 82-83. Em relação a isso, acrescenta Agamben: “Quando se é livre – escreveu Améry, pensando em Heidegger – é possível pensar na morte sem forçosamente pensar no morrer, sem estar angustiado pelo morrer’. No campo, isso é impossível. E não é porque – como parece sugerir Améry – o pensamento sobre os modos de morrer (por injeção de fenol, por gás ou por golpes) tornasse supérfluo o pensamento sobre a morte como tal. Mas sim porque onde o pensamento da morte foi materialmente realizado, onde a morte ‘era trivial, burocrática e cotidiana’, tanto a morte como o morrer, tanto o morrer como os seus modos, tanto a morte como a fabricação de cadáveres se tornaram indiscerníveis” (Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 82).

<sup>1196</sup> Auschwitz de fato parece representar, para Adorno, uma espécie de linha divisória histórica, em relação a qual era necessário mirar as armas da crítica. E, na primeira linha entre as suas críticas, tinha uma posição privilegiada a educação, uma vez que, como escreveu o autor, “*A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação*. [...] Qualquer debate acerca de metas educacionais carece de significado



afirmando não apenas como “[...] ‘depois de Auschwitz não se pode escrever uma poesia’, mas também que ‘toda cultura depois de Auschwitz, inclusive a crítica da mesma, é lixo’”.<sup>1197</sup> Desta forma, pode-se dizer que Adorno compartilha das considerações de Arendt e de Heidegger, no que tange à Auschwitz, enquanto “fabricação de cadáveres”, e fala também de uma “produção em massa e de baixo custo da morte”; contudo, Adorno denuncia, igualmente, e com escárnio, as pretensões de Rainer Maria Rilke e, sobretudo, do próprio Heidegger, quanto a possibilidade de uma morte própria.<sup>1198</sup> Nesse sentido, pode-se ler o seguinte, no aforismo “Matadouro”, presente em *Minima moralia*:

Se o indivíduo que a morte aniquilou é algo nulo, despojado de todo o domínio de si e do próprio ser, então será também nulo o poder aniquilador, diríamos, brincando com a fórmula heideggeriana do nada que nadifica. [...] O que os nacional-socialistas fizeram a milhões de homens, a catalogação dos vivos como mortos, e o que depois fizeram a produção em massa e o embaratecimento da morte, projeta a sua sombra sobre aqueles que, para fazerem rir, se inspiram nos cadáveres. É decisiva a introdução da destruição biológica na vontade social consciente. Só uma humanidade, à qual a morte se revela tão indiferente como os seus membros, uma humanidade que morreu, pode condenar à morte por via administrativa seres incontáveis. *A oração de Rilke por uma morte própria é o engano lamentável de acreditar que os homens simplesmente perecem.*<sup>1199</sup>

No início deste capítulo havíamos demonstrado, tendo como base os escritos de Michel Foucault, a transformação do poder ocorrida ao longo da idade moderna. A este respeito, Foucault toma como ponto de partida a figura tradicional do poder, o da *soberania territorial*, a qual vinha definida como um direito de vida e de morte, que era por própria natureza assimétrico e se exercia, sobretudo, “de uma forma desequilibrada, e sempre do lado da morte”,<sup>1200</sup> tendo a ver apenas indiretamente com a vida, enquanto abstenção do direito de matar. Por isto, a soberania era caracterizada por Foucault com a fórmula “fazer morrer e deixar viver”. No entanto, a partir do século XVII, com o nascimento da ciência da polícia, surge um novo cenário, no qual o cuidado da vida e da saúde dos súditos começa a ocupar um espaço cada vez mais importante nos mecanismos e cálculos dos Estado, momento no qual o poder gradualmente se transforma naquilo que Foucault denomina de “biopoder”. Nesta nova face do poder, o antigo direito de fazer morrer arrefece e dá lugar a

---

e importância frente a essa meta: que Auschwitz não se repita. Ela foi a barbárie contra a qual se dirige toda a educação. Fala-se da ameaça de regressão à barbárie. Mas não se trata de uma ameaça, pois Auschwitz foi a regressão; a barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geram essa regressão” (Adorno, *Educação e emancipação*, 2020, p. 129, grifo nosso).

<sup>1197</sup> Cf. Adorno, *Dialética negativa*, 2009, p. 299 e ss.

<sup>1198</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 86.

<sup>1199</sup> Adorno, *Minima moralia*, 2017, ps. 243-244.

<sup>1200</sup> Foucault, *Em defesa da sociedade*, 2010, p. 202.

uma figura inversa, que Foucault expressa a partir da fórmula “fazer viver e deixar morrer”, a qual define a biopolítica moderna.<sup>1201</sup>

O problema é que, porém, na hora de se analisar os grandes Estados totalitários, torna-se necessário revisar tais conceitos. Os dois poderes que, como diz Foucault em *Em defesa da sociedade*, parecem confundir-se por um instante no corpo do ditador espanhol Francisco Franco,<sup>1202</sup> continuam sendo, para ele, no entanto, essencialmente heterogêneos, e a sua distinção se traduz numa série de oposições conceituais (como corpo individual/população, disciplina/mecanismos de regulação, homem-corpo/homem-espécie). Foucault tem perfeita ciência que os dois poderes e as suas respectivas técnicas podem, no entanto, em determinados casos, integrarem-se mutuamente; mas, para ele, eles continuam, ainda assim, mantendo suas autonomias conceituais. O problema reside, contudo, justamente no fato de que, para Agamben, é precisamente esta heterogeneidade que irá se tornar problemática no caso dos grandes Estados totalitários, sobretudo no Estado nazista, pois, nestes casos, “[...] uma absolutização sem precedentes do biopoder de *fazer viver* se cruza com uma não menos absoluta generalização do poder soberano de *fazer morrer*, de tal forma que *a biopolítica coincide imediatamente com a tanatopolítica*”.<sup>1203</sup>

Poderíamos nos perguntar, desta maneira, como é possível que um poder voltado a “fazer viver” possa exercer, por sua vez, um incondicionado poder de morte? De acordo com Agamben, a resposta fornecida por Foucault é bem conhecida: trata-se do racismo. É justamente o racismo que permitirá ao biopoder estabelecer “no *continuum* biológico da espécie humana” uma série de cesuras, por meio das quais é reintroduzido, no sistema do

<sup>1201</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 88. Conforme foram elaborados por Foucault, principalmente no último capítulo de *A vontade de saber*, chamado “Direito de morte e poder sobre a vida”, e também na última aula, de 17 de março de 1976, do curso *Em defesa da sociedade*. A elaboração foucaultiana, em resumo: “Aquém, portanto, do grande poder absoluto, dramático, sombrio que era o poder da soberania, e que consistia em poder fazer morrer, eis que aparece agora, com essa tecnologia do biopoder, com essa tecnologia do poder sobre a ‘população’ enquanto tal, sobre o homem enquanto ser vivo, um poder contínuo, científico, que é o poder de ‘fazer viver’. A soberania fazia morrer e deixava viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer” (Foucault, *Em defesa da sociedade*, 2010, p. 207).

<sup>1202</sup> Conforme diz Foucault, o choque entre estes dois sistemas de poder, o da soberania e o da regulamentação da vida, encontram-se simbolizados neste “pequeno e alegre evento” que foi a morte de Franco, “[...] uma vez que morria aquele que tinha exercido o direito soberano de vida e de morte com a selvageria que vocês conhecem, o mais sanguinário de todos os ditadores, que havia feito reinar de modo absoluto, durante quarenta anos, o direito soberano de vida e de morte e que, na hora que ele mesmo vai morrer, entra nessa espécie de novo campo do poder sobre a vida que consiste não só em organizar a vida, não só em viver, mas, em suma, em fazer o indivíduo viver mesmo além de sua morte. [...] Foi assim que aquele que havia exercido o poder absoluto de vida e de morte sobre centenas de milhares de pessoas, aquele mesmo caiu sob o impacto de um poder que organizava tão bem a vida, que olhava tão pouco a morte, que ele nem sequer percebeu que já estava morto e que o faziam viver após sua morte” (cf. Foucault, *Em defesa da sociedade*, 2010, p. 209).

<sup>1203</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, ps. 88-89, grifo nosso.

“fazer viver”, o princípio da guerra.<sup>1204</sup> Com efeito, o racismo é o dispositivo que, tendo sido inserido nos mecanismos do Estado no âmbito da emergência do biopoder, vem a introduzir nesse poder, que se incumbiu da vida, um corte: o corte entre aquele que deve viver e o que deve morrer.<sup>1205</sup> Para Foucault, consiste nisto a primeira função do racismo:

Com efeito, que é o racismo? É, primeiro, o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer. No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. Em resumo, de estabelecer uma cesura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo precisamente um domínio biológico. Isso vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças ou, mais exatamente, tratar a espécie, subdividir a espécie de que nele se incumbiu em subgrupos que serão, precisamente, raças. Essa é a primeira função do racismo: fragmentar, fazer cesuras no interior desse contínuo biológico a que se dirige o biopoder.<sup>1206</sup>

A análise foucaultiana exemplifica uma operação biopolítica por excelência. Mas, desenvolvendo um pouco mais esta análise, pode-se dizer, porém, que se a cesura fundamental na qual o âmbito biopolítico se divide é aquela entre “povo” e “população”, ou seja, na operação de buscar transformar um corpo essencialmente político num corpo essencialmente biológico, em relação ao qual se deve controlar e regular a natalidade, a mortalidade, a saúde e a doença, então, com o nascimento do biopoder, cada povo se duplica em população, e, assim, cada povo “democrático” torna-se, ao mesmo tempo, também um povo “demográfico”. A principal marca desta cesura originária é, no caso do Reich nazista, obviamente, a legislação de 1933, sobre a “proteção da saúde hereditária do povo alemão”. Uma outra cesura deste tipo é aquela imediatamente sucessiva, segundo a qual se distingue, no conjunto da cidadania, os cidadãos de “ascendência ariana” e os de “ascendência não-ariana”, e daí por diante podem ser feitas muitas outras cesuras.<sup>1207</sup>

Em todo caso, o importante é notar como as cesuras biopolíticas são essencialmente móveis e isolam, no “*continuum*” da vida, a cada vez uma zona ulterior, o que corresponde a um processo de “*Entwürdigung*” [aviltamento] e de degradação cada vez mais intensos.

<sup>1204</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 89.

<sup>1205</sup> Cf. Foucault, *Em defesa da sociedade*, 2010, p. 214. Como escreve também Agamben, em *O reino e a glória*: “Não sem analogias com a análise que Foucault desenvolverá em *Em defesa da sociedade*, o racismo torna-se assim o dispositivo pelo qual o poder soberano (que, para Foucault, coincide com o poder de vida e morte e, para Schmitt, com a decisão sobre a exceção) acaba reinserido no biopoder” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 91).

<sup>1206</sup> Foucault, *Em defesa da sociedade*, 2010, p. 214.

<sup>1207</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 90.

Estas cesuras possuem, porém, um limite: para Agamben, o limite é, justamente, o *muçulmano*. Este é o ponto no qual a biopolítica do racismo encontra e penetra um umbral a partir do qual já não é mais possível fazer novos cortes; todavia, nesse momento, o flutuante vínculo entre “povo” e “população” se rompe definitivamente, e, assim, “assistimos ao surgimento de algo parecido com uma substância biopolítica absoluta, que não pode ser determinada e nem pode admitir cesuras [*inassegnabile e incesurabile*]”.<sup>1208</sup>

Isso nos encaminha, todavia, para uma outra discussão, no sentido da ética. De acordo com Agamben, a ética do nosso século tem sua inauguração com a superação nietzscheana do ressentimento: “Contra a impotência da vontade com respeito ao passado, contra o espírito de vingança por aquilo que irrevogavelmente foi e não pode mais ser querido, Zaratustra ensina os homens a quererem para trás, a desejarem que tudo se repita”. Assim, por meio da assunção integral do próprio passado, Nietzsche realiza uma definitiva crítica da moral judaico-cristã, libertando-se de uma vez por todas da culpa e da má consciência. É este o sentido do eterno retorno; acima de tudo, uma vitória sobre o ressentimento, a possibilidade de transformar todo “assim foi” em um “assim eu quis que fosse”.<sup>1209</sup> Trata-se do “*amor fati*” de Nietzsche, segundo o qual deve-se buscar amar o destino, não fazer guerra ao que é feio, não querer acusar nem mesmo os acusadores: “Que a minha única negação seja *desviar o olhar!* E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz sim!”.<sup>1210</sup>

A ideia do “eterno retorno” encontra uma de suas maiores formulações, no entanto, na experiência feita por Nietzsche em *A gaia ciência*, no aforismo “O maior dos pesos”. A experiência proposta por Nietzsche é a seguinte:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente - e você com ela, partícula de poeira!”. – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: “Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!”.<sup>1211</sup>

<sup>1208</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 90.

<sup>1209</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 104.

<sup>1210</sup> Cf. Nietzsche, *A gaia ciência*, 2012, p. 166.

<sup>1211</sup> Nietzsche, *A gaia ciência*, 2012, p. 205.

A experiência nietzscheana se dava, portanto, no sentido de querer as coisas como elas se deram, de uma vez por todas e para todo o sempre, para, assim, livrar-se definitivamente de todo o ressentimento. Este perigoso experimento, o qual pesaria sobre nós como “o maior dos pesos”, poderia, talvez, esmagar-nos; pois, como pergunta Nietzsche, “o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?”.<sup>1212</sup> Uma tal experiência, a depender do contexto, pode aparecer, então, como definitivamente inaceitável ou até mesmo ultrajante, sobretudo no que toca ao nosso assunto, isto é, Auschwitz e a ética – como assinala Agamben, “A simples reformulação da experiência basta para refutá-la para além de qualquer dúvida, para fazer que nunca mais se possa propor de novo”<sup>1213</sup> -, pois Auschwitz representa justamente “um limiar ético absolutamente inaudito; uma espécie de falência ou perempção da ética em nossa sociedade”.<sup>1214</sup>

No entanto, isto não se dá, neste caso, apenas pelo fato de o horror e a atrocidade deste evento serem demasiado extremos para que se possa querer a sua repetição, nem mesmo também porque a abissal perversão de Auschwitz possa constituir uma refutação da ética nietzscheana, uma vez que é possível levar o ressentimento aos mais profundos extremos, ao ponto de, devido ao ressentimento, simplesmente recusar o acontecido da forma como aconteceu, caso em que o acontecido torna-se infinitamente imperdoável.<sup>1215</sup> Isso significa que uma recusa da lição de Zarathustra não implica na pura e simples restauração da moral do ressentimento, algo que, para as vítimas do genocídio é, sem dúvida, tentador. Uma atitude como esta pode ser exemplificada por Jean Améry, outro sobrevivente, o qual “[...] chegou assim a enunciar uma verdadeira ética anti-nietzschiana do ressentimento, a qual simplesmente recusa ‘aceitar que o sucedido tenha sido o que foi’”.<sup>1216</sup>

No que tange a Auschwitz, o problema ético muda radicalmente de forma. Segundo Agamben, já não se trata mais de derrotar o espírito de vingança para, ao querer que o que aconteceu, como aconteceu, volte eternamente, assumir o passado; mas não se trata também de manter com firmeza o inaceitável, absolutizando o ressentimento. O que se tem agora é,

<sup>1212</sup> Nietzsche, *A gaia ciência*, 2012, p. 205, grifo do autor.

<sup>1213</sup> Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 105. Levi já escreveu certa vez nesse sentido, registrando a natureza insanável da ofensa, “[...] que se espalha como um contágio. É absurdo pensar que a justiça humana possa extingui-la. Ela é uma inexaurível fonte do mal: quebra o corpo e a alma dos esmagados, os destrói e os torna abjetos; recai como infâmia sobre os opressores perpetua-se como ódio nos sobreviventes e pulula de mil maneiras, contra a própria vontade de todos, como sede de vingança, como desmoração moral, como negação, como fadiga, como renúncia” (Levi, *A tréguia*, 2010, p. 11).

<sup>1214</sup> Giacoia Junior, *Agamben, Por uma ética da vergonha e do resto*, 2018, p. 65.

<sup>1215</sup> Cf. Giacoia Junior, *Agamben, Por uma ética da vergonha e do resto*, 2018, p. 65.

<sup>1216</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 105.

em verdade, algo que se situa para além da aceitação e da rejeição, do eterno passado e do eterno presente, é um acontecimento que volta eternamente e que, precisamente por isso, é absoluta e eternamente não assumível. Nesse sentido, “*Para além do bem e do mal não está a inocência do devir, porém uma vergonha não só sem culpa, mas, por assim dizer, já sem tempo*”.<sup>1217</sup> Por isso, a atitude mais adequada talvez seja a de Levi, para quem a impossibilidade de querer o eterno retorno de Auschwitz tem uma inaudita consciência ontológica. Para ele, “*Não se pode querer que Auschwitz retorne eternamente, porque, na verdade, nunca deixou de acontecer, já está se repetindo sempre*”.<sup>1218</sup>

O que é crucial na experiência de Auschwitz, portanto, para Agamben, não se situa nem na exigência nietzscheana de assunção do passado, a partir da afirmação do “amor ao destino” (*amor fati*), nem em se retomar e manter presente, por meio do ressentimento, um passado humanamente intolerável e que não deve ser esquecido para evitar que não se repita. Para o autor, o crucial situa-se na superação da alternativa entre aceitação e recusa, ou seja, na abertura para a percepção e a crítica da repetição constante de um evento absolutamente inassumível e que, por isso mesmo, é capaz de suscitar uma vergonha, a qual independe da culpa e que resiste, também, inclusive à passagem do tempo.<sup>1219</sup>

Mencionou-se, agora, sobre a vergonha. A vergonha de que aqui se fala é, porém, um tipo específico de vergonha. É a vergonha interrogada por Levi, a qual muitos dos sobreviventes diziam sentir: “É um fato verificado e confirmado por numerosos depoimentos que muitos (e eu mesmo) tenham experimentado ‘vergonha’, isto é, sentimento de culpa, durante o confinamento e depois. Pode parecer absurdo, mas existe”.<sup>1220</sup> Trata-se do mesmo tipo de vergonha que o autor havia narrado logo no início de *A trégua*, na presença dos primeiros soldados russos no *lager*, repleto de cadáveres e de moribundos:

Não acenavam, não sorriam; pareciam sufocados, não somente por piedade, mas por uma confusa reserva, que selava as suas bocas e subjugava os seus olhos ante o cenário funesto. Era a mesma vergonha conhecida por nós, a que nos esmagava após as seleções, e todas as vezes que devíamos assistir a um ultraje ou suportá-la; a vergonha que os alemães não conheceram, aquela que o justo experimenta

<sup>1217</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 107, grifo nosso.

<sup>1218</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 106, grifo do autor.

<sup>1219</sup> Cf. Giacoia Junior, *Agamben, Por uma ética da vergonha e do resto*, 2018, ps. 69-70.

<sup>1220</sup> Levi, *Os afogados e os sobreviventes*, 2016, p. 57. Pode-se verificar esse mesmo sentimento de “vergonha”, também de culpa, nos versos de Levi. Nesse sentido, o escritor escreve o seguinte em “O sobrevivente”: “*Since then, at an uncertain hour./ Desde então, em hora incerta./ Aquela pena retorna,/ E se não acha quem o escute/ No peito o coração lhe queima./ Revê os rostos dos companheiros/ Lívidos na luz primeira./ Cinzas de pó de cimento./ Indistintos na névoa./ Tingidos de morte em sonos inquietos./ À noite movimentam as mandíbulas/ Sob as pedras pesadas dos sonhos/ Mastigando uma raiz que não há./ ‘Para trás, fora daqui, gente perdida./ Adiante. Não suplantei ninguém./ Não usurpei o pão de ninguém./ Ninguém morreu em meu lugar. Ninguém./ Retornem ao seu nevoeiro./ Não tenho culpa se vivo e respiro/ E como e bebo e durmo e visto roupas.*” (Levi, *Mil sóis*, 2019, p. 111).

ante a culpa cometida por outrem, e se aflige que persista, que tenha sido introduzida irrevogavelmente no mundo das coisas que existem, e que a sua boa vontade tenha sido nula ou escassa, e não lhe tenha servido de defesa.<sup>1221</sup>

A propósito da vergonha, tomando como base as considerações de Emmanuel Lévinas em “*De l’évasion*”, Agamben afirma que envergonhar-se significa “ser entregue a um *inassumível* [*inassumibile*]. Este inassumível, contudo, não é algo externo, mas algo que provém da nossa própria intimidade, aquilo que existe de mais íntimo em nós. No caso da vergonha, o eu é ultrapassado e superado pela própria passividade e pela sua mais própria sensibilidade, de modo que esse ser expropriado e dessubjetivado constitui, igualmente, também uma extrema e irreduzível presença do eu a si mesmo. Tudo acontece como se nossa consciência desabasse e nos escapasse por todos os lados, mas, ao mesmo tempo, fosse convocada, por um decreto inescusável, a assistir, sem remédio, ao seu próprio dismantelamento, ao fato de ser alienado de tudo aquilo que lhe é mais próprio. Por esta razão, de acordo com Agamben, no caso da vergonha o sujeito não tem outro conteúdo senão a própria *dessubjetivação*, a qual se converte na testemunha do próprio desconcerto, da sua própria perda como sujeito. O que se chama de vergonha constitui, portanto, justamente este duplo movimento, de subjetivação e de dessubjetivação.<sup>1222</sup>

Nesse sentido, poderia dizer-se que a vergonha é o sentimento que assinala o ultrapassamento das éticas tradicionais do dever-ser e da dignidade humana, na medida em que ela é a disposição de ânimo e efetividade que, para além de toda recusa e aceitação, coloca-nos em face de algo que constitui o que nos é mais próprio e, porém, cuja admissão nos é intolerável. Ela é uma espécie de véu, a qual, assim como a folha da figueira, encobre nossa pudenda identidade e nudez, cuja gostaríamos de manter para sempre oculta. A vergonha é, antes de tudo, um “*transitus*”, um processo de subjetivação e dessubjetivação, de uma transcendência que nos leva tanto ao que nos define quanto a uma alteridade absolutamente inassumível; ela é “[...] o índice de um resto entre o eterno passado e o eterno presente, um presente histórico formado por um evento do passado que se obstina na repetição”.<sup>1223</sup> Desta forma, a tarefa a ser realizada consistiria em liberar o passado da sua petrificação, o qual ameaça tornar-se uma âncora do presente e congelar antecipadamente o futuro, uma vez que nisto consiste um dos significados da libertação da vontade humana em relação ao vínculo de impotência vingativa em relação à passagem do tempo, mediante a transformação da resignação e da revolta num “evento de dignidade própria”. E na medida

<sup>1221</sup> Levi, *A trégua*, 2010, p. 10.

<sup>1222</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 110.

<sup>1223</sup> Cf. Giacoia Junior, *Agamben, Por uma ética da vergonha e do resto*, 2018, p. 70.

em que esta tarefa consiste numa espécie de transfiguração, talvez possa ser dito que a evocação do indizível na experiência de Auschwitz seja menos, para Agamben, a contestação definitiva da ética nietzscheana, que, antes, um dos principais motivos que nos desafiam a reconhecer a urgência de nos aventurarmos por este novo território ético, até hoje desconhecido, ao qual nos convoca a ética da vergonha e do testemunho delineada por Agamben, nos passos da trilha deixada por Primo Levi.<sup>1224</sup>

Mas o que é, então, a vergonha? Fornecendo uma primeira e provisória definição sobre a vergonha, Agamben assinala como ela é nada menos que o sentimento fundamental do sujeito, nos dois sentidos, aos menos em aparência opostos, do “ser sujeitado” e “ser soberano”; isto é, aquilo “[...] que se produz na absoluta concomitância entre uma subjetivação e uma dessubjetivação entre um perder-se e um possuir-se, entre uma servidão e uma soberania”. De acordo com Agamben, a coincidência simultânea de agente e paciente num sujeito não possui a forma de uma identidade inerte, mas assume a forma de um complexo movimento de “autoafeição”, no qual o sujeito constitui a si mesmo como passivo (ou ativo), de modo que atividade e passividade não podem nunca ser separadas, mostrando-se, no entanto, como distintas em sua impossível coincidência num *eu*. O que se chama “*eu*” é precisamente o que é produzido como um “resto” no duplo movimento, ativo e passivo, da autoafeição. Por esta razão, pode-se dizer que a *subjetividade* tem constitutivamente a forma de uma subjetivação e de uma dessubjetivação, por isso ela é, em seu íntimo, vergonha;<sup>1225</sup> mas, nesta medida, ela se constitui como um *resto*: “O rubor é o resto que, em toda subjetivação, denuncia uma dessubjetivação e, em toda dessubjetivação, dá testemunho de um sujeito”.<sup>1226</sup>

No que tange à estrutura da subjetividade, já fizemos alusão, no primeiro capítulo deste trabalho, como segundo Benveniste ela não consiste em nada mais que “a emergência no ser de uma propriedade fundamental da linguagem. É ‘ego’ quem diz ‘ego’. Encontramos aí o fundamento da ‘subjetividade’ que se determina pelo *status* linguístico da ‘pessoa’”.<sup>1227</sup> De acordo com a linguística moderna, um dos seus princípios estabelecidos é aquele segundo

<sup>1224</sup> Cf. Giacoia Junior, *Agamben, Por uma ética da vergonha e do resto*, 2018, p. 71.

<sup>1225</sup> Agamben define o sujeito, portanto, como um campo de forças no qual o processo de subjetivação e de dessubjetivação interagem, se opõem e, ao mesmo tempo, completam um ao outro. De acordo com Salzani, “Questo doppio movimento è già pienamente esplicito nelle analisi della vergogna compiute da Lévinas (in *Dell’evasione*, 1935) e Heidegger (nel corso sul *Parmenide*, 1942-1943): la vergogna è per entrambi i filosofi il sentimento dell’essere soggetti in quanto ‘assoggettati’ alla propria inassumibile passività, che costituisce però, allo stesso tempo, anche l’estrema e irriducibile presenza del soggetto a se stesso” (cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 117).

<sup>1226</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, ps. 112-116.

<sup>1227</sup> Benveniste, *Problemas de linguística geral I*, 1991, p. 286.



o qual a língua e o discurso são duas realidades absolutamente cindidas e incomunicáveis; com efeito, para Benveniste, o mundo do signo é fechado e entre ele o mundo do discurso não há transição “nem por sintagmatização nem por nenhum outro modo. Um hiato os separa”.<sup>1228</sup> Por esta razão, ao tratar de *A linguagem e a morte* exploramos, na esteira de Agamben, aquilo que os linguistas chamam de “*shifters*” – os pronomes e os demais indicadores de enunciação (como “aqui”, “agora”, “hoje”, “amanhã”, etc) -, os quais se apresentam como “signos vazios”, que se tornam plenos tão somente quando um locutor os assume numa realidade discursiva; ou seja, na medida em que são termos que possuem como conteúdo unicamente a remissão que efetuam à uma instância presente de discurso, os seus significados apenas se deixam definir por meio da referência à instância discursiva que os contém, motivo pelo qual pode-se dizer que eles indicam, antes de qualquer outra coisa, o próprio “*ter lugar da linguagem*”.<sup>1229</sup> Nesse sentido, o seu desiderato é o de “[...] operar ‘a conversão da linguagem em discurso’ e de permitir a passagem da *língua* à *fala*”.<sup>1230</sup>

Esta passagem da língua ao discurso, conforme propõe Agamben, é um ato paradoxal, que também implica uma subjetivação e uma dessubjetivação. Se o “eu” significa apenas “a pessoa que enuncia a presente instância de discurso que contém a instância linguística *eu*”,<sup>1231</sup> então o que o indivíduo psicossomático faz ao se tornar o sujeito da enunciação e se identificar no puro *shifter* é se abolir integralmente e se desobjetivar enquanto indivíduo real. Porém, uma vez que tenha se despojado de qualquer realidade extralinguística e tenha se constituído como o sujeito da enunciação, ele descobre não tanto o fato de ter obtido acesso a uma possibilidade da palavra, quanto, na verdade, a uma impossibilidade de falar. Pois, ao se apropriar do aparelho formal de enunciação, o indivíduo se introduz, de fato, numa língua, em cuja não há, por definição, nada que permita a passagem ao discurso; todavia, ao dizer “eu, tu, isso, agora” o indivíduo encontra-se despojado de qualquer realidade referencial, “para deixar-se definir unicamente pela relação pura e vazia com a instância de discurso”, motivo pelo qual pode-se afirmar que “*O sujeito*

<sup>1228</sup> Benveniste, *Problemas de linguística geral II*, 1989, ps. 66-67.

<sup>1229</sup> Como escreve Agamben em *A linguagem e a morte*, “A esfera da enunciação compreende, portanto, aquilo que, em todo ato de fala, se refere exclusivamente ao seu ter-lugar, à sua *instância*, independentemente e antes daquilo que, nele, é dito e significado. Os pronomes e os indicadores da enunciação, antes de designar objetos reais, indicam precisamente *que a linguagem tem lugar*. Eles permitem, deste modo, referir-se, ainda antes que ao mundo dos significados, ao próprio *evento de linguagem*, no interior do qual unicamente algo pode ser significado” (Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, p. 43, grifo do autor).

<sup>1230</sup> Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, 2006, ps. 40-41.

<sup>1231</sup> Benveniste, *Problemas de linguística geral I*, 1991, p. 279.

*da enunciação é feito integralmente do discurso e por meio do discurso, mas, exatamente por isso, no discurso, não pode dizer nada, não pode falar*".<sup>1232</sup>

Podemos, desta maneira, retornar à fenomenologia do testemunho em Primo Levi para tentar indicar quem é verdadeiramente o *sujeito do testemunho*. Como se sabe, o testemunho se apresenta como um processo que envolve ao menos dois sujeitos, o sobrevivente, a pseudotestemunha, que não tem nada a dizer, e a “testemunha integral”, quem “viu a Górgona”, quem “tocou o fundo”, que possui, por isto, muito a dizer, mas que não pode falar. Poder-se-ia dizer, numa primeira aproximação, que é o homem, o sobrevivente, que dá testemunho pelo muçulmano, o “não-homem”. Se, porém, dissermos que o sobrevivente testemunha “pelo” muçulmano (“por conta de” ou “por delegação”), então isso significa que quem realmente dá testemunho no homem é o “não-homem”, que o homem não faz mais que emprestar a voz ao “não-homem”. Por outro lado, poderia dizer-se que não existe um titular do testemunho, que dar testemunho significa entrar num movimento vertiginoso, no qual algo vai a pique, se dessubjetiviza integralmente e se emudece, enquanto um outro se subjetiviza e fala, mesmo sem ter propriamente algo a dizer (pois fala sobre coisas das quais não experimentou pessoalmente). O testemunho é, portanto, “algo no qual quem é sem palavra leva o falante a falar, e quem fala carrega em sua própria palavra a impossibilidade de falar”, motivo pelo qual se pode dizer que ele é constituído por uma zona de indistinção, “na qual é impossível estabelecer a posição de sujeito, identificar a ‘substância sonhada’ do eu e, com ela, a verdadeira testemunha”.<sup>1233</sup> Pode-se concluir disto, consoante a formulação de Agamben, que o

[...] *sujeito do testemunho é quem dá testemunho de uma dessubjetivação*, contanto que não se esqueça que dar “testemunho de uma dessubjetivação” só pode significar que não existe, em sentido próprio, um sujeito do testemunho (“repito, não somos nós [...] as verdadeiras testemunhas”), que todo testemunho é um processo ou campo de forças percorrido sem cessar por correntes de subjetivação e dessubjetivação. Percebe-se assim a insuficiência das duas teses contrapostas, que dividem a opinião acerca de Auschwitz: a do discurso humanista, que afirma: “todos os homens são humanos”, e a anti-humanista, que pretende que “só alguns homens são humanos”. O que o testemunho declara é algo totalmente diferente, e que se poderia formular com a seguinte tese: “Os homens

<sup>1232</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, ps. 120-121, grifo do autor. Não por outra razão, Agamben vê esta potência da língua exercida acima de tudo na poesia, da qual o maior exemplo seria Fernando Pessoa: “Na poesia do século XX, talvez o documento mais impressionante de uma dessubjetivação – da transformação do poeta em um puro ‘terreno de experimentação do Eu’ – e das suas possíveis implicações éticas, seja a carta de Pessoa sobre os heterônimos. Ao responder, em 13 de janeiro de 1935, ao amigo Adolfo Casais Monteiro, que lhe pede a origem de seus tantos heterônimos, ele começa apresentando-os como ‘uma tendência orgânica e constante para a despersonalização’” (Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 122).

<sup>1233</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, ps. 123-124.

são homens enquanto não são humanos”; ou, mais precisamente, “Os homens são homens enquanto dão testemunho do não-homem”.<sup>1234</sup>

Convém lembrar, neste momento, o subtítulo de *O que resta de Auschwitz*: “O arquivo e o testemunho”. Convém relembrar principalmente para indicar como o que está em jogo nesta obra é sobretudo o *testemunho*, e não o arquivo, ao menos não da forma como o entendia Michel Foucault, para quem o arquivo é “a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares”, o “sistema geral da formação e da transformação dos enunciados”.<sup>1235</sup> Como se pode ler na *Arqueologia do saber*, o sentido do “arquivo” foucaultiano não diz respeito à soma de todos os textos que determinada cultura acumulou em seu poder, seja documentos de seu próprio passado, ou mesmo como testemunho da sua identidade; não diz respeito também às instituições que, numa certa sociedade, permite que se registre e conservem os discursos de que quer ter lembrança e que deseja que sejam mantidos à sua disposição;<sup>1236</sup> não diz respeito, portanto, à massa dos documentos que constituem uma dada tradição cultural, mas à lei do que pode ser dito; ao sistema de regras que regem a aparição, transformação e o desaparecimento dos enunciados enquanto acontecimentos singulares; ao conjunto das condições históricas que possibilitam que alguns enunciados, enquanto acontecimentos discursivos, possam ser articulados e que tantos outros tenham o seu caminho barrado.<sup>1237</sup>

É importante ter em conta este fato, pois *O que resta de Auschwitz* não tem como desiderato realizar a busca do sistema de regras que possibilita a emergência dos enunciados enquanto acontecimentos discursivos, mas constitui-se, sim, como um esforço no sentido de buscar abrir espaço para a emergência justamente do “*que não é arquivável*”. Nesse sentido, o testemunho se situa na contramão do arquivo, na medida em que indica a região do *ter lugar da linguagem*, o qual, como visto, é uma zona de indistinção entre, por um lado, a produção da subjetividade pela linguagem, e, de outro, o fato de se poder tornar-se sujeito do discurso apenas por meio do desaparecimento da existência subjetiva natural, ou, para colocar em outras palavras, a transformação da voz animal (a *zoé*, enquanto massa fonética de ondas sonoras) “[...] na voz gramaticalmente articulada da linguagem humana, a passagem da *physis* ao *logos*, o tornar-se humano do *animal que tem a linguagem pela qual ele mesmo é produzido enquanto subjetividade*”.<sup>1238</sup>

<sup>1234</sup> Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, ps. 124-125.

<sup>1235</sup> Cf. Foucault, *A arqueologia do saber*, 2017, ps. 158-159.

<sup>1236</sup> Cf. Foucault, *A arqueologia do saber*, 2017, p. 157.

<sup>1237</sup> Cf. Giacoia Junior, *Agamben, Por uma ética da vergonha e do resto*, 2018, p. 73.

<sup>1238</sup> Cf. Giacoia Junior, *Agamben, Por uma ética da vergonha e do resto*, 2018, ps. 73-74, grifo do autor.

Esse não arquivável é o *testemunho*: se o *arquivo* designa o sistema de relações entre o não-dito e o dito, aquilo que se denomina *testemunho* diz respeito ao sistema das relações entre o dentro e fora da “*langue*”, entre aquilo que é possível dizer e o que não é possível dizer em toda língua, ou seja, entre uma potência de dizer e a sua inexistência, entre uma possibilidade e uma impossibilidade de dizer;<sup>1239</sup> porém, como se sabe, a potência se dá apenas em relação a um “poder não ser”, logo, como *contingência*, e também que o homem é o vivente que possui linguagem, precisamente porque pode a sua in-fância, pode não ter língua.<sup>1240</sup> Isso significa, então, segundo Agamben, que o “[...] sujeito é, pois, a possibilidade de que a língua não exista, não tenha lugar – ou melhor, de que esta só tenha lugar pela sua possibilidade de não existir, da sua contingência”.<sup>1241</sup>

A relação entre a *langue* e o arquivo necessitam, desta maneira, de uma subjetividade, a qual serve como aquilo que atesta, na própria possibilidade de falar, a impossibilidade da palavra. Esta subjetividade não se apresenta, contudo, senão como *testemunha*, aquele que pode falar por quem não pode falar. Por isto, de acordo com Agamben, o “*testemunho é uma potência que adquire realidade mediante uma impotência de dizer e uma impossibilidade que adquire existência mediante uma possibilidade de falar*”. Estes dois movimentos não podem se identificar, porém, nem com um sujeito nem com uma consciência, nem mesmo se separar em duas substâncias incomunicáveis, pois o testemunho é, precisamente, esta indivisível intimidade.<sup>1242</sup>

É necessário não perder de vista, no entanto, que a análise de Agamben possui um escopo político muito claro: a *subjetividade* é o campo da luta biopolítica, na qual se decide a cada vez o humano e o não-humano, a vida e a morte, e as armas dessa luta são os “operadores ontológicos”,<sup>1243</sup> as categorias modais (possibilidade, impossibilidade, contingência e necessidade).<sup>1244</sup> Elas não são, porém, meras categorias lógicas ou gnosiológicas inócuas, que mantêm relação apenas com a estrutura das proposições ou com relação a algo que tenha a ver com a nossa faculdade de conhecer. As categorias da modalidade, em verdade, não se fundamentam e não derivam do sujeito; o sujeito é, com efeito, o que se põe em jogo nos processos nos quais elas interagem, e, nessa medida, pode-

<sup>1239</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 146.

<sup>1240</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 118.

<sup>1241</sup> Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 147.

<sup>1242</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 147, grifo nosso.

<sup>1243</sup> Como escreve Agamben, as categorias modais são “[...] operadores ontológicos, isto é, as armas devastadoras com que se combate a gigantomaquia biopolítica pelo ser, e se decide, de cada vez, sobre o humano e sobre o inumano, sobre um ‘fazer viver’ ou um ‘deixar morrer’. O campo da luta é a subjetividade” (Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 148).

<sup>1244</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 118-119.

se afirmar que as categorias modais “[...] cindem e separam em um sujeito o que ele pode do que ele não pode, o ser vivo em relação ao ser que fala, o muçulmano em relação à testemunha – e, desse modo, decidem sobre ele.”<sup>1245</sup>

Nesse sentido, Auschwitz representa um ponto de derrocada histórica em relação a estes processos, configurando-se como uma experiência devastadora, a qual faz com que o impossível seja introduzido à força no real. Trata-se da existência do impossível, a mais radical negação da contingência e, portanto, a mais absoluta necessidade. O resultado desta operação é o muçulmano, que representa a insígnia da catástrofe do sujeito, a sua anulação como lugar da contingência e a sua manutenção como existência do impossível. Nesta perspectiva, pode-se dizer que Auschwitz define um experimento biopolítico sobre os operadores do ser, o qual transforma e desarticula o sujeito até um ponto-limite em cujo parece se romper o nexos entre a subjetivação e a dessubjetivação. Por isto, para além das duas fórmulas pela qual Foucault definia a soberania (*fazer morrer e deixar viver*) e o biopoder (*fazer viver e deixar morrer*), é necessário acrescentar uma terceira, a qual, segundo Agamben, define o caráter mais específico da biopolítica do século XX: “já não *fazer morrer*, nem *fazer viver*, mas *fazer sobreviver*”. Em nosso tempo, não é a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita o que constitui a tarefa do biopoder: trata-se de separar, no homem, a cada vez, a vida orgânica da vida animal, o não-humano do humano, o muçulmano da testemunha, motivo pelo qual Agamben pode escrever que a “*ambição suprema do biopoder consiste em produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre a zoé e o bíos, o não-homem e o homem: a sobrevivência*”.<sup>1246</sup> E, assim, revelam-se decisivas as seguintes palavras de Agamben:

Desta forma, tem-se agora a tese que resume a lição de Auschwitz: *o homem é aquele que pode sobreviver ao homem*. No primeiro sentido, refere-se ao muçulmano (ou à zona cinzenta) e significa, então, a inumana capacidade de sobreviver ao homem. No segundo, refere-se ao sobrevivente, e indica a capacidade do homem de sobreviver ao muçulmano, ao não-homem. Mas, observando melhor, os dois sentidos convergem em um ponto, que constitui, por assim dizer, o seu mais íntimo núcleo semântico, no qual os dois significados por um momento parecem coincidir. Nesse ponto está o muçulmano; e, nele liberta-se o terceiro sentido da tese – mais verdadeiro e, ao mesmo tempo, mais ambíguo – que Levi proclama ao escrever: “são eles, os ‘muçulmanos’, os afogados, as testemunhas integrais”: *o homem é o não-homem; verdadeiramente humano é aquele cuja humanidade foi integralmente destruída*.<sup>1247</sup>

<sup>1245</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, p. 148.

<sup>1246</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, ps. 149-156, grifo nosso.

<sup>1247</sup> Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, ps. 135-136, grifos do autor.

O paradoxo anterior é novamente confirmado: se realmente somente pode dar testemunho do humano aquele cuja humanidade foi destruída, então a identidade entre o homem e o não homem nunca é perfeita e, apesar de o homem ser, como enunciado por Blanchot, “el indestructible y que sin embargo puede ser destruido”,<sup>1248</sup> não é possível destruir, porém, o homem em sua integralidade, uma vez que algo sempre *resta*; esse resto é, enfim, a testemunha.<sup>1249</sup>

---

<sup>1248</sup> Blanchot, *La conversación infinita*, 2008, p. 167.

<sup>1249</sup> Cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, 2008, ps. 136.

### **CAPÍTULO 3 – O direito que vem: estado de exceção, governo e justiça**

### 3.1 O estado de exceção como paradigma da política e as aporias da democracia

No primeiro *Homo sacer*, o coração da interpretação da soberania é apresentada por Agamben por meio da parábola “Diante da lei”,<sup>1250</sup> escrita em 1915, de Franz Kafka. Neste ensaio, um camponês se encontra diante de uma porta aberta (A lei), protegida por um guardião, a qual ele não é capaz de atravessar: “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”. O guardião responde ao camponês que seria possível, contudo, não naquele momento. Intrigado pelo fato de a porta estar sempre aberta, o camponês se inclina e tenta olhar o interior através da porta. Ao notar este fato, o porteiro ri e diz: “Se o atraindo, 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”.<sup>1251</sup>

O camponês não esperava tais dificuldades, pois, afinal, pensava ele que a lei deveria ser acessível a todos e a qualquer hora. Porém, 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 homem, então, resolve esperar, e ali fica sentado ao lado do guardião durante dias e anos, período no qual chega a cansar o guardião com suas muitas tentativas para ser admitido. Ele inclusive esquece os demais porteiros, pois, para ele, este primeiro parece-lhe ser o único obstáculo para a entrada na lei. Assim, ao passar de muito tempo, idoso e sabendo já não ter mais muito tempo de vida, o homem faz um aceno para que o porteiro se aproxime para que ele lhe faça uma pergunta que até então não havia feito:<sup>1252</sup>

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

---

<sup>1250</sup> A parábola “Diante da lei” é o centro nervoso do romance *O processo*, aparecendo no capítulo nono deste livro, intitulado “Na catedral”. Neste, a parábola é contada a Joseph K. pelo Sacerdote (cf. Kafka, *O Processo*, 2005, ps. 214-215). Deve-se notar, no entanto, que “O texto aparece no capítulo 9 do romance que foi extraído pelo autor para ser publicado isoladamente no livro de contos *Um médico rural*, de 1919. Kafka declarou-se satisfeito com a ‘lenda do porteiro’ como denominou originalmente o texto. Foi certamente esse o motivo pelo qual ele a publicou duas vezes em vida. No romance *O processo* o argumento é narrado a partir da ‘história do porteiro’ (como aliás no filme homônimo de Orson Welles). Kafka, mais tarde, retirou a parábola do contexto do capítulo ‘Na catedral’ e deu-lhe o título ‘Diante da lei’. O escritor leu a narrativa várias vezes aos amigos Felice Bauer e, em 1917, a introduziu no romance publicado na Alemanha em 1919” (Carone, *Essencial Franz Kafka*, 2011, p. 103).

<sup>1251</sup> Cf. Kafka, *Diante da lei*, 2011, p. 105.

<sup>1252</sup> Cf. Kafka, *Diante da lei*, 2011, p. 106.



- 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.<sup>1253</sup>

Para Agamben, esta lenda narrada por Kafka representa, sob um perfil exemplar, a estrutura do *bando* soberano. Ela expõe a forma pura da lei, assinalando como ela se afirma “[...] com mais força justamente no ponto que não prescreve mais nada, ou seja, como puro *bando*. O camponês é entregue à potência da lei, porque esta não exige nada dele, não lhe impõe nada além da própria abertura”.<sup>1254</sup>

Seguindo a estrutura da exceção soberana, a lei aplica-se-lhe ao camponês desaplicando-se, ou seja, mantendo-o em seu *bando* abandonando-o fora de si. Desta maneira, a porta aberta, que era destinada somente a ele, o inclui ao excluí-lo, e o exclui ao incluí-lo (afinal, a porta está sempre aberta, mas ele não pode entrar; e ninguém mais poderia entrar, pois estava destinada somente a ele, para o qual, todavia, também era desde sempre inacessível). Como visto, é precisamente este “fastígio supremo”, no dizer de Agamben, a raiz primeira de toda lei.<sup>1255</sup> Logo, é nesse mesmo sentido que deve ser entendida, para Agamben, a fala do Sacerdote em *O Processo*, quando este diz compreender a essência do tribunal na forma daquele “O tribunal não quer nada de você. Ele o acolhe quando você vem e o deixa quando você vai”.<sup>1256</sup> Ao proferir estas palavras, o que o sacerdote faz é nada menos que anunciar exatamente a estrutura original do *nómos* soberano.<sup>1257</sup>

Tendo em vista ainda a parábola kafkiana, Agamben remete em seguida para a definição do relacionamento com a lei em *O Processo* dada por Gershom Scholem, numa carta a Walter Benjamin, na qual ele a configura como “nada da Revelação” (*Nichts der*

<sup>1253</sup> Kafka. *Diante da lei*, 2011, ps. 106-107.

<sup>1254</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 55.

<sup>1255</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 55.

<sup>1256</sup> Kafka, *O processo*, 2005, p. 222.

<sup>1257</sup> Em estreita conexão com a estrutura da linguagem, na medida em que, segundo Agamben, “De modo análogo, também a linguagem mantém o homem em seu *bando*, porque, enquanto falante, ele já entrou desde sempre nela sem que pudesse dar-se conta. Tudo aquilo que se pressupõe à linguagem (na forma de um não linguístico, de um inefável etc.) não é, aliás, nada mais que um pressuposto da linguagem, que, como tal, é mantido em relação com ela justamente enquanto é dela excluído. [...] Como forma pura da relação, de fato, a linguagem (como o *bando* soberano) pressupõe de antemão a si mesma na figura de um irrelato, e não é possível entrar em relação ou sair da relação com o que pertence à forma da mesma relação. Isto não significa que ao homem falante seja interdito o não linguístico, mas apenas que ele jamais pode alcançá-lo na forma de um pressuposto irrelato ou inefável, e sim, em vez disso, na própria linguagem (segundo as palavras de Benjamin, só a ‘puríssima eliminação do indizível na linguagem’ pode conduzir a ‘isto que se recusa à palavra’” (Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 56).

*Offenbarung*),<sup>1258</sup> sendo que esta expressão significa “um estágio em que ela [a lei] afirma ainda a si mesma, pelo fato de que vigora (*gilt*), mas não significa (*bedeutet*)”.<sup>1259</sup> A expressão de Scholem corresponde, portanto, a uma *vigência sem significado*:

*Vigência sem significado (Geltung ohne Bedeutung)*: nada melhor do que esta fórmula, com a qual Scholem caracteriza o estado da lei no romance de Kafka, define o *bando* do qual o nosso tempo não consegue encontrar saída. Qual é, de fato, a estrutura do *bando* soberano, senão aquela de uma lei que *vigora*, mas não *significa*? Por toda parte sobre a terra os homens vivem hoje sob o *bando* de uma lei e de uma tradição que se mantém unicamente como “ponto zero” do seu conteúdo, incluindo-os em uma pura relação de abandono. Todas as sociedades e todas as culturas (não importa se democráticas ou totalitárias, conservadoras ou progressistas) entraram hoje em uma crise de legitimidade, em que a lei (significando com este termo o inteiro texto da tradição no seu aspecto regulador, quer se trate da *Torah* hebraica ou da *Shariah* islâmica, do dogma cristão ou do *nómos* profano) vigora como puro “nada da Revelação”. Mas esta é justamente a estrutura original da relação soberana, e o nihilismo em que vivemos não é nada mais, nesta perspectiva, do que o emergir à luz desta relação como tal.<sup>1260</sup>

Esta fórmula, que se refere à interpretação de Scholem, demonstra para Agamben nada menos que a estrutura do *bando* soberano, ou seja, a de uma lei que vigora, mas que, todavia, não significa; identifica “[...] uma pura forma de lei que obriga sem prescrever nenhum conteúdo determinado”.<sup>1261</sup> Uma tal “forma pura da lei”, enquanto “vigência sem significado”, apareceu pela primeira vez na modernidade, segundo Agamben, em Immanuel Kant. Conforme argumenta o autor, aquilo que Kant chama, na *Crítica da razão prática*, de “simples [ou mera] forma da lei”, corresponde a uma “lei reduzida ao ponto zero de seu significado e que, todavia, vigora como tal”.<sup>1262</sup> Nas palavras de Kant, “[...] se de uma lei abstrai-se toda a matéria, isto é, todo objeto da vontade (enquanto fundamento de determinação), nada resta dela senão a mera *forma* de uma legislação universal”;<sup>1263</sup> mas

<sup>1258</sup> Agamben se refere aqui a uma carta, datada de 20 de setembro de 1934, na qual Scholem responde à Benjamin sobre um aspecto da sua interpretação do texto de Kafka. De modo mais preciso, ele se refere nesta carta ao relacionamento com a lei no *Processo* como “nada da revelação” (cf. Benjamin; Scholem, *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, 1989, p. 142).

<sup>1259</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 56.

<sup>1260</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 57, grifos do autor. A respeito da mencionada crise da legalidade, Agamben entende que o problema é mais profundo, consistindo verdadeiramente numa crise acerca da justificação do poder e do direito, ou seja, da *legitimidade*: “[...] volta a chamar a atenção para a distinção entre dois princípios essenciais de nossa tradição ético-política, dos quais as sociedades parecem ter perdido qualquer consciência: a legitimidade e a legalidade. Se é tão profunda e grave a crise que nossa sociedade está atravessando, é porque ela não só questiona a *legalidade* das instituições, mas também a sua *legitimidade*, não só, como se repete muito frequentemente, as regras e as modalidades do exercício do poder, mas o próprio princípio que o fundamenta e o legitima” (Agamben, *O mistério do mal*, 2016, p. 10, grifos do autor).

<sup>1261</sup> Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 64.

<sup>1262</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 57.

<sup>1263</sup> Kant, *Crítica da razão prática*, 2016, p. 44, grifo do autor.

uma vontade pura como esta, determinada tão somente por meio de uma “mera forma da lei”, não é, contudo, “nem livre nem não livre”, exatamente como o camponês de Kafka.<sup>1264</sup>

Para Agamben, tanto o limite quanto também a riqueza da ética kantiana reside no fato de ele ter deixado vigorar como princípio vazio esta “forma da lei”.<sup>1265</sup> Enquanto no caso da ética tem-se esta vigência sem significado, no caso do conhecimento encontra-se a mesma correspondência no objeto transcendental, o qual não é um objeto real, mas uma “pura ideia da relação”. Contudo, o que pode significar uma tal “forma da lei”, pergunta-se Agamben? Mais especificamente, a pergunta do autor é: “Qual é, digamos, a *forma de vida* que corresponde à *forma de lei*?”. De acordo com Agamben, a resposta kantiana encontra-se naquilo que o autor chama de “respeito” (“*Achtung*”, atenção reverencial), a qual denomina “a condição de quem se encontra vivendo sob uma lei que vigora sem significar, sem, portanto, prescrever nem vetar nenhum fim determinado”.<sup>1266</sup>

É, no entanto, assombroso, argumenta Agamben, que Kant tenha descrito desta forma, com quase dois séculos de antecedência e nos termos de um sublime “sentimento moral”, uma condição que, após a Primeira Guerra Mundial, se tornaria completamente familiar nas sociedades de massa e nos grandes estados totalitários do nosso tempo. Conforme aponta o autor, uma vez que a vida sob uma lei que vigora sem significar se assemelha à vida no *estado de exceção*, “na qual o gesto mais inocente ou o menor esquecimento podem ter as consequências mais extremas”, é precisamente uma vida deste gênero, no qual a lei é “tão mais disseminada enquanto carente de qualquer conteúdo e na qual uma pancada distraidamente dada em uma porta desencadeia processos incontroláveis”, aquela vida que Kafka, por diversas vezes, nos descreveu. Da mesma maneira que em Kant o caráter puramente formal da lei moral fundamenta a sua pretensão universal de aplicação prática, do mesmo modo, na aldeia kafkiana, a potência vazia da lei vige de tal maneira a se

---

<sup>1264</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 57.

<sup>1265</sup> Conforme complementa Salzani, “Questa è anche la struttura che Kant ha lasciato in eredità al pensiero occidentale: la legge kantiana (l’imperativo categorico del ‘puoi perché devi’) presenta ‘la forma’ elementare della legge, indipendentemente da qualsiasi ‘contenuto’ specifico, ‘una legge ridotta al punto zero del suo significato e che, tuttavia, vige come tale’” (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 88).

<sup>1266</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 58.

tornar indiscernível da vida;<sup>1267</sup> como diz Agamben, “A existência e o próprio corpo de Josef K. coincidem, no fim, com o Processo, *são* o Processo”.<sup>1268</sup> É, afinal, isto o que Benjamin

[...] vê com clareza quando, à concepção scholemiana de uma vigência sem significado, objeta que uma lei que perdeu seu conteúdo cessa de existir como tal e se confunde com a vida: “que os escolares tenham perdido a escritura ou que não saibam mais decifrá-la é, no fim, a mesma coisa, já que uma escritura sem sua chave não é escritura, mas vida, vida tal como é vivida na aldeia ao sopé do monte onde se ergue o castelo” (Benjamin, 1998, p. 155).<sup>1269</sup>

Por tudo isso, o próximo passo a ser dado neste trabalho consistirá numa aproximação mais profunda na obra *Stato di eccezione. Homo sacer II, 1* [Estado de exceção],<sup>1270</sup> publicada em 2003, para possibilitar a realização de um conhecimento mais elaborado acerca do fenômeno do *estado de exceção*, “o dispositivo original graças ao qual o direito se refere à vida e a inclui em si por meio da própria suspensão”, esta verdadeira “terra de ninguém, entre o direito público e o fato político e entre a ordem jurídica e a vida”.<sup>1271</sup> O principal objetivo deste item consistirá, portanto, em abordar as principais críticas de Giorgio Agamben sobre o fenômeno do estado de exceção, bem como também apontar, ao longo da argumentação, algumas das contradições e aporias que o autor identifica em nossas democracias contemporâneas. Desta forma, em um primeiro momento deve-se promover uma discussão sobre o que denominamos aqui de “prenomes da exceção”, o qual é constituído por dois movimentos: primeiro, proceder à análise de um instituto presente no Direito Romano que pode ser considerado como um arquétipo do moderno estado de exceção

---

<sup>1267</sup> Algo que o K. de *O castelo* indubitavelmente sente, de forma tão intensa quanto o outro K., na vida vivida na aldeia ao pé do castelo. Sobre a vida ali vivida, dentre diversas outras coisas, K. nos conta o seguinte: “E o que era ali, na realidade, aquela outra vida? Em lugar nenhum K. tinha visto antes, como ali, as funções administrativas e a vida tão entrelaçadas – de tal maneira entrelaçadas que às vezes podia parecer que a função oficial e a vida tinham trocado de lugar. O que significava, por exemplo, o poder até agora apenas formal que Klamm exercia sobre o ofício de K., comparado ao poder que Klamm tinha em toda a sua efetividade no quarto de dormir de K.? Acontecia assim que, ali, um procedimento um pouco mais ligeiro, uma certa distensão, só cabiam na relação direta com as autoridades, ao passo que no mais era sempre necessário um grande cuidado, um olhar em volta para todos os lados antes de cada passo” (Kafka, *O castelo*, 2008, p. 71).

<sup>1268</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 58.

<sup>1269</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 58.

<sup>1270</sup> No que tange a esta obra, consideramos importante o comentário de Leland de la Durantaye, o qual ressalta a conexão entre *Estado de exceção* e *O que resta de Auschwitz*: “Like the larger project of which it is a part, *State of Exception* is a book about life. It is not about life in any banal or belletristic sense. It is an earnest and erudite analysis of the ethical, juridical, and ontological coordinates through which Western culture has developed and defined a concept of *life* – of its essence and its limits. The book’s subtitle (which the English translation fails to render), *Homo sacer, II.1*, refers the reader to the project that Agamben inaugurated in 1995. This investigation of the life of power was continued in *Homo sacer III, Remnants of Auschwitz*. That work pursued its analysis of life and its limits into the Nazi concentration camps, and the prodigious difficulties of those who lived to bear witness to them. *State of Exception: Homo sacer II.1* focuses its attention on the suspension of the rule of law that was the condition of possibility for the establishment of those camps – and much more” (de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, ps. 335-336).

<sup>1271</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 12.

[*Ausnahmezustand*], o *iustitium*, e que, enquanto tal, permite observar o fenômeno do estado de exceção sua forma paradigmática;<sup>1272</sup> e, em segundo lugar, analisar o funcionamento, no interior do Direito Romano, da relação existente entre *auctoritas*<sup>1273</sup> e *potestas*.

Quanto ao *iustitium*, de acordo Agamben, este é um instituto que permite observar tanto o estado de exceção em sua forma paradigmática, como também a compreender a sua relação com a ditadura – cuja contiguidade essencial foi estabelecida por Carl Schmitt, em sua *Teologia política*.<sup>1274</sup> O instituto funcionava da seguinte maneira: ante o conhecimento de uma situação que pudesse colocar a República em perigo podia o Senado romano emitir um *senatus consultum ultimum* (um *decreto último do senado*) solicitando aos cônsules (ou a seus substitutos, *interrex* ou pró-cônsules, ao pretor, aos tribunos da plebe, e, ainda, em alguns casos, a todo cidadão) a tomar qualquer medida que considerasse necessária para a salvação do Estado, sendo que a base do *senatus consultum* consistia na declaração do *tumultus* (tumulto, isto é, a situação de emergência em Roma, provocada por uma guerra externa, uma insurreição ou uma guerra civil, por exemplo; de qualquer maneira, sua definição envolvia uma cesura, através da qual, do ponto de vista do direito público, permitia que fossem realizadas medidas excepcionais), sendo concluído, então, com a proclamação do *iustitium* (*iustitium dicere* ou *indicere*).<sup>1275</sup>

O termo *iustitium*, esclarece Agamben, construído exatamente como *solstitium*,<sup>1276</sup> significa literalmente “interrupção, suspensão do direito”, de modo que ele implicava, pois, não apenas numa suspensão da administração da justiça, mas na suspensão do direito enquanto tal. É um instituto jurídico paradoxal, portanto, que consiste unicamente na produção de um vazio jurídico. Vale apontar, quanto a isto, que Agamben segue, na definição

<sup>1272</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 67.

<sup>1273</sup> A *auctoritas* é um conceito especialmente importante e, sobre ela, Hannah Arendt escreveu o seguinte: “Uma coisa, contudo, é particularmente notável dentro desse contexto: enquanto todos os modelos, protótipos e exemplos de relações autoritárias – tais como o político enquanto médico, como perito, como piloto, como o mestre que sabe, como educador e como sábio -, todos de origem grega, foram fielmente preservados e posteriormente articulados até se tornarem chavões ociosos, a única experiência política que trouxe a autoridade como vocábulo, conceito e realidade à nossa história – a experiência romana de fundação – parece ter sido completamente perdida e esquecida” (Arendt, *Entre o passado e o futuro*, 2013, ps. 180-181).

<sup>1274</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 11. Em sua *Teologia política*, mas que já havia sido feita, porém, no livro sobre *A ditadura*, onde se pode ler que “La característica formal radica en el apoderamiento de una autoridad suprema, la cual está jurídicamente en situación de suspender el derecho y autorizar una dictadura, es decir, está en situación de permitir una excepción concreta [...] Hablando en términos abstractos, el problema de la dictadura sería el problema de la excepción concreta, que hasta ahora no ha sido tratado sistemáticamente en la teoría general del derecho” (Schmitt, *La dictadura*, 1968, ps. 27-28).

<sup>1275</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 67-69.

<sup>1276</sup> Como esclarece Agamben, “[...] quando *ius stat* – explicam etimologicamente os gramáticos – *sicut solstitium dicitur* (*iustitium* se diz quando o direito para, como [o sol no] solstício); ou, no dizer de Aulo Gellio, *iuris quasi interstitio quaedam et cessatio* (quase um intervalo e uma espécie de cessação do direito)” (Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 68).

do *iustitium*, as considerações de Adolphe Nissen sobre o tema, o qual propõe em sua monografia que o que está em jogo no instituto é, sobretudo, uma situação de exceção, na qual se trata “[...] de pôr de lado as obrigações impostas pela lei à ação dos magistrados [...]. *Stillstand des Rechts*, ‘interrupção e suspensão do direito’, é a fórmula que, segundo Nissen, traduz literalmente e define o termo *iustitium*”.<sup>1277</sup>

Nesta medida, o *iustitium* responde, segundo Nissen, à uma necessidade que envolve “romper” o ordenamento jurídico no intuito de salvá-lo. Logo, na perspectiva de um “estado de necessidade” (*Notfall*), Nissen pode interpretar o *senatus consultum ultimum*, a declaração de *tumultus* e o *iustitium* como sendo sistematicamente ligados um ao outro: o *consultum* pressupõe o *tumultus*, e este é, por sua vez, a única causa do *iustitium* (além disso, acrescenta como essas categorias não pertencem à esfera do direito penal, mas à do direito constitucional, as quais “designam ‘a cesura por meio da qual se decide constitucionalmente o caráter admissível de medidas excepcionais [*Ausnahmemassregeln*]”).<sup>1278</sup>

De acordo com Agamben, no caso do *senatus consultum ultimum*, o que define a sua especificidade é o adjetivo “*ultimus*”, que assume nesta relação um valor técnico. O significado etimológico de *ultimus*, o qual deriva do advérbio “*uls*”, que significa “além” (em oposição a “*cis*”, aquém), é “o que se encontra absolutamente além, o mais extremo”, e “*Ultima necessitas*”, por sua vez, vêm de “*ne-cedo*”, que significa etimologicamente “não posso recuar”, e designa uma zona além da qual não é possível refúgio nem salvação. Têm-se, portanto, a partir destas considerações, que o *senatus consultum ultimum* se situa precisamente nesta relação - além da qual não se pode recuar e na qual não há salvação - em relação à própria ordem jurídica, a qual, no *iustitium*, é, de fato, suspensa. Desta forma, conclui Agamben que o *senatus consultum ultimum* e o *iustitium* marcam, nesse sentido, o limite da ordem constitucional romana.<sup>1279</sup>

No entanto, como consequência destas considerações, surge uma importante questão. É precisamente porque o que está em jogo no *iustitium* é uma suspensão da ordem jurídica que ele não pode ser interpretado mediante o paradigma da ditadura. No caso da constituição romana, o ditador era um magistrado eleito entre os cônsules, os quais gozavam de um amplo *imperium*; porém, no caso do *iustitium*, não eram criadas novas magistraturas, mas, sim, suspendiam-se as leis às quais os magistrados encontravam-se anteriormente vinculados em suas ações. Desta forma, Agamben observa como nem Schmitt, nem Rossiter,

<sup>1277</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 68-72.

<sup>1278</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 73.

<sup>1279</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 73-74.

nem Friedrich, no desiderato de justificar juridicamente o estado de exceção a partir da ditadura romana, distinguiram adequadamente nem uma nem outra destas figuras.<sup>1280</sup> Com efeito, Agamben sublinha enfaticamente como o estado de exceção não se define “[...] segundo o modelo ditatorial, como uma plenitude de poderes, um estado pleromático do direito, mas, sim, como um *estado kenomático, um vazio e uma interrupção do direito*”.<sup>1281</sup>

Apesar disso, a distinção entre o *iustitium* e a ditadura se mostra relevante para compreender os fenômenos políticos do século XX, na medida em que, conforme argumenta Agamben,

No direito público moderno, costuma-se definir como ditadura os Estados totalitários nascidos da crise das democracias depois da Primeira Guerra Mundial. Desse modo, Hitler, Mussolini, Franco ou Stalin são, indistintamente, apresentados como ditadores. Mas nem Mussolini nem Hitler podem ser tecnicamente definidos como ditadores. Mussolini era o chefe do governo, legalmente investido no cargo pelo rei, assim como Hitler era o chanceler do Reich, nomeado pelo legítimo presidente do Reich. O que caracteriza tanto o regime fascista quanto o nazista é, como se sabe, o fato de terem deixado subsistir as constituições vigentes (a constituição Albertina e a constituição de Weimar, respectivamente), fazendo acompanhar – segundo um paradigma que foi sutilmente definido como “Estado dual” – a constituição legal de uma segunda estrutura, amiúde não formalizada juridicamente, que podia existir ao lado da outra graças ao estado de exceção. O termo “ditadura” é totalmente inadequado para explicar o ponto de vista jurídico de tais regimes, assim como, aliás, a estrita oposição democracia/ditadura é enganosa para uma análise dos paradigmas governamentais hoje dominantes.<sup>1282</sup>

Por outro lado, é importante recordar, a este respeito, como o que autorizava o Senado romano a declarar o *iustitium* não era nem a *potestas*, nem o *imperium*, mas a *auctoritas patrum*.<sup>1283</sup> Em relação ao âmbito do direito privado, Agamben observa como a *auctoritas* é uma propriedade do *auctor*, isto é, da pessoa que intervém para conferir validade jurídica ao ato de um outro sujeito, o qual, por si só, não poderia conferi-lo, como no caso da *auctoritas* do tutor, que autoriza juridicamente os atos do incapaz, e a *auctoritas* do pai,

<sup>1280</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 81.

<sup>1281</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 75, grifo nosso. Acerca desta questão, Kotsko também argumenta como, uma vez que se funda num vazio, numa *ausência* de direito, o *iustitium* não pode, realmente, ser inscrito no âmbito da ditadura: “This declaration did not amount to any legal authority or office, such as martial law or temporary dictatorship. The *iustitium* does not empower or authorise any person or action, but simply advises all citizens to take whatever action is necessary to solve the emergency. In other words, it represents a complete *absence* or void of legal power. And this, Agamben declares, is what is truly intolerable to modern legal theorists, above all Carl Schmitt – the notion that there could be a sphere of action completely separate from law. To avoid this impossible conclusion, they instead scramble to inscribe every action and situation within *some* relationship to the law, even the limit case of the purely negative one seen in the state of exception” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, ps. 115-116, grifos do autor).

<sup>1282</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 75-76.

<sup>1283</sup> Esta é uma questão essencial, pois, no que tange ao problema da autoridade política, Hannah Arendt já havia observado como ela parece ter desaparecido do mundo moderno, uma vez que “[...] uma crise constante da autoridade, sempre crescente e cada vez mais profunda, acompanhou o desenvolvimento do mundo moderno em nosso século” (cf. Arendt, *Entre o passado e o futuro*, 2013, ps. 127-128).

ao autorizar o matrimônio do filho *in potestate*; o termo “*auctoritas*” provém, com efeito, do verbo “*augeo*”, que significa “aumentar, “acrescentar”, “aperfeiçoar”.<sup>1284</sup> É necessário notar, contudo, que a força do *auctor* não provém de nenhuma forma de representação política, mas de um poder impessoal que o *auctor* (por exemplo, o pai) possui.<sup>1285</sup> Tudo se passa, portanto, como se para que uma coisa possa existir no direito seja necessário uma relação que envolve dois elementos, ou, dois sujeitos: aquele que possui a *auctoritas* e aquele que toma a iniciativa do ato em sentido estrito. Caso ambos os elementos venham a coincidir num só sujeito, têm-se um ato perfeito; porém, se, caso contrário, existir uma distância ou uma ruptura entre eles, então será necessário introduzir a *auctoritas* na relação para que o ato se torne válido.<sup>1286</sup>

Já no caso do direito público, a *auctoritas* designa a prerrogativa do Senado,<sup>1287</sup> ou seja, dos *patres*, a qual difere da *potestas* dos magistrados.<sup>1288</sup> Como ressalta Hannah Arendt no ensaio “Que é Autoridade?”, a palavra *auctoritas* estava intimamente ligada à *fundação* de Roma, à qual aqueles que possuíam a autoridade, os anciãos, o Senado ou o *patres*, visavam constantemente aumentar. Os que eram dotados de autoridade a obtinham, no entanto, por descendência ou tradição dos antepassados, chamados pelos romanos de *maiores*, uma vez que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras. A autoridade dos vivos, segundo Arendt, era sempre derivativa e dependia da autoridade dos fundadores, que já não se contavam mais entre os vivos. Pode-se notar, desta maneira, como a autoridade, em contraposição “[...] ao poder (*potestas*), tinha suas raízes no passado, mas esse passado não era menos presente na vida real dos cidadãos que o poder e a força dos vivos. *Moribus antiquis res stat Romana virisque*, nas palavras de Ênio”.<sup>1289</sup>

<sup>1284</sup> “O termo deriva do verbo *augeo*: *auctor* é *is qui auget*, aquele que aumenta, cresce ou aperfeiçoa o ato – ou a situação jurídica – de um outro” (Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 118). Nesse sentido escreveu igualmente Arendt, para quem “A palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, ‘aumentar’, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação” (Arendt, *Entre o passado e o futuro*, 2013, ps. 163-164).

<sup>1285</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 83-84.

<sup>1286</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 118.

<sup>1287</sup> Como se pode ler também em Kotsko: “Under normal circumstances, the *auctoritas* of the Senate (as representatives of the supposedly natural and unmediated authority of the fathers) served only to advise and legitimate the concrete acts of *potestas*. In extreme cases, however, the Senate could declare a *iustitium* or ‘standstill’ of the law” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 115).

<sup>1288</sup> Estas duas categorias eram claramente diferenciadas entre os romanos, os quais distinguiam entre “[...] la potestad de los magistrados con *imperium* y la *auctoritas* de los órganos consultivos, en especial la del Senado, la *auctoritas patrum*” (D’Ors, *Escritos varios sobre el derecho en crisis*, 1973, p. 95).

<sup>1289</sup> Cf. Arendt, *Entre o passado e o futuro*, 2013, ps. 163-164. De modo que se pode afirmar, segundo Ferraz Junior, que “Os romanos perceberam, assim, a diferença entre *potestas* e *auctoritas*, sendo a *potestas* ligada ao fazer, o que tinha uma prospecção futura, enquanto a *auctoritas* estava ligada ao passado, uma espécie de engrandecer para o passado” (Ferraz Junior, *Função social da dogmática jurídica*, 2015, p. 29).



A *auctoritas patrum* designa, portanto, no direito público, a prerrogativa por excelência do Senado, em relação à qual os sujeitos ativos eram os *patres*: “*auctoritas patrum* e *patres auctores fiunt* são fórmulas comuns para se expressar a função constitucional do Senado”.<sup>1290</sup> Uma de suas funções era realizar a ratificação, de modo a tornar plenamente válidas, as decisões dos comícios populares, ocasião na qual se utilizava a mesma fórmula através da qual o tutor valida a ação de um menor, *auctor fio*. Não se trata, porém, como observa Agamben, do fato de que o povo fosse considerado como estando numa “situação de menoridade”, pois a analogia não concerne às figuras concretas, mas à relação entre os elementos. Por isso, trata-se antes de um sistema binário, no qual a validade jurídica não se configura como um caráter original das ações humanas, mas como algo que deve ser atribuído por uma potência, a qual lhes outorga legitimidade;<sup>1291</sup> ou, como escreve Agamben, “[...] o essencial é, sobretudo, que também nesse caso se encontra a dualidade de elementos que, na esfera do direito privado, define a ação jurídica perfeita. *Actoritas* e *potestas* são claramente distintas e, entretanto, formam juntas um sistema binário”.<sup>1292</sup>

Torna-se necessário, desta forma, definir melhor a natureza deste “poder que confere legitimidade” que se verifica na *auctoritas* e, assim, distingui-la da *potestas* dos magistrados e do povo.<sup>1293</sup> Segundo Agamben, as tentativas de apreender essa relação deixaram de levar em conta justamente a figura extrema da *auctoritas* que está em questão no *senatus-consulto* último e no *iustitium*. No caso do *iustitium*, como visto, é produzida a suspensão da própria ordem jurídica enquanto tal e, nesta nova situação, os cônsules (normalmente dotados de *potestas*) terminam por serem reduzidos à condição de simples particulares, enquanto que cada particular pode agir como se estivesse revestido de um *imperium*. Logo, no caso extremo - ou seja, aquele que melhor define uma situação, se é verdade, como dizia Schmitt, que são sempre a exceção e a situação extrema que definem o aspecto mais específico de um instituto jurídico -, “a *auctoritas* parece agir como *uma força que suspende a potestas onde ela agia e a reativa onde ela não estava mais em vigor*. É um poder que suspende ou reativa o direito, mas não tem vigência formal como direito”.<sup>1294</sup>

<sup>1290</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 119.

<sup>1291</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 84.

<sup>1292</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 120.

<sup>1293</sup> Como se sabe, em Roma, “En el orden político de la *res publica*, el órgano de potestad son *los magistratus* y el órgano de autoridad es el *Senatus*. Propriamente, la potestad de los magistrados proviene de la *maiestas* o también *imperium* del *Populus*, y de ahí que se hable simplemente se *Senatus Populesque Romanus*” (D’Ors, *Escritos varios sobre el derecho en crisis*, 1973, p. 87).

<sup>1294</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 121, grifo do autor.

Outros exemplos podem ser citados a propósito desta situação. O mesmo ocorria no caso do instituto do *interregnum*. Tanto na *auctoritas patrum* quanto no *interregnum* a *auctoritas* não aparece como um poder jurídico que foi recebido do povo ou de um magistrado, mas como um tipo de força que provém imediatamente de sua condição de *patres*.<sup>1295</sup> Além disso, um outro instituto na qual a *auctoritas* revela a sua função específica de suspensão do direito é a *hostis iudicatio*. Havia vezes, em situações excepcionais, em que um cidadão romano poderia representar uma ameaça, através de conspiração ou de traição, para a segurança da República, caso em que podia ser declarado como *hostis* (inimigo público) pelo Senado. Diferentemente do inimigo estrangeiro, que era sempre protegido pelo *ius gentium*, no caso da *hostis iudicatio* aquele declarado inimigo público era radicalmente privado de todo estatuto jurídico e podia, desta maneira, ser em qualquer momento destituído de seus bens e condenado à morte. Nesta situação o que a *auctoritas* suspendia não era simplesmente a ordem jurídica, mas o próprio estatuto de cidadão romano. Por outro lado, o sintagma *senatus auctoritas* é utilizado em sentido técnico para designar o senatus-consulta, o qual, à medida em que lhe foi oposta uma *intercessio*, é privado dos efeitos jurídicos, caso em que não pode mais, de modo algum, ser executado.<sup>1296</sup> Assim, demonstrando a relação simultaneamente antagônica e complementar entre *auctoritas* e *potestas*, Agamben observa o seguinte:

A *auctoritas* do Senado aparece, pois, em sua forma mais pura e evidente quando é invalidada pela *potestas* de um magistrado, quando vive como mera escrita em absoluta oposição à vigência do direito. Por um instante, a *auctoritas* revela aqui sua essência: o poder, que pode “conferir legitimidade” e, ao mesmo tempo, suspender o direito, mostra seu caráter mais específico no momento de sua ineficácia jurídica máxima. Ela é o que resta do direito se ele for inteiramente suspenso (nesse sentido, na leitura benjaminiana da alegoria kafkiana, não direito mas vida, direito que se indetermina inteiramente com a vida).<sup>1297</sup>

Mas há ainda um outro exemplo, o qual ajuda a compreender de forma ainda mais clara a natureza da *auctoritas*, que é na *auctoritas principis* (autoridade do príncipe), o momento da *Res gestae* na qual Augusto reivindica a *auctoritas* como o fundamento do seu estatuto de *princeps*. De acordo com a análise promovida após a publicação do *Monumentum Antiochenum*, pode-se dizer que todas as magistraturas de Augusto foram recebidas do povo e do Senado, mas a sua *auctoritas*, porém, está ligada diretamente à sua pessoa e o constitui como *auctor optimi status*, ou seja, como aquele que pode transferir ao povo e ao Senado a

<sup>1295</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 84.

<sup>1296</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 122-123.

<sup>1297</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 123, grifo nosso.

*res publica*,<sup>1298</sup> legitimando e garantindo, assim, toda a vida política romana.<sup>1299</sup> Por isso, Agamben pode sublinhar como “[...] o principado romano, que estamos acostumados a definir por meio de um termo – imperador – que remete ao *imperium* do magistrado, não é uma magistratura, mas uma forma extrema da *auctoritas*”.<sup>1300</sup>

No que tange à *auctoritas* e à *potestas*, como resultado desta primeira aproximação a respeito da pesquisa genealógica de Agamben sobre o estado de exceção, pode-se concluir, portanto, que o sistema jurídico do Ocidente se apresenta como sendo constituído por uma dupla estrutura, formada por dois elementos heterogêneos e, porém, coordenados: um elemento jurídico e normativo em sentido estrito, o qual pode ser inscrito sob a rubrica da *potestas*; e um elemento metajurídico e anômico, a *auctoritas*. O elemento normativo, a *potestas*, diz o autor, tem necessidade do elemento anômico para poder ser aplicado. Mas a *auctoritas*, por outro lado, somente pode se afirmar numa relação de validação ou de suspensão da *potestas*. Isso significa, para o estudo sobre a exceção, que o *estado de exceção* é o *dispositivo* que deve, em grau último, articular e manter unidos estes dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo, desta forma, um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, vida e direito, *auctoritas* e *potestas*.<sup>1301</sup> Ela se baseia, conforme aponta Agamben, “[...] na ficção essencial pela qual a anomia – sob a forma da *auctoritas*, da lei viva ou da força de lei – ainda está em relação com a ordem jurídica e o poder de suspender a norma está em contato direto com a vida”.<sup>1302</sup> A isto corresponde, aliás, precisamente o que Agamben chama de “caráter biopolítico original do paradigma da *auctoritas*”:

Do mesmo modo que, na ideologia romântica, algo como uma língua só se tornava plenamente compreensível em sua relação imediata com um povo (e vice-versa), assim também direito e vida devem implicar-se estreitamente numa fundação recíproca. A dialética de *auctoritas* e *potestas* exprime exatamente tal implicação (nesse sentido, pode-se falar de um caráter biopolítico original do paradigma da *auctoritas*). A norma pode ser aplicada ao caso normal e pode ser suspensa sem anular inteiramente a ordem jurídica porque, sob a forma da *auctoritas* ou da decisão soberana, ela se refere imediatamente à vida e dela deriva.<sup>1303</sup>

<sup>1298</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 84.

<sup>1299</sup> Isto parece encontrar correspondência nos escritos de Alvaro D’ors. Segundo este autor, “Que el Príncipe fuera fuente de *ius* era congruente con la base constitucional de Augusto de que era la *auctoritas* del Príncipe, más que su potestad, lo que lo colocaba en el centro del régimen efectivo de las *res publica*. De hecho, os Príncipes posteriores a Augusto se abstuvieron de legislar – lo que hubiera sido un claro reconocimiento de su potestad – y prefirieron intervenir en el progreso del *ius* desde su posición de autoridad, poniendo a su servicio a la misma *auctoritas prudentium*” (D’Ors, *Escritos varios sobre el derecho en crisis*, 1973, p. 90).

<sup>1300</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 125.

<sup>1301</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 130.

<sup>1302</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 130.

<sup>1303</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 129-130.

O problema reside, no entanto, no fato de que enquanto estes dois elementos permanecem ligados, porém, conceitualmente, temporalmente e subjetivamente distintos, como na Roma republicana, representados, por exemplo, na contraposição do Senado (portador da *auctoritas*) e povo (em quem reside a *potestas*), ou na Europa medieval, a partir da contraposição entre poder espiritual e poder temporal, esta dialética, ainda que fundada sobre uma ficção, pode, de alguma maneira, funcionar. Contudo, como admoesta Giorgio Agamben, quando estes dois poderes tendem “[...] a coincidir numa só pessoa, quando o estado de exceção em que eles se ligam e se indeterminam torna-se a regra, então o sistema jurídico-político transforma-se em uma *máquina letal*”.<sup>1304</sup>

Como se pode notar a partir do estudo dos “prenomes da exceção”, o estado de exceção se mostra desde o início como uma categoria que se apresenta como a forma legal daquilo que simplesmente não pode ter forma legal e, exatamente por isso, ele se encontra desde sempre nesta terra de ninguém, ocupando um espaço situado entre o direito público e o fato político, entre a ordem jurídica e a vida. O problema do estado de exceção não é, contudo, de forma alguma um problema ultrapassado, que diz respeito apenas a arcaísmos da República romana; é, em verdade, um problema incontornável da política e do direito, e que diz respeito a nós, hodiernamente, talvez mais que nunca antes, pelas razões que, acompanhados de Agamben, buscaremos detalhar.

Segundo Agamben, é realmente muito difícil delinear uma definição para o estado de exceção, uma vez que o seu conceito se encontra em estreita relação com a insurreição, a resistência e, acima de tudo, com a guerra civil. Na medida em que a guerra civil é justamente o oposto do estado normal, ele se situa numa zona de indecidibilidade em relação ao estado de exceção, o qual é uma forma de resposta imediata do poder estatal para os conflitos internos mais extremos.<sup>1305</sup> No que tange ao problema da guerra civil, contudo, Agamben o abordou diretamente em *Stasis*, no qual examinou esta questão em dois momentos decisivos da história da política ocidental: nos testemunhos dos filósofos da Grécia clássica e no pensamento de Thomas Hobbes. De acordo com Agamben, estes exemplos não foram escolhidos meramente ao acaso, uma vez que para o autor eles representam, por assim dizer, as duas faces de um mesmo paradigma político, o qual se manifesta, por um lado, na

---

<sup>1304</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 130-131, grifo nosso. Ou, como escreve o autor no ensaio “O mistério da Igreja”, “Se a Igreja reivindica um poder espiritual ao qual o poder temporal do Império ou dos Estados deveria ficar subordinado, como aconteceu na Europa medieval, ou se, como se deu nos Estados totalitários do século XX, a legitimidade pretende prescindir da legalidade, então a máquina política gira no vazio, com êxitos frequentemente letais” (Agamben, *O mistério do mal*, 2016, p. 12).

<sup>1305</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 12.

afirmação da necessidade da guerra civil e, de outro, na necessidade da sua exclusão, de modo que, se “[...] il paradigma sia in realtà, único, significa che le due opposte necessità intrattengono fra loro una segreta solidarietà, che si tratterà di comprendere”.<sup>1306</sup>

O livro *Stasis* possui, com efeito, íntimas conexões com *Estado de exceção* [*Homo sacer*, II, i], em relação ao qual constitui uma espécie de continuação, visto sua designação como “*Stasis. La guerra civile come paradigma politico* [*Homo sacer*, II,ii]”. Realocado, no entanto, ao seu contexto cronológico originário, ou seja, como um produto dos anos imediatamente posteriores à publicação do primeiro, Adam Kotsko argumenta que *Stasis* fornece inclusive uma maior clareza na visualização das metas de *Estado de exceção*, obra na qual o que está ultimamente em jogo não é o estado de exceção *como tal*, mas, sobretudo, as mais profundas estruturas da política e do direito ocidentais para o qual ele aponta – estruturas que suportam, aliás, diretamente a complexa relação entre a *cidade* e a *família*.<sup>1307</sup>

Além do reconhecimento do fato de *Stasis* constituir uma espécie de continuação de *Estado de exceção*, existem ainda outras similaridades que podem ser, desde o início, apontadas entre os dois textos.<sup>1308</sup> Nesse sentido, pode-se mencionar como Agamben começa escrevendo, logo na primeira frase de *Stasis*, que “[...] una dottrina della guerra civile manchi oggi del tutto è generalmente ammeso, senza che questa lacuna sembri preoccupare troppo giuristi e politologi”,<sup>1309</sup> e, também, como ele começa de uma forma muito semelhante *Estado de exceção*, no qual se pode ler que “[...] ainda hoje, contudo, falta uma teoria do estado de exceção no direito público, e tanto juristas quanto especialistas em direito público parecem considerar o problema muito mais como uma *quaestio facti* do que como um genuíno problema jurídico”.<sup>1310</sup>

Em seu contexto cronológico originário, *Stasis* reflete, portanto, de acordo com Kotsko, menos como um exercício preparatório em relação a um problema subordinado, quanto uma inovadora investigação acerca de uma das mais impressionantes questões concernentes ao projeto *Homo sacer* como um todo, isto é, a relação entre a *cidade* e a *casa*. O ponto de referência de Agamben é, aqui, a decisiva análise promovida num ensaio de Nicole Loraux, intitulado “*La Guerre dans la famille*”,<sup>1311</sup> onde a autora sublinha a crença

<sup>1306</sup> Cf. Agamben, *Stasis*, 2015, p. 12.

<sup>1307</sup> Cf. Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 113.

<sup>1308</sup> Cf. Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 113.

<sup>1309</sup> Agamben, *Stasis*, 2015, p. 9.

<sup>1310</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 11.

<sup>1311</sup> É lícito observar que Agamben repete aqui, a respeito do ensaio de Nicole Loraux, o mencionado pressuposto metodológico da “*Entwicklungsfähigkeit*”. Como escreve em *Stasis*, Agamben diz que procurará, “[...] in ogni caso, di riassumere le conclusioni del saggio per provarmi poi a individuare quella che Feuerbach

dos antigos atenienses de que a *guerra civil*, a qual eles denominavam de “*Stasis*”, não era uma questão concernente à política, mas à *oikos* ou a casa. Em outras palavras, isso significa que “[...] the true source of *stasis*, of lethal conflict within the community, was not political disagreement, but family disputes – a conclusion reflected vividly in the tradition of Greek tragedy”.<sup>1312</sup> A família constitui, nessa medida, tanto a origem quanto a divisão da *stasis*; mas constitui, porém, igualmente, “il paradigma della riconciliazione (i Greci, scriverà Platone, ‘combattono fra loro come se fossero destinati a riconciliarsi [...])”.<sup>1313</sup>

Limitando-se na maior parte da primeira porção de *Stasis* a compendiar as teses de Loraux, Agamben aponta que a forma pela qual a autora compreende o termo *stasis* implica no fato de se pôr em questão o lugar-comum que concebe a política grega como uma superação definitiva da *oikos* na *polis*.<sup>1314</sup> A sumarização das teses de Loraux que Agamben fornece é, a saber, a seguinte:

- 1) La *stasis* revoca innanzitutto in questione il luogo comune che concepisce la politica greca come un definitivo superamento dell’*oikos* nella *polis*.
- 2) La *stasis* o guerra civile è, nella sua essenza, una “guerra nella famiglia”, che proviene dall’*oikos* e non dall’esterno. Proprio in quanto è connaturata alla famiglia, la *stasis* funge da suo rivelatore, ne attesta l’irriducibile presenza nella *polis*.
- 3) L’*oikos* è essenzialmente ambivalente: esso è, da una parte, un fattore di divisione di conflitti, dall’altra è il paradigma che permette la riconciliazione di ciò che ha diviso.<sup>1315</sup>

O que resulta de forma evidente a partir deste compêndio das teses de Loraux é, porém, o fato de que, enquanto a presença e a função da *oikos* (da casa) e do *phylon* (o parentesco sanguíneo) na cidade são amplamente definidos e examinados, a função particular da *stasis* – assim como o seu caráter *ambivalente*, que para Loraux consiste na identificação da *stasis* tanto como a causa da destruição da cidade quanto também o paradigma da sua recomposição<sup>1316</sup> –, que constituía o objeto de sua pesquisa, permanece, todavia, na sombra. Para Agamben, a *stasis* não é nada mais do que um “revelador” da *oikos*, ou seja, ela se reduz ao elemento de onde a *oikos* provém e do qual a presença na cidade não

---

chiamava la *Entwicklungsfähigkeit*, la ‘capacità di sviluppo’ che esse contengono” (Agamben, *Stasis*, 2015, p. 13, grifo do autor).

<sup>1312</sup> Cf. Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 113, grifo nosso. A palavra “*stasis*” designa, a propósito, “[...] secondo l’etimo l’atto di levarsi, di stare fermamente in piedi (*stasimos* è il punto della tragedia in cui il coro si arresta piedi e parla, *stas* è colui che pronuncia in piedi il giuramento)” (Agamben, *Stasis*, 2015, ps. 21-22).

<sup>1313</sup> Agamben, *Stasis*, 2015, p. 15.

<sup>1314</sup> Cf. Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 114.

<sup>1315</sup> Agamben, *Stasis*, 2015, ps. 18-19.

<sup>1316</sup> Como escreve Agamben, segundo Loraux, “[...] il luogo originale della *stasis* è l’*oikos*, la guerra civile è una ‘guerra in famiglia’, un *oikeios polemos*. E all’*oikos* – e alla *stasis* che gli è connaturata – inerisce un’essenziale ambivalenza, per cui essa è, insieme, *ciò che causa la distruzione della città e il paradigma della sua ricomposizione in unità*” (Agamben, *Stasis*, 2015, p. 21, grifo nosso).

faz mais do que atestar; de modo que a sua definição resta, todavia, ao final, ainda faltante.<sup>1317</sup>

O próximo passo de Agamben consiste, então, em realizar o entrelaçamento entre as teses de Loraux e as análises que havia promovido no primeiro *Homo sacer*, particularmente no que tange aos conceitos de “*bíos*” e “*zoé*”. Agamben relembra, desta forma, como em suas análises havia demonstrado que a relação entre *oikos* e *pólis*, *zoé* e *bíos*, que estão na base da política ocidental, devem ser de todo repensadas, uma vez que na Grécia clássica a *zôe*, a simples vida natural, era excluída da *pólis*, permanecendo confinada como mera vida reprodutiva na esfera da *oikos*.<sup>1318</sup> De fato, a diferenciação entre *bíos* e *zoé* é a maneira pela qual Agamben começa *O poder soberano e a vida nua*, no qual aponta como Aristóteles, no início da *Política*, toma todo o cuidado para distinguir entre o “*oikonómos*” (o chefe de um empreendimento) e o “*despótes*” (o chefe de família) - os quais se ocupam da reprodução da vida e da sua subsistência -, do político, além de escarnecer também daqueles que imaginam que a diferença entre ambos seja de quantidade e não de espécie.<sup>1319</sup>

Desta forma, quando, num trecho que se tornaria canônico para a tradição política ocidental, Aristóteles define a meta da comunidade perfeita, ele o faz precisamente opondo o “simples fato de viver” (*to zên*) à “vida politicamente qualificada” (*tó eû zên*), isto é, “nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do viver bem”. Se Aristóteles pode definir, porém, o homem como um “*politikòn zôon*”,<sup>1320</sup> ele o faz porque, segundo Agamben, o “político” (*politikòn*) não consiste num atributo do vivente como tal, mas sim uma diferença específica que determina o gênero “*zôon*”, sobretudo tendo em vista que, logo depois, a política humana é distinguida daquela dos outros viventes, por Aristóteles, justamente pelo fato de ser fundada através de um suplemento de politização, o

<sup>1317</sup> Cf. Agamben, *Stasis*, 2015, p. 19.

<sup>1318</sup> Cf. Agamben, *Stasis*, 2015, ps. 19-20.

<sup>1319</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 10.

<sup>1320</sup> Com efeito, Agamben escreve, sobre isso, como não faria sentido falar numa “*zoé politiké*” dos cidadãos atenienses: “Quando Platão, no *Filebo*, menciona três gêneros de vida e Aristóteles, na *Ethica nicomachea*, distingue a vida contemplativa do filósofo (*bíos theoreticós*) da vida de prazer (*bíos apolausticós*) e da vida política (*bíos politicós*), eles jamais poderiam ter empregado o termo *zoé* (que, significativamente, carece de plural) pelo simples fato de que para ambos não estava em questão de modo algum a simples vida natural, mas uma vida qualificada, um modo particular de vida. Aristóteles pode decerto falar, referindo-se ao Deus, de uma *zoé aríste kai aídios*, vida mais nobre e eterna (Met. 1072b, 28), mas somente enquanto pretende sublinhar o fato não banal de que até mesmo Deus é um vivente (assim como, no mesmo contexto, serve-se do termo *zoé* para definir, de modo igualmente pouco trivial, o ato do pensamento); mas falar de uma *zoé politiké* dos cidadãos de Atenas não teria feito sentido” (Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 9, grifos nossos).

qual está ligado à *linguagem*, ou seja, “[...] sobre uma comunidade de bem e de mal, de justo e de injusto, e não simplesmente de prazeroso e doloroso”.<sup>1321</sup>

Esta oposição acerca de um “viver” e um “viver bem” é, no entanto, segundo Agamben, ao mesmo tempo uma implicação do primeiro no segundo, isto é, da família na cidade e da *zoé* na vida política (*bíos*) – de tal modo que a fórmula aristotélica, “gerada em vista do viver”, mas, contudo, “existente em vista do viver bem”, pode ser lida “não somente como uma geração (*ginoméne*) no ser (*oúsa*), mas também como uma exclusão inclusiva (uma *exceptio*) da *zoé* na *pólis*”, quase como se a política fosse, então, “o lugar em que o viver deve se transformar em viver bem, e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua”.<sup>1322</sup> Nesse sentido, Agamben ressalta como, de fato, um dos escopos do primeiro *Homo sacer* era precisamente o de analisar as razões e consequências advindas desta *exclusão*, a qual consiste, ao mesmo tempo, numa *inclusão* da “vida nua natural” na “política”, e se pergunta, também, qual é então a relação que se deve supor existir entre, de um lado, a *zoé* e o *oikos*, e, de outro, a *pólis* e o *bíos*, na medida em que os primeiros devem ser incluídos no segundo somente através de uma exclusão? Agamben prossegue dizendo que sua pesquisa é, nesta perspectiva, perfeitamente coerente com o convite de Loraux em pôr em questão o “lugar-comum de uma superação irresistível da *oikos* pela cidade”, uma vez que, em verdade, “[...] *non di un superamento si tratta, ma di un complicato e irrisolto tentativo di catturare un’esteriorità e di espellere un’intimità*”.<sup>1323</sup>

Dando um passo além de Loraux e sua identificação da *stasis* com a casa ou a *oikos*, Agamben irá dizer como a *stasis* constitui, ao contrário, um limiar de indiferença entre o espaço impolítico da *oikos* e a *pólis*, entre o parentesco sanguíneo e a cidadania.<sup>1324</sup> Desta maneira, Agamben pode afirmar como está agora em condições de responder a questão acerca de qual é o “lugar” da *stasis*, ou seja, qual é, então, o lugar da guerra civil:

*La stasis* – questa è la nostra ipotesi – non ha luogo né nell’*oikos* né nella *polis*, né nella famiglia né nella città: essa costituisce una zona di indifferenza tra lo spazio

<sup>1321</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 10. Isto porque, como se sabe, Aristóteles já havia já havia situado o lugar próprio da vida política na passagem da *voz* à *linguagem*. Como escreve o filósofo na *Política*, “A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade” (Aristóteles, *Política*, 1998, p. 55, grifos nossos).

<sup>1322</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 15.

<sup>1323</sup> Cf. Agamben, *Stasis*, 2015, ps. 20-21, grifo nosso.

<sup>1324</sup> Cf. Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 114.



impolítico della famiglia e quello político della città. Trasgredendo questa soglia, l'*oikos* si politicizza e, inversamente, la *polis* si “economizza”, cioè si riduce a *oikos*. Ciò significa che, nel sistema della politica greca, la guerra civile funziona come una soglia di politicizzazione o di depoliticizzazione, attraverso la quale la casa si eccede in città e la città si depoliticizza in famiglia.<sup>1325</sup>

A *stasis* - a guerra civil -, funciona, portanto, na política grega, como um “limiar de politização ou de despolitização”, por meio do qual, de um lado, a casa se excede na cidade, e, de outro, a cidade se despolitiza na família. Mas isso significa também que a guerra civil, longe de implicar um distúrbio no reino da política, consistia, na verdade, o meio pelo qual a sociedade grega “se politizava”, o que pode ser demonstrado, conforme a observação de Kotsko, pelo curioso fato de que segundo as leis originais de Solon para os atenienses todo aquele que falhasse em tomar parte numa *stasis* clamando “neutralidade” deveria ser despojado de sua cidadania - a “*atimia*”, a perda dos direitos civis<sup>1326</sup> - uma vez que a guerra civil se concluísse. Pode-se dizer, assim, que longe de ser uma espécie de “desvio” dos deveres advindos da cidadania (como nós, modernos, enxergaríamos a situação), a *stasis* ou a guerra civil era, em verdade, uma condição para o seu exercício.<sup>1327</sup> Não tomar parte na guerra civil equivalia, logo, a ser expulso da *polis* e, assim, confinado na esfera da *oikos*, ou seja, a sair da cidade e ser reduzido à condição impolítica do âmbito privado. Isso não significa, no entanto, que os gregos considerassem a guerra civil como “um bem”, obviamente; mas sim que a *stasis* funciona como uma espécie de reagente, que revela o elemento político no caso extremo, o qual aparece, assim, como um “limiar de politização” que determina por si só o caráter político ou apolítico de um determinado ser.<sup>1328</sup>

A partir do que se discutiu até aqui, duas conclusões podem, de acordo com Agamben, ser ressaltadas: em primeiro lugar, o fato de que a *stasis* não provém da *oikos*, não é uma “guerra na família”, mas um *dispositivo* que funciona de modo similar ao *estado de exceção* – assim como, no estado de exceção, a vida natural é incluída na ordem jurídico-política por meio da sua exclusão, de uma maneira análoga, é através da *stasis* que a *oikos* é politizada e incluída na *polis*; e, em segundo lugar, pode-se dizer que o que está em jogo na relação entre a *oikos* e a *polis* é a constituição de um limiar de indiferença, no qual o político e o impolítico, fora e dentro, coincidem. Devemos, então, conceber a política como um

<sup>1325</sup> Agamben, *Stasis*, 2015, p. 24, grifo do autor.

<sup>1326</sup> Conforme aponta Agamben, “Si tratta della legge di Solone, che puniva con l'*atimia* (cioè con la perdita dei diritti civili) il cittadino che in una guerra civile non avesse combattuto per una delle due parti (come Aristotele dice con crudezza: ‘colui che, quando la città se trova in una guerra civile [*stasiázouses tes poleos*], non prende le armi [*thetai ta opla*: lett. ‘mette lo scudo] per alcuna delle due parti sia punito punito con l’infamia [*atimos einai*] e sia escluso dalla politica [*tes poleos me metechein*]” (Agamben, *Stasis*, 2015, ps. 24-25).

<sup>1327</sup> Cf. Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 114.

<sup>1328</sup> Cf. Agamben, *Stasis*, 2015, p. 25.

campo de forças em cujos extremos estão a *casa* e a *cidade*, de tal forma que “[...] *tra di essi la guerra civile segna la soglia transitando attraverso la quale l’impolitico si politicizza e il politico si ‘economizza’*”.<sup>1329</sup>

Mas isso também significa, para Agamben, que na Grécia clássica, assim como hoje, não existia qualquer coisa como uma “substância política”: a política consiste, nesse sentido, justamente num campo incessantemente percorrido pelas correntes de tensão da “politização” e da “despolitização”, da família e da cidade, sendo que entre estas polaridades opostas, desconexas e intimamente ligadas, *a tensão não pode ser resolvida*. Quando a tensão em relação à *casa* prevalece, e a cidade parece querer se transformar em uma família, embora de um tipo especial, a guerra civil funciona como o limiar no qual as relações familiares são repolitizadas; contudo, quando, em vez disso, a tensão em relação à *cidade* prevalece e o vínculo familiar parece se afrouxar, a *stasis* intervém para recodificar as relações familiares em termos políticos.<sup>1330</sup>

Desta maneira, após ter encontrado um breve momento de equilíbrio na Grécia clássica, o Ocidente tendeu a alternar entre tentar converter a cidade numa casa, ou, então, em politizar integralmente, e sem resíduos, cada aspecto restante da vida privada.<sup>1331</sup> Como escreve Agamben nas últimas páginas de *Stasis*,

Nel corso della storia politica successiva dell’Occidente, la tendenza a depoliticizzare la città trasformandola in una casa o in una famiglia, retta da rapporti di sangue e da operazioni meramente economiche, si alternerà invece a fasi simmetricamente opposte, in cui tutto l’impolitico deve essere mobilitato e politicizzato. Secondo il prevalere dell’una o dell’altra tendenza, muterà anche la funzione, la dislocazione e la forma della guerra civile; mas è probabile che finché le parole “famiglia” e “città”, “privato” e “pubblico”, “economia” e “politica” avranno un sia pur labile senso, essa non potrà essere cancellata dalla scena politica dell’Occidente.<sup>1332</sup>

O argumento acima, com o qual Agamben conclui o primeiro ensaio de *Stasis*, possui, a saber, íntimas conexões com o capítulo final de *Estado de exceção*, conforme indica

<sup>1329</sup> Cf. Agamben, *Stasis*, 2015, p. 30.

<sup>1330</sup> Cf. Agamben, *Stasis*, 2015, ps. 30-31.

<sup>1331</sup> Cf. Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 115.

<sup>1332</sup> Agamben, *Stasis*, 2015, p. 31. O trágico é, todavia, que a forma com que a guerra civil se apresenta na história mundial contemporânea é, para Agamben, a do *terrorismo*, que ele chama também de “guerra civil mundial”. Conforme escreve o autor, “Se la diagnosi foucaultiana della politica moderna come biopolitica è corretta e se corretta è anche la genealogia che la riconduce a un paradigma teologico-oikonomico, allora il terrorismo mondiale è la forma che la guerra civile assume quando la vita come tale diventa la posta in gioco della politica. Proprio quando la *polis* si presenta nella figura rassicurante di un *oikos* – la ‘casa Europa’, o il mondo come assoluto spazio della gestione economica globale – allora la *stasis*, che non può più situarsi nella soglia fra *oikos* e *polis*, diventa il paradigma di ogni conflitto ed entra nella figura del terrore. Il terrorismo è la ‘guerra civile mondiale’ che investe di volta in volta questa o quella zona dello spazio planetario” (Agamben, *Stasis*, 2015, ps. 31-32, grifo nosso).

Adam Kotsko. Lá, como visto, Agamben se ocupa dos conceitos romanos de “*auctoritas*” e “*potestas*”, autoridade e poder, os quais mapeiam, em termos gerais, a distinção entre a “casa” e a “cidade”, tendo em vista que, por um lado, a *auctoritas* funda-se no poder do pai sobre sua casa, o qual é assumido como natural e imediato, prescindindo uma mediação pelo direito; e, de outro, a *potestas*, que representa o exercício de funções ou poderes jurídicos concretos.<sup>1333</sup>

Retornado, no entanto, a *Estado de exceção*, e conectando também novamente ambos os livros, aponta-se-se para o fato de que Agamben escreve logo no início desta obra como pudemos assistir, no decorrer do século XX, a um fenômeno paradoxal que foi definido como uma “guerra civil legal” (a referência de Agamben, quanto a isso, é Roman Schnur, em “*Rivoluzione e guerra civile*”). O exemplo privilegiado acerca desta situação é, obviamente, o caso do Estado nazista, no qual, assim que o poder lhe foi entregue, Hitler promulgou, em 28 de fevereiro, o “Decreto para a proteção do povo e do Estado”, o qual, como se sabe, suspendia os artigos da Constituição de Weimar relativos às liberdades individuais<sup>1334</sup> – decreto que jamais foi revogado, motivo pelo qual todo o Terceiro Reich pode ser considerado, para Agamben, do ponto de vista jurídico, como “um estado de

---

<sup>1333</sup> Cf. Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 115.

<sup>1334</sup> Que tinha como lastro o art. 48 da Constituição de Weimar, o qual estabelecia que: “Se, no Reich alemão, a segurança e a ordem pública estiverem seriamente [*erheblich*] conturbadas ou ameaçadas, o presidente do Reich pode tomar as medidas necessárias para o restabelecimento da segurança e da ordem pública, eventualmente com a ajuda das forças armadas. Para esse fim, ele pode suspender total ou parcialmente os direitos fundamentais [*Grundrecht*], estabelecidos nos artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153”. Havia um artigo que acrescentava como uma lei deveria ser criada para definir as modalidades do exercício desse poder presidencial nos seus aspectos particulares. Contudo, esta lei jamais foi votada e, assim, os poderes excepcionais do presidente ficaram indeterminados de tal maneira que não apenas foi utilizada pela doutrina, para se referir ao art. 48, a expressão “ditadura presidencial”, mas, como indica Agamben, até mesmo Schmitt pôde escrever, em 1925, como “nenhuma constituição no mundo havia, como a de Weimar, legalizado tão facilmente um golpe de Estado”. Vale salientar ainda que, de acordo com Agamben, a história do art. 48 da Constituição de Weimar é tão estreitamente entrelaçada com a história da Alemanha de entre as duas guerras, que se torna impossível compreender a ascensão de Hitler ao poder sem antes se proceder a uma análise dos usos e abusos desse artigo nos anos que vão de 1919 a 1933. Como exemplo, pode-se citar o fato de que o governo republicano fez uso continuado do art. 48 declarando o estado de exceção e promulgando decretos de urgência em mais de 250 ocasiões - tendo tido somente uma relativa pausa por um breve momento entre 1925 e 1929 -, servindo-se deste mecanismo particularmente para a prisão de milhares de militantes comunistas e para a instituição de tribunais especiais habilitados a decretar condenações à pena de morte. Em outras oportunidades, como em outubro de 1923, o governo utilizou o art. 48 também para enfrentar a queda do marco, confirmando assim uma tendência moderna, a de fazer coincidir emergência político-militar e crise econômica. Os últimos anos da República de Weimar teriam transcorrido, segundo Agamben, inteiramente em regime de estado de exceção, e observa, assim, a menos evidente constatação de que provavelmente Hitler não teria podido tomar o poder se a Alemanha já não estivesse há quase três anos em regime de ditadura presidencial, e se, também, o Parlamento estivesse funcionando (pois o Parlamento havia sido dissolvido no dia 4 de junho de 1932 e não foi convocado novamente até o advento do nazismo) (cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 28-29).

exceção que durou 12 anos”.<sup>1335</sup> Isso caracteriza, por sua vez, o que Agamben denomina de “totalitarismo moderno”:

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 (ainda que eventualmente não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos Estados democráticos.<sup>1336</sup>

O problema maior reside, porém, no fato de que a criação voluntária de um estado de emergência permanente, ainda que não declarado no sentido técnico,<sup>1337</sup> veio a se tornar, desde então, uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, até mesmo dos chamados democráticos. Desta forma, diante do incessante avanço daquilo que foi definido como uma “guerra civil mundial”,<sup>1338</sup> de acordo com Agamben, *o estado de exceção tende a cada vez mais a se apresentar como o paradigma dominante na política contemporânea*, sendo que este deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma verdadeira técnica de governo se traduz numa ameaça que pode transformar radicalmente – com efeito, para o autor, já transformou, e de modo muito perceptível – a estrutura e o sentido da tradicional distinção entre as diversas formas de constituição, motivo pelo qual pode-se dizer

<sup>1335</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 12-13.

<sup>1336</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 13. Numa formulação parecida, eis o que escreve Günther Frankenberg sobre o processo de normalização do estado de exceção: “Assim, a técnica de Estado desprende-se das amarras do paradigma liberal e normaliza o estado de exceção, convertendo-o em uma situação cotidiana no Estado de direito. Em sua prática, ela segue a suposição de que, primariamente, é preciso contar com perigos oriundos do seio da sociedade – procedentes de ‘ameaçadores’, ‘agentes adormecidos’, ‘pessoas perigosas’, todas as encarnações do mal – que não podem ser conduzidos segundo princípios liberais e que, portanto, devem ser vigiados, disciplinados e guiados pelo poder estatal” (Frankenberg, *Técnicas de Estado*, 2018, p. 44).

<sup>1337</sup> Trata-se daquela situação que os juristas nazistas definiam por meio da paradoxal expressão de “um estado de exceção desejado” (*einem gewollten Ausnahmezustand*): “Através da suspensão dos direitos fundamentais” – escreve Werner Spohr, um jurista próximo ao regime – “o decreto coloca em existência um estado de exceção desejado com vistas à instauração do Estado nacional-socialista” (cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 164).

<sup>1338</sup> De acordo com Agamben, o conceito de “guerra civil mundial” foi introduzido contemporaneamente “[...] nel 1963 da Hannah Arendt nel suo libro *On revolution* (in cui la seconda guerra mondiale viene definita come ‘una specie di guerra civile scatenata su tutta la superficie della terra’ e da Carl Schmitt nella sua *Theorie des Partisanem*, cioè in un libro dedicato alla figura che segna la fine della concezione della guerra dello *Jus publicum Europaeum*, fondata sulla possibilità di distinguere chiaramente tra guerra e pace, militari e civili, nemici e criminali”. Para Agamben, qualquer que seja a data que se queira dar para esta transformação, o essencial é se notar como o próprio sentido da guerra, em seu sentido tradicional, veio a desaparecer no mundo contemporâneo, uma vez que “Anche la guerra del Golfo – cioè l’ultimo conflitto che sembrava ancora presentarsi come una guerra fra Stati – è stata combattuta senza che gli Stati belligeranti dichiarassero lo stato di guerra [...] Il generalizzarsi di un modello di guerra che non poteva essere definito come conflitto internazionale e, tuttavia, mancava dei tradizionali caratteri della guerra civile, ha indotto alcuni studiosi di parlare di *uncivil wars*, che non sembrano dirette, come le guerre civili, al controllo e alla trasformazione del sistema politico, ma a massimizzare il disordine. L’attenzione che negli anni novanta gli studiosi hanno dedicato a queste guerre non poteva evidentemente portare a una teoria della guerra civile, ma solo a una dottrina del *management*, cioè della gestione, della manipolazione e dell’internazionalizzazione dei conflitti interni” (Agamben, *Stasis*, 2015, ps. 10-11).

que o estado de exceção se apresenta como um patamar de indistinção entre a democracia e o absolutismo.<sup>1339</sup> Isso significa, no entanto, que Agamben interpreta o desenvolvimento teórico e prático do estado de exceção como a manifestação de um processo de generalização dos dispositivos governamentais de exceção, o que explicaria, por sua vez, o motivo pelo qual a declaração formal do estado de exceção é progressivamente substituída por uma generalização “sem precedentes” do paradigma da segurança enquanto técnica normalizada de governo, processo, este, que teria sido o motor invisível das democracias ocidentais. Consequentemente, Agamben pode insistir, então, observa Vladimir Safatle, no fato de “[...] que a exceção não é uma lógica exclusiva de estados totalitários, mas criação da tradição democrático-revolucionária ocidental”.<sup>1340</sup>

Acontece, porém, que à difícil conceituação do estado de exceção, corresponde também uma profunda incerteza terminológica acerca da sua nomenclatura. Quanto à expressão “estado de exceção” [*Ausnahmezustand*], segundo a observação de Agamben, esta é uma denominação frequente na doutrina jurídico-política alemã, a qual aparece com frequência também sob a rubrica do “estado de necessidade” [*Notstand*]. Na tradição italiana ou francesa, diferentemente, foi dada preferência às expressões “decretos de urgência” ou “estado de sítio” político ou fictício [*état de siège fictif*]. Por outro lado, no que tange ao contexto anglo-saxão, prevalecem os termos *martial law* [lei marcial] e *emergency powers* [poderes de emergência]. Nesse sentido, é oportuno ressaltar que as escolhas terminológicas são para Agamben extremamente importantes, podendo a terminologia ser apontada, para ele, como “o momento poético do pensamento”.<sup>1341</sup> Desta maneira, na medida em que os termos “estado de sítio” e “lei marcial” exprimem uma relação próxima com o estado de guerra, eles não servem para definir a estrutura particular do fenômeno indicado pelo estado de exceção. Pela mesma razão, os qualificativos “político” ou “fictício” também são equívocos. O estado de exceção não é, em verdade, um direito especial (como o direito da guerra), mas sim a *suspensão da própria ordem jurídica*, o que define seu próprio patamar ou conceito limite.<sup>1342</sup> Por isso, como observa Edgardo Castro, na medida em que na expressão “estado de exceção”, diferentemente da terminologia restante, não se expressa nenhuma conexão com o estado de guerra, ela é então tomada por Agamben para que sirva como título de seu trabalho.<sup>1343</sup>

<sup>1339</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 13.

<sup>1340</sup> Cf. Safatle, *Materialismo, imanência e política*, 2007, p. 102.

<sup>1341</sup> Cf. Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, p. 23.

<sup>1342</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 15.

<sup>1343</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 76.

Sobre isto, a tese histórico-interpretativa fornecida por Agamben reside precisamente na constatação de que, a partir da sua criação, a história do estado de exceção corresponde à história de sua progressiva emancipação a respeito de contextos e situações de guerra, para se converter, em seguida, num instrumento extraordinário da função de polícia que exercem os governos, tornando-se, por fim, o próprio paradigma de governo das democracias contemporâneas.<sup>1344</sup> A história do termo “estado de sítio fictício ou político” é, nesse sentido, particularmente instrutiva. Segundo Agamben, ela remonta à doutrina francesa, em referência ao decreto napoleônico de 24 de dezembro de 1811, o qual previa a possibilidade de o imperador declarar um estado de sítio, independentemente de uma cidade estar efetivamente sitiada ou diretamente ameaçada por forças inimigas. Mas a origem do instituto propriamente dito reside, porém, no decreto de 8 de julho de 1791 da Assembleia Constituinte da França revolucionária, o qual distinguia entre um “*état de paix*”, no qual a autoridade militar e a autoridade civil agem cada um em sua própria esfera, e um “*état de guerre*”, caso em que todas as funções de que a autoridade civil é investida para realizar a manutenção da ordem e da polícia internas são passadas para o comando militar.<sup>1345</sup> Por outro lado, no que tange à ideia de uma “suspensão da constituição”, esta foi introduzida pela primeira vez no art. 92 da Constituição de 22 de brumário do ano VIII (pelo calendário Republicano), mediante a qual a cidade era declarada “*hors la constitution*”. Tinha-se inicialmente, portanto, dois paradigmas: o do *estado de sítio*, que funcionava pela extensão em âmbito civil dos poderes que são da esfera da autoridade militar em tempos de guerra, e o da *suspensão da constituição* (ou das normas constitucionais que protegem as liberdades individuais); todavia, conforme explica Agamben, “os dois modelos acabam, com o tempo, convergindo para um único fenômeno jurídico que chamamos *estado de exceção*”.<sup>1346</sup>

Desde então, a criação de um estado de emergência teria se convertido, para Agamben, numa das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, tornando-se mesmo

---

<sup>1344</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 76.

<sup>1345</sup> Após isto, conforme ressalta Agamben, a história do instituto do estado de sítio é a “[...] história de sua progressiva emancipação em relação à situação de guerra à qual estava ligado na origem, para ser usado, em seguida, como medida extraordinária de polícia em caso de desordens e sedições internas, passando, assim, de efetivo ou militar a fictício ou político. Em todo caso, é importante não esquecer que o estado de exceção moderno é uma criação da tradição democrático-revolucionária e não da tradição absolutista” (Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 16).

<sup>1346</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 16-17, grifo nosso. Nesse sentido, também, a observação de Günter Frankenberg: “No lugar do estado de guerra, determinante no período final da Idade Moderna e nos primeiros tempos da Modernidade, entra, no discurso do direito público do século XIX, acossado pelo trauma do jacobinismo, o estado de sítio prototípico. No século XX, o termo ‘estado de exceção’ inscreve-se, afinal, como conceito coletivo para as diferentes formas de estado de necessidade do Estado em tempos de guerra, insurreição e catástrofes” (Frankenberg, *Técnicas de Estado*, 2018, p. 34).

um verdadeiro paradigma de governo, e, de modo a corroborar esta tese, Agamben expõe, no primeiro capítulo de *Estado de exceção*, de maneira ordenada por países, uma “Breve história do estado de exceção”<sup>1347</sup> – no qual se inclui, nas palavras de Adam Kotsko, “[...] a lengthy history of emergency powers in most modern European countries – culminating, of course, with *Bush’s War on Terror*”.<sup>1348</sup> Nesse histórico, começando pela França e ocupando-se depois da Alemanha, Suíça, Itália e Estados Unidos, Agamben aborda a evolução da doutrina constitucional e da legislação ao longo dos séculos XIX e XX, sendo que, para além das diferenças particulares existentes entre esses países, o sentido da evolução histórica resta muito clara: o que se tem é que o estado de exceção passa a progressivamente independer cada vez mais da ameaça bélica, que originalmente o justificava, e se desloca até as situações de emergência econômica (crises financeiras, desvalorizações drásticas),<sup>1349</sup> para, finalmente, converter-se numa prática habitual.<sup>1350</sup> Ressaltando como as medidas de exceção não são, enfim, assim tão excepcionais, o comentário de Leland de la Durantaye:

One of the first points that Agamben wants, in fact, to make clear is that in the life of the state such exceptional instances are not so exceptional. To this end, he sketches a genealogy of states of exception from their origins in Roman law to more modern cases such as the states of exception declared by France’s revolutionary governments, Abraham Lincoln’s authorization in 1862 of the summary arrest and detention of persons suspected of “disloyal and treasonable practices”, and the “unlimited” national emergency declared following the bombing of Pearl Harbor that led to the expulsion of seventy thousand American citizens of Japanese origin (along with forty thousand Japanese citizens). This historical background is in no way offered as a relativization of the long and deadly state of exception put into effect by Hitler’s decrees. *It is meant instead to alert the reader that the conditions that allowed for such a state of deadly exception had existed in the West for some time – and have not disappeared from it.*<sup>1351</sup>

De acordo com William E. Scheuerman, ninguém deveria se surpreender com a repentina onda de renovado interesse acadêmico na perene questão acerca de como o poder de emergência pode ser transformado em conformidade com o “rule of law”, sobretudo tendo em vista que “[...] in the last century, the two world wars, the economic crisis of the 1930s and the cold war spurred states to outfit the executive with far-reaching emergency authority”.<sup>1352</sup> Em nenhum outro país isso fica mais claro, porém, que nos Estados Unidos

<sup>1347</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 24-38.

<sup>1348</sup> Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 112, grifo nosso.

<sup>1349</sup> Em relação a este tema, remetemos para a obra *Constituição e estado de exceção permanente*, de Gilberto Bercovici, sobretudo para o capítulo 3, “O estado de emergência econômica e o Estado total” (cf. Bercovici, *Constituição e estado de exceção permanente*, 2004, ps. 65-107).

<sup>1350</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 77.

<sup>1351</sup> de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 336, grifo nosso.

<sup>1352</sup> Cf. Scheuerman, *Emergency Powers and the Rule of Law After 9/11*, 2006, p. 61.

da América, país normalmente utilizado como exemplo de uma “democracia estável”.<sup>1353</sup> Por isso, olhando para um período mais próximo e contemporâneo a nós, Agamben fornece dois exemplos paradigmáticos, os quais demonstram o significado imediatamente biopolítico do estado de exceção enquanto a estrutura original que inclui o vivente por meio de sua própria suspensão: o primeiro, a “*military order*” promulgada por George W. Bush, no dia 13 de novembro de 2001, a qual autorizava a “*indefinite detention*” e o processo perante as “*military commissions*” (que não devem ser confundidas com os tribunais militares previstos pelo direito de guerra) dos cidadãos suspeitos de envolvimento em atividades terroristas; o segundo, o “*USA Patriot Act*”,<sup>1354</sup> promulgado pelo Senado americano no dia 26 de outubro de 2001, que permite ao “*Attorney general*” “manter preso” o estrangeiro (*alien*) suspeito de atividades que coloquem em perigo a “segurança nacional dos Estados Unidos”, mas que prevê também que o estrangeiro, no prazo de sete dias, deve ser expulso ou acusado de violação sobre a lei de imigração ou de algum outro delito.<sup>1355</sup>

Para Agamben, o que esta “*ordem*” emitida pelo presidente Bush traz como novidade é que por meio delas se anula radicalmente todo o *estatuto jurídico do indivíduo*, produzindo, como consequência, um ser juridicamente inominável e inclassificável. Nesse sentido, os talibãs capturados no Afeganistão, além de não gozarem do estatuto de POW (prisioneiros de guerra), conforme o estatuído pela Convenção de Genebra, também não gozavam do estatuto de acusado segundo as leis norte-americanas. Não eram prisioneiros e não eram acusados, mas tão somente “*detainees*”, objetos de uma pura dominação de fato, de uma detenção indeterminada não só no sentido temporal, mas também quanto à sua própria natureza, visto que totalmente fora da lei e do controle judiciário. Desta forma, restam a estas pessoas uma única comparação possível, isto é, a da situação jurídica dos judeus nos *lager* nazistas: juntamente com a cidadania, haviam perdido toda identidade jurídica, exceto a sua identidade de judeus -<sup>1356</sup> o que permite a Agamben sublinhar o

---

<sup>1353</sup> Sobretudo no que tange ao contexto da “guerra contra o terror”: “In *State of Exception* agamben isolates the case of the United States, judging that its government has declared nothing less than a ‘global state of exception’ that is ‘mobile’ and thus can apply itself wherever it likes through the occasion presented by the ‘war on terrorism’” (de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 337).

<sup>1354</sup> “[...] the USA PATRIOT Act”, significa, como esclarece Catherine Mills, “a contrived acronym for ‘Uniting and Strengthening America by Providing Appropriate Tools Required to Intercept and Obstruct Terrorism’ - which subjected noncitizens to massively extended state powers of surveillance and deportation” (Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 52).

<sup>1355</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 14.

<sup>1356</sup> É oportuno observar, contudo, de modo a evitar incompreensões, que nesta aproximação entre a situação dos detentos em Guantánamo e os judeus nos campos de concentração nazistas, Agamben se refere exclusivamente à sua “situação jurídica” e aos seus direitos e recursos (inexistentes), e não às intenções políticas do regime em questão, o americano, ou o tratamento físico daqueles indefinidamente empriionados (cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 337).



seguinte: “Como Judith Butler mostrou claramente, no *detainee* de Guantánamo a vida nua atinge sua máxima indeterminação”.<sup>1357</sup> Nesse sentido, Butler escreve o seguinte, em *Vida precária*:

Se uma pessoa, ou um povo, é considerada perigosa, e nenhum ato perigoso precisa ser comprovado para que isso seja estabelecido como verdadeiro, então o Estado constitui a população detida de maneira unilateral, retirando-a da jurisdição da lei, privando-a das proteções legais às quais os sujeitos sob lei interna e internacional têm direito. Certamente, essas são populações que não são consideradas como sujeitos, seres humanos que não são concebidos dentro do quadro de uma cultura política na qual as vidas humanas são subscritas por direitos legais, leis; *portanto, humanos que não são humanos*.<sup>1358</sup>

Caso pareça que a afirmação de Agamben seja um tanto quanto “exagerada” ou até mesmo “apocalíptica”, em relação às medidas de exceção entendidas como paradigma dominante na política contemporânea, pode-se parar e refletir por um momento a respeito do seguinte fato: passados quase 20 anos após a declaração do estado de emergência que se seguiu após os atentados de 9/11, não apenas aquelas medidas supostamente “temporárias” permaneceram em seus lugares, mas foram, com efeito, dramaticamente estendidas.<sup>1359</sup> Ao

---

<sup>1357</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 14-15. Agamben não faz referência aqui a nenhum texto específico de Butler, mas é possível que ele esteja se referindo ao artigo “Guantanamo Limbo”, publicado pela autora no jornal *The Nation*, no dia 14 de março de 2002 (Butler, *Guantanamo Limbo*, 2002, s/p). Vale mencionar que estas questões são especificamente trabalhadas pela autora no Capítulo 3 (“Detenção indefinida”) do livro *Vida precária*, lançado 2 anos após o referido artigo. Neste, pode-se ler que “A ‘detenção’ indefinida’ é um exercício ilegítimo de poder, mas faz parte, significativamente, de uma tática mais ampla de neutralizar o estado de direito em nome da segurança. ‘Detenção indefinida’ não quer dizer uma circunstância excepcional, mas, sim, os meios pelos quais o excepcional se transforma em norma naturalizada. Ela se torna a ocasião e o meio pelos quais o exercício extrajudicial do poder estatal se justifica indefinidamente, instalando a si mesmo como uma característica potencialmente permanente da vida política dos Estados Unidos” (Butler, *Vida precária*, 2019, p. 91). Apesar destas considerações, é oportuno observar como Catherine Mills oponta o fato de Butler se utilizar das noções de Agamben em seu próprio trabalho: “[...] Judith Butler, for instance, sympathetically utilizes his [Agamben’s] account of the exception, and his description of the contemporary ‘production of a paralegal universe’, in her theorization of Guantanamo Bay. For Butler, Agamben’s importance lies in his piercing analysis of the extent of the contemporary deviation from the rule of law – an analysis she wishes to utilize in support of her own normative position, which includes a ‘wish’ that ‘the state were bound to law in a way that doesn’t not treat the law merely as instrumental or dispensable” (Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 49). Judith Butler, ainda, parece discordar do conceito de “vida nua” proposto por Agamben, considerando-o “insuficiente”, preferindo a noção de “precariedade”, conforme se pode encontrar na discussão promovida em *Vida precária* (cf. Butler, *Vida precária*, 2019, ps. 73-126) e também em *Quadros de guerra* (cf. Butler, *Quadros de guerra*, 2016, p. 51).

<sup>1358</sup> Butler, *Vida precária*, 2019, p. 102, grifo nosso.

<sup>1359</sup> É justo lembrar, em relação a esta questão, o artigo “Se lo Stato sequestra il tuo corpo”, publicado em 08 de janeiro de 2004, no jornal “la Repubblica”, no qual Agamben explica o motivo pelo qual cancelou um curso que iria lecionar na Universidade de Nova York, em protesto às medidas biopolíticas e de exceção exigidas pelo governo americano aos estrangeiros. De acordo com o autor, todos os estrangeiros que fossem para os EUA com visto deveriam ter suas impressões digitais registradas; porém, para ele, procedimentos como este ultrapassam em muito a sensibilidade pessoal e dizem respeito ao status jurídico-político normal (na verdade, *biopolítico*) dos cidadãos dos chamados Estados democráticos, nos quais há anos, primeiro ocasional e subliminarmente, e, depois, de formas mais explícitas e insistentes, tenta-se persuadir as pessoas a aceitarem como normais e humanos dispositivos e práticas que sempre foram consideradas excepcionais e desumanas. Acontece que hoje, porém, devido ao uso de dispositivos eletrônicos, como cartões de crédito e telefones celulares, o controle que os Estados podem exercer sobre as pessoas atinge limites impensáveis (o

final do ano de 2011, por exemplo, o presidente Obama assinou o “*National Defense Authorization Act for the Fiscal Year 2012*”, o qual leva o ominoso e familiar subtítulo “*Strengthening the Nation’s Terrorist Detention, Interrogation and Prosecution Policies*”. De acordo com Catherine Mills, “This act consolidates the ‘exceptional’ regime introduced to enable the detention without trial of terror suspects, and makes ‘indefinite detention and military trials a permanent part of American law’”. Esta lei consagra, portanto, o polêmico sistema de tribunais militares introduzidos pelo governo Bush e transforma efetivamente um regime de emergência supostamente temporário num aspecto permanente da lei dos EUA, integrando a exceção definitivamente no interior do seu sistema.<sup>1360</sup>

---

arquivamento eletrônico das impressões digitais e da retina, a tatuagem subcutânea e demais práticas constituem alguns elementos desse limite). Assim, a respeito dessa “tatuagem biopolítica”, Agamben escreve o seguinte: “Le ragioni di sicurezza che vengono addotte per giustificare non devono trarre in inganno. L’esperienza insegna che pratiche che vengono riservate inizialmente agli stranieri, vengono poi estese a tutti. Ciò che qui è in questione è la nuova relazione biopolitica ‘normale’ fra i cittadini e lo stato. Questa non riguarda più la partecipazione libera e attiva alla dimensione pubblica, ma l’iscrizione e la schedatura dell’elemento più privato e incomunicabile: la vita biologica dei corpi. Ai dispositivi mediatici che controllano e manipolano la parola pubblica, corrispondono i dispositivi tecnologici che iscrivono e identificano la nuda vita: tra questi due estremi - una parola senza corpo e un corpo senza parola - lo spazio di quella che un tempo si chiamava politica è sempre più esiguo e ristretto. Anni fa mi è capitato di scrivere che il paradigma politico dell’occidente non è più la città, ma il campo di concentramento, non Atene, ma Auschwitz. Era, naturalmente, una tesi filosofica e non storiografica. Non si tratta, infatti, di confondere fenomeni che vanno tenuti distinti. Vorrei soltanto suggerire che è probabile che il tatuaggio a Auschwitz apparisse come il modo più ‘normale’ ed economico di regolare l’iscrizione dei deportati nel campo. *Il tatuaggio biopolitico che oggi ci impongono per entrare negli Stati Uniti è la staffetta di quello che domani potrebbero farci accettare come l’iscrizione normale dell’identità del buon cittadino nei meccanismi e negli ingranaggi dello stato* (Agamben, *Se lo Stato sequestra il tuo corpo*, 2004, s/p.). Nesse sentido, uma reconstrução da história das práticas de identificação pessoal foi realizada por Agamben no ensaio “Identidade sem pessoa”, no qual qual o autor escreve, referindo-se a elas, que “[...] o que define a minha identidade e a minha reconhecibilidade são agora os arabescos insensatos que o meu polegar manchado de tinta deixou sobre uma folha de papel numa delegacia de polícia. Ou seja, algo sobre o qual não sei absolutamente nada e com o qual e a partir do qual não posso, em nenhum caso, identificar-me ou distanciar-me: *a vida nua, um dado puramente biológico*”, de modo que, assim, “*A nova identidade é uma identidade sem pessoa*, em que o espaço da ética que estávamos habituados a conceber perde o seu sentido e tem de ser repensado desde o início. E até que isso aconteça, é lícito esperarmos um colapso generalizado dos princípios éticos pessoais que governaram a ética ocidental durante séculos” (Agamben, *Nudez*, 2014, ps. 82-84, grifos nossos). Por fim, pode-se dizer, a respeito desta questão, segundo De Boever, que Agamben “[...] considers the measures to be indicative of our contemporary biopolitical situation. Here as elsewhere in his work, Agamben turns to the United States to provide evidence for his thesis that the paradigm of modern politics is not the Greek city-state – Athens – but the camp – Auschwitz. *America thus comes to figure in his work not only as Athens’s antithesis, but also as a contemporary instantiation of Auschwitz* (De Boever, *Plastic Sovereignties*, 2016, p. 259, grifo nosso).

<sup>1360</sup> Cf. Mills, *The Philosophy of Agamben*, 2008, p. 53. Isso é resultado, utilizando a linguagem de Frankenberg, da “normalização do estado de exceção”. De acordo com este autor, após a Segunda Guerra Mundial, seguiu-se primeiramente uma fase de defesa, até que, depois, e não apenas na Alemanha, as constituições passaram a acolher uma “regulação emergencial”. A figura mais exarcebada deste processo pode ser exemplificada a partir da bandeira da “guerra contra o terrorismo”, que, com as diversas crises dos Estados de direito, passaram a tornar visíveis os riscos e os efeitos colaterais advindos da estratégia positivista de se tentar integrar o estado de exceção e a sua técnica de estado correspondente no direito da situação de normalidade. Esta dinâmica de “enquadramento” ou de “internalização do estado de exceção”, a qual é, “em grande medida, inconcebível”, o autor compreende como um processo de “normalização” gradual, o qual “[...] significa que os instrumentos do direito de exceção são envolvidos no manto da normalidade normativa, tornados permanentes e cotidianos, por meio de sua juridificação, de suas figuras extremas de argumentação, bem como de sua recepção na dogmática do direito normal” (cf. Frankenberg, *Técnicas de Estado*, 2018, ps.

Deste modo, sublinha Adam Kotsko, Agamben decididamente inscreve - contrariamente à opinião majoritária, diga-se - o governo de Bush na linhagem histórica das modernas democracias ocidentais, que funcionam, sobretudo, na dependência dos poderes excepcionais de emergência.<sup>1361</sup> Nesse sentido, Agamben escreve em *Estado de exceção* como

É na perspectiva dessa reivindicação dos poderes soberanos do presidente em uma situação de emergência que se deve considerar a decisão do presidente Bush de referir-se constantemente a si mesmo, após o 11 de setembro de 2001, como o *Commander in chief of the army*. Se, como vimos, tal título implica uma referência imediata ao estado de exceção, Bush está procurando produzir uma situação em que a emergência se torne a regra e em que a própria distinção entre paz e guerra (e entre guerra externa e guerra civil mundial) se torne impossível.<sup>1362</sup>

No que tange ao conceito de estado de exceção, porém, para que se possa compreender devidamente o seu conceito, segundo Agamben, resultam significativos observar alguns dos desenvolvimentos da abundante literatura sobre o conceito de “ditadura constitucional” – o qual já havia feito uma primeira aparição isolada no livro de Schmitt sobre a ditadura, em 1921, e que era utilizado pelos juristas alemães para indicar os poderes excepcionais do presidente do Reich segundo o art. 48 da Constituição de Weimar<sup>1363</sup> - entre 1934 e 1948, devido à situação de crise e desmoronamento das democracias europeias. Agamben cita, nesse sentido, primeiro a obra de Herbert Tingsten, (*Les Pleins pouvoirs: L’expansion des pouvoirs gouvernementaux pendant et après la Grand Guerre*, de 1934), que tem como foco o fenômeno da extensão dos poderes do executivo no âmbito do legislativo, durante a Primeira Guerra Mundial, por meio da emanção de leis de plenos poderes. De acordo com tais leis, era concedido ao poder executivo um amplo poder de regulamentação e a possibilidade de modificar as leis por meio de decretos de urgência. A questão aqui é que, a partir de então, nas democracias ocidentais, passou a ser frequente que o poder legislativo limite-se a meramente ratificar os decretos provenientes do executivo, razão pela qual pode-se dizer que a experiência da Primeira Guerra Mundial e os anos seguintes serviram como uma espécie de laboratório para se ajustar os mecanismos e dispositivos necessários para que então o estado de exceção viesse a se converter no

---

40-41). O caso dos EUA pode, portanto, ser compreendido como uma fase avançada deste processo, sendo que a questão dos tribunais militares e da “detenção indefinida” se enquadram no âmbito de um Estado securitário, uma vez que, por exemplo, “A mesma lógica de segurança estatal é seguida pelas tentativas de admitir a tortura em casos extremos, de instituir um ‘direito penal do inimigo’ para criminosos especialmente perigosos ou de legitimar o abate dos chamados aviões *renegade*” (Frankenberg, *Técnicas de Estado*, 2018, p. 42).

<sup>1361</sup> Cf. Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 1.

<sup>1362</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 38.

<sup>1363</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 17.

paradigma de governo;<sup>1364</sup> em segundo lugar, o livro de Carl J. Friedrich (*Constitutional Government and Democracy*, de 1941), em que se procura promover a distinção entre uma ditadura constitucional e uma inconstitucional: a primeira serviria a salvaguardar a ordem constitucional, a segunda, ao contrário, a destruí-la. É interessante notar aqui o fato de que, para o autor, as mesmas medidas excepcionais que tendem a manter uma ordem constitucional são aquelas mesmas que terminam por arruiná-lo;<sup>1365</sup> por último, a obra de Clinton L. Rossiter (*Constitutional Dictatorship: Crisis Government in the Modern Democracies*, de 1948), o qual se propõe a justificar historicamente a ditadura constitucional. Para tanto, o autor enumera onze critérios que permitiriam distinguir entre uma ditadura constitucional e uma inconstitucional. Entre estes critérios, todavia, somente dois seriam essenciais: a absoluta necessidade e o caráter temporal. No entanto, apesar de tais critérios, o próprio autor assinala várias vezes em sua obra que os poderes de emergência, de início excepcionais, por fim, convertem-se em regra.<sup>1366</sup>

Todas estas obras são, de acordo com Agamben, muito diferentes entre si, contudo, no geral, elas possuem uma característica em comum: todas são, de uma forma ou de outra, mais dependentes da teoria schmittiana da *ditadura* e do *estado de exceção* do que poderia parecer numa primeira leitura. E, por esse motivo, eles

[...] são, entretanto, igualmente importantes porque registram, pela primeira vez, a transformação dos regimes democráticos em consequência da progressiva expansão dos poderes do executivo durante as duas guerras mundiais e, de modo mais geral, do estado de exceção que as havia acompanhado e seguido. Eles são, de algum modo, os estafetas que anunciam o que hoje temos claramente diante dos olhos, ou seja, que, a partir do momento em que “o estado de exceção [...] tornou-se a regra” (Benjamin, 1942, p. 697), *ele não só se apresenta muito mais como uma técnica de governo do que como uma medida excepcional, mas também deixa aparecer sua natureza de paradigma constitutivo da ordem jurídica.*<sup>1367</sup>

Diferentemente do primeiro *Homo sacer*, no caso de *Estado de exceção*, Agamben não se ocupa, portanto, do *campo*, mas do estado de exceção entendido como “paradigma de governo”, que, como visto, na política contemporânea tende a se tornar dominante. Este

<sup>1364</sup> Situação esta que leva irremediavelmente à liquidação das democracias, por meio da progressiva erosão dos poderes legislativos dos parlamentos. De acordo com Agamben, esta abolição provisória da distinção entre poder legislativo, executivo e judiciário, que tem se mostrado como prática duradoura de governo, é uma das características essenciais do estado de exceção (cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 19).

<sup>1365</sup> “A impossibilidade de definir e neutralizar as forças que determinam a transição da primeira à segunda forma de ditadura (exatamente o que ocorreria na Alemanha, por exemplo), é a aporia fundamental do livro de Friedrich, assim como, em geral, de toda a teoria da ditadura constitucional. Ela permanece prisioneira do círculo vicioso segundo o qual as medidas excepcionais, que se justificam como sendo para a defesa da constituição democrática, são aquelas que levam à sua ruína” (Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 20).

<sup>1366</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 77-78.

<sup>1367</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 18, grifo nosso.

paradigma consiste, por sua vez, substancialmente numa prática legislativa que se dá principalmente por meio de decretos governamentais, ou decretos-lei, os quais, de instrumentos derogatórios e excepcionais de produção normativa, se transformam numa fonte primária de produção do direito.<sup>1368</sup> O problema nisto reside, porém, no fato de que quando o decreto-lei se torna uma forma normal de legislação, a distinção entre poder legislativo, executivo e judiciário - isto é, a tradicional divisão dos poderes, característica absolutamente intrínseca e fundamental à experiência democrática e do *rule of law*, desde Locke e Montesquieu -,<sup>1369</sup> tende a desaparecer, sendo que o poder executivo termina por, de fato, absorver os demais.<sup>1370</sup>

Como se sabe, a principal função da técnica da separação dos poderes é funcionar como uma forma de autolimitação interna do poder. Nesse sentido, ela não implica que os três poderes devam ser reciprocamente independentes, mas, sobretudo, que se deve excluir a possibilidade de “[...] que quem possua todos os poderes de um determinado setor possua também todos os poderes de outro, de modo a subverter o princípio sob o qual se baseia uma constituição democrática”, como diz Norberto Bobbio.<sup>1371</sup> Uma tal situação teria ocorrido na Itália, motivo pelo qual Agamben chega a comentar como se poderia mesmo dizer que ela havia funcionado como um verdadeiro laboratório político-jurídico, no qual, pouco a pouco, se organizou o processo pelo qual, mediante a prevalência da técnica de governo por decretos governamentais, elaborou-se “um dos paradigmas essenciais através do qual a democracia parlamentar se torna governamental”.<sup>1372</sup>

---

<sup>1368</sup> Segundo Frankenberg, “A perplexidade liberal diante de situações extraordinárias de ameaça revela-se em uma história plena de inconstâncias. As diversas tentativas iniciais de ‘enquadrar’ o estado de exceção são seguidas, nos regimes totalitários e, sobretudo, durante o regime nazista, pela prática de um mascaramento jurídico e de uma perversão do caso excepcional com a ajuda do regime legal dos decretos-lei” (Frankenberg, *Técnicas de Estado*, 2018, p. 40).

<sup>1369</sup> Como salienta o próprio Schmitt, “La teoría de la llamada división de poderes resulta incomprensible si uno se aferra a la palabra palabra división o separación, en vez de a esa imagen de la *balance*. Debe establecerse un sistema de controles recíprocos, de freno y engranaje mutuo. *Le pouvoir arrête le pouvoir* (*Esprit des lois*, XI, 4); *arrêter, enchaîner, lier, empêcher* son las expresiones esenciales empleadas en el célebre capítulo VI del libro XI”, sendo que, segundo esta teoria, “Todo poder político desproporcionadamente ‘excesivo’ es el enemigo” (cf. Schmitt, *La dictadura*, 1968, ps. 138-139). Ainda de acordo com Schmitt, “Para Montesquieu y para toda la literatura influida por él, despotismo significa anulación de la *balance* correcta”, de modo que, caso se mantenha o devido equilíbrio entre os poderes, “El resultado es que la libertad civil queda protegida de la omnipotencia del Estado por una red de competencias firmemente limitadas”; mas, caso isto não aconteça, “El que el órgano todo poderoso sea una corporación legislativa o un ejecutivo todopoderoso, el que los instrumentos de la omnipotencia inmediata (es decir, los comisarios con plenos poderes ilimitados hacia afuera y una dependencia incondicionada hacia dentro) sean enviados por el parlamento o por el príncipe, conduce al mismo resultado, que es la anulación de la libertad civil” (cf. Schmitt, *La dictadura*, 1968, ps. 140-141).

<sup>1370</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 91.

<sup>1371</sup> Cf. Bobbio, *Estado, governo, sociedade*, 2020, p. 131.

<sup>1372</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 30-31.

Quanto ao estado de exceção, segundo Agamben, a tentativa mais rigorosa em tentar se construir uma teoria a seu respeito reside, com certeza, na obra de Carl Schmitt, sobretudo no livro sobre a ditadura (*Die Diktatur*, de 1921) e no livro sobre a teologia política (*Politische Theologie*, de 1922).<sup>1373</sup> Ambos os livros foram publicados no início da década de 1920, e, conforme assinala Agamben, eles descrevem um *paradigma*, uma forma de governo, que não só permaneceu atual, mas que atingiu de fato seu pleno desenvolvimento hoje, razão pela qual se faz necessário agora expor algumas das teses fundamentais da doutrina schmittiana do estado de exceção.<sup>1374</sup>

No livro de 1921 (*A Ditadura*), o estado de exceção é apresentado por Schmitt por meio da figura da *ditadura*, a qual compreende em si o estado de sítio, mas que é, todavia, essencialmente “estado de exceção”, cujo o qual, à medida que se apresenta como uma “suspensão do direito”, se reduz ao problema da definição de uma “exceção concreta”.<sup>1375</sup> De fato, conforme escreve Schmitt, o caráter formal da ditadura consiste na apreensão de uma autoridade suprema, a qual encontra-se legalmente em condições de suspender o direito e autorizar uma ditadura, isto é, está em condições de permitir uma exceção concreta, específica: “Hablando en términos abstractos, el problema de la dictadura sería el problema de la excepción concreta, que hasta ahora no ha sido tratado sistemáticamente en la teoría general del derecho”.<sup>1376</sup>

Nesta obra, Schmitt se vale principalmente da distinção feita por Bodin entre soberania e ditadura. Para Bodin, conforme a clássica definição fornecida pelo autor em 1576, no capítulo VIII dos *Seis livros da república*, “La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república...”.<sup>1377</sup> A ditadura, por outro lado, é um termo que chega até nós da Antiguidade Clássica: em Roma, chamava-se “*dictator*” um magistrado extraordinário,

---

<sup>1373</sup> Como observa Carlo Salzani, a proximidade, ou até mesmo a dependência, de Schmitt, o “jurista coroado do Reich”, para Agamben, incomoda diversos autores, entre eles, Alfonso Galindo, Andrew Norris, Judith Butler e Derrida. Contudo, de acordo com Salzani, “Nell’introduzione alla raccolta di saggi e interviste di Schmitt curata da Agamben nel 2005 possiamo trovare una sorta di risposta alle critiche: per Agamben, la rilevanza di Schmitt è dovuta al fatto che, al di là di ‘facili prese di distanza’ e di ‘altrettanto stolide esaltazioni’, il suo pensiero è pregno di attualità, esso forma una ‘costellazione [...] con i problemi politici decisivi del nostro tempo’, ed è per questo che questo ‘pensatore fascista [...] continua a riguardarci da vicino’ (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 92).

<sup>1374</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 53.

<sup>1375</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 53.

<sup>1376</sup> Cf. Schmitt, *La dictadura*, 1968, ps. 27-28.

<sup>1377</sup> Bodin, *Los seis libros de la república*, 1985, p. 47. Com esta definição, segundo escreve Schmitt, “[...] Bodino no solo tiene el mérito de haber fundamentado el concepto de soberanía del derecho moderno, sino que también ha revelado la conexión del problema de la soberanía con el de la dictadura, y ha dado una definición – indudablemente limitándose tan solo a una dictadura comisarial – que todavía hoy tiene que reconocerse como fundamental. Después de formular en el capítulo VIII del Libro Primero de los *Six livres de la République* la definición de soberanía que se ha hecho famosa (*la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d’une République que les Latins appellent majestatem*, etc)” (Schmitt, *La dictadura*, 1968, p. 57).

instituído por volta de 500 a.C. e mantido até o final do século III a.C., o qual era nomeado por um dos cônsules em circunstâncias excepcionais, como no caso de uma guerra ou o sufocamento de uma sublevação, e aos quais se atribuíam, em virtude da situação de exceção, poderes extraordinários, os quais consistiam sobretudo no enfraquecimento da distinção entre o “*imperium domi*”, o comando soberano exercido dentro dos muros da cidade e, enquanto tal, submetido a limites que em nossa linguagem moderna chamaríamos de “constitucionais” (como a *provocatio ad populum*, o “apelo ao povo”), e o “*imperium militiae*”, isto é, o comando militar exercido para além dos muros da cidade, logo, não submetido a quaisquer limites.<sup>1378</sup>

O ditador, porém, não possui os atributos do príncipe ou do soberano, ele apenas assume o encargo do soberano em relação a pontos específicos, como decretar a guerra ou reformar o Estado. A partir desta relação, Schmitt irá então diferenciar o ditador *comissário*,<sup>1379</sup> o personagem público ligado a um encargo extraordinário, fundado em um *pouvoir constitué*, cujos limites são definidos por delegação, do ditador *soberano*, que é caracterizado pelo seu *pouvoir constituant*, advindo diretamente do povo.<sup>1380</sup> Com efeito, é devido precisamente a esta diferenciação entre ditadura “comissária” e ditadura “soberana”, promovida por Schmitt no capítulo 4 de seu livro que, segundo o próprio autor, a primeira conceitualização “jurídico-científica” a respeito da ditadura foi alcançada.<sup>1381</sup> Deste modo, para Schmitt, na ditadura, inscrita no contexto do estado de exceção, devem ser distinguidas duas diferentes situações: a “ditadura comissária”, a qual visa defender ou restaurar a constituição vigente, e a “ditadura soberana”, na qual, enquanto figura da exceção, ela alcança sua massa crítica ou seu ponto de fusão.<sup>1382</sup>

No que tange à *ditadura comissária*, Schmitt escreve que “La dictadura comisarial suspende la Constitución *in concreto*, para proteger la misma Constitución en su existencia concreta”.<sup>1383</sup> Para tanto, argumenta como, sobretudo desde Abraham Lincoln, foi repetido

<sup>1378</sup> Cf. Bobbio, *Estado, governo, sociedade*, 2020, ps. 208-209.

<sup>1379</sup> O conceito de ditador comissário fornecido por Schmitt é o seguinte: “La omnipotencia del dictador descansa em el apoderamiento otorgado por un órgano que existe con arreglo a la Constitución, por un órgano constituido. Este es el concepto de dictadura comisarial” (Schmitt, *La dictadura*, 1968, p. 173).

<sup>1380</sup> Cf. Macedo Junior, *Ensaio de teoria do direito*, 2013, ps. 160-161.

<sup>1381</sup> “En el punto medio se encuentra entonces la distinción esencial (establecida en el cap. IV) que contiene el resultado del trabajo, puesto que trata de resolver una primera dificultad, que permite llegar por primera vez al concepto de dictadura mediante una explicación científicojurídica: la distinción entre dictadura comisarial y dictadura soberana. Tal distinción constituye, teóricamente, la transición de la primitiva dictadura de la ‘Reforma’ a la dictadura de la Revolución, sobre la base del *pouvoir constituant* del pueblo” (Schmitt, *La dictadura*, 1968, ps. 28-29).

<sup>1382</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 53.

<sup>1383</sup> Ela pode ser exemplificada, nesta medida, pelos ditadores romanos, como Silla e César, tendo em vista que nestes casos a Constituição era suspensa até que fosse atingida novamente a normalidade, momento no qual a

desde sempre o argumento segundo o qual, caso a Constituição se encontre sob ameaça, deve-se protegê-la mediante a sua suspensão temporária; nesse sentido, a função da ditadura comissária consistiria em suspender a própria Constituição no intuito de protegê-la contra aqueles que ameaçam, por exemplo, a depô-la. Diferentemente, no caso da *ditadura soberana*, esta encontra na ordenação total da existência a própria realidade que se quer eliminar mediante a sua ação: “No suspende una Constitución existente valiendose de un derecho fundamentado en ella y, por tanto, constitucional, sino que aspira a crear una situación que haga posible una Constitución, a la que considera como la Constitución verdadera”.<sup>1384</sup> Nesse sentido, Norberto Bobbio escreve, comentando Schmitt, que

Também a ditadura revolucionária [a ditadura soberana] nasce num estado de necessidade e exerce poderes excepcionais e por sua natureza contemporâneos (ao menos nos passos iniciais); por essas razões a ela se dá o nome de ditadura, mas a tarefa que lhe é atribuída é muito mais vasta; não é mais a de remediar uma crise parcial do Estado, como pode ser uma guerra externa ou uma insurreição, mas sim a de resolver uma crise total, uma crise que põe em questão a existência mesma de um determinado regime, como pode ser uma guerra civil (isto é, uma guerra que pode assinalar o fim do velho ordenamento e o nascimento do novo). Ao passo que o ditador comissário é investido do próprio poder pela constituição, isto é, tem um poder constituído, o ditador soberano recebe o próprio poder de uma autoinvestidura ou de uma investidura simbolicamente – mas só simbolicamente – popular, e assume um poder constituinte. Como caso exemplar desse segundo tipo de ditadura pode ser recordado o da Convenção nacional que decide, em 10 de outubro de 1793, suspender a Constituição daquele mesmo ano (que não voltará mais a ter vigor) e estabelece que o governo provisório seja “revolucionário” até que se tenha alcançado a paz. Com respeito à ditadura clássica, a ditadura jacobina não é mais uma magistratura monocrática, em que pese a personalidade de Robespierre, mas é a ditadura de um grupo revolucionário, concretamente o Comitê de Saúde Pública.<sup>1385</sup>

A ditadura soberana busca, portanto, criar as condições para que se possa impôr uma nova Constituição, estando intimamente ligada, logo, à ideia do poder constituinte, uma vez que “no apela a una Constitución existente, sino a una Constitución que va a

---

própria Constituição retornava ao seu normal vigor. Por esta razão, o ditador romano, no período republicano, era nomeado a agir somente por seis meses (cf. Macedo Junior, *Ensaio de teoria do direito*, 2013, p. 161). Comentando isto, Norberto Bobbio salienta com rigor o fato da *temporalidade* do cargo de ditador: “A exorbitância do poder do ditador era contrabalançada pela sua temporaneidade: o ditador era nomeado apenas para a duração do dever extraordinário que lhe fora confiado e, de todo modo, por um período não maior do que seis meses e não maior do que a permanência no cargo do cônsul que o havia nomeado”; motivo pelo qual, segundo o autor, “O ditador era portanto um magistrado extraordinário, mas legítimo, pois sua instituição era prevista pela constituição e o seu poder justificado pelo estado de necessidade” (cf. Bobbio, *Estado, governo, sociedade*, 2020, p. 209).

<sup>1384</sup> Cf. Schmitt, *La dictadura*, 1968, ps. 181-183. Assim, no que tange à ditadura soberana, ela pode ser exemplificada, de acordo com Schmitt, pela França entre 1793 e 1795, bem como também pela União Soviética a partir de 1917. Pois, como se viu, no caso da ditadura soberana a Constituição vigente não é suspensa, mas, sim, ab-rogada, de modo que se crie as condições necessárias para que uma verdadeira Constituição se torne, então, possível (cf. Macedo Junior, *Ensaio de teoria do direito*, 2013, p. 161-162).

<sup>1385</sup> Bobbio, *Estado, governo, sociedade*, 2020, p. 212.



implantar”.<sup>1386</sup> Todavía, esta proposta teórica de Carl Schmitt se altera, e, enquanto no livro de 1921 o estado de exceção é apresentado através da ditadura, em sua *Teologia Política* os termos “ditadura” e “estado de sítio” desaparecem, sendo ambos substituídos pela expressão “estado de exceção” (*Ausnahmezustand*).<sup>1387</sup>

A estratégia Schmittiana, de acordo com Agamben, é uma estratégia em dois tempos e que necessita ser compreendida com clareza. O *telos* da sua teoria, a principal característica a se observar, em ambos os livros, é a *inscrição do estado de exceção num contexto jurídico*. Schmitt sabe perfeitamente que o estado de exceção, na medida em que realiza a suspensão de toda a ordem jurídica, parece escapar a qualquer consideração de direito, e que, mesmo em sua consistência factual, ele não poderia aceder à forma do direito. No entanto, é essencial para Schmitt que se garanta uma relação com a ordem jurídica, de modo que, quer se trate da ditadura comissária ou da ditadura soberana, ambas devem implicar uma referência a um contexto jurídico, pois o estado de exceção é sempre algo diferente da anarquia e do caos, e assim, juridicamente falando, mesmo não sendo (o estado de exceção) uma ordem jurídica, haverá ali ainda assim uma *ordem*<sup>1388, 1389</sup>.

Consoante Agamben, “O aporte específico da teoria schmittiana é exatamente o de tornar possível tal articulação entre o estado de exceção e a ordem jurídica”, uma articulação eminentemente paradoxal, pois o que se quer inscrever no direito é algo essencialmente exterior a ele, isto é, nada menos que a sua própria *suspensão*. No caso da *ditadura comissária*, esta operação se dá por meio da distinção entre normas do direito e normas de realização do direito (*Rechtsverwirklichung*), pois, desta maneira, a constituição pode ser suspensa quanto à sua aplicação, sem, no entanto, deixar de permanecer em vigor, tendo em vista que a sua suspensão significa unicamente uma exceção concreta.<sup>1390</sup> Nas palavras de Carl Schmitt,

La sustantividad metódica del problema de la realización del derecho como un problema jurídico aparece aquí con mayor claridad. La acción del dictador debe crear una situación en la que pueda realizarse el derecho, porque cada norma jurídica presupone, como medio homogéneo, una situación normal en la cual tiene validez. *En consecuencia, la dictadura es un problema de la realidad concreta, sin dejar de ser un problema jurídico. La Constitución puede ser suspendida sin dejar de tener validez, pues la suspensión solamente significa una excepción concreta.* Por ello hay que explicar también que la Constitución solamente puede ser suspendida para determinados distritos del Estado. El precepto *non potest detrahi a jure quantitas* tendría que valer también aquí lógicamente, porque dentro

<sup>1386</sup> Cf. Schmitt, *La dictadura*, 1968, p. 183.

<sup>1387</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 53-55.

<sup>1388</sup> Uma vez que, “Sendo o estado de exceção algo diferente da anarquia e do caos, subsiste, em sentido jurídico, uma ordem, mesmo que não uma ordem jurídica” (Schmitt, *Teologia política*, 2006, p. 13).

<sup>1389</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 54.

<sup>1390</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 54.

del Estado constituido por la constitución como un concepto jurídico no hay ningún espacio territorial que pueda ser sustraído de su vigencia, ni ningún lapso de tiempo en el que no deba tener vigencia, ni ningún círculo determinado de personas que, sin dejar de ser ciudadanos del Estado, deban ser tratados como “enemigos” o “rebeldes” sin derechos. *Pero precisamente tales excepciones pertenecen a la esencia de la dictadura y son posibles por tratarse de una comisión de acción determinada con arreglo a la situación de las cosas.*<sup>1391</sup>

No plano da teoria, a ditadura comissária se subsume, portanto, integralmente na distinção entre a norma e as regras técnico-práticas que presidem a sua realização. Já no caso da *ditadura soberana*, diferentemente, a qual não se limita a suspender a constituição vigente, mas busca, principalmente, criar um estado de coisas no qual se torne possível a imposição de uma nova Constituição, a operação de inscrição de algo fora do direito se dá por meio da distinção entre poder constituído e poder constituinte.<sup>1392 1393</sup>

Juridicamente falando, o poder constituinte consiste na fonte de produção das normas constitucionais, isto é, no poder de fazer uma nova Constituição e, desta maneira, ditar as normas fundamentais que organizam o poder de um Estado - é, em outros termos, “[...] o poder de instaurar um novo ordenamento jurídico e, com isso, regular as relações jurídicas no seio de uma nova comunidade”.<sup>1394</sup> Para Carl Schmitt, a ditadura soberana consiste, porém, como um poder que não pode ser apreendido por categorias jurídicas. Foi já observado certa vez que a ditadura funciona como uma espécie de milagre, mediante o qual se fundamenta que a suspensão das leis estatais seja comparada à suspensão das leis da natureza. A ditadura não é, no entanto, em realidade, constituída por um milagre, mas pela ruptura da continuidade jurídica que implica a dominação recém estabelecida. Por outro lado, a ditadura comissária, ao contrário, encontra-se relacionada a uma continuidade jurídica. A ditadura soberana, como dito, invoca o *poder constituinte*,<sup>1395</sup> o qual, por sua vez, não pode ser suprimido por nenhuma Constituição oposta. Todos os poderes constituídos estão numa posição de contraposição em relação ao poder constituinte, que dá fundamento

<sup>1391</sup> Schmitt, *La dictadura*, 1968, ps. 182, grifos nossos.

<sup>1392</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 54-55.

<sup>1393</sup> De modo claro e resumido, têm-se, portanto, a seguinte situação: “A *ditadura comissária* suspende a constituição para protege-la em sua existência concreta. A ação do ditador deve criar uma situação normal na qual o direito possa valer. Já a *ditadura soberana* não suspende a constituição, mas busca criar uma situação que torne possível uma nova constituição. A ditadura soberana invoca o *poder constituinte*” (Bercovici, *Soberania e Constituição*, 2013, p. 25, grifo nosso).

<sup>1394</sup> Cf. Negri, *O poder constituinte*, 2015, p. 2.

<sup>1395</sup> Fazendo uma operação analógica, pode-se lhe aplicar estas palavras de Derrida também à ideia do poder constituinte: “Ora, a operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, *fazer a lei*, consistiria num golpe de força, numa violência performativa e portanto interpretativa que, nela mesma, não é justa nem injusta, e que nenhuma justiça, nenhum direito prévio e anteriormente fundador, nenhuma fundação preexistente, por definição, poderia nem garantir nem contradizer ou invalidar. Nenhum discurso justificador pode, nem deve, assegurar o papel de metalinguagem com relação à performatividade da linguagem instituinte ou à sua interpretação dominante” (Derrida, *Força de lei*, 2018, p. 24).

à Constituição, e o qual é, por princípio, ilimitado, não estando submetido à Constituição, do qual esta se origina e retira seu fundamento.<sup>1396</sup> Pode-se afirmar, assim, que diferentemente do ditador tradicional, o que encontra-se regularmente vinculado à lei e cujo poder é delegado e transitório, o soberano de Schmitt dispõe de um poder absoluto e autônomo, ou seja, um poder ilimitado. Desta forma, consoante Enzo Traverso, traçando a genealogia do conceito de soberania, Schmitt capta as suas origens no absolutismo, fruto de uma secularização da teologia política, por meio da qual o soberano vem a substituir Deus. Os primeiros passos desse caminho foram dados por Bodin, mas para Schmitt, no entanto, foi Thomas Hobbes quem concluiu a transição da teologia para a concepção moderna da “[...] soberania, teorizando o Estado como um Leviatã que era simultaneamente legislador e detentor da força (em termos weberianos, possuindo *Herrschaft* e *Macht*), exigindo submissão e obediência de seus súditos)”.<sup>1397</sup>

De acordo com Schmitt, na medida em que a ditadura soberana tem seus olhos voltados para uma Constituição que está ainda por vir, poderia-se pensar que uma semelhante empresa escape a toda e qualquer consideração jurídica, pois o Estado pode ser concebido em termos jurídicos apenas por meio de sua Constituição, de modo que a negação total da Constituição existente deveria fazer abrir mão de qualquer justificativa legal, uma vez que, por definição, uma Constituição que está por vir ainda não existe. Consequentemente, estar-se-ia lidando neste caso com uma pura questão de poder. Mas não é, todavia, este o caso se o poder assumido for aquele que, não sendo ele mesmo constitucionalmente estabelecido, está, contudo, associado a cada Constituição existente, o qual aparece como um poder fundamentador, mesmo que ele próprio não seja nunca subsumido pela Constituição, de modo que ele também não pode nunca ser negado. Para Schmitt, este é o significado do *pouvoir constituant*.<sup>1398</sup> Mas é necessário observar, em relação a isto, que para o autor, ainda que este poder seja juridicamente “disforme” [*formlos*], ele representa, porém, “um mínimo de constituição”,<sup>1399</sup> “[...] inscrito em toda ação politicamente decisiva e está, portanto, em condições de garantir também para a ditadura soberana a relação entre estado de exceção e ordem jurídica”.<sup>1400</sup>

<sup>1396</sup> Cf. Schmitt, *La dictadura*, 1968, ps. 184-186.

<sup>1397</sup> Cf. Traverso, “*Relações Perigosas*”, 2020, p. 1977.

<sup>1398</sup> Cf. Schmitt, *La dictadura*, 1968, p. 183.

<sup>1399</sup> “Mientras esté reconocido el *pouvoir constituant*, siempre existe un ‘mínimo de Constitución’” (Schmitt, *La dictadura*, 1968, p. 193).

<sup>1400</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 55.

Como escreve Agamben, aparece agora, de modo claro, o motivo pelo qual Schmitt pode apresentar, no prefácio de seu livro sobre a ditadura, o porque de a distinção entre ditadura comissária e ditadura soberana constituírem o “resultado substancial do livro”, que permite com que o conceito de ditadura seja “finalmente acessível ao tratamento da ciência do direito”. De acordo com Agamben, o que Schmitt tinha diante de seus olhos era uma “confusão” e uma “combinação” entre as duas formas de ditadura, a qual ele não cansava de denunciar. Contudo, nem a teoria e a prática da ditadura do proletariado de Lênin, nem o progressivo uso exacerbado do estado de exceção na República de Weimar, podem ser consideradas figuras da velha ditadura comissária, mas, sim, “[...] algo de novo e mais radical que ameaçava pôr em questão a própria consistência da ordem jurídico-política, cuja relação com o direito precisava, para ele, ser salva a qualquer preço”.<sup>1401</sup>

Por isso, na *Teologia política* a situação muda e, ao contrário do que se passava em *A ditadura*, o operador que permite promover a inscrição do estado de exceção na ordem jurídica passa a ser outro, a saber, a distinção entre dois elementos fundamentais do direito: a norma (*Norm*) e a decisão (*Entscheidung, Dezision*).<sup>1402</sup> Como escreve Schmitt, com a suspensão da ordem jurídica, no estado de exceção,

A decisão liberta-se de qualquer vínculo normativo e torna-se absoluta em sentido real. Em estado de exceção, o Estado suspende o Direito por fazer jus à autoconservação, como se diz. Os dois elementos do conceito de “ordem jurídica” defrontam-se e comprovam sua autonomia conceitual. Assim como no caso normal, o momento autônomo da decisão pode ser repellido a um mínimo; no caso excepcional a norma é aniquilada. Apesar disso, o caso excepcional também permanece acessível ao conhecimento jurídico, pois ambos os elementos, a norma e a decisão, permanecem no âmbito jurídico.<sup>1403</sup>

Pode-se compreender, desta forma, o motivo da virada teórica schmittiana, o motivo pelo qual o estado de exceção passa a ser apresentado como uma doutrina da soberania.<sup>1404</sup> Como visto, o soberano é aquele que, tendo a prerrogativa legal de decidir

<sup>1401</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 55-56.

<sup>1402</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 56.

<sup>1403</sup> Schmitt, *Teologia política*, 2006, p. 13.

<sup>1404</sup> Schmitt liga, portanto, nas obras mencionadas, os conceitos de ditadura, soberania e de poder constituinte. No entanto, os conceitos de ditadura e, sobretudo, o de soberania, são, para um autor como Antonio Negri, absolutamente incompatíveis com a ideia do poder constituinte, uma vez que “[...] 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 não é (como é óbvio) uma emanção do poder constituído, como também não é uma instituição do poder constituído: ele é ato de escolha, a determinação pontual que abre um horizonte, o dispositivo radical de algo que ainda não existe, e cujas condições de existência pressupõem que o ato criador não perca suas características na criação. Quando o poder constituinte desencadeia o processo constituinte, toda determinação é liberada e permanece livre. A soberania, ao contrário, apresenta-se como fixação do poder constituinte, como termo deste, como esgotamento da liberdade de que ele é portador: *oboedientia facit auctoritatem*. Não, a indicação linguística ‘expressão da potência’ não pode significar em nenhum caso ‘instituição do poder’. [...] *Em consequência, há uma contradição absoluta entre o conceito de*

sobre o estado de exceção, permanece ainda ancorado na ordem jurídica, mas, na medida em que a sua decisão diz respeito à própria anulação da norma jurídica, isto é, enquanto o estado de exceção representa a inclusão e captura de um espaço que não pode ser definitivamente considerado estando nem fora nem dentro do ordenamento jurídico - a norma anulada e suspensa -, o soberano termina por estar numa posição simultaneamente externa à ordem jurídica regular, e, no entanto, continua também a ela pertencendo, pois é ele o responsável pela decisão acerca da sua total ou parcial suspensão. Trata-se, como já se sabe, do que Agamben chamou de “paradoxo da soberania”<sup>1405</sup>: “*Estar fora e, ao mesmo tempo, pertencer*”, esta é a estrutura topológica do estado de exceção, “e apenas porque o soberano que decide sobre a exceção é, na realidade, logicamente por ela definido em seu ser, é que ele pode também ser definido pelo oximoro *êxtase-pertencimento*”.<sup>1406</sup> E por isso, conforme escreve Giorgio Agamben em *Meios sem fim*,

[...] a soberania é o guardião que impede que o limiar indecidível entre violência e direito, natureza e linguagem venha à luz. Nós devemos, ao contrário, manter fixo o olhar justamente sobre aquilo que a estátua da Justiça (que, como lembra Montesquieu, era velada no momento da proclamação do estado de exceção) não devia ver, ou seja, que (como hoje é claro para todos) *o estado de exceção é a regra*, que a via nua é imediatamente portadora do nexo soberano e, como tal, ela é hoje abandonada a uma violência tanto mais eficaz quanto anônima e cotidiana.<sup>1407</sup>

A doutrina schmittiana do estado de exceção opera, conforme se pode notar, produzindo uma série de cesuras e divisões no corpo do direito, cujos termos são irreduzíveis um ao outro, mas que, através da sua articulação, permitem que a *máquina do direito* funcione. Veja-se, nesse sentido, a oposição entre *normas do direito* e *normas de realização do direito*, ou seja, entre a norma e a sua aplicação concreta: no caso da ditadura comissária, ela demonstra que o momento da aplicação surge de modo autônomo em relação à norma enquanto tal, pois esta pode ser suspensa sem, contudo, deixar de estar em vigor. Ela

---

*soberania e o de poder constituinte*” (Negri, *O poder constituinte*, 2015, ps. 23-24, grifo nosso). Nesse sentido, numa incursão dirigida diretamente à Schmitt, Negri escreve o seguinte: “O fato, porém, é que a trama existencial sobre a qual o poder constituinte se define é, desde o início, rompida, reconduzida às determinações abstratas da violência, do evento puro como evento voluntário de poder. A tendência absoluta da fundação torna-se pretensão cínica: após haver esboçado uma definição material de poder constituinte, Schmitt é enredado na sobredeterminação irracionalista da concepção de soberania – de uma concepção pura, não mais da potência, mas do poder” (Negri, *O poder constituinte*, 2015, p. 9).

<sup>1405</sup> “O paradoxo da soberania se enuncia: ‘o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico’. [...] A especificação ‘ao mesmo tempo’ não é trivial: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei. Isto significa que o paradoxo pode ser formulado também deste modo: ‘a lei está fora dela mesma’, ou então: ‘eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei’” (Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 22).

<sup>1406</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 56-57, grifos do autor.

<sup>1407</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 104, grifo do autor.

representa, por isso, um estado da lei no qual ela *permanece em vigor, mas não se aplica*; por outro lado, no caso da ditadura soberana, a velha constituição já não existe mais e a nova está presente somente sob a forma “mínima” do poder constituinte. Desta maneira, ela representa um outro estado da lei, um estado no qual a lei já *não está mais em vigor e, todavia, se aplica*.<sup>1408</sup>

Pode-se perceber esta cesura também no caso da oposição entre a *norma* e a *decisão*. O que Schmitt demonstra, quanto a isto, é que elas são *irredutíveis*, de modo que a decisão jamais pode ser deduzida da norma sem deixar um resto: na decisão sobre o estado de exceção, a norma é completamente suspensa ou anulada, mas o que está em questão nesta suspensão é, novamente, a criação de uma situação que abra a possibilidade da aplicação da norma.<sup>1409</sup> O estado de exceção opera, portanto, separando a norma de sua aplicação para, desta maneira, possibilitar a sua própria aplicação; nas palavras de Agamben, “Introduz no direito uma zona de anomia para tornar possível a normatização efetiva do real”. A doutrina schmittiana do estado de exceção pode ser então definida como o lugar em que a oposição entre a norma e a sua realização atinge a máxima intensidade, de modo que “Tem-se aí um campo de tensões jurídicas em que o *mínimo de vigência formal* coincide com o *máximo de aplicação real* e vice-versa”.<sup>1410</sup>

O problema da “vigência da lei”, por sua vez, remete Agamben inexoravelmente ao problema da *força de lei*.<sup>1411</sup> Conforme demonstra o autor, este sintagma vincula-se a uma longa tradição no direito romano e medieval, no qual (ao menos a partir da *Dig. De legibus I, 3: legis virtus haec est: imperare, vetare, permittere, punire*) tem o sentido de eficácia, ou seja, de capacidade de obrigar. No entanto, é somente no contexto da Revolução Francesa que ele começa a indicar o valor supremo dos atos estatais, expressos pelas assembleias

<sup>1408</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 58.

<sup>1409</sup> Como diz Schmitt, “A exceção não é subsumível; ela se exclui da concepção geral, mas, ao mesmo tempo, revela um elemento formal jurídico específico, *a decisão na sua absoluta nitidez*. Em sua configuração absoluta, o estado de exceção surge, então, somente quando a situação deva ser criada e quando tem validade nos princípios jurídicos. Toda norma geral exige uma configuração normal das condições de vida nas quais ela deve encontrar aplicação segundo os pressupostos legais e os quais ela submete à regulação normativa. [...] A ordem deve ser estabelecida para que a ordem jurídica tenha um sentido. Deve ser criada uma situação normal, e *soberano é aquele que decide, definitivamente, sobre se tal situação normal é realmente dominante. Todo direito é ‘direito situacional’*. O soberano cria e garante a situação como um todo na sua completude. Ele tem o monopólio da decisão” (Schmitt, *Teologia política*, 2006, ps. 13-14, grifos nossos).

<sup>1410</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 58, grifo nosso.

<sup>1411</sup> E, quanto a isto, recorda Agamben que este foi o tema do seminário que Jacques Derrida fez na Cardozo School of Law, em Nova York, com o título de “*Force de loi: le fondement mystique de l’autorité*”. Para Agamben, esta conferência “[...] que era, na verdade, uma leitura do ensaio benjaminiano ‘Crítica da violência: crítica do poder’, suscitou um amplo debate tanto entre os filósofos quanto entre os juristas; mas é um indício não só da consumada separação entre cultura filosófica e cultura jurídica, como também da decadência da segunda, o fato de ninguém ter tentado analisar a fórmula, aparentemente enigmática, que dava título ao texto” (Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 59).

representativas do povo. Desta maneira, no art. 6 da Constituição francesa de 1791,<sup>1412</sup> a “*force de loi*” já designa a intangibilidade da lei, até mesmo em relação ao soberano.<sup>1413</sup>

A partir deste momento a doutrina moderna passará, então, a distinguir entre a *eficácia* e a *força* da lei: a *eficácia* decorre de modo absoluto de todo ato legislativo válido e consiste na produção de efeitos jurídicos; a *força de lei*, ao contrário, expressa a posição da lei ou de atos a ela assimilados em relação a outros atos do ordenamento jurídico, seja superior à lei, como no caso da Constituição, seja inferior à lei, como no caso dos decretos e regulamentos promulgados pelo poder executivo.<sup>1414</sup> O determinante é, no entanto, que no sentido técnico o sintagma “força de lei” se refira, tanto na doutrina moderna, quanto na antiga, não à lei, mas àqueles decretos que, como tais, *não são leis propriamente ditas*, mas que, porém, têm, justamente, *força de lei*, que o poder executivo pode em determinados casos, especialmente no estado de exceção, promulgar.<sup>1415</sup> Desta forma, pode-se dizer que o conceito de “força de lei” define, enquanto termo técnico do direito, “[...] uma separação entre a *vis obligandi* ou a aplicabilidade da norma e a sua essência formal, pela qual decretos, disposições e medidas, que não são formalmente leis, adquirem, entretanto, sua ‘força’”.<sup>1416</sup>

No estado de exceção, como se sabe, é comum que se encontrem várias espécies de confusão entre atos do poder executivo e atos do poder legislativo. Tal confusão é, aliás, uma das suas principais características. Nesse sentido, um caso paradigmático dessa confusão é o regime nazista, no qual, como Eichmann não cansava de repetir, “as palavras do Führer têm força de lei [*Gesetzeskraft*]”.<sup>1417</sup> Entretanto, esta confusão, do ponto de vista técnico, não é o tanto o aporte específico do estado de exceção, quanto, em verdade, o fato

<sup>1412</sup> Conforme o disposto no artigo 3, da seção III, da Constituição Francesa de 1791: “Article 6. Les décrets sanctionnés par le roi, et ceux qui lui auront été présentés par trois législatures consécutives, ont force de *loi*, et portent le nom et l'intitulé de *lois*” (Cf. França, Constituição de 1791).

<sup>1413</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 59-60.

<sup>1414</sup> Vale lembrar que no Brasil estes dispositivos (que não são “leis”, mas que gozam de “força de lei”) existem desde há muito tempo e sempre foram utilizados de maneira corriqueira. Eles existiam na “Constituição” brasileira de 1967-1969 na figura do chamado *decreto-lei*, o qual na Constituição de 1988 foi substituído pelas *medidas provisórias*, dispostas em seu art. 62 (cf. Ferraz Junior, *Introdução ao estudo do direito*, 2015, p. 191).

<sup>1415</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 60. Esta situação pode ser bem caracterizada pelo comentário que segue de Arendt, em *Eichmann em Jerusalém*: “Essa circular de dezembro de 1932 – expedida num momento em que a subida de Hitler ao poder ainda não era uma certeza, mas uma forte possibilidade – antecipa, estranhamente, os ‘*decretos altamente confidenciais*’, ou seja, *a norma tipicamente totalitária que utiliza leis que não são levadas à atenção do público*, como o regime de Hitler faria muito depois, advertindo a seus destinatários que ‘estas diretivas não devem ser publicadas’” (Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 145, grifo nosso).

<sup>1416</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 60.

<sup>1417</sup> Relato que se encontra também em Hannah Arendt: “Em Jerusalém, confrontado com provas documentais de sua extraordinária lealdade a Hitler e à ordem do Führer, Eichmann tentou muitas vezes explicar que durante o Terceiro Reich ‘as palavras do Führer tinham força de lei’ (*Führerworte haben Gesetzeskraft*), o que significava, entre outras coisas, que uma ordem vinda diretamente de Hitler não precisava ser escrita” (Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 165).

do isolamento da “força de lei” em relação à lei que este promove.<sup>1418</sup> Nesse sentido, pode dizer-se que o estado de exceção define um “estado da lei” no qual, de um lado, a norma está em vigor, mas não se aplica, ou seja, “não tem força”, e, de outro, nele são produzidos atos que não têm valor de lei, mas que, contudo, adquirem a sua “força”.<sup>1419</sup>

Para Agamben, isso significa que, no caso extremo, a “força de lei” é algo que “flutua” como um elemento indeterminado, podendo, desta forma, ser reivindicada tanto pela autoridade estatal (quando age como *ditadura comissária*), quanto por uma organização revolucionária (quando age como uma *ditadura soberana*). Deste modo, pode-se afirmar, com Agamben, que “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~~)”. Existe no estado de exceção, logo, uma força de ~~lei~~ na qual ato e potência - aplicação e norma - encontram-se radicalmente separados, revelando, assim, uma espécie de elemento místico,<sup>1420</sup> ou melhor, uma ficção que permite ao direito atribuir a si a própria anomia.<sup>1421</sup> Um elemento místico, portanto, que acusa, no estado de exceção, o divórcio entre a norma e a sua aplicação, na medida em que, na “força pura”, a norma se aplica desaplicando-se.<sup>1422</sup> Isto, porém, escancara o fato de que

O estado de exceção é, nesse sentido, a abertura de um espaço em que aplicação e norma mostram sua separação e em que uma pura força de ~~lei~~ realiza (isto é, aplica desaplicando) uma norma cuja aplicação foi suspensa. Desse modo, a união impossível entre norma e realidade, e a conseqüente constituição do âmbito da norma, é operada sob a forma da exceção, isto é, pelo pressuposto de sua relação. Isso significa que, para aplicar uma norma, é necessário, em última análise, suspender sua aplicação, produzir uma exceção. Em todos os casos, o estado de exceção marca um patamar onde lógica e práxis se indeterminam e onde uma pura violência sem *logos* pretende realizar um enunciado sem nenhuma referência real.<sup>1423</sup>

<sup>1418</sup> Nas palavras de Vera Karam de Chueiri, “[...] no Estado de exceção *força de lei* remete à situação na qual a força (de lei) se isola da lei, vale dizer, há um estado da lei em que, por um lado a norma está em vigor mas não se aplica, não tem força (daí em inglês se falar em *enforcement* ao se referir à aplicação da norma) e, por outro, atos de força se impõem, porém sem valor legal” (Chueiri, *Agamben e o estado de exceção como zona de indeterminação entre o político e o jurídico*, 2005, p. 100).

<sup>1419</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 60-61.

<sup>1420</sup> Em Derrida, este “elemento místico” aparece, após passar por Pascal e Montaigne, como uma glosa a respeito da operação de fundar, inaugurar, justificar o direito, instituir, “fazer a lei”. Segundo o autor, “O discurso encontra ali seu limite: nele mesmo, em seu próprio poder performativo. É o que proponho aqui chamar, deslocando um pouco e generalizando a estrutura, o *místico*. Há ali um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador. Murado, emparedado, porque esse silêncio não é exterior à linguagem. Eis em que sentido eu seria tentado a interpretar, para além do simples comentário, o que Montaigne e Pascal chama de *fundamento místico da autoridade*. Poder-se-á sempre voltar a – ou voltar-se contra – o que faço ou digo aqui, mesmo o que digo que é feito na origem de toda instituição. Eu puxaria pois o uso da palavra ‘místico’ a um sentido que me arrisco a dizer wittgensteiniano” (Derrida, *Força de lei*, 2018, p. 25, grifos do autor).

<sup>1421</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 61.

<sup>1422</sup> Cf. Chueiri, *Agamben e o estado de exceção como zona de indeterminação entre o político e o jurídico*, 2005, p. 100.

<sup>1423</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 63.



A partir destas considerações pode-se constatar como os mecanismos de exceção corroboram profundamente na corrosão das bases sob as quais a democracia se funda. Mas, afinal, de que se fala ao se falar sobre a *democracia*?<sup>1424</sup> Para Agamben, uma pequena observação já permite observar que aqueles que a debatem nos dias atuais por vezes a entendem como uma forma de constituição do corpo político, e, por outras, como uma técnica de governo. O termo faz remissão, portanto, tanto à conceitualidade do direito público quanto à prática administrativa, isto é, designa tanto a *forma de legitimação do poder* como também as *modalidades do seu exercício*, o que provoca um verdadeiro mal-estar em todos aqueles que ainda o utilizam de forma sincera no seu primeiro sentido, já que, evidentemente, é no segundo sentido que o termo parece ter encontrado maior sucesso na contemporaneidade.<sup>1425</sup>

A propósito, Agamben demonstra como nos clássicos do pensamento grego, ao se depararem com a palavra “*politeia*”, os tradutores procuraram traduzí-la às vezes como “constituição”, às vezes como “governo”. Para o autor, duas passagens da história do pensamento político ocidental manifestam com acuidade essa ambiguidade fundamental: a primeira se encontra na *Política*, quando Aristóteles procura contar e estudar as diferentes formas de constituição (*politeiai*). Em Aristóteles, pode-se ler o seguinte: “Puesto que *politeia* y *politeuma* significan lo mismo y que *politeuma* es el poder supremo (*kyrion*) de las ciudades, es necesario que el poder supremo sea propio de uno solo, o de algunos, o de una gran cantidad”.<sup>1426</sup> O problema essencial desta passagem, o mesmo pelo qual há tantos problemas nas suas traduções, reside no fato de que uma tradução mais fiel deveria conservar a proximidade entre os termos “*politeia*” (a atividade política) e “*politeuma*” (a coisa política

<sup>1424</sup> Para uma definição tradicional, por assim dizer, pode-se seguir Norberto Bobbio, para quem “Da idade clássica a hoje o termo ‘democracia’ foi sempre empregado para designar uma das formas de governo, ou melhor, um dos diversos modos com que pode ser exercido o poder político. Especificamente, designa a forma de governo na qual o poder político é exercido pelo povo” (Bobbio, *Estado, governo, sociedade*, 2020, p. 177). Ou, como escreveu noutro lugar, para uma definição predominantemente formal ou procedimental, para o que o autor chama de uma “definição mínima de democracia”, “[...] segundo a qual por regime democrático entende-se primariamente um conjunto de regras de procedimento para a formação de decisões coletivas, em que está prevista e facilitada a participação mais ampla possível dos interessados” (Bobbio, *O futuro da democracia*, 2020, p. 27).

<sup>1425</sup> Cf. Agamben, *Nota preliminar sobre el concepto de la democracia*, 2010, p. 11. Esta intercalação discricionária entre ambas as noções é, de fato, realmente comum, e pode ser encontrada até mesmo num autor como Norberto Bobbio. Nesse sentido, pode-se citar, por exemplo, a seguinte passagem de *O futuro da democracia*: “[...] já que a democracia moderna nasceu como método de legitimação e de controle das decisões políticas em sentido estrito, ou do ‘governo’ propriamente dito (seja ele nacional ou local), no qual o indivíduo é considerado em seu papel geral de cidadão...” (Bobbio, *O futuro da democracia*, 2020, ps. 49-50).

<sup>1426</sup> Mantemos aqui a tradução de Agamben para manter a fidelidade de suas intenções filológicas. Contudo, a mesma passagem pode ser encontrada também aqui: “Dado que regime e governo significam a mesma coisa sendo o governo o elemento supremo em cada cidade, necessariamente serão supremos ou um indivíduo, ou poucos, ou muitos” (Aristóteles, *Política*, 1998, p. 211).

que daí provém), pois neste caso restaria esclarecido que o intento de Aristóteles era o de reduzir a anfibialegia por meio desta figura que ele chama de “*kyrion*”. Em termos modernos, isso implica dizer que o poder constituinte (*politeia*) e o poder constituído (*politeuma*) se enlaçam aqui na forma de um poder soberano (*kyrion*), o qual se apresenta como sendo o portador destas duas facetas da política de maneira conjunta.<sup>1427</sup>

A segunda passagem se encontra, por sua vez, no *Contrato Social*. De acordo com Agamben, já no curso de 1977-1978, *Segurança, território, população*, Foucault havia demonstrado como Rousseau havia levantado para si precisamente o problema de reconciliar uma terminologia jurídico-constitucional (“contrato”, “vontade geral”, “soberania”) com uma “arte de governar”.<sup>1428</sup> No entanto, a distinção e a articulação entre *governo* e *soberania*, a qual está na base do pensamento político de Rousseau, e que é aqui decisiva, encontra uma clara formulação já no seu artigo sobre a “*Economia política*”, onde o autor distingue entre a *economia pública*, como sendo aquela a que ele chama de *governo*, e a *autoridade suprema*, a qual ele denomina de *soberania*. Esta distinção implica no fato, para o autor, que a primeira possui o *direito de legislar*, enquanto que a segunda somente possuiria o poder de *executar*. Desta forma, no *Contrato Social* a distinção se reafirma como a articulação entre *vontade geral* e *poder legislativo*, por um lado, e, por outro, o *governo* e o *poder executivo*. Assim, cabe a Rousseau distinguir e enlaçar todos estes elementos, posto que ao mesmo tempo em que anuncia esta distinção, o autor termina também por negar veementemente que esta seja uma divisão do soberano<sup>1429</sup>.<sup>1430</sup> Pode-se dizer, então, com

<sup>1427</sup> Cf. Agamben, *Nota preliminar sobre el concepto de la democracia*, 2010, p. 12.

<sup>1428</sup> Conforme escreve Foucault, no tange à Rousseau, no *Contrato social* “[...] o problema será precisamente saber como, com noções como as de ‘natureza’, de ‘contrato’, de ‘vontade geral’, pode-se oferecer um princípio geral de governo que dará lugar, ao mesmo tempo, ao princípio jurídico da soberania e aos elementos pelos quais se pode definir e caracterizar uma arte do governo. Logo, a soberania não é de forma alguma eliminada pelo surgimento de uma nova arte de governar, uma arte de governar que agora transpõe o limiar de uma ciência política. O problema da soberania não é eliminado; ao contrário, é tornado mais agudo do que nunca” (Foucault, *Segurança, território, população*, 2008, p. 142).

<sup>1429</sup> Pois, segundo a lição de Rousseau, “Pela mesma razão que é inalienável, a soberania é indivisível. A vontade ou é geral, ou não existe; ou é a vontade do corpo do povo, ou somente de uma parte. No primeiro caso, essa vontade declarada é um ato de soberania e constitui lei; no segundo, não é senão uma vontade particular ou um ato de magistratura; quando muito é um decreto. Porém, nossos políticos, não podendo dividir a soberania em seu princípio, a dividem em seu objeto; dividem-na em força e em vontade, em poder legislativo e em poder executivo, em direitos de impostos, de justiça e de guerra, em administração interior e em poder de tratar com o estrangeiro: ora confundem todas essas partes, oras as separam; fazem do Soberano um ser fantástico e formado de peças encaixadas; é como se compusessem o homem com vários corpos, um dos quais teria olhos, o outro, braços, o outro, pés e nada mais. Dizem que os charlatões do Japão despedaçam uma criança aos olhos dos espectadores para depois, lançando no ar todos os seus membros um após o outro, fazerem reaparecer a criança viva e recomposta. Esses são mais ou menos os lances de prestidigitação dos nossos políticos; após terem desmembrado o corpo social por uma habilidade digna de feira, reúnem as peças não se sabe como. Esse erro provém de não se fazerem noções exatas da autoridade soberana e de se tomarem por partes dessa autoridade o que não é senão emanações dela” (Rousseau, *O contrato social*, 2013, ps. 43-44).

<sup>1430</sup> Nesse mesmo sentido, também cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 295-297.

Agamben, que, “Como plantea Aristóteles, la soberanía, el *kyrion*, es a la vez uno de los términos de la distinción y aquello que ata en un nudo indisoluble la constitución y el gobierno”.<sup>1431</sup> Nesse sentido, o que Agamben procura demonstrar é como

El sistema político occidental es producto de la fusión de dos elementos heterogéneos, que mutuamente se legitiman y se dan consistencia: una racionalidad político-jurídica y una racionalidad económico-gubernamental, una “forma de constitución” y una “forma de gobierno”. ¿Por qué se encalla la *politeia* en esta ambigüedad? ¿Qué le da al soberano (al *kyrion*) el poder de asegurar y garantizar su unión legítima? ¿No se tratará de una ficción, destinada a disimular el hecho de que el centro de la máquina esté vacío, que no haya, entre los dos elementos y las dos racionalidades, ninguna articulación posible? Y ¿que es precisamente de su desarticulación que se trata de extraer este ingobernable, que es a la vez la fuente y el punto de fuga de toda política?<sup>1432</sup>

O sistema político ocidental se baseia, portanto, segundo Agamben, nessa fusão de elementos heterogêneos, os quais terminam por se legitimar de forma mútua a partir da figura do *soberano*: é o soberano, o “*kyrion*”, que permite que se faça a fusão da racionalidade econômico-governamental com a racionalidade político-jurídica. Trata-se, então, de uma ficção destinada a dissimular o fato de que *o centro da máquina se encontra verdadeiramente vazio*, e que permite, assim, a articulação de elementos absolutamente inarticuláveis.

Se o que se encontra na política ocidental hoje é esta dominação esmagadora do governo e da economia sobre a soberania popular, a qual tem sido progressivamente esvaziada de qualquer sentido, pode ser que isto se dê, talvez, porque as democracias ocidentais estejam pagando um caro preço por terem assumido esta herança filosófica e de tê-la deixada em grande medida inquestionada. Desta forma, Agamben demonstra como a confusão entre conceber o governo como simples poder executivo foi um dos erros mais preñes de consequências na história de nossa política.<sup>1433</sup> Muito se discutiu sobre como a reflexão política moderna se escondeu atrás de abstrações, como a *lei*, a *vontade geral* e a *soberania popular*, contudo, foi deixado de lado o problema do governo e a sua articulação com o poder soberano, problema do qual o autor, como visto, há muito tem se ocupado, especialmente nas obras que se encontram no contexto do projeto *Homo sacer*.<sup>1434</sup>

Para fins de conclusão, deve-se ressaltar, nos rastros de Agamben, que enquanto o pensamento político não medir forças com essa ambigüidade fundamental da democracia, que ora se põe como forma de constituição do corpo político, ora como técnica de governo,

<sup>1431</sup> Cf. Agamben, *Nota preliminar sobre el concepto de la democracia*, 2010, ps. 12-13.

<sup>1432</sup> Agamben, *Nota preliminar sobre el concepto de la democracia*, 2010, p. 13.

<sup>1433</sup> Cf. também Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 298-299.

<sup>1434</sup> Cf. Agamben, *Nota preliminar sobre el concepto de la democracia*, 2010, p. 13.

todas as tentativas de superar as aporias que a cercam, como a sua progressiva conversão com as formas de funcionamento dos totalitarismos, restarão, enfim, vazias e condenadas ao fracasso, motivo pelo qual é precisamente nesta direção que o trabalho se encaminha em seguida.

### 3.2 O paradigma gerencial e a máquina governamental

O problema da soberania e do estado de exceção encontra-se, como visto no item anterior, numa relação indissociável com aquele do poder constituinte e do poder constituído. Com efeito, é precisamente no *paradoxo da soberania* que o problema do poder constituinte e sua relação com o poder constituído se revela de maneira mais clara e direta. A situação é realmente complexa e tanto a doutrina quanto as legislações positivas encontraram sempre dificuldades em manter esta distinção em toda a sua amplitude. De acordo com Agamben, é justamente daí que surge a impossibilidade de compor de maneira harmônica a relação entre os dois poderes, a qual emerge de forma particularmente exígua quando se trata de buscar compreender a natureza jurídica tanto da ditadura quanto do estado de exceção, mas também no que tange ao poder de revisão, o qual vem frequentemente previsto no próprio texto das modernas constituições.<sup>1435</sup>

Segundo Agamben, existiriam duas teses predominantes acerca deste problema: a primeira afirmaria que o poder constituinte consistiria num poder originário e irreduzível, o qual não poderia de nenhuma maneira ser condicionado ou constringido por um ordenamento jurídico previamente constituído, em relação ao qual ele se manteria absolutamente externo; porém, em oposição a esta tese existiria outra, que encontra hoje sempre maior consenso no âmbito da tendência contemporânea e geral de buscar regular tudo mediante normas, a qual desejaria reduzir o poder constituinte ao poder de revisão previsto na constituição, escanteando, assim, o poder constituinte como algo “pré-jurídico” ou uma mera situação de fato. Desta forma, Agamben relembra, acerca desta questão, como Walter Benjamin havia já criticado esta última tendência, logo após a Primeira Guerra Mundial, “[...] apresentando o relacionamento entre poder constituinte e poder constituído como aquele entre violência que põe o direito e violência que o conserva”.<sup>1436</sup>

---

<sup>1435</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 46.

<sup>1436</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 46-47.

Com efeito, conforme escreve Benjamin em “*Zur Kritik der Gewalt*” (*Para a crítica da violência*), de 1921,<sup>1437</sup> - texto diretamente influenciado pelas reflexões de Georges Sorel sobre a violência e no qual, segundo Michael Löwy, “[...] Benjamin exprime seu desprezo absoluto pelas instituições do Estado, como a polícia (‘a forma de violência mais degenerada que se possa conceber’) ou o parlamento (‘deplorável espetáculo’)”<sup>1438</sup> - o direito positivo exige de qualquer forma de poder uma explicação sobre a sua origem histórica, o qual deve a sua legitimidade, em certas condições, ao fato de ser ou não ser sancionado. Deste modo, para fins de classificação dos poderes, pode-se erigir como classificação hipotética quanto aos tipos de violência a existência ou a falta de um reconhecimento histórico geral dos seus fins: aqueles que prescindem desse reconhecimento podem ser designados como “fins naturais”, enquanto aqueles para o qual esse reconhecimento é imprescindível podem ser chamados de “fins de direito”. De modo a demonstrar as diversas funções do poder mais claramente, consoante sirvam a fins naturais ou de direito, Benjamin utiliza como exemplo relações jurídicas, as quais, ele sublinha, tomam como referência estritamente a situação da Europa de seu tempo.<sup>1439</sup>

A tese proposta por Benjamin é a seguinte: nas relações jurídicas, a tendência característica seria a da não admissão de fins naturais em todos os casos em que as realizações desses fins apenas possam ser adequadamente alcançadas pelos indivíduos mediante o uso da violência - ou seja, trata-se de uma ordenação jurídica que se empenha em erigir em todos os domínios desta espécie fins de direito, os quais apenas podem ser realizados pelo poder jurídico.<sup>1440</sup> Em verdade, poder-se-ia formular como máxima da legislação europeia o seguinte: “todos os fins naturais dos indivíduos devem colidir com fins de direito, quando perseguidos com maior ou menor violência”; e, assim, segue-se a partir desta máxima que “[...] o direito considera a violência nas mãos dos indivíduos um perigo capaz de solapar a ordenação de direito”.<sup>1441</sup> Na perspectiva do direito, o poder nas mãos das

---

<sup>1437</sup> Vale constatar que este texto, de acordo com Leland de la Durantaye, era parte de um projeto maior de Benjamin. Ele teria sido escrito em conjunto com outros dois ensaios que se perderam: o primeiro, intitulado “Life and Violence” [*Leben und Gewalt*]; o segundo, “The True Politician” [*Die wahre Politiker*], que conteria capítulos com os nomes de “The Dismantling of Violence” [*Abbau der Gewalt*] e “Teleology Without End” [*Teleologie ohne Endzweck*] (cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 421).

<sup>1438</sup> Löwy, *Redenção e utopia*, 2020, p. 105.

<sup>1439</sup> Cf. Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, p. 126.

<sup>1440</sup> Nesse sentido, conforme observa Márcio Seligmann-Silva, Benjamin “[...] se debruça sobre a cena política europeia da sua época. Nela ele detecta uma antinomia entre a esfera jurídica, que quer integrar toda a sociedade em um sistema de fins jurídicos, e os fins naturais dos indivíduos. Estes não têm o direito a recorrer à violência para concretizar seus fins. Por outro lado, o sistema jurídico, com seu monopólio da *Gewalt*/violência, parece querer apenas perpetuar a si mesmo” (Seligmann-Silva, *Walter Benjamin*, 2005, p. 26).

<sup>1441</sup> Cf. Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, ps. 126-127.

peças representaria, portanto, um perigo de subversão de si mesmo, o que se configura, para ele, como algo absolutamente intolerável:

Como um perigo que torna vãos os fins e a execução do direito? Certamente não; pois assim não seria a violência em si que é condenada, mas apenas aquela que é orientada para fins contrários aos de direito. Poderia se dizer que um sistema de fins de direito torna-se insustentável se em algum lugar ainda se permite que fins naturais sejam perseguidos de maneira violenta. Mas isto é, inicialmente, um mero dogma. Em contraposição, talvez se devesse levar em conta a possibilidade surpreendente de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito mas, isso sim, *pela intenção de garantir o próprio direito*; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, *mas por sua mera existência fora do direito*.<sup>1442</sup>

Nesta passagem, uma das mais importantes de todo o ensaio, Benjamin afirma esta característica absolutamente essencial do direito, isto é, o fato de, antes de mais nada, ele ter como interesse principal a sua própria conservação.<sup>1443</sup> Conforme observa também Derrida, no ensaio “Prenome de Benjamin”, constante em *Força de lei*, a proibição da violência individual pelo direito se justificaria não pelo fato de ela ameaçar esta ou aquela lei, mas sim por ameaçar a própria ordem jurídica [*die Rechtsordnung*]. Portanto, é a partir do interesse do direito em se instaurar e em conservar a si mesmo que o direito exclui o uso da violência pelos indivíduos e a subtrai para si, monopolizando-a, no sentido mesmo de “*Gewalt*”, isto é, de “violência enquanto autoridade”. Para Derrida, há, portanto, “[...] um ‘interesse do direito na monopolização da violência’ (*Interesse des Rechts an der Monopolisierung der Gewalt*). Esse monopólio não tende a proteger determinados fins justos e legais (*Rechtzwecke*), mas o próprio direito”.<sup>1444</sup>

Para exemplificar tal situação, Benjamin se utiliza principalmente da luta de classes, sob a forma do direito de greve dos trabalhadores, uma vez que ela simboliza exatamente este poder da violência temido pelo Estado, tendo em vista que essa é uma das situações na qual a violência é, em termos, admitida à luz da ordem jurídica, mas que, contudo, quando atinge certos patamares, como no caso da greve geral revolucionária, o Estado a proclama

<sup>1442</sup> Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, p. 127, grifos nossos.

<sup>1443</sup> Veja-se, sobre isso, o que escreve Derrida: “Isso parece uma trivialidade tautológica. Mas a tautologia não é a estrutura fenomenal de certa violência do direito, que ele mesmo se instaura, decretando o que é violento, agora no sentido de fora da lei, tudo o que ele não reconhece? Tautologia performativa ou síntese *a priori* que estrutura toda fundamentação da lei, a partir da qual se produzem performativamente as convenções (ou o ‘crédito’ de que falamos antes) que garantem a validade do performativo graças ao qual, desde então, obtêm-se os meios de decidir entre a violência legal e a violência ilegal. As expressões ‘tautologia’ ou ‘síntese *a priori*’, e sobretudo ‘performativo’, não são benjaminianas, mas ousou crer que elas não traem seu propósito” (Derrida, *Força de lei*, 2018, p. 78).

<sup>1444</sup> Cf. Derrida, *Força de lei*, 2018, ps. 77-78.

um abuso, entendendo que o direito de greve não foi pensado “dessa maneira”. Esse caso espelha a contradição objetiva de uma situação jurídica na qual o Estado reconhece um poder a cujos fins, enquanto naturais, é indiferente, mas que passa a tratar com premente hostilidade uma vez que a situação se agrava. Portanto, nessa linha de entendimento, por mais paradoxal que possa ser à primeira vista, até mesmo um comportamento assumido no exercício de um direito pode ser, em determinadas circunstâncias, caracterizado como violência, a depender somente de como ele será visto pela ordem jurídica; ao desconfiar de uma possível ameaça, haverá a possibilidade de ser designado como violência, caso em que será, então, repellido.<sup>1445</sup>

Pode-se dizer, desta maneira, que há tão somente uma contradição objetiva na situação de direito, mas não uma contradição lógica no direito, quando, por exemplo, sob determinadas condições, o direito reage aos grevistas, na medida em que estejam praticando a violência, também com violência. Pois, para Benjamin, o que o exemplo da greve demonstra é que “[...] a violência consegue isso, que é capaz de fundamentar e modificar relações de direito, por mais que o sentimento de justiça possa se sentir ofendido com isso”;<sup>1446</sup> ou, como observa Derrida, quando escreve que tal situação é, de fato, a única que nos “[...] permite pensar a homogeneidade do direito e da violência, a violência como exercício do direito e o direito como exercício da violência. A violência não é exterior à ordem do direito. Ela ameaça o direito no interior do direito”.<sup>1447</sup>

A esta primeira função da violência, Benjamin denomina de *função instauradora* do direito. Seja por meio da luta de classes (pelo direito de greve) ou por meio do militarismo (imposto por uma violência de assalto, uma violência de guerra, pela invasão de uma potência estrangeira, por exemplo),<sup>1448</sup> o que o Estado teme é essencialmente a possibilidade que a violência abre para a *instauração* ou *instituição de um novo direito*. Contudo, há

---

<sup>1445</sup> Cf. Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, ps. 128-129. Ou seja, esta é a situação na qual um direito se torna violência: “A greve geral revolucionária é vista como um uso inadequado do poder e direito atribuído aos trabalhadores. Benjamin fala do ‘caso limite’, *Ernstfall*, deste tipo de greve que realiza uma passagem do uso legítimo de um direito, para a tentativa de se desestabilizar a própria ordem jurídica. *Aqui o direito torna-se violência*” (Seligmann-Silva, *Walter Benjamin*, 2005, p. 26, grifo nosso).

<sup>1446</sup> Cf. Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, ps. 129-130.

<sup>1447</sup> Derrida, *Força de lei*, 2018, ps. 80-81.

<sup>1448</sup> No que tange à violência da guerra, “[...] Benjamin aprofunda esta tese a partir da análise da violência de guerra na sua dialética com o direito de guerra. Esta violência é caracterizada como ‘violência assaltante’. Ela revela que toda ‘paz’, não é nada mais do que uma sanção de uma vitória e o estabelecimento de uma nova ordem jurídica. Segundo o autor, é exatamente esta violência de guerra que deve servir de modelo para compreendermos qualquer violência. Da recente guerra europeia, ele deduz que o militarismo revela uma dupla face da violência: enquanto uma compulsão (*Zwang*) para seu uso generalizado como *meio* para fins do Estado, ou seja, como *meio* para fins jurídicos, ela se revela como ‘instituidora de direito’ e, por outro lado, como ‘mantenedora de direito’” (Seligmann-Silva, *Walter Benjamin*, 2005, ps. 26-27).

também uma segunda função da violência, a qual Benjamin denomina de *função de manutenção do direito*.<sup>1449</sup> Esta pode ser representada por um outro uso da violência, a qual consiste no seu uso para fins de direito, como nos casos em que se utiliza da violência para atingir a submissão dos cidadãos às leis (no caso, Benjamin exemplifica com a lei do serviço militar obrigatório – submissão pela violência a um fim jurídico, não natural, e também, é claro, sobretudo pela atividade de outra instituição essencial do Estado moderno, a *polícia*,<sup>1450</sup> na qual se verifica “[...] uma combinação ainda mais contrária à natureza do que na pena de morte, numa espécie de mistura espectral, estes dois tipos de violência”<sup>1451</sup>.<sup>1452</sup>

Pode-se notar, portanto, como para Benjamin “Toda violência como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito”<sup>1453</sup> – mas também como a sua formulação permite interpretar a função *instituidora* do direito assemelhada à ideia do *poder constituinte*, e a

<sup>1449</sup> “Se aquela primeira função da violência foi dita de instauração do direito, então esta segunda função pode ser chamada de manutenção do direito” (Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, p. 132). Derrida interpreta estas oposições benjaminianas de uma forma “desconstruível”, segundo seus próprios termos, “Pois, para além do propósito explícito de Benjamin”, escreve o autor, “proporei a interpretação segundo a qual a própria violência da fundação ou da *instauração do direito* (*Rechtsetzende Gewalt*) deve envolver a violência da *conservação do direito* (*Rechtserhaltende Gewalt*) e não pode romper com ela. [...] Consequentemente, não há fundação pura ou instauração pura do direito, portanto, pura violência fundadora, assim como não há violência puramente conservadora. A instauração já é iterabilidade, apelo à repetição auto-conservadora. A conservação, por sua vez, é ainda re-fundadora para poder conservar o que pretende fundar. Não há, portanto, oposição rigorosa entre instauração e a conservação, somente aquilo que chamarei (e que Benjamin não nomeia) de *contaminação diferencial* entre as duas, com todos os paradoxos que isso pode induzir” (Derrida, *Força de lei*, 2018, ps. 89-90, grifos do autor).

<sup>1450</sup> A polícia e, também, a pena de morte, segundo escreve Jonnefer Barbosa: “As dimensões de uma *Gewalt* instauradora e mantenedora do direito ficam explícitas em duas instituições do Estado moderno que não deixam de revelar sua faceta mais espectral (assemelhada ao destino mítico que deve expiar a mera vida): a pena de morte e a polícia. O sentido básico da pena de morte não é apenas punir a infração da lei, mas afirmar o novo direito, pois, no exercício do poder sobre a vida e a morte, inerente ao monopólio da violência estatal, o próprio direito se fortalece, mais do que em qualquer outra forma. A polícia, por sua vez, operará na indiscernibilidade concreta entre a *Gewalt* instauradora e a *Gewalt* mantenedora do direito. O espaço de discricionariedade da atuação policial – e a política contemporânea se vê cada vez mais transformada em um mero poder de polícia – é o da indistinção entre poder e violência, poder legítimo e poder ilegítimo” (Barbosa, *A crítica da violência de Walter Benjamin*, 2013, p. 158).

<sup>1451</sup> Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, p. 135. Pois, como observa Benjamin, no caso da instituição policial, “Está é, com certeza, uma violência para fins de direito (com o direito de disposição), mas com a competência simultânea para ampliar o alcance desses fins de direito (com o direito de ordenar medidas). O infame de uma tal instituição [...] reside no fato de que nela está suspensa a separação entre a violência que instaura o direito e a violência que o mantém. Da primeira exige-se sua comprovação pela vitória, da segunda, a restrição de não se propor novos fins. *A violência da polícia está isenta de ambas as condições*. Ela é instauradora do direito – com efeito, sua função característica, sem dúvida, não é a promulgação de leis, mas a emissão de decretos de todo tipo, que ela afirma com pretensão de direito – e é mantenedora do direito, uma vez que se coloca à disposição de tais fins. [...] *Sua violência não tem figura, assim como não tem figura sua aparição espectral, jamais tangível, que permeia toda a vida dos Estados civilizados*. E apesar de a polícia ter o mesmo aspecto em todos os lugares, até nos detalhes, não se pode deixar de reconhecer que o seu espírito é menos devastador quando, na monarquia absoluta, ela representa o poder do soberano, que reúne em si a plenitude do poder legislativo e executivo, do que em *democracias, onde a sua existência, não sustentada por nenhuma relação desse tipo, dá provas da maior deformação da violência que se possa conceber*” (Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, ps. 135-136, grifos nossos).

<sup>1452</sup> Cf. Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, ps. 131-132.

<sup>1453</sup> Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, p. 136



função *mantenedora* do direito, por sua vez, identificada com a ideia do *poder constituído*. Nesse sentido, como nos recordou Agamben, Benjamin já havia criticado a tendência de buscar subsumir o primeiro no segundo, que ele exemplifica mediante a ação dos parlamentos:

Quando se apaga a consciência da presença latente da violência numa instituição de direito, esta entra em decadência. Um exemplo disso, na época atual, são os parlamentos. Eles proporcionam o lamentável espetáculo que se conhece porque perderam a consciência das forças revolucionárias às quais devem sua existência. Assim, sobretudo na Alemanha, a última manifestação de tais violências transcorreu sem consequências para os parlamentos. Falta a estes o senso para a violência instauradora do direito, que neles está representada; assim, não é de estranhar que não consigam tomar decisões que sejam dignas dessa violência, mas cultivem, com a prática dos compromissos, uma maneira supostamente não violenta de tratar de assuntos políticos.<sup>1454</sup>

Contudo, conforme observa Agamben, a outra tese, representada sobretudo pelas tradições democrático-revolucionárias, que pretende manter o poder constituinte na sua transcendência soberana em relação a toda ordem constituída, também se arrisca a ficar aprisionada no paradoxo da soberania, pois, ainda que o poder constituinte, entendido como 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, aiás, com o poder constituído um relacionamento ambíguo e insuprimível”.<sup>1455</sup>

Por isso, Agamben critica, no capítulo “Potência e direito” do primeiro *Homo sacer*, a tentativa de Antonio Negri de pretender mostrar a irredutibilidade do poder constituinte a qualquer forma de ordenamento constituído, e, também, de negar que ele seja reconduzível ao princípio de soberania.<sup>1456</sup> Para Antonio Negri, a verdade do poder constituinte é absolutamente incompatível com o conceito de soberania, pois ele não apenas não consiste numa emanção do poder constituído, como também não é uma instituição do poder constituído; de acordo com o autor, ele é [...] ato de escolha, a determinação pontual que abre um horizonte, o dispositivo radical de algo que ainda não existe, e cujas condições de existência pressupõem que o ato criador não perca suas características na criação”. Desta maneira, quando o poder constituinte desencadeia o processo constituinte, toda a determinação encontra-se liberada e permanece livre, enquanto a soberania, de modo contrário, se apresenta como a fixação do poder constituinte, isto é, como seu termo, como o esgotamento da liberdade da qual ele é portador. Por isso, Antonio Negri pode afirmar que,

<sup>1454</sup> Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, p. 137.

<sup>1455</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 47.

<sup>1456</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 48.

“Em consequência, há uma contradição absoluta entre o conceito de soberania e o de poder constituinte”.<sup>1457</sup>

O problema da distinção entre poder constituinte e poder constituído é, também para Agamben, certamente essencial. Porém, de acordo com o autor, se, por um lado, o poder constituinte não simplesmente emana do poder constituído e nem se limita meramente a instituí-lo, e, de outro, que ele seja uma praxe livre,<sup>1458</sup> isso nada diz a respeito da sua alteridade em relação ao poder soberano. No que tange à reflexão política, para Agamben, trata-se de considerar, portanto, o problema do poder constituinte e do poder constituído, tendo em mente, porém, que para o autor a soberania e a relação originária do direito com a vida se dão na forma do *bando*, tese que, se estiver correta, implica que estes atributos pertencem definitivamente também ao poder soberano, e Negri, portanto, “[...] 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”.<sup>1459</sup>

Apesar disso, Negri tem certamente um mérito, que é o de haver restituído o problema ao seu posto *ontológico*,<sup>1460</sup> apontando para uma "ontologia da potência" que deve se questionar sobre a dialética não resolvida entre a potência e o ato.<sup>1461</sup> Conforme aponta Agamben,

O problema do poder constituinte se torna então aquele da “constituição da potência”, e a dialética irresolvida entre poder constituinte e poder constituído deixa lugar a uma nova articulação entre potência e ato, o que exige nada menos que repensar as categorias ontológicas da modalidade em seu conjunto. O problema se desloca, assim, da filosofia política à filosofia primeira (ou, se quisermos, a política é restituída à sua condição ontológica). Somente uma conjugação inteiramente nova de possibilidade e realidade, de contingência e necessidade e de outros *páthe tou óntos*, poderá, de fato, permitir que se fenda o nó que une soberania e poder constituinte: e somente se conseguirmos pensar de modo diverso a relação entre potência e ato, e, aliás, além dela, será possível conceber um poder constituinte inteiramente livre do *bando* soberano. Até que uma nova e coerente ontologia da potência (mais além dos passos que nesta direção moveram Spinoza, Schelling, Nietzsche e Heidegger) não tenha substituído a ontologia fundada sobre a primazia do ato e sua relação com a potência, uma teoria política subtraída às aporias das soberanias permanece impensável.<sup>1462</sup>

<sup>1457</sup> Cf. Negri, *O poder constituinte*, 2015, ps. 23-24.

<sup>1458</sup> Para Antonio Negri, “No momento em que se institucionaliza, a potência deixa de ser potência, declara jamais tê-lo sido. Só há uma condição adequada à definição de um conceito de soberania ligado ao poder constituinte, mas é paradoxal: *que ela exista como práxis de um ato constitutivo, renovado na liberdade, organizado na continuidade de uma práxis livre*” (Negri, *O poder constituinte*, 2015, p. 24).

<sup>1459</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 50.

<sup>1460</sup> Nas palavras de Kotsko - para conectar o problema da soberania com o da potência -, “[...] in a *classic Agamben fashion*, he [Agamben] proposes to solve this dilemma by turning to the ontological problem of potentiality” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 78, grifo nosso).

<sup>1461</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 94.

<sup>1462</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 50-51.

Por isso, Agamben propõe em seguida uma breve análise do livro *Theta* da *Metafísica* de Aristóteles, já realizada anteriormente em *A potência do pensamento*, *A comunidade que vem* e também no ensaio sobre *Bartleby*, mas, agora, indo além do que já havia feito, para expor uma tese quase surpreendente, segundo a qual, com sua análise da potência, Aristóteles teria legado para a filosofia ocidental o “paradigma da soberania”.<sup>1463</sup>

De acordo com Agamben, a relação entre poder constituinte e poder constituído é tão complexa quanto a relação que Aristóteles institui entre a potência e o ato, *dýnamis* e *enérgeia*, e que depende, em última análise, do modo como se pensa a existência e a autonomia da potência. No pensamento de Aristóteles, por um lado, a potência precede o ato e o condiciona, e, por outro, ela parece permanecer essencialmente subordinada a ele. Todavia, contra os Megáricos (que afirmavam que a potência só existe no ato),<sup>1464</sup> Aristóteles trata sempre de reafirmar a existência autônoma da potência, dando os exemplos do tocador de cítara e do arquiteto: para ele era evidente que estes, mesmo quando não tocam ou constróem, mantêm intactas a sua potência de tocar, de modo que “No es difícil ver los absurdos en que éstos caen. Pues, evidentemente, uno no será constructor si no construye (pues ser constructor es ser capaz de construir), y lo mismo en las demás artes”.<sup>1465</sup> Logo, pode-se afirmar que o que Aristóteles se propõe a pensar no livro *Theta* da *Metafísica* não é, então, a potência como mera possibilidade lógica, mas sim os seus efetivos modos de existência. Nesse contexto, Agamben apresenta, então, uma categoria que desempenha um papel essencial e constitutivo em seu pensamento, aquilo que Aristóteles chama de *potência de não e*, também, de *impotência*<sup>1466</sup> (*adynamía*): assim, para que a potência mantenha uma consistência própria e não se esvaneça a cada vez imediatamente no ato, “[...] 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 (*adynamía*)”.<sup>1467</sup>

<sup>1463</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 94.

<sup>1464</sup> “Hay algunos que afirman, como los megáricos, que sólo se tiene potencia para actuar cuando se actúa, y cuando no se actúa, no se tiene: por ejemplo, que el que no está construyendo no puede construir, sino sólo el que está construyendo, mientras construye” (Aristóteles, *Metafísica*, 1994, p. 368).

<sup>1465</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1994, ps. 368-369.

<sup>1466</sup> Em relação a esta categoria, de acordo com Adam Kotsko, “As with his reading of Plato in ‘The Thing Itself’, he [Agamben] will make a philological correction to the received text of Aristotle, arguing that Aristotle sees every potential simultaneously as impotential, every ability as an inability. Hence, dwelling in our own potentiality, as Agamben calls us to do, necessarily means *dwelling in our own impotentiality or impotence, a condition that he connects to the messianic*. And ultimately, Agamben will call for a more radical thought of potentiality freed from any relation to actuality” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 56, grifo nosso).

<sup>1467</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 51. Para Agamben, 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 forma lapidar: “toda potência é impotência do mesmo em relação ao mesmo (*toû autoû kai katà tò autò pása dýnamis adynamía*: Met. 1046a, 32)”, e, também, de forma mais explícita: “O que é potente pode tanto ser como não ser. Posto

A categoria da *potência de não é*, como se sabe, o foco central de um outro estudo de Agamben, já mencionado anteriormente, chamado *Bartleby, ou da contingência*. Neste ensaio, comparando a pura potência do pensar com uma tabuleta coberta com uma fina camada de cera, na qual se escrevia gravando com um fino estilete,<sup>1468</sup> Agamben escreve o seguinte:

A mente é, portanto, não uma coisa, mas um ser de pura potência, e a imagem da tabuleta para escrever sobre a qual nada ainda está escrito serve precisamente para representar o modo em que existe uma pura potência. Toda potência de ser ou de fazer algo é, de fato, para Aristóteles, sempre também potência de não ser ou de não fazer (*dynamis mē einai, mē energein*), uma vez que, de outro modo, a potência passaria desde sempre ao ato e com este se confundiria (segundo a tese dos Megáricos refutada explicitamente por Aristóteles no livro *Theta da Metafísica*). Essa “potência de não” é o segredo cardeal da doutrina aristotélica sobre a potência, que faz de toda potência, por si mesma, uma impotência (*tou autou kai kata to auto passa dynamis adynamia* – Met. 1046a, 32). Como o arquiteto mantém sua potência de construir mesmo quando não a coloca em ato e como o tocador de cítara é tal porque também pode não tocar a cítara, assim o pensamento existe como uma potência de pensar e de não pensar, como uma tabuleta encerada sobre a qual nada ainda está escrito (o intelecto possível dos filósofos medievais). E como a camada de cera sensível é de repente gravada pelo estilete do escriba, assim também a potência do pensamento, que em si não é algo, deixa advir o ato da inteligência.<sup>1469</sup>

Tanto no *Homo Sacer*,<sup>1470</sup> quanto em *A comunidade que vem*<sup>1471</sup> e, também, no ensaio sobre *Bartleby*, Agamben se volta, portanto, para uma distinção que foi muito pouco

---

que o mesmo é potente tanto de ser quanto de não ser (*tò dynatòn endéketai einai kai mē einai*).’ Met. 1050b, 10)” (cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 51). Em relação à primeira referência, pode-se ler em Aristóteles que “toda potencia es contraria a una impotencia para lo mismo y respecto de lo mismo” (Aristóteles, *Metafísica*, 1994, p. 365), e, em relação à segunda, que “Luego, lo que tiene potencia de ser es posible que sea y que no sea. Por tanto, la misma cosa es posible que sea y que no sea” (Aristóteles, *Metafísica*, 1994, p. 385).

<sup>1468</sup> Na tradição da filosofia ocidental esta imagem fez fortuna. Ela remonta, todavia, à Aristóteles, quando diz que o *nous*, o intelecto ou o pensamento em potência, pode ser comparado a uma tabuleta para escrever (Aristóteles usa o termo *grammateion*) sobre a qual nada ainda está escrito. Sua mais famosa ocorrência se dá, no entanto, por uma fórmula que incorre em uma má tradução, a da *tabula rasa*. De acordo com Agamben, o primeiro tradutor do *De anima* a confiou a uma nova história, que iria desembocar, por um lado, na “folha em branco” de John Locke, e, por outro, na incongruente expressão “fazer tábula rasa”. Assim, “Já Alexandre de Afrodísia havia notado que o filósofo deveria ter falado não de um *grammateion*, mas, de maneira mais precisa, da *epitèdeiotès*, isto é, da fina camada de cera sensível que o recobre e sobre o qual o estilete grava os caracteres (nos termos dos tradutores latinos, não de *tabula rasa*, mas de *rasura tabulae*” (Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, 2015, ps. 13-14).

<sup>1469</sup> Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, 2015, ps. 14-15.

<sup>1470</sup> “A potência que existe é precisamente esta potência que pode não passar ao ato (Avicena – fiel, nisto, à intenção aristotélica – chama-a ‘potência perfeita’ e a exemplifica na figura de um escriba no momento em que não escreve)” (Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 51).

<sup>1471</sup> “Somente uma potência que pode tanto a potência quanto a impotência é, então, a potência suprema. Se toda potência é tanto potência de ser quanto potência de não ser, a passagem ao ato só pode advir transportando (Aristóteles diz ‘salvando’), no ato, a própria potência de não ser. Isso significa que, se a todo pianista pertencem necessariamente a potência de tocar e a de não tocar, Glenn Gould é, porém, aquele que pode *não* não-tocar, e dirigindo sua potência não só ao ato, mas à sua própria impotência, toca, por assim dizer, com a sua potência de não tocar. Face à habilidade, que simplesmente nega e abandona a própria potência de não tocar, a maestria conserva e exerce no ato não a sua potência de tocar (é esta a posição da ironia, que afirma a superioridade da potência positiva sobre o ato), mas a de não tocar” (Agamben, *A comunidade que vem*, 2013, p. 40, grifo nosso).

entendida. Nestes três lugares, Agamben se volta para a distinção feita por Avicena (no seu tratado sobre a alma que os medievais conheciam como *Liber VI naturalium*) entre os vários tipos ou graus do intelecto possível. Há, nesse sentido, uma potência que ele chama de *material*, à qual corresponde à condição de uma criança, a qual certamente um dia poderá aprender a escrever, mas que ainda da escritura nada sabe; há também uma potência que ele chama de *fácil* ou *possível*, que corresponde aquela de uma criança que começa a se familiarizar com a pena e a tinta e sabe traçar apenas as primeiras letras; e há, por fim, uma potência *completa* ou *perfeita*, que é aquela de um escriba completamente senhor da arte de escrever, porém, justamente no momento em que não escreve.<sup>1472</sup>

Pode-se inferir disso, então, que a potência somente pode se realizar mantendo uma relação com o ato na forma de *suspensão*, ou seja, ela *pode* o ato podendo não realizá-lo, pode, logo, soberanamente, a própria impotência. Para Aristóteles esta deposição da impotência não significa, no entanto, a sua destruição, mas, ao contrário, o voltar-se da potência sobre si para doar-se a si mesma. Contudo, acontece que, segundo Agamben, descrevendo deste modo a natureza mais autêntica da potência, “Aristóteles legou, na realidade, à filosofia ocidental o paradigma da soberania”;<sup>1473</sup> pois, no caso do problema da soberania, o mesmo pode ser dito, na medida em que “[...] à estrutura da potência, que se mantém em relação com o ato precisamente através de seu poder não ser, corresponde aquela do *bando* soberano, que aplica-se à exceção desaplicando-se”.<sup>1474</sup>

Conforme observa Carlo Salzani, este tema, que já estava presente também no verbete “Ideia do poder”, em *Ideia da prosa*, onde o poder vem definido como “[...] o isolamento da potência em relação ao seu ato, a organização da potência”,<sup>1475</sup> constitui uma espécie de fio vermelho, que atravessa todas as pesquisas subsequentes de Agamben, sendo, de tempos em tempos, redefinido, rearticulado e renomeado.<sup>1476</sup> Por isso, no último capítulo de *Estado de exceção*, o problema é apresentado como a dialética entre *auctoritas* e *potestas* no interior no direito romano: como foi constatado anteriormente, o sistema jurídico do ocidente se apresenta como sendo constituído por uma estrutura dual, formada por dois elementos heterogêneos, mas que são, porém, coordenados: um elemento jurídico e

<sup>1472</sup> Cf. Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, 2015, p. 16.

<sup>1473</sup> Agamben exemplifica este mesmo paradigma, em outro momento, a partir da linguagem: “A dupla articulação em língua e discurso parece, pois, constituir a estrutura específica da linguagem humana, e somente a partir desta adquire seu sentido próprio a oposição de *dýnamis* e *enérgeia*, de potência e de ato, que o pensamento de Aristóteles deixou como herança à filosofia e à ciência ocidental” (Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 14).

<sup>1474</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 51-53, grifo nosso.

<sup>1475</sup> Agamben, *Ideia da prosa*, 2016, p. 61.

<sup>1476</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 95.

normativo em sentido estrito, a *potestas*; e um elemento metajurídico e anômico, a *auctoritas*. O elemento normativo, a *potestas*, necessita do elemento anômico para poder ser aplicado. Mas a *auctoritas*, por sua vez, somente pode se afirmar numa relação de validação ou de suspensão da *potestas*. Isso significa que o *estado de exceção* é, então, segundo Agamben, o *dispositivo* que deve, em grau último, articular e manter unidos estes dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, vida e direito, *auctoritas* e *potestas*. Ela se baseia, portanto, na ficção “[...] essencial pela qual a anomia – sob a forma da *auctoritas*, da lei viva ou da força de lei – ainda está em relação com a ordem jurídica e o poder de suspender a norma está em contato direto com a vida”.<sup>1477</sup>

Esta questão será então retomada pelo autor no volume II, 2, do projeto *Homo sacer, Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo* [O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo],<sup>1478</sup> onde Agamben se propõe a analisar a genealogia e a estrutura desta articulação, na qual aqueles dois elementos heterogêneos, mas coordenados, apresentam-se agora pelos nomes de “Reino” e “Governo”.<sup>1479</sup> Este estudo parte do conceito de “governamentalidade”, que foi cunhado por Michel Foucault<sup>1480</sup> em seus cursos no *Collège de France* a partir de 1977, sobretudo em *Segurança, território, população* (1977-1978) e *Nascimento da biopolítica* (1978-1979), até definir a “arte de governo” num sentido amplo,<sup>1481</sup> isto é, não se limitando meramente às

<sup>1477</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 130.

<sup>1478</sup> Obra que, para Adam Kotsko, “was a surprise in many ways”, tendo em vista que, “Not only had there been no previous indication that the second volume of the series would be divided into multiple parts, but the book itself – ostensibly a subsection of a subsection of a larger project – was easily his longest to date, amounting to a longer page-count than all the previous volumes in the series combined. In its subject matter, as well, it seemed like an outlier, largely departing from the study of sovereign power to discuss economic modes of thought, by means of a deep dive into the Christian theological tradition” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 90).

<sup>1479</sup> Nesse sentido, segundo Castro, assim “Como todas as máquinas agambenianas, também a *máquina governamental* do Ocidente tem uma estrutura dupla: *auctoritas* e *potestas*, soberania e governo ou, segundo outra possível formulação, reino e governo” (Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 106).

<sup>1480</sup> A matriz foucaultiana deste estudo se apresenta também, por outro lado, “[...] porque a investigação que se propõe Agamben, como a que havia levado a cabo Foucault, enfrenta seus problemas em termos genealógicos. Trata-se, precisamente, de uma genealogia do governo e da economia. Desse modo, *O reino e a glória* inscreve-se na tendência geral do seu pensamento em seus últimos trabalhos, a saber, a de um acercamento cada vez mais acentuado ao filósofo francês” (Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 106-107).

<sup>1481</sup> Nas palavras de Foucault, na forma como expõe a questão na primeira aula do *Nascimento da Biopolítica*: “[Conhecem] a citação de Freud: ‘*Acheronta movebo*’. Pois bem, gostaria de colocar o curso deste ano sob o signo de outra citação menos conhecida e que foi usada por alguém de certa forma menos conhecido, o estadista inglês Walpole, que dizia, a propósito da sua própria maneira de governar: ‘*Quieta non movere*’, ‘No que está tranquilo, não se deve mexer’. Em certo sentido, é o contrário de Freud. Por conseguinte, este ano, gostaria de desenvolver um pouco o que comecei a dizer-vos no ano passado, ou seja, descrever a história daquilo a que se poderia chamar a *arte de governar*. [...] Portanto, ‘governo’ no sentido estrito, mas também ‘arte’, ‘arte de governar’ no sentido estrito, uma vez que por ‘arte de governar’ eu não entendia a maneira como os governantes efectivamente governaram. Não estudei nem quero estudar a prática governamental real, tal como se

políticas dos Estados, mas estendendo-se, de fato, a uma ampla gama de sujeitos e técnicas de controle.<sup>1482</sup> Como esclarece Agamben desde o início, na ‘Premissa’ do livro,

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. A sombra que a interrogação teórica do presente projeta sobre o passado alcança aqui, de fato, muito além dos limites cronológicos que Foucault atribuiu à sua genealogia, os primeiros séculos da teologia cristã, que viram a primeira e incerta elaboração da doutrina trinitária na forma de uma *oikonomia*. Situar o governo em seu *locus* teológico na *oikonomia* trinitária não significa tentar explicá-lo através de uma hierarquia das causas, como se à teologia coubesse necessariamente um papel genético mais originário; significa, ao contrário, mostrar de que maneira o dispositivo da *oikonomia* trinitária pode constituir um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação – ao mesmo tempo interna e externa – da *máquina governamental*. E isso se deve ao fato de nele os instrumentos – ou as polaridades – com que se articula a máquina aparecem, por assim dizer, em sua forma paradigmática.<sup>1483</sup>

O que está sob o foco de Agamben já não é mais, como se pode notar, a soberania, mas o problema da *máquina governamental*. O tema é tratado pelo autor principalmente em *O reino e a glória*, obra que, segundo a ordem da série *Homo sacer*, localiza-se entre *Estado de exceção* e *O que resta de Auschwitz*, e que representa, conforme sublinha Edgardo Castro, não somente uma continuação da série, mas introduz também algumas modificações na mesma, sobretudo em razão de questões de método, motivo pelo qual este livro só se torna adequadamente compreensível quando lido em conjunção com as questões metodológicas elaboradas por Agamben em *Signatura rerum*<sup>1484</sup>.<sup>1485</sup> Com efeito, Agamben havia afirmado nesta obra como nas suas análises a respeito do *homo sacer* e o campo de concentração, do *Muselmann* e do estado de exceção, e, também, mais recentemente, acerca da *oikonomia* trinitária e das aclamações, não se tratavam de hipóteses mediante as quais o autor pretendia explicar a modernidade, reconduzindo-a a algo como uma origem ou causa histórica, mas, sobretudo, como “[...] tratava-se sempre de *paradigmas* [tanto no seu caso quanto no de

---

desenvolveu ao determinar aqui e ali a situação em causa, os problemas colocados, as táticas escolhidas, os instrumentos utilizados, forjados ou remodelados, etc. *Quis estudar a arte de governar, ou seja, a maneira reflectida de governar o melhor possível e, ao mesmo tempo, a reflexão sobre a melhor maneira possível de governar*. Significa que tentei discernir a instância da reflexão na prática da governação e sobre a prática da governação” (Foucault, *Nascimento da Biopolítica*, 2018, ps. 25-26, grifos nossos).

<sup>1482</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 95-96.

<sup>1483</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 9, grifo nosso.

<sup>1484</sup> Remetemos, quanto a isso, ao “pré-capítulo” denominado “O método de Giorgio Agamben: a arqueologia filosófica, o paradigma e a teoria das assinaturas”, no qual nos debruçamos sobre estas questões metodológicas.

<sup>1485</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 103.

Foucault, Agamben observa], cujo escopo era tornar inteligível uma série de fenômenos, cujo parentesco poderia escapar ou passar despercebido ao olhar do historiador”.<sup>1486</sup>

Além disso, neste caso, como já havia feito noutras circunstâncias, Agamben amplia o escopo cronológico da genealogia foucaultiana e o integra com a teologia política de Carl Schmitt: desta forma, a tese que propõe agora é que a forma paradigmática para se compreender o funcionamento e a articulação da máquina governamental reside no dispositivo da doutrina trinitária, elaborada nos primeiros séculos da teologia cristã na forma de uma *oikonomia*.<sup>1487</sup> Para fundamentar esta tese, o autor promove, tal como de costume, uma pesquisa genealógica extremamente erudita, na qual analisa e discute uma quantidade impressionante de textos, antigos e modernos, teológicos, filosóficos, jurídicos e antropológicos, o que traz ao livro um volume bastante incomum em relação às suas obras prévias.<sup>1488</sup> Nesse sentido, o que o autor procura demonstrar é como derivam da *teologia cristã* dois paradigmas políticos amplos, antinômicos, mas que são, todavia, funcionamente conexos: a *teologia política*, a qual fundamenta no Deus único a transcendência do poder soberano, e a *teologia econômica*, que substitui a primeira pela ideia de uma *oikonomia*, concebida “como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana”. Como resultado, teríamos, então, que do primeiro paradigma derivam a *filosofia política* e a *teoria moderna da soberania* (logo, um paradigma propriamente “político”); e, do segundo, a *biopolítica moderna* “[...] até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social”<sup>1489</sup> (o qual é, por sua vez, “gerencial” e “governamental”, e, nesta medida, “impolítico”).<sup>1490</sup>

Convém observar também que, como sublinha Adam Kotsko, esta obra de Agamben representa, em diferentes níveis, uma verdadeira surpresa. De acordo com o autor, depois de *Estado de exceção* era esperado que a próxima grande obra de Agamben fosse o volume final da série *Homo sacer*, sobre o conceito de “forma-de-vida”. No entanto, tendo

<sup>1486</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 41-42, grifo nosso.

<sup>1487</sup> E, nesta medida, conforme escreve Mitchel Dean, a genealogia da teologia econômica feita por Agamben completa e estende a genealogia da governamentalidade de Foucault: “In Agamben’s view, economic theology, which emerges with the doctrine of the Trinity, is a paradigm of ‘decisive influence’ on Western society and modernity. It is antinomistic but functionally related to another paradigm, that of political theology. Rather than the monotheistic transcendence of the latter it offers us the idea of the *oikonomia* as an immanent domestic ordering of divine and human life. While political theology leads toward political philosophy and the theory of sovereignty, economic theology illuminates the rise of biopolitics with the ‘current triumph of economy and government over every other aspect of social life’. *A theological genealogy of the economy thus completes and extends Foucault’s history of governmentality*” (Dean, *What is Economic Theology? A new Governmental-Political Paradigm?*, 2019, ps. 3-4, grifo nosso).

<sup>1488</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 96.

<sup>1489</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 13.

<sup>1490</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 96.



em vista sua declarada ambição de “repensar todas as categorias da nossa tradição política à luz da relação entre poder soberano e vida nua”,<sup>1491</sup> o projeto encontrava-se muito longe de estar concluído, uma vez que havia ainda muitos conceitos políticos e instituições que foram deixados de fora da análise, sendo tratados apenas de forma passageira, como a economia, a religião, e, nesse sentido, até mesmo o funcionamento “normal” dos Estados, para que o autor pudesse clamar ter completamente repensado a tradição política do Ocidente. Para Kotsko, mais do que isso, não está imediatamente claro sequer como estes tópicos se encaixariam em suas análises, tal como elas foram postas nos três primeiros volumes do projeto *Homo sacer*.<sup>1492</sup>

Kotsko aponta, assim, as suas duas maiores “surpresas” concernentes à publicação de *O reino e a glória*: primeiro, o fato de Agamben estar endereçando diretamente o *capitalismo enquanto tal*, pois, sendo coerente com a sua resistência em relação ao marxismo convencional, Agamben se recusava inclusive a utilizar o próprio termo inequivocamente – à maneira de exemplo, pode-se citar *Meios sem fim*, onde o autor certamente elabora pesadas críticas ao sistema capitalista, mas que na hora de se referir a ele o faz da seguinte forma: “[...] o capitalismo (ou qualquer outro nome que se queira dar ao processo que domina até hoje a história mundial)”<sup>1493</sup>; a segunda, por sua vez, é a sua confiança na terminologia da religião. É conhecida a determinação com a qual Agamben procurou distinguir o sentido político e jurídico do “*sacer*” (a sacralidade) daquele da esfera religiosa, tema em relação ao qual o autor dedicou um capítulo inteiro,<sup>1494</sup> no intuito de desacreditar as teorias modernas do sagrado, que apontam como a origem do *sacer* residiria nos estudos religiosos. Desta forma, segundo Kotsko, mesmo sabendo que desde *Stasis* Agamben já havia reconhecido a necessidade de se interrogar as raízes teológicas da modernidade,<sup>1495</sup> o tema permanece, apesar de tudo, ausente de *Estado de exceção*, e, também, embora *O tempo que resta* contenha críticas a diversos pensadores cristãos, a ênfase do livro consiste sobretudo no pontencial messiânico presente nos escritos do apóstolo Paulo, do que se pode afirmar, enfim,

<sup>1491</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 10.

<sup>1492</sup> Cf. Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 118.

<sup>1493</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 79.

<sup>1494</sup> “A ambivalência do sacro”, no primeiro *Homo sacer* (cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 77-82).

<sup>1495</sup> Como escreve Agamben no último parágrafo do segundo ensaio de *Stasis*, “Leviatano e Behemoth”, que trata acima de tudo sobre Thomas Hobbes: “È forse un’ironia della sorte che il *Leviathan* – questo testo così densamente e, forse, ironicamente escatologico – sia diventato uno dei paradigmi dalla teoria moderna dello Stato. *Ma è certo che la filosofia politica della modernità non potrà uscire dalle sue condizioni se non prenderà coscienza delle sue radici teologiche*” (Agamben, *Stasis*, 2015, p. 77, grifo nosso).

que mesmo com este livro em mente, o foco numa crítica do *cristianismo como tal* constitui, então, um novo desenvolvimento de seu pensamento.<sup>1496</sup>

Esta retomada da teologia mostrar-se-á, com efeito, incontornável, na medida em que a filosofia e a sociologia clássicas, devido ao seu aparato jurídico-racionalista, simplesmente não consegue acessar os ocultos elos que ligam o poder aos seus rituais, de modo que foi necessário, para Agamben, “[...] recorrer à teologia, como discurso conceitual, para vislumbrar a conexão radical que vincula a *oikonomia* com a Glória na maquinaria governamental do Ocidente”.<sup>1497</sup> Para se entender *O reino e a glória* é necessário, no entanto, compreender devidamente o conceito de *máquina*: “a máquina governamental do Ocidente, que produz o político, e sua máquina antropológica, que produz o humano”.<sup>1498</sup>

Quanto a isto, embora Agamben não tenha fornecido nenhuma definição específica sobre este conceito, é possível delinear as suas notas constitutivas, e, para tanto, contribui de forma explícita o conceito de *dispositivo*, do qual o autor muito se ocupou.<sup>1499</sup> De acordo com Agamben, *dispositivo* é um termo técnico decisivo na estratégia do pensamento de Foucault, que o utilizava frequentemente, mas que, todavia, nunca chegou a elaborar propriamente o seu conceito.<sup>1500</sup> No que toca esta questão, algumas das aproximações mais claras que possuímos encontram-se na entrevista “Sobre a história da sexualidade”, de 1977, presente em *Microfísica do poder*, onde Foucault tem o seguinte a dizer a respeito do conceito de “dispositivo”:

Por esse termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos.

<sup>1496</sup> Cf. Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, ps. 119-120. Apesar disso, Kotsko escreve também em seguida o seguinte: “Yet it would be a mistake to overemphasize the degree of novelty here. Not only does he maintain the framework of *auctoritas* and *potestas* from *State of Exception*, but he also presents his investigation of *oikonomia* – a Greek term that initially denoted the management of the household or *oikos* and eventually became the root of our term ‘economy’ – as a continuation and internal critique of ‘Michel Foucault’s investigations into the genealogy of governmentality’, hence maintaining contact with one of the primary authorities for the original *Homo Sacer* and, more specifically, the new lecture courses that were becoming available over those years” (Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, ps. 120-121).

<sup>1497</sup> Cf. Ruiz, *Giorgio Agamben, liturgia (e) política*, 2014, ps. 189.

<sup>1498</sup> Como ressalta Castro, o conceito de “máquina” trata-se de um verdadeiro termo técnico no pensamento de Agamben, tendo sido mobilizado pelo autor em diversas ocasiões. Nesse sentido, segundo o autor, “[...] Agamben, de fato, não só fala das máquinas governamental e antropológica, mas também da máquina da *infância*, do rito e do jogo como uma máquina binária, da máquina da linguagem, da máquina teológica da *oikonomia*, da máquina biopolítica, da máquina soteriológica, da máquina providencial” (cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 104).

<sup>1499</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 104.

<sup>1500</sup> Cf. Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, ps. 23-24.

[...] entendo dispositivo como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. Esse foi o caso, por exemplo, da absorção de uma massa de população flutuante que uma economia de tipo essencialmente mercantilista achava incômoda: existe aí um imperativo estratégico funcionando como matriz de um dispositivo, que pouco a pouco tornou-se o dispositivo de controle-dominância da loucura, da doença mental, da neurose.

[...] A respeito do dispositivo, encontro-me diante de um problema que ainda não resolvi. Disse que o dispositivo era de natureza essencialmente estratégica, o que supõe que se trata no caso de uma certa manipulação das relações de força, de uma intervenção racional organizada nessas relações de força, seja para desenvolvê-las em determinada direção, seja para bloqueá-las, para estabilizá-las, utilizá-las etc... O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem mas que igualmente o condicionam. É isto o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentada por eles. Em *As palavras e as coisas*, querendo fazer uma história da *épistémè*, permanecia em um impasse. Agora, gostaria de mostrar que o que chamo de dispositivo é algo muito mais geral que compreende a *épistémè*. Ou melhor, que a *épistémè* é um dispositivo especificamente discursivo, diferentemente do dispositivo, que é discursivo e não discursivo, seus elementos sendo muito mais heterogêneos.<sup>1501</sup>

A partir destas indicações, Agamben extrai três pontos principais que fariam parte disto que Foucault denomina de “*dispositivo*”: primeiramente, ele consistiria num conjunto heterogêneo, formado por elementos linguísticos e não-linguísticos, os quais podem incluir virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas, etc - o dispositivo é, em si mesmo, a rede que se estabelece entre todos estes elementos; em segundo lugar, o dispositivo possui sempre uma função estratégica concreta e se inscreve também numa relação de poder; e, por fim, enquanto tal, o dispositivo é o resultado do cruzamento de relações de saber e de relações de poder.<sup>1502</sup>

Agamben, porém, procura retroceder um pouco em sua análise e tenta traçar, assim, uma possível genealogia acerca do conceito, primeiro no interior da obra de Foucault, e, depois, num contexto histórico mais amplo. Desta forma, aponta como em suas primeiras obras Foucault não utiliza o termo “dispositivo”, mas o termo, que lhe é etimologicamente próximo, de “*positivité*” (positividade). Este termo, por sua vez, teria advindo do ensaio *Introduction à La philosophie de l’histoire de Hegel*, de Jean Hyppolite (a quem Foucault às vezes definiu como sendo “o meu mestre”). No terceiro capítulo deste ensaio, denominado “*Raison et histoire. Les idées de positivité et de destin*” (*Razão e história. As ideias de positividade e destino*), Hyppolite analisa duas obras de Hegel do chamado período de Berna e Frankfurt: “O espírito do cristianismo e seu destino” e “A positividade da religião cristã”,

<sup>1501</sup> Foucault, *Microfísica do poder*, 2016, ps. 364-367.

<sup>1502</sup> Cf. Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, p. 25.

esta última, a que mais interessa. Segundo o autor, “destino” e “positividade” seriam dois conceitos-chave da filosofia hegeliana, e, em particular, o termo “positividade” teria seu lugar próprio no pensamento de Hegel na oposição entre “religião natural” e “religião positiva”, sendo que, conforme Agamben, enquanto a religião natural “diz respeito à imediata e geral relação da razão humana com o divino”, no caso da religião positiva ou histórica, se “[...] compreende o conjunto de crenças, das regras e dos ritos que numa determinada sociedade e num determinado momento histórico são impostos aos indivíduos pelo exterior”.<sup>1503</sup>

Nesse sentido, “positividade” consiste no nome que, segundo Hyppolite, o jovem Hegel fornecia ao elemento histórico, com toda a sua carga de regras, ritos e instituições, as quais são impostas aos indivíduos por um poder externo, mas que, porém, se interiorizam nos sistemas de crenças e dos sentimentos. Desta maneira, Foucault teria então tomado este termo emprestado - o qual mais tarde se tornará “dispositivo” -, de modo a tomar uma posição em relação a um problema decisivo, que é também o seu problema mais próprio, isto é, “a relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder”. O objetivo de Foucault, no entanto, diferentemente de Hegel, não seria o de reconciliar estes dois elementos (os indivíduos como seres viventes, de um lado, e o elemento histórico, de outro), nem o de enfatizar o conflito entre ambos, mas, antes, o de “investigar os modos concretos em que as positivities (ou os dispositivos) agem nas relações, nos mecanismos e nos ‘jogos’ de poder”. No uso que Foucault faz do termo, pode-se perceber, de acordo com Agamben, como ele representa um termo “geral”, como ele ocupa o lugar daquilo que o autor define criticamente como “os universais” (o Estado, a Soberania, a Lei, o Poder, por exemplo), dos quais ele sempre tomou distância.<sup>1504</sup> Mas isso não significa, porém, que não haja em seu pensamento conceitos operativos de caráter geral; para Agamben, eles existem, e são precisamente os “dispositivos”, os quais, na estratégia foucaultiana, tomam o lugar dos “universais”.<sup>1505</sup>

<sup>1503</sup> Cf. Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, ps. 26-27.

<sup>1504</sup> À maneira de exemplo, pode-se verificar este distanciamento a propósito da genealogia da governamentalidade realizada no *Nascimento da Biopolítica*, quando Foucault escreve que “Isto implica imediatamente uma escolha de método, à qual tentarei voltar um dia de forma mais profunda; mas, para já, gostaria de vos dizer que resolver falar ou partir da prática governamental é certamente uma maneira muito explícita de deixar de lado como objecto primário, primitivo, adquirido, algumas noções como, por exemplo, o soberano, a soberania, o povo, os súbditos, o Estado, a sociedade civil: todos os universais que a análise sociológica, bem como a análise histórica e a análise da filosofia política utilizam para descrever efectivamente a prática governamental” (Foucault, *Nascimento da Biopolítica*, 2018, p. 26).

<sup>1505</sup> Cf. Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, ps. 29-31.

Já num contexto histórico mais amplo, Agamben indica como se envolveu, ao longo dos últimos anos, numa pesquisa que ele definiu de forma aproximada como uma *genealogia teológica da economia e do governo*.<sup>1506</sup> Neste caso, aponta como nos primeiros séculos da história da Igreja o termo *oikonomia* - que significa em grego “a administração da *oikos*, da casa, e, mais geralmente, gestão, *management*”<sup>1507</sup> - desempenhou uma função decisiva na teologia. Seguindo Aristóteles, o autor propõe que no caso da *oikonomia* o que está em questão não é um paradigma epistêmico, mas uma *práxis*, uma atividade prática,<sup>1508</sup> ou, ainda, um paradigma que se poderia definir como “gerencial”, isto é, de uma atividade que não se encontra vinculada a um sistema de normas e que, também, não constitui uma ciência em sentido próprio, mas que implica, porém, em “[...] decisões e disposições que enfrentam problemas sempre específicos, que dizem respeito à ordem funcional (*taxis*) das diferentes partes do *oikos*”.<sup>1509</sup>

A questão se apresenta também em Xenofonte. De acordo com Agamben, é numa passagem deste autor que a natureza “gerencial” da *oikonomia* vem definida com clareza, quando escreve que esta não tem a ver apenas com a necessidade e o uso dos objetos, mas, sobretudo, com a sua “disposição ordenada”. Nesta medida, Xenofonte compara uma casa primeiro com um exército e depois com um barco, ocasião em que define a atividade de gestão ordenada das coisas como “controle” (*episkepsis*, de onde vem *episkopos*, “superintendente” e, mais tarde, “bispo”). O autor compara uma casa bem “economicizada” também com uma dança, o que, por fim, leva Agamben a afirmar como a *oikonomia* “[...] apresenta-se aqui como uma organização funcional, uma atividade de gestão que não se vincula senão às regras do funcionamento ordenado da casa (ou da empresa em questão)”. Isto caracteriza, deve-se notar, o que Agamben chama de paradigma “gerencial”, o qual define a esfera semântica do termo *oikonomía* (igualmente do verbo *oikonomen* e do

---

<sup>1506</sup> Como escreveu também no ensaio “Arte, Inoperatividade, Política”: “Nos últimos três anos concentrei minhas pesquisas sobre algo que poderia definir como uma genealogia teológica da economia e do governo. Tratava-se de mostrar como o actual domínio da economia e do governo em todas as esferas da vida social tinha o seu paradigma na teologia cristã dos primeiros séculos, quando, para conciliar a Trindade com o monoteísmo, os teólogos a apresentaram como uma ‘economia’ divina, como a forma pela qual Deus organiza e governa tanto a vida divina como o mundo criado” (Agamben, *Arte, Inoperatividade, Política*, 2007, p. 39).

<sup>1507</sup> Como se pode ler também em *O reino e a glória*: “*Oikonomia* significa ‘administração da casa’. No tratado aristotélico (ou pseudoaristotélico) sobre a economia, lê-se que a *techné oikonomiké* se distingue da política, assim como a casa (*oikia*) se distingue da cidade (*polis*). A diferença é confirmada na *Política*, em que o político e o rei, que pertencem à esfera da *polis*, aparecem qualitativamente contrapostos ao *oikonomos* e ao *despotés*, que se referem à esfera da casa e da família. Também em Xenofonte (autor em que a oposição entre casa e cidade é certamente menos pronunciada que em Aristóteles), o *ergon* da economia é a ‘boa administração da casa’ [*eu oikein ton... oikon*]” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 31).

<sup>1508</sup> Cf. Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, p. 33.

<sup>1509</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 31-32.

substantivo *oikonomos*), e que haveria de determinar a sua progressiva extensão analógica para muito além dos seus limites originais.<sup>1510</sup> À maneira de exemplo, pode-se ver como

Já no *Corpus Hippocraticum*, *hé peri ton noseonta oikonomie* designa o conjunto das práticas e dos dispositivos que o médico deve levar a cabo com relação ao enfermo. No âmbito filosófico, quando os estoicos buscam expressar a ideia de uma força que regula e governa tudo a partir do interior, é a uma metáfora “econômica” que recorrem (*tes ton holon oikonomias, he physis epi ton phyton kai epi ton zoon... oikonomeî*). Nesse sentido amplo de “governar, ocupar-se de algo”, o verbo *oikonomein* adquire o significado de “suprir às necessidades da vida, nutrir” (assim, os *Atos de Tomás* parafraseiam a expressão “vosso Pai celeste as nutre” na parábola de Mt 6, 26 sobre as aves do céu com *ho theos oikonomei auta*, em que o verbo tem o mesmo significado do português, “governar as bestas”).<sup>1511</sup>

Dito isso, Agamben se pergunta, então, qual teria sido a necessidade sentida pelos padres que haveria feito com que eles introduzissem o termo “*oikonomía*” na Teologia? Ou seja, como se teria chegado a falar, então, a respeito de uma “economia divina”? Sobre esta necessidade, Agamben escreve como se tratava, de fato, de um problema extremamente delicado e vital, de uma questão decisiva na história da teologia cristã, isto é, nada menos que o problema da “Trindade”.<sup>1512</sup> Deste modo, por meio de uma longa e minuciosa análise de diversos textos teológicos, pertencentes essencialmente ao segundo e terceiro séculos d.C., o autor demonstra como o termo *oikonomía* veio a ser transposto para o âmbito teológico, terminando por designar a articulação trinitária da vida divina, a “disposição ordenada” que articula o ser divino numa trindade, mas que se mantém, porém, ao mesmo tempo, uno: a trindade não consiste, desta forma, numa articulação do *ser* divino, mas da sua *praxe*, ou seja, não é uma metafísica, mas um “aparato de governo” e de administração, o qual é articulado não em termos políticos, senão, *econômicos*.<sup>1513</sup>

Nesse sentido, de acordo com Agamben, quando, no decorrer do segundo século, começou uma discussão a respeito de uma Trindade de figuras divinas - o Pai, o Filho e o Espírito Santo -, houve no interior da Igreja uma grande resistência por parte de seus

<sup>1510</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 32-33.

<sup>1511</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 33.

<sup>1512</sup> Cf. Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, p. 34. Quanto a isso, é oportuno ressaltar como Agamben fala também acerca de um verdadeiro “eclipse” do conceito de *oikonomia*, e, sobretudo, da origem “econômica” da trindade cristã. Nesse sentido, propõe que “[...] ao menos no que diz respeito aos teólogos, esse singular silêncio se deva ao embaraço diante do que não pode deixar de aparecer como uma espécie de *pudenda origo* [origem vergonhosa] do dogma trinitário (que a primeira formulação do *theologumenon*, fundamental em todos os sentidos, da fé cristã – a trindade – apresenta-se desde o início como um dispositivo ‘econômico’ é, de fato, no mínimo surpreendente). A eclipse do conceito, que, como veremos, acompanha *pari passu* sua penetração e difusão em âmbitos diversos, é testemunhado pela escassa atenção que ele recebe nos cânones tridentinos: poucas linhas sobre a rubrica *De dispensatione* (*dispensatio* é, ao lado de *dispositio*, a tradição latina de *oikonomia*) *et mysterio adventus Christi* [Sobre o dispositivo e o mistério do advento de Cristo]” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 14).

<sup>1513</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 97.

mentores, os quais temiam que se arriscasse, deste modo, a promover uma reintrodução do paganismo e do politeísmo na fé cristã. Assim, de modo a oporem-se aos seus adversários (que foram depois definidos “monarquianos”, partidários de um governo só), teólogos como Tertuliano, Hipólito,<sup>1514</sup> Irineu e tantos outros não encontraram maneira melhor do que se servirem do termo *oikonomia*.<sup>1515</sup> Pode-se exemplificar isto pelo confronto de Irineu em *Adversus haereses (Contra os Hereges)*, obra na qual o que está em jogo é, sobretudo, uma tentativa de remover o termo *oikonomia* de seu contexto gnóstico, para, desta maneira, convertê-lo no dispositivo estratégico central do então nascente paradigma trinitário.<sup>1516</sup> Nos primeiros “Padres da Igreja” (os Apologistas), portanto, segundo salienta Mitchel Dean, “[...] the term gradually assumed a tissue of theological senses including the management of the divine mysteries and, with Irenaeus, the plan for salvation of humans that unfolds according to the fullness of the ages”.<sup>1517</sup>

Já no caso de Hipólito e Tertuliano, é opinião corrente que nestes autores o termo *oikonomia* já não se configura mais como uma simples extensão analógica do vocabulário doméstico para o âmbito religioso, mas se torna um verdadeiro termo técnico que designa a articulação trinitária da vida divina. Conforme Agamben, também nestes autores a estratégia não consiste na definição clara de um novo significado, mas na vontade de estabelecer a *oikonomia* como um “*terminus technicus*” indiretamente, por meio de dois dispositivos inequívocos: primeiro, a referência metalinguística ao termo, que, segundo Agamben, “equivale a pôr entre aspas (assim, em Tertuliano, ‘essa dispensação, que denominamos *oikonomia*’, com o termo grego deixado sem tradução e transliterado em caracteres latinos)”;

e, em segundo lugar, a inversão da expressão paulina “a economia do mistério” em “o mistério da economia”- não se trata, pois, nesta medida, de um novo sentido, mas do mesmo

<sup>1514</sup> Quanto a estes autores, pode-se ler em *O reino e a glória* que “É para fugir dessa consequência extrema da tese trinitária que Hipólito tem o cuidado de insistir em que Deus é uno segundo a *dynamis* (ou seja, na terminologia estoica de que ele se serve, segundo a *ousia*) e triplo apenas segundo a economia, e Tertuliano opõe com firmeza a Práxeas que a simples ‘disposição’ da economia não significa de modo algum a separação da substância. O ser divino não é dividido porque a triplicidade de que falam os Padres se situa no plano da *oikonomia*, e não naquele da ontologia” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 67).

<sup>1515</sup> Cf. Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, ps. 33-34. De acordo com Agamben, o argumento destes autores “[...] era mais ou menos o seguinte: ‘Deus, quanto ao seu ser e à sua substância, é, certamente, uno; mas quanto à sua *oikonomia*, isto é, ao modo em que administra a sua casa, a sua vida e o mundo que criou é, ao contrário, tríplice. Como um bom pai pode confiar ao filho o desenvolvimento de certas funções e de certas tarefas, sem por isso perder o seu poder e a sua unidade, assim Deus confia a Cristo a ‘economia’, a administração e o governo da história dos homens” (Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, p. 34).

<sup>1516</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 46. A propósito, como sublinha Agamben, “Do ponto de vista lexical, é interessante que Irineu use muitas vezes *pragmateia* como sinônimo de *oikonomia*. Isso confirma que *oikonomia* conserva seu sentido genérico de ‘práxis, atividade de gestão e execução’” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 49).

<sup>1517</sup> Cf. Dean, *What is Economic Theology? A new Governmental-Political Paradigm?*, 2019, p. 4.

sentido que o termo *oikonomia* tinha em sua origem, deslocado agora, contudo, do âmbito da *oikía* para o da vida íntima de Deus.<sup>1518</sup> Mas, como consequência desta inversão, tem-se, porém, que enquanto em Paulo a “economia era a atividade desenvolvida para realizar ou revelar o mistério da vontade ou da palavra de Deus”, é essa mesma atividade que agora, personificada na figura do filho-verbo, se torna, enfim, o próprio *mistério*.<sup>1519</sup> Como escreveu Agamben também em *Opus Dei: archeologia dell’ufficio* [*Opus Dei: arqueologia do ofício*], obra que também pertence ao projeto *Homo sacer* [*Homo sacer*, II, 5],

Irineu e Tertuliano apresentam assim a própria articulação da trindade e sua ação salvífica como um “mistério da economia” (*mysterion tes oikonomias, oikonomias sacramentum*). A insistência no caráter “mistérico” da obra divina da salvação mostra, todavia, que a divisão que se queria evitar no plano do ser reaparece como fratura entre Deus e a sua ação, entre ontologia e praxe. Misterioso agora não é mais, como em Paulo, o plano divino da redenção, que exigia uma *oikonomia* em si mesma perspicua; misteriosa ou mistérica agora é a própria “economia”, a própria prática por intermédio da qual Deus assegura a salvação de sua criação. Seja qual for o significado a atribuir ao termo *mysterion* e ao seu equivalente *sacramentum*, essencial aqui é que a economia divina tome a forma de um mistério.<sup>1520</sup>

É mantido inalterado ainda neste caso, porém, o significado fundamental de *oikonomia*, como fica evidenciado na última frase da passagem de Hipólito citada por Agamben (“o filho cumpre, executa uma economia para o pai”). No entanto, o sentido de “plano escondido em Deus”, uma possível paráfrase do termo “*mysterion*”, ainda que imprecisa, tende agora a se deslocar para o próprio termo “*oikonomia*”, o que acaba por lhe conferir uma nova relevância. Desta maneira, Agamben pode escrever como, de um lado, “*Não há uma economia do mistério, ou seja, uma atividade voltada a cumprir e revelar o mistério divino, mas misteriosa é a própria ‘pragmateia’, a própria práxis divina*”, e, de

---

<sup>1518</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 112-113. De modo que, com a inversão da expressão paulina, conforme escreve Mitchel Dean, agora “[...] the term encompassed the incarnation of God in Christ and the very notion of the Holy Trinity. Its intellectual virtue is that it articulates or ‘disposes’ the divine Being into a Trinity while, simultaneously, preserving or ‘harmonizing’ its unity, as it unfolds God’s plan for salvation. It thus provides a conciliation of competing claims of monotheism in Judaism and certain Christians, such as those called the Monarchians, and the Gnostic proliferation of the ‘hypostases’ of God, which portends a reversion to polytheism [...]. Thus the early Church Fathers used this complexly determined term [oikonomia] to articulate a single semantic field that could reconcile God’s being and praxis, ontology and practical-historical plan for salvation, in an account of the divine government of the world” (Dean, *What is Economic Theology? A new Governmental-Political Paradigm?*, 2019, p. 4).

<sup>1519</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 49-53. Como escreve Kotsko, a reversão promovida pelos pensadores cristãos, de “economia do mistério” para “mistério da economia”, “[...] opened the door to a specifically theological view of the *oikonomia* as a way of denoting God’s own management of creation rather than his apostle’s management of the divine task – and, in the relation among the Trinitarian persons, God’s management of his relationship with himself, in the truly divine *oikonomia*. Since God’s ultimate goal is redemption, this economy is an economy of salvation” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 123, grifo do autor).

<sup>1520</sup> Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 28.



outro, como também a partir do ulterior desenvolvimento do seu significado retrórico de “[...] ‘disposição ordenada’, a economia é agora a atividade – nisso realmente misteriosa – que articula em uma trindade e, ao mesmo tempo, mantém e ‘harmoniza’ em unidade o ser divino”.<sup>1521</sup>

O conceito de *oikonomia* pode ser definido, desta maneira, como o operador estratégico que permite - muito antes da elaboração de um discurso filosófico apropriado, o qual apenas ocorreria ao longo dos séculos IV e V - uma conciliação provisória da trindade com a unidade divina, do que se pode afirmar que a primeira articulação do problema trinitário acontece, portanto, não em termos metafísico-teológicos, mas em termos “econômicos”, motivo igualmente pelo qual, quando a dogmática niceno-constantinoplana alcança a sua forma definitiva, a *oikonomia* progressivamente desaparece do vocabulário trinitário, para se conservar apenas naquele da história da salvação.<sup>1522</sup> É justamente desta forma, porém, que

O termo *oikonomia* foi assim se especializando para significar de modo particular a encarnação do Filho e a economia da redenção e da salvação (por isso, em algumas seitas gnósticas, Cristo acaba por se chamar “o homem da economia”, *ho anthrôpos tês oikonomias*). Os teólogos se habituaram pouco a pouco a distinguir entre um “discurso – *logos* – da teologia” e um “*logos* da economia”, e a *oikonomia* torna-se assim o dispositivo mediante o qual o dogma trinitário e a ideia de um governo providencial do mundo foram introduzidos na fé cristã.<sup>1523</sup>

Pode-se notar, assim, a centralidade decisiva que a noção de *oikonomia* desenvolveu na teologia cristã, a qual, desde Clemente de Alexandria, se fundiu com a noção de *providência*, passando a significar, então, o governo salvífico do mundo e a história dos homens.<sup>1524</sup> O nexo entre economia e história aparece com toda clareza já em Orígenes, para quem a interpretação das Escrituras tem como finalidade, justamente, descobrir o mistério da economia, isto é, o plano divino que governa história.<sup>1525</sup> Mas é Clemente quem representa, precisamente por ter vinculado a economia divina à noção originalmente estoica

---

<sup>1521</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 53, grifo do autor. Igualmente, ademais, a propósito de Tertuliano: “O essencial, em todo caso, é que em Tertuliano a economia não é entendida como heterogeneidade substancial, mas como a articulação – às vezes administrativo-gerencial, outras pragmático-retórica – de uma única realidade. A heterogeneidade não tem a ver, portanto, com o ser e a ontologia, mas com o agir e a prática. *De acordo com um paradigma que marcará profundamente a teologia cristã, a trindade não é uma articulação do ser divino, mas de sua prática*” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 55, grifo nosso).

<sup>1522</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 50.

<sup>1523</sup> Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, ps. 34-35.

<sup>1524</sup> Cf. Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, p. 36. Como disse também um dos grandes “teólogos” de nosso tempo, o músico Nick Cave (Nick Cave and The Bad Seeds), em “The Mercy Seat”, música que consta no álbum *Tender Prey*, de 1988: “In Heaven His throne is made of gold/ The ark of His Testament is stowed/ A throne from which I’m told/ All history does unfold” (Cave, *The Mercy Seat*, 1988, s/p).

<sup>1525</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 113.

de providência (*pronoia*), um dos pontos decisivos no desenvolvimento do conceito de *oikonomia*; talvez, pode ser até mesmo que a sua obra constitua a contribuição mais original no que tange à elaboração do paradigma teológico-econômico, o qual irá acarretar consequências decisivas para a cultura medieval e moderna.<sup>1526</sup>

Quanto a Clemente de Alexandria, autor que menciona por diversas vezes o termo *oikonomia* em suas obras, deve-se notar o cuidado que ele sempre teve em precisar o fato de que a *oikonomia* não tem a ver somente com a administração da casa, mas também com a própria alma, uma vez que não só a alma, mas também o universo inteiro, seriam regidos por uma “economia”. Nesse sentido, Clemente argumenta que haveria também, e sobretudo, uma “economia do salvador”, anteriormente profetizada e realizada com a paixão de Cristo. Mas é, porém, precisamente na perspectiva desta “economia do salvador”, diz Agamben, que Clemente vincula de forma estreita economia e providência (*pronoia*) – um movimento que se configura, aliás, imprescindível, tendo em vista que para este autor, o qual se preocupava frequentemente em evitar que a “economia do salvador” pudesse aparecer como mito ou alegoria, só a ideia da providência poderia proporcionar consistência e realidade “[...] àquilo que parece mito ou parábola: ‘Dado que a providência existe, é impio pensar que as profecias e a economia em torno do salvador não tenham sido produzidas segundo a providência’”.<sup>1527</sup>

Para se compreender a novidade da teologia cristã com relação à mitologia e à “teologia” pagãs é necessário, logo, que se entenda o estreito nexos que une *oikonomia* e *providência*. No caso da teologia cristã, diferentemente das demais, ela não é um “relato sobre os deuses”, mas *imediatamente* economia e providência, ou seja, uma atividade de autorrevelação, governo e cuidado do mundo. Nela, a divindade se articula numa trindade, sem constituir, no entanto, nem uma “teogonia”, nem uma “mitologia”, mas uma *oikonomia*, simultaneamente articulação e administração da vida divina e governo das criaturas. É daí que surge, enfim, a peculiaridade da concepção cristã da providência; quando Clemente utiliza a noção de “*pronoia*”, o que ele faz é tão somente repetir ideias correntes na cultura alexandrina de seu tempo, uma vez que esta noção já havia alcançado uma ampla difusão no mundo pagão graças ao estoicismo; contudo, conforme observa Agamben, isso implica também na constatação de que “[...] enquanto o tema estoico e judaico da *pronoia* se une à

<sup>1526</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 60.

<sup>1527</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 60-61.

economia da vida divina, a providência adquire um caráter pessoal e voluntário”.<sup>1528</sup> Assim, “Unindo economia e providência”, escreve Agamben, Clemente

[...] não só, como foi observado, enraíza na eternidade (“em fatos e palavras eternas”) a economia temporal da salvação, como também inicia o processo que levará a compor progressivamente a dualidade de teologia e economia, entre a natureza de Deus e sua ação histórica. Providência significa que tal fratura, que na teologia cristã corresponde ao dualismo gnóstico entre um Deus ocioso e um demiurgo ativo, é na realidade – ou se quer que seja – apenas aparente. *O paradigma econômico gerencial e o providencial mostram aqui seu essencial copertencimento.*<sup>1529</sup>

Como visto, é sabido que o recurso à *oikonomia* foi a maneira que os primeiros teólogos encontraram de manter a unidade de Deus sem negar, no entanto, a sua pluralidade de pessoas, evitando, assim, que se caísse em alguma forma de politeísmo. Isso não foi, no entanto, isento de consequências, pois, segundo Agamben, o preço que o pensamento cristão teve de pagar para evitar o politeísmo foi o de introduzir em Deus uma divisão entre seu *ser* e o seu *fazer*, ou seja, entre a *ontologia* e a *práxis* divinas.<sup>1530</sup> Com efeito, para Agamben, este seria “[...] o secreto dualismo que a doutrina da *oikonomia* insinuou no cristianismo, algo como um originário germe gnóstico, que não tem a ver tanto com a cisão entre duas figuras divinas, mas com aquela entre Deus e seu governo no mundo”.<sup>1531</sup>

Nesse sentido, o problema que o paradigma econômico tenta resolver é justamente o da separação em Deus, a qual era desconhecida para o mundo clássico, entre ser e agir, ontologia e práxis. A economia mediante a qual Deus governa o mundo é distinta e não dedutível do seu ser, de modo que estes dois polos devem ser articulados por um terceiro termo.<sup>1532</sup> Para Agamben, tendo em vista que a *oikonomia* e a cristologia são, não apenas historicamente, mas também geneticamente, solidárias e inseparáveis, este terceiro termo

<sup>1528</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 61-62.

<sup>1529</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 62.

<sup>1530</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 113-114. Esta fratura entre “ser” e “práxis” era sinalizada, na linguagem dos Padres, a partir da oposição terminológica entre “teologia” e “*oikonomia*”. Com efeito, desde Gregório de Nazianzo, esta oposição entre teologia e *oikonomia* se tecniza, no desiderato de indicar não apenas dois âmbitos distintos, “a natureza e a essência de Deus, de um lado, e sua ação salvífica, de outro, o ser e a práxis”, como observa Agamben, mas ela também aponta para dois discursos e duas racionalidades diferentes, cada qual com sua própria conceitualidade e características específicas. Além disso, conforme escreve ainda Agamben, “A distinção entre teologia e economia é tão resistente que a reencontramos nos teólogos modernos como oposição entre trindade imanente e trindade econômica. A primeira refere-se a Deus como Ele é em si mesmo e diz-se também, por conseguinte, ‘trindade de substância’; a segunda refere-se, por sua vez, a Deus em sua ação salvífica, através da qual Ele se revela aos homens (por isso também chamada de ‘trindade de revelação’). A articulação entre essas duas trindades, ao mesmo tempo distintas e inseparáveis, é a tarefa aporética que a *oikonomia* trinitária deixa como herança à teologia cristã, em particular à doutrina do governo providencial do mundo, que se apresenta por isso como máquina bipolar, cuja unidade sempre corre o risco de naufragar e deve ser, a cada vez, reconquistada” (cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 75-77).

<sup>1531</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 67.

<sup>1532</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 97.

não é senão, “como na economia a práxis, assim também na cristologia o *Logos*, a palavra de Deus”, a qual “vem desenraizado do ser e tornado anárquico” (sendo que “*anarchos*” significa “*sem arché*”, no duplo sentido grego de fundamento e princípio).<sup>1533</sup> Que Cristo seja anárquico significa, em última instância, que a linguagem e a práxis não possuem fundamento no ser, e a “gigantomaquia” em torno do ser é, “[...] também e antes mais nada, um conflito entre ser e agir, entre ontologia e economia, entre um ser em si incapaz de ação e uma ação sem ser – e entre os dois, como aposta, *a ideia de liberdade*”.<sup>1534</sup> Por isso, Agamben pode escrever como

A fratura entre ser e práxis e o caráter anárquico da *oikonomia* divina constituem o lugar lógico em que se torna compreensível o nexos essencial que, em nossa cultura, une governo e anarquia. Não só algo comparável com um governo providencial do mundo é possível apenas porque a práxis não tem fundamento algum no ser, mas esse governo que, como veremos, tem seu paradigma no Filho e em sua *oikonomia*, é ele próprio intimamente anárquico. A anarquia é o que o governo deve pressupor e assumir para si como a origem de que provém e, ao mesmo tempo, como a meta para a qual continua se encaminhando. (Nesse sentido, *Benjamin tinha razão quando escreveu que nada é tão anárquico quanto a ordem burguesa; e a observação que Pasolini põe na boca de um dos hierarcas do filme Saló, “A única anarquia verdadeira é a do poder”, é perfeitamente séria*).<sup>1535</sup>

A “providência” consiste, portanto, no próprio “[...] nome da ‘*oikonomia*’, na medida em que esta se apresenta como governo do mundo”.<sup>1536</sup> Esta é a questão essencial, pois o que está em jogo no debate acerca da *máquina providencial* não é, conforme diz Agamben, tanto a liberdade dos homens quanto a possibilidade de um *governo divino do mundo*. Por isso, se Reino e Governo se encontram taxativamente separados em Deus, nenhum governo do mundo é, então, possível: teria-se, neste caso, tão somente, de um lado, uma soberania impotente, e, de outro, uma infinita e caótica série de atos (violentos!) de providência particulares. É imperativo, logo, segundo Agamben, que Reino e Governo operem de forma correlata, numa “[...] máquina bipolar: é isso que resulta especificamente

<sup>1533</sup> Como sublinha Castro, “Toda a controvérsia dos séculos IV ao VI contra Ario teve como eixo a questão da *arché* (princípio) do Filho. Contra Ario, a posição que finalmente adotará como própria a igreja será a de sustentar que o Filho, que assume sua pessoa a tarefa salvífica de Deus, é sem *arché*, é anárquico” (Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 114).

<sup>1534</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 73, grifo nosso.

<sup>1535</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 79, grifo nosso.

<sup>1536</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 127, grifo do autor.

da coordenação e da articulação da providência geral e da providência especial,<sup>1537</sup> ou, nas palavras de Foucault, do *omnes e singulatim*”.<sup>1538</sup>

É sabido, com efeito, como Foucault identifica em *Segurança, território, população* a origem das técnicas governamentais no pastorado cristão, isto é, no “governo das almas”, o qual, enquanto “técnica das técnicas”, define a atividade da Igreja até o século XVIII, momento no qual ele se transforma no “modelo” e na “matriz” do governo político. Nesse sentido, uma das principais características do pastorado consiste no fato de ele se referir a ambos os indivíduos e à totalidade, ou seja, que ele almeja cuidar dos homens “*omnes et singulatim*” (todos e singularmente), sendo esta a mesma dupla articulação que foi transmitida para a esfera de governo do Estado moderno, o qual é, por isso, simultaneamente, também individualizante e totalizante.<sup>1539</sup> Foucault escreve, a propósito, como

[...] o poder pastoral é um poder individualizante. Quer dizer, é verdade que o pastor dirige todo o rebanho, mas ele só pode dirigi-lo bem na medida em que não haja uma só ovelha que lhe possa escapar. O pastor conta as ovelhas, conta-as de manhã, na hora de levá-las à campina, conta-as à noite, para saber se estão todas ali, e cuida delas uma a uma. Ele faz tudo pela totalidade do rebanho, mas faz tudo também para cada uma das ovelhas do rebanho. É aqui que chegamos ao célebre paradoxo do pastor, que adquire duas formas. Por um lado, o pastor tem de estar de olho em todos e em cada um, *omnes et singulatim*, o que vai ser precisamente o grande problema tanto das técnicas de poder, digamos, modernas, tais como foram introduzidas nas tecnologias da população de que lhes falava.<sup>1540</sup>

Neste curso, Foucault demonstra como a partir do século XVII o governo foi progressivamente tomando a forma de uma economia, isto é, de um governo dos homens, o que se dá principalmente devido à emergência da problemática da população.<sup>1541</sup> Desta

<sup>1537</sup> Sobre isso, Agamben observa como um dos pontos nodais da disputa acerca da providência reside, desde o início, na distinção entre providência geral e providência particular (ou especial), a qual tem por base a distinção estoica entre o que se acha de modo primário nos planos da providência e o que se produz como efeito concomitante ou secundário. Desta maneira, pode-se dizer que a história do conceito de providência coincide com o debate entre aqueles que sustentam que Deus provê o mundo por meio de princípios gerais ou universais (*providentia generalis*) e aqueles que defendem que a providência divina se estende aos detalhes, “até o mais ínfimo passarinho” (*providentia specialis* e *specialissima*). Assim, consequentemente, “Se afirmamos a providência geral e negamos, no todo ou em parte, a providência particular, temos a posição da filosofia aristotélica e tardo-antiga e, por fim, o deísmo (que, nas palavras de Wolf, ‘concede que Deus exista, mas nega que se ocupe das coisas humanas’). Se, no entanto, afirmamos ao mesmo tempo as duas formas de providência, temos a posição da Stoa, do teísmo e da corrente dominante da teologia cristã, no interior das quais surge o problema de como conciliar a providência especial com o livre-arbitrio do homem” (cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 129).

<sup>1538</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 130.

<sup>1539</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 126.

<sup>1540</sup> Foucault, *Segurança, território, população*, 2008, p. 172.

<sup>1541</sup> Para Foucault, a “governamentalidade” tem por objetivo, de fato, traduzir justamente esta nova mentalidade, esta nova forma de governar, que se dá com a derrocada da forma de gestão centrada no modelo da soberania e a entrada no governo “econômico” dos homens e das coisas, devido a emergência do fenômeno da população (cf. Foucault, *Segurança, território, população*, 2008, ps. 127-142). Desta forma, ligando “população”, “economia política” e “dispositivos de segurança”, Foucault pode definir a “governamentalidade” como “[...] o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as

forma, o autor apresenta o *pastorado cristão* como um “antecedente genealógico” dessa profunda transformação dos mecanismos de exercício do poder,<sup>1542</sup> na medida em que o Ocidente moderno teria encontrado no governo das almas em que consiste o pastorado um conjunto de temas e técnicas dos quais teria se apropriado, reconfigurando-as, porém, para elaborar as suas próprias práticas de governo dos corpos. Deve-se observar, todavia, no que tange a esta questão, que Agamben aceita a tese de Foucault acerca da genealogia cristã das formas de poder, mas o autor, no entanto - assim como já havia feito a respeito da biopolítica -, a corrige cronológica e tematicamente.<sup>1543</sup> Nas palavras de Agamben, para sua definição “econômica” de pastorado, Foucault parece ignorar “por completo” as implicações teológicas do termo “*oikonomia*”; assim, de acordo com as suas pesquisas, ainda que a genealogia foucaultiana da governamentalidade possa ser prosseguida e recuada até identificar no próprio Deus, mediante a elaboração do paradigma trinitário, a origem da noção de um governo econômico do mundo e dos homens, isso de forma alguma “[...] tira o valor de suas hipóteses; mas, antes, confirma seu núcleo teórico na mesma medida em que detalha e corrige sua exposição histórico-cronológica”.<sup>1544</sup>

Para Agamben, o vínculo entre a governamentalidade econômica e o cristianismo vai muito além do pastorado, possuindo suas raízes na *oikonomia trinitária* dos primeiros séculos, motivo pelo qual se deve rastrear este vínculo não nos tratados medievais “*De regimine*” (Sobre o regime), mas naqueles intitulados “*De gubernatione mundi*” (Sobre o governo do mundo), ou seja, nos tratados em que são abordados a questão de como Deus governa as coisas criadas e os homens, e nos quais a resposta encontrada é, justamente, a noção de providência;<sup>1545</sup> logo, nesta medida, é precisamente por meio da teologia da providência que a doutrina da Trindade econômica se vincula à antiga doutrina da Trindade.

---

táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança” (Foucault, *Segurança, território, população*, 2008, p. 143).

<sup>1542</sup> Quando escreve, por exemplo, que “Em suma, o pastorado não coincide nem com uma política, nem com uma retórica. É uma coisa inteiramente diferente. É uma arte de governar os homens, e é por aí, creio, que devemos procurar a origem, o ponto de formação, de cristalização, o ponto embrionário dessa governamentalidade cuja entrada na política assinala, em fins do século XVI, séculos XVII-XVIII, o limiar do Estado moderno. O Estado moderno nasce, a meu ver, quando a governamentalidade se torna efetivamente uma prática política calculada e refletida” (Foucault, *Segurança, território, população*, 2008, p. 219).

<sup>1543</sup> Cf. Castro, *Introdução à Giorgio Agamben*, 2014, p. 120.

<sup>1544</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 126-127.

<sup>1545</sup> Nesse sentido, conforme propõe Agamben, “[...] a passagem do pastorado eclesiástico para o governo político, que Foucault procura explicar – de maneira não muito convincente, na verdade – pelo surgimento de uma série de contracondutas que resistem ao pastorado, é muito mais compreensível se for vista como secularização daquela minuciosa fenomenologia de causas primeiras e segundas, próximas e remotas, ocasionais e eficientes, vontades gerais e particulares, concursos mediatos e imediatos, *ordinatio* e *executio*, através dos quais os teóricos da providência haviam tentado tornar inteligível o governo divino do mundo” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 128).

E, para mostrar esta relação, implica deter-se antes nos modos em que a *pronoia* dos filósofos estóicos dos primeiros séculos veio a se converter na *providentia* da Teologia medieval, processo no qual se formou o que Agamben chama de “máquina providencial”, cuja descrição irá lhe permitir elaborar, ao fim, uma ontologia dos atos de governo.<sup>1546</sup>

Nesse sentido, entre os muitos autores possíveis que poderiam ser consultados, toma proeminência o “*De gubernatione mundi*”, de São Tomás, no qual a *máquina providencial* e a *ontologia da efetualidade* alcançarão uma formação mais articulada do que em Boécio. De acordo com Agamben, Tomás busca evitar, simultaneamente, duas teses: primeiro, a tese atribuída ao pensamento islâmico, segundo a qual Deus intervém imediatamente em cada ação das criaturas (algo quase como um milagre contínuo); e, em segundo lugar, a tese contrária, a qual afirma que Deus intervém somente no momento da criação, dando a cada coisa sua própria natureza e capacidade de ação. Tomás, conforme a distinção promovida pelo autor no comentário que faz do “*Liber de causis*” (*Livro acerca das causas*) de Proclo (o qual foi atribuído a Aristóteles durante o medievo), apresenta o conceito de “causa primeira” como “causa universal ou geral” e as “causas segundas” como “causas particulares”. As causas particulares são concebidas como portando dois modos de ação, os quais correspondem aos dois modos da ordem: a ordem a respeito de um princípio único (*ordo ad unum*) e a ordem a respeito de um princípio recíproco (*ordo ad invicem*). Servindo-se destas distinções, Tomás articula então a sua doutrina do governo divino do mundo, isto é, sua doutrina da providência, de modo que a providência geral (o Reino), equivalerá ao regime da causa primeira, enquanto que a providência especial (o Governo), identificar-se-á à *ordo ad invicem* e às causas segundas. Assim, é a hierarquia das causas, primeiras e segundas, que permitem estabelecer o modo da relação entre providência especial e geral, entre o modo com que Deus reina no mundo e a forma como o governa.<sup>1547</sup>

Agamben pode escrever, então, a partir disso, como o

[...] sentido da cisão constitutiva da *ordo* e seu nexa com o sistema bipartido Reino/Governo, ontologia/*oikonomia*, começa nessa altura a ser evidente. O Reino diz respeito à *ordo ad Deum*, a relação das criaturas com a causa primeira. Nessa esfera, Deus é impotente, ou melhor, não pode agir senão a medida em que sua ação já sempre coincide com a natureza das coisas. O Governo, por sua vez, diz respeito à *ordo ad invicem*, a relação contingente das coisas entre si. Nessa esfera, Deus pode intervir suspendendo, substituindo ou estendendo a ação das causas segundas. As duas ordens são, porém, funcionalmente vinculadas, no sentido em que é a relação ontológica de Deus com as criaturas – em que ele é, ao mesmo tempo, absolutamente íntimo e absolutamente impotente – que funda e legitima a relação prática do governo com elas, em cujo interior (ou seja, no âmbito das

<sup>1546</sup> Cf. Castro, *Introdução à Giorgio Agamben*, 2014, p. 121.

<sup>1547</sup> Cf. Castro, *Introdução à Giorgio Agamben*, 2014, ps. 118-124.

causas segundas) seus poderes são ilimitados. *A cisão entre ser e práxis que a oikonomima introduz em Deus funciona, na verdade, como uma máquina de governo.*<sup>1548</sup>

Concebida desta maneira, a máquina governamental distingue a *ratio gubernationis* (a razão do governo) da *executio* (a execução), ou, segundo uma outra terminologia, entre a *ordinatio* (a ação de ordenar racionalmente) e a *executio* (a ação de colocar uma ordem nas coisas). A primeira destas operações, pensar a ordem, fica ao encargo imediato de Deus. Para a segunda, porém, Deus serve-se de agentes subalternos, os quais também participam, desta maneira, do governo divino do mundo. Por outro lado, Tomás acrescenta ainda que enquanto “[...] a ordem considerada em seu princípio divino, a providência, é una e imutável, nas causas segundas, o destino, é múltipla e cambiante.<sup>1549</sup> Ademais, no caso dos seres racionais, a providência não só se serve de sua natureza para governá-las, mas também da graça”.<sup>1550</sup>

Há que se chamar atenção ainda, porém, a uma última observação de Agamben, segundo a qual, com o desenvolvimento da teologia da providência, a máquina governamental do Ocidente foi se configurando na forma de uma relação “vicária”. De acordo com o autor, tanto o imperador quanto o papa são definidos como *vicarius Christi* (vigário de Cristo) ou *vicarius Dei* (vigário de Deus),<sup>1551</sup> sendo que a reivindicação exclusiva desse título deu origem a uma infinda série de disputas entre o poder espiritual e o poder profano. O importante a se notar quanto a isso é, no entanto, como na perspectiva da economia trinitária - tendo em vista principalmente que a relação intratrinitária entre Pai e Filho pode ser considerada o paradigma teológico de toda “*potestas vicaria*”, na medida em que todo ato vicário é, nele, considerado uma manifestação da vontade do representado - a vicariedade do poder (de qualquer poder!, sublinha Agamben) aparece sob uma luz particular, a qual termina por convertê-la na estrutura essencial do poder supremo, isto é, “a íntima articulação vicissitudinária da *arché*”.<sup>1552</sup>

<sup>1548</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 150-151.

<sup>1549</sup> Sobretudo proque, de acordo com Tomás, “[...] o destino depende de Deus, e nada mais é que ‘a própria economia [*dispositio*] ou série, ou seja, a ordem das causas segundas’. *Dispositio*, esclarece Tomás, não significa aqui algo como uma qualidade ou uma propriedade do ente, mas deve ser entendido no sentido ‘econômico’ de ordem, que não tem a ver com a substância, mas com a relação” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 153).

<sup>1550</sup> Cf. Castro, *Introdução à Giorgio Agamben*, 2014, p. 125.

<sup>1551</sup> Aproximando a vicariedade com o caráter instrumental do sacerdote, Agamben escreve, por sua vez, em *Opus Dei*, como “É esse caráter instrumental do sacerdote enquanto ministro dos sacramentos que permite compreender em que sentido os teólogos podem definir a função sacerdotal como um ‘fazer as vezes de Cristo’ (*sacerdotes vicem gerunt Christi*) ou ‘agir na pessoa de Cristo’ (*sacerdos novae legis in persona ipsius [Christi] operatur*)”. Não se trata aqui tanto de uma figura de representação jurídica, mas, por assim dizer, de uma vicariedade constitutiva, que atenta à natureza ontológica do sacerdócio e o torna indiferente às qualidades acidentais do indivíduo que exerce o ministério” (Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 62).

<sup>1552</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 154-155.



De acordo com o autor, o poder assume, nesta linha, a estrutura de um “*gerere vices*” (fazer as vezes de), sendo constituído essencialmente pelo “*vices*”, ou seja, pela vicariedade, o qual nomeia a “originária vicariedade do poder soberano”, ou, em outros termos, o seu “caráter absolutamente insubstancial e ‘econômico’”. Para Agamben, isto é absolutamente crucial, uma vez que é, pois, precisamente à luz desta perspectiva que a dúplice estrutura da máquina governamental (Reino e Governo, *auctoritas* e *potestas*, *ordinatio* e *executio*, mas, também, a distinção entre os poderes nas modernas democracias) adquire seu sentido mais próprio. Como diz o autor, o Governo age vicariamente com respeito ao Reino; mas isso só adquire sentido, contudo, no interior de uma economia das funções, na qual nenhum poder pode prescindir do outro. Pode-se dizer, desta forma, que a vicariedade implica uma “ontologia”, ou, melhor, uma substituição da ontologia clássica por um paradigma “econômico”,<sup>1553</sup> no qual “nenhuma figura do ser está, como tal, na posição de *arché*, mas originária é a própria relação trinitária, em que cada figura *gerit vices*, faz as vezes da outra”, do que se pode concluir, portanto, que “O mistério do ser e da divindade coincide sem resíduos com o seu mistério ‘econômico’. Não existe uma substância do poder, mas só uma ‘economia’, só ‘governo’”.<sup>1554</sup>

A conclusão desta análise resulta, então, na constatação do fato de que o dispositivo econômico-providencial contém uma espécie de “paradigma epistemológico do governo moderno”,<sup>1555</sup> sendo que a vocação econômico-governamental das democracias contemporâneas derivaria essencialmente daí.<sup>1556</sup> Portanto, “Já deveria estar claro”, escreve Agamben,

---

<sup>1553</sup> Uma “ontologia dos atos de governo” é precisamente o que Agamben elabora, pois, ao final deste percurso. Edgardo Castro resumiu de forma elucidativa a ontologia proposta por Agamben, em forma de teses, motivo pelo qual o citaremos. De acordo com o autor, são elas: “1) Com a doutrina da providência, a filosofia e a teologia buscam enfrentar a cisão que introduziu o discurso econômico na ontologia clássica, isto é, a separação entre ser e práxis. 2) Com essa doutrina procura-se conciliar também a cisão gnóstica entre um deus ocioso e um deus ativo, e seu legado à teologia cristã, isto é, a cisão entre a transcendência divina e governo imanente do mundo. 3) Por isso, ainda que seja unitária, a máquina providencial articula dois níveis: transcendência/imanência, providência geral/providência especial, causas primeiras/causas segundas, eternidade/temporalidade, conhecimento intelectual/práxis. 4) O efeito colateral é o paradigma da ação de governar. O governo não está diretamente orientado a ele, porém se produz como consequência da aplicação de uma lei geral. 5) A divisão de poderes é uma consequência da bipolaridade da máquina providencial. 6) Da vicariedade de todo poder segue-se que não há uma substância do poder, mas só uma economia. 7) A bipolaridade da máquina providencial faz que a ação de governar deixe espaço para a liberdade dos governados” (Castro, *Introdução à Giorgio Agamben*, 2014, ps. 125-126).

<sup>1554</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 156.

<sup>1555</sup> Segundo a observação de Kotsko, “This theological model informs the liberal-democratic theory of governance, and the concluding appendices provide some tantalising first steps toward a genealogy that would connect Agamben’s medieval sources to modern political theory” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 123).

<sup>1556</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 98.

[...] em que sentido se pode dizer que o dispositivo providencial (que nada mais é que uma reformulação e um desenvolvimento da *oikonomia* teológica) contém algo como o paradigma epistemológico do governo moderno. Sabemos que, na história do direito, demorou a se formar uma doutrina do governo e da administração pública (para não falar do direito administrativo, que, como tal, é uma criação tipicamente moderna). Mas bem antes de os juristas começarem a desenvolver seus primeiros elementos, os filósofos e os teólogos já haviam elaborado seu cânone na doutrina da *gubernatio* providencial do mundo. Providência e destino, com o cortejo de noções e conceitos em que eles se articulam (*ordinatio/executio*; Reino e Governo; governo imediato e mediato; *primi agentes/agentes inferiores*; ato primário/efeitos colaterais etc.), não são apenas, nesse sentido, conceitos teológico-filosóficos, mas categorias do direito e da política.<sup>1557</sup>

Deste modo, deve-se acrescentar, conforme observa Salzani, Agamben rearticula a irresolvida dialética entre a potência e o ato, a qual constitui o núcleo essencial do primeiro *Homo sacer*, no conflito entre essência e potência, entre *arché* e *dynamis*, que se traduz, na teoria e na prática política, na separação entre Reino e Governo – separação cuja a qual, por sua vez, remete novamente àquela outra, anteriormente mencionada, entre *auctoritas* e *potestas*. No que tange à obra *Estado de exceção*, a articulação de ambos os termos se refere à relação de separação/coordenação entre o poder e o seu exercício, entre um poder sem execução efetiva (a *auctoritas*, o Reino) e um poder de exercício (a *potestas*, o Governo) – mas esta separação retoma, porém, a fratura ontológica entre transcendência e imanência que Aristóteles legou à tradição ocidental com sua teoria da relação entre o motor imóvel e o cosmos (no livro Lambda [XII] da *Metafísica*), e a *oikonomia* cristã nomeia, por sua vez, a incessante atividade de governo que tenta recompô-la. Mas, para uma análise do poder, isso significa que ele não se funda numa ontologia, que o poder é essencialmente “*an-archico*”, insubstancial, isto é, puramente “econômico”,<sup>1558</sup> ou, como escreve Agamben, “O mistério do ser e da divindade coincide sem resíduos com o seu mistério ‘econômico’. *Não existe uma substância do poder, mas só uma ‘economia’, só ‘governo’*”.<sup>1559</sup>

Isso permite, porém, por outro lado, chamar atenção para o fato de que o paradigma teológico-político enunciado em 1922 por Carl Schmitt, segundo o qual “Todo os conceitos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados”,<sup>1560</sup> assumiu uma nova significação. Ele necessitaria ser, nessa medida, integrado, de modo a estender a sua validade para bem além dos limites do direito público, até o ponto de envolver também os conceitos fundamentais da economia e a própria concepção da vida reprodutiva das sociedades humanas. Pois, segundo o paradigma *oikonomico*, a tese segundo a qual a economia poderia

<sup>1557</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 158-159.

<sup>1558</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 97-98.

<sup>1559</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 156, grifo nosso.

<sup>1560</sup> Schmitt, *Teologia política*, 2006, p. 35.

ser um paradigma teológico secularizado deve, agora, retroagir sobre a própria teologia, uma vez que ela “implica que a vida divina e a história da humanidade sejam concebidas desde o início desta como uma *oikonomia*, ou seja, que a teologia seja ela própria ‘econômica’ e não se torne tal apenas em um segundo momento após a secularização”.<sup>1561</sup>

Interessa compreender, nesse sentido, também como este termo veio a se identificar com a palavra “dispositivo” e, quanto a isto, Agamben indica qual foi a tradução que os padres latinos deram à palavra grega “*oikonomia*”: não outra, senão, “*dispositio*”.<sup>1562</sup> A nossa palavra “dispositivo” deriva, portanto, do termo latino *dispositio* e, por este motivo, ela se encontra carregada com toda a esfera semântica da *oikonomia teológica*. Agamben escreve, com efeito, na obra que encerra o projeto *Homo sacer, L’uso dei corpi [O uso dos corpos]*, publicada em 2014, como

*Dispositio* é a tradução latina do termo grego *oikonomia*, que indica o modo como, pela própria articulação trinitária, Deus governa o mundo para a salvação dos homens. De acordo com esta perspectiva, que implica um imediato significado teológico, uma operação dispositiva (ou, sem forçar, poderíamos dizer um dispositivo) é uma operação que, seguindo a própria lei interna, realiza um plano que parece transcendê-la, mas lhe é na realidade imanente, assim como na economia da salvação Cristo opera *dispositivo* – ou seja, segundo uma “economia” – a salvação dos homens.<sup>1563</sup>

Mas, também por isso, Agamben pode dizer como os “dispositivos” de Foucault<sup>1564</sup> encontram-se conectados com esta herança teológica, sendo que, desta maneira, os *dispositivos* “[...] podem de alguma maneira ser reconduzidos à fratura que divide e, ao mesmo tempo, articula em Deus ser e práxis, a natureza ou essência e a operação por meio da qual ele administra e governa o mundo das criaturas”. Nesse sentido, dispositivo é um termo que nomeia, segundo Agamben, aquilo em que e por meio de que é realizada uma pura atividade de governo, sem, porém, nenhum fundamento no ser, o que acarreta como

<sup>1561</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 14-15.

<sup>1562</sup> Conforme escreve Castro, “Tendo em conta a cortante divisão que Aristóteles estabelece entre *pólis* [cidade] e *oikía* [casa], o termo ‘*oikonomía*’ é utilizado para falar da gestão funcionalmente ordenada da casa, da disposição articulada de seus integrantes e de suas coisas. ‘*Oikonomía*’ significa, em poucas palavras, a práxis ordenada a um fim”, sendo, pois, que “O sentido que esse termo adquire na retórica latina, por exemplo em Quintiliano, pode ser visto como uma extensão de seu significado no grego clássico; ainda que já não esteja referido à ordem da casa, mas à das partes da oração. Resulta relevante assinalar que o termo grego ‘*oikonomía*’ é traduzido em latim por ‘*dispositio*’” (cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 111).

<sup>1563</sup> Agamben, *O uso dos corpos*, 2017, p. 95.

<sup>1564</sup> Além disso, “À luz desta genealogia teológica”, escreve Agamben, “os dispositivos foucaultianos adquirem uma riqueza de significados ainda mais decisiva, num contexto em que estes se cruzam não apenas com a ‘positividade’ do jovem Hegel, mas também com a *Gestell* do último Heidegger, cuja etimologia é análoga àquela da *dis-positio*, *dis-ponere* (o alemão *stellen* corresponde ao latim *ponere*”. Mas o importante, em relação a isso, é que “Comum a todos esses termos é a referência a uma *oikonomia*, isto é, a um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que se supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens” (cf. Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, ps. 37).

consequência o fato de os dispositivos implicarem sempre um processo de subjetivação, ou seja, que eles devem sempre produzir o seu sujeito.<sup>1565</sup>

À luz destas considerações, Agamben nos convida, porém, em seguida, a abandonar o contexto da filologia foucaultiana, para, assim, situar os dispositivos num novo contexto. Nesse sentido, propõe primeiro uma geral e maciça divisão do existente em dois grandes grupos ou classes: “de um lado, os seres vivos (ou, as substâncias), e, de outro, os dispositivos em que estes são incessantemente capturados”; ou seja, trata-se, retomando a terminologia dos teólogos, de um lado, da “ontologia das criaturas”, e, de outro, da “*oikonomia* dos dispositivos que procuram governá-las e guiá-las para o bem”.<sup>1566</sup> Desta forma, Agamben vai além da proposição foucaultiana e concede a sua própria conceituação acerca do termo “dispositivo”:

Generalizando posteriormente a já bastante ampla classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem se dar conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar.<sup>1567</sup>

Pode-se concluir disto que uma *máquina* é, portanto, em sentido amplo, um dispositivo de produção de gestos, de condutas, de discursos. Uma segunda nota definidora de *máquina* é a sua bipolaridade. A *máquina-dispositivo* tem, por sua vez, como modo de funcionamento a articulação de dois elementos que, ao menos à primeira vista, parecem excluir-se ou opor-se, por exemplo: *langue* e *parole* na máquina-infância, sincronia e diacronia na máquina rito-jogo, animalidade e humanidade na máquina antropológica, soberania e governo na máquina governamental. Em terceiro lugar, o funcionamento das *máquinas* produz zonas de indiscernibilidade, de forma que é impossível distinguir de qual dos dois componentes se trata. Isso pode ser exemplificado com a máquina jurídico-política do Ocidente, a qual, como se viu, produz zonas nas quais não é possível distinguir entre o animal e o humano, que são os *campos*. Por fim, o centro dessas *máquinas* está *vazio*. A engrenagem que articula os seus componentes, a sua bipolaridade, não possui nenhuma

<sup>1565</sup> Cf. Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, ps. 36-37.

<sup>1566</sup> Cf. Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, ps. 39.

<sup>1567</sup> Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, ps. 39-40.

realidade substancial. Como ressalta Agamben por diversas vezes, elas giram no vazio e, por tal razão, somente se definem em termos funcionais.<sup>1568</sup>

Um ótimo exemplo disso pode ser encontrado em *L'Aperto. L'uomo e l'animale* [O aberto. O homem e o animal], onde Agamben promove, entre outras coisas, uma discussão a respeito de como a “vida” foi e continua sendo tratada na política ocidental.<sup>1569</sup> Quanto a isto, no que tange ao próprio conceito de “vida”, Agamben aponta que caso se empreenda uma pesquisa genealógica sobre o seu conceito em nossa cultura encontrar-se-á primeiramente a instrutiva observação do fato de ela jamais ser definida como tal. A “vida” é aquilo que permanece indeterminado e vem, entretanto, de tempos em tempos articulado e dividido por meio de uma série de cortes e de oposições que têm como desiderato investí-la de uma função estratégica decisiva em âmbitos que são aparentemente distintos, como a filosofia, a teologia, a política e, apenas mais tarde, a medicina e a biologia. Desta forma, em nossa cultura, de acordo com Agamben, tudo acontece como se “[...] a vida fosse *algo que não pode ser definido, mas que, exatamente por isso, deve ser incessantemente articulado e dividido*”.<sup>1570</sup>

Para Agamben, esta articulação estratégica do conceito de vida teria atingido um momento crítico na história da filosofia ocidental em Aristóteles, especificamente no tratado *De anima* (“Da alma”). Pode-se encontrar, neste texto, entre os vários modos pelos quais se diz o termo “viver”, um isolamento de uma potência mais geral e separável das demais, a “potência nutritiva”:

É através do viver que o animal se distingue do inanimado. Diz-se “viver”, porém, de vários modos, e se mesmo apenas um deles subsistir, diremos que alguma coisa vive: o pensamento, a sensação, o movimento e o repouso segundo o lugar, o movimento segundo a nutrição, a destruição e o crescimento. Por isso, também todas as espécies de vegetal parecem viver. É evidente, de fato, que os vegetais possuem em si mesmos um princípio e uma potência tais que, através destes, crescem e se decompõem em direções opostas... Este princípio pode ser separado dos outros, mas os outros não podem sê-lo nos mortais. Isso é evidente nas plantas: nelas não há outra potência que não a alma. É por meio desse princípio, portanto, que o viver pertence aos viventes... Chamamos potência nutritiva [*threptikón*] essa parte da alma de que também os vegetais participam.<sup>1571</sup>

<sup>1568</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 105.

<sup>1569</sup> Como escreve Agamben em *Meios sem fim*: “A tese de Foucault, segundo a qual ‘o que está colocado em jogo é hoje a vida’ – e a política, por isso, se tornou biopolítica -, é, nesse sentido, substancialmente exata. Decisivo é, porém, o modo como se entende o sentido dessa transformação. Aquilo que resta de fato não interrogado, nos debates atuais sobre a bioética e sobre a biopolítica, é precisamente aquilo que mereceria ser, antes de tudo, questionado, e, portanto, o próprio conceito biológico de vida” (Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 17).

<sup>1570</sup> Agamben, *O aberto*, 2017, p. 27, grifo do autor.

<sup>1571</sup> Aristóteles citado por Agamben, in *O aberto*, 2017, p. 28. Escolhemos reproduzir uma tradução feita a partir daquela dada por Agamben para manter a coesão de seu argumento. No entanto, diretamente em Aristóteles pode-se encontrar esta tradução: “Retomando o princípio da investigação, digamos então que o

Deste modo, fica evidente, segundo o autor, qual é o dispositivo estratégico por excelência do pensamento de Aristóteles: ele não define de nenhum modo o que seja a vida; ele se limita a decompô-la, por meio do isolamento da função nutritiva, para depois a rearticular em uma série de outras potências ou faculdades correlatas, como a nutrição, a sensação e o pensamento. Consiste, logo, em reformular cada questão “[...] sobre ‘o que é?’ como uma questão sobre ‘através de que coisa [*dia ti*] algo pertence a outra coisa?’”, que, neste caso, assume a seguinte forma: “Questionar por que um certo ser é dito vivo significa procurar o fundamento por meio do qual o viver pertence a este determinado ser”.<sup>1572</sup>

Assim, quando se trata de apontar os modos pelos quais o viver é afirmado, um determinado modo será separado dos demais, indo mais fundo, para se tornar o princípio através do qual se pode atribuir a um determinado ser o fato do viver. Em outras palavras, pode-se dizer, de acordo com Agamben, que o que foi separado, ou seja, a *vida nutritiva*, é precisamente aquilo que permite a construção (em uma espécie de *divide et impera* [divide e governa]) de uma unidade da vida como articulação hierárquica de faculdades e oposições funcionais. Desta forma, o isolamento da vida nutritiva (também chamada de vida vegetativa), se constitui como um fundamental evento para a ciência ocidental, razão pela qual mesmo quando, muitos séculos depois, o fisiologista francês Marie François Xavier Bichat (em seu *Recherches physiologique sur la vie et la mort*) distingue da “vida animal” (que se define a partir da sua relação com o meio externo) uma “vida orgânica” (definida, por sua vez, como sendo não mais que “uma sucessão habitual de assimilações e excreções”), é a vida nutritiva aristotélica que ainda está em jogo traçando o fundo obscuro sobre o qual se destaca a vida nos animais superiores.<sup>1573</sup>

No que tange à caracterização de Bichat, sabe-se que ele dividia os “organismos superiores” como sendo aqueles nos quais convivem dois “animais”: um “*l’animal existant au-dedans*” [animal existindo de dentro], que caracteriza a chamada vida “orgânica”, que não é senão a repetição de uma série de funções “cegas e desprovidas de consciência”, como

---

animado se distingue do inanimado pelo viver. E de muitos modos diz-se o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um destes – intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento. Por isso, parece inclusive que todas as plantas vivem; pois é manifesto que têm em si mesmas uma potência e um princípio deste tipo, por meio do qual ganham crescimento e decaimento segundo direções contrárias; pois não crescem apenas para cima e não para baixo, mas similarmente em ambas e em todas as direções, e assim é para as que se nutrem constantemente e vivem até o fim, enquanto puderem obter alimento. E é possível separar este princípio dos outros, mas impossível, nos mortais, separar os demais deste. E isso é evidente no caso das plantas, pois nelas nenhuma outra potência da alma subsiste” (Aristóteles, *De Anima*, 2006, p. 74).

<sup>1572</sup> Cf. Agamben, *O aberto*, 2017, ps. 27-28.

<sup>1573</sup> Cf. Agamben, *O aberto*, 2017, p. 29.

a circulação do sangue, a respiração, assimilação, etc; e um “*l’animal vivant au-dehors*” [animal vivendo de fora], a única vida que, para Bichat, merece o nome de “animal” propriamente dito, e que é definida pela sua relação com o mundo externo. O homem seria o animal, por sua vez, nos quais estes dois animais coabitam, mas que, contudo, não coincidem, pois a vida orgânica do “animal-de-dentro” começa nele ainda quando feto, e, no caso do seu envelhecimento e agonia, sobrevive até mesmo à morte do “animal-de-fora”.<sup>1574</sup>

Agamben aduz que esta configuração, este descolamento entre “funções da vida vegetativa” (ou nutritiva) e “funções da vida de relações” são definitivos, operando ainda na medicina moderna. Nesse sentido, os sucessos das cirurgias modernas e da anestesia basear-se-iam precisamente na possibilidade de se articular e dividir os mencionados “animais” de Bichat. Não por outra razão, como demonstrado por Foucault, quando o Estado moderno, a partir do século XVII, passa a incluir entre as suas principais tarefas o cuidado com a vida da população, transformando-se, assim, em *biopoder*, é sobretudo através de uma progressiva generalização e redefinição do conceito de vida vegetativa (que, aliás, se torna então o “patrimônio biológico da nação”<sup>1575</sup>) que a sua nova vocação será realizada. Para Agamben, essa questão prossegue ainda na contemporaneidade, como se pode notar a partir da discussão quanto a definição dos critérios da morte clínica *ex lege* (segundo a lei), na qual o que está em jogo é a identificação ulterior de uma “vida nua”, desconexa de qualquer atividade cerebral, logo, por assim dizer, de qualquer “sujeito”, para que se decida, então, se um certo corpo pode ser considerado vivo ou se é o caso de o abandonar à “extrema peripécia dos transplantes”.<sup>1576</sup>

No interior do homem vivente, transcorrem como fronteiras móveis as divisões entre “vida vegetal” e “vida de relação”, vida “orgânica” e vida “animal”, vida “animal” e vida “humana”, de modo que sem estes cortes íntimos, a própria definição sobre o que é humano não seria, provavelmente, possível. É, portanto, somente porque do homem se dissociou claramente algo como uma vida animal, e porque a distância da vida do homem em relação à vida animal foi devidamente reconhecida e medida, é que é possível opor o “homem” em relação aos outros viventes e, desta forma, organizar a complexa economia das relações entre os homens e os animais. No entanto, se isso é verdade e no interior do homem

<sup>1574</sup> Cf. Agamben, *O aberto*, 2017, ps. 29-30.

<sup>1575</sup> Agamben se refere, aqui, claramente ao nazismo: “A grande novidade do nacional-socialismo consiste, segundo Reiter, no fato de que é este patrimônio vivente que passa agora ao primeiro plano nos interesses e cálculos do Reich e torna-se a base de uma nova política, que começa antes de tudo poder estabelecer ‘o balanço dos valores vivos de um povo’ e se propõe a assumir os cuidados do ‘corpo biológico da nação’” (Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 141)

<sup>1576</sup> Cf. Agamben, *O aberto*, 2017, p. 30.

vivente transcorre essa separação entre humano e animal, então a própria questão sobre o “homem” e sobre o “humanismo” deve ser colocada de uma maneira diferente. Para Agamben, em oposição ao modo como o homem foi sempre entendido em nossa cultura, ou seja, como a articulação e a conjunção de um corpo e uma alma, de um vivente e um *logos*, de um elemento natural (ou animal) e de um elemento sobrenatural, divino ou social, deve-se aprender a pensar, em vez disso, o homem como o resultado de uma sucessão de divisões e cortes incessantes, como o resultado da desconexão entre estes elementos, e, desta forma, investigar não o mistério metafísico da sua conjunção, mas, sim, o lado prático e político da sua *separação*.<sup>1577</sup>

Pode-se dizer que a vida nutritiva (ou vegetativa) é equiparada por Agamben, desta maneira, à “vida nua”, sendo esta, a respeito de todas as outras formas do vivente, a primeira dentre as cisões promovidas no conceito de “vida”. Uma segunda divisão, no entanto, concerne à problemática fronteira entre a vida animal e a vida propriamente humana.<sup>1578</sup> Assim, para chegar ao âmago desta separação, Agamben irá então cunhar, recuperando uma expressão de Furio Jesi,<sup>1579</sup> o conceito de “*máquina antropológica*”: segundo o gosto da época, a *máquina antropológica* ou *antopogênica* é, sobretudo, um artifício que possui a finalidade de servir ao reconhecimento do humano, uma máquina óptica “[...] constituída de uma série de espelhos nos quais o homem, olhando-se, vê a própria imagem desde sempre já deformada com traços de macacos”.<sup>1580</sup> Agamben diferencia, no entanto, o funcionamento da máquina antropológica dos “antigos” em relação à máquina dos “modernos”:

A contradição que Steinthal assume aqui é a mesma que define a máquina antropológica que – em suas duas variantes, antiga e moderna – está em operação em nossa cultura. Enquanto nesta está em jogo a produção do humano, por meio da oposição homem/animal, humano/inumano, a máquina funciona necessariamente por meio de uma exclusão (que é já, também e sempre, uma captura) e uma inclusão. Justamente porque o humano já é, com efeito, pressuposto, a máquina produz na realidade um tipo de estado de exceção, uma zona de indeterminação na qual o fora não é a exclusão de um dentro e o dentro, por sua vez, tampouco é a inclusão de um fora.<sup>1581</sup>

A máquina antropológica dos modernos funciona excluindo de si como um (ainda) não humano um já humano, ou seja, animalizando o humano, isolando no homem o não-humano, o que assumia no início da modernidade científica o problema do “*Homo alalus*” (um estágio do homem não falante, um “homem-macaco”, o “*sprachloser Urmensch*” de

<sup>1577</sup> Cf. Agamben, *O aberto*, 2017, ps. 30-31.

<sup>1578</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 140.

<sup>1579</sup> Que cunhou o termo “máquina mitológica” (cf. Jesi, *A festa e a máquina mitológica*, 2014, ps. 26-58).

<sup>1580</sup> Cf. Agamben, *O aberto*, 2017, ps. 48-49.

<sup>1581</sup> Cf. Agamben, *O aberto*, 2017, p. 61.



Ernst Haeckel, aquele “elo perdido” que deveria servir de ponte à passagem do animal ao humano).<sup>1582</sup> No entanto, basta avançar apenas algumas décadas e, ao invés do repertório paleontológico, o que se terá será é “[...] o judeu, isto é, o não-homem produzido no homem, ou o *néomort* [neomorto] e o paciente em estado de coma profundo, isto é, o animal isolado no próprio corpo humano”. A máquina dos antigos, por sua vez, embora diferente, funciona de maneira exatamente simétrica; enquanto na máquina dos modernos o fora é produzido a partir de uma exclusão de um dentro, criando o inumano por meio da animalização do humano, nesta o “dentro” é obtido por meio da humanização de um animal: assume, desta forma, o problema do “macaco-homem”, do *l'enfant sauvage* ou do *Homo ferus*, mas, todavia, assume, sobretudo, as figuras do escravo, do bárbaro e do estrangeiro, enquanto formas humanas animalizadas.<sup>1583</sup>

Promover a apreensão destas diversas cisões na vida e no ser vivente, deve-se dizer, é justamente o exercício que Agamben faz. E, no caso da política ocidental, esta separação, conforme já assinalado, se configura com o isolamento no plano da vida e do vivente de algo como uma “vida nua”, a qual acarreta consigo o peso do destino a uma vida marcada pela insígnia da exclusão, na qual se vive sempre numa esfera limite, em uma zona de indiscernibilidade entre direito e anomia, violência e normalidade, humanidade e animalidade, o que em último caso significa uma condenação à inescapabilidade da violência. Mas, retornado ao tema em questão, no que tange ao conceito de *máquina*, segundo o que escreve Agamben em *O aberto*, deve-se reconhecer o fato de que

Ambas as máquinas podem funcionar apenas instituindo em seu centro uma zona de indiferença, na qual deve aparecer – como um *missing link* sempre ausente porque já virtualmente presente – a articulação entre o humano e o animal, o homem e o não-homem, o falante e o vivente. Como todo espaço de exceção, essa zona é, na verdade, perfeitamente vazia, e o verdadeiramente humano que deve surgir é apenas o lugar de uma decisão incessantemente atualizada na qual a separação e sua rearticulação são sempre deslocadas e adiadas novamente. Isso que deveria ser assim ser obtido não é semelhante nem a uma vida animal nem a uma vida humana, mas somente uma vida separada e excluída de si mesma – apenas uma *nuda vida*.<sup>1584</sup>

Assim como o paradigma que se espalha na modernidade e na política é aquele do *estado de exceção*, também o funcionamento da máquina antropológica se dá através de um espaço de anomia, e aquilo a que se chama *humano* é, portanto, sempre e cada vez resolvido a partir de uma decisão, revelando, novamente, como uma vida separada de si mesma, a vida

<sup>1582</sup> Cf. Agamben, *O aberto*, 2017, ps. 61-62.

<sup>1583</sup> Cf. Agamben, *O aberto*, 2017, p. 62.

<sup>1584</sup> Agamben, *O aberto*, 2017, p. 62, grifo do autor.

que desta forma se espraia e se libera na cidade, é, sempre, apenas uma vida nua.<sup>1585</sup> Nesse sentido, seguindo Jonnefer Barbosa, pode-se dizer que uma das grandes advertências que atravessam os textos biopolíticos de Agamben é precisamente o fato de o autor apontar como a produção da separação de uma “vida nua” da vida humana, entre separar a voz da linguagem (tratar do ser humano como o vivente que possui linguagem), a natureza da cultura, o humano do inumano, é, em última instância, um exercício de metafísica, o qual, ao ser transposto para o âmbito da política, promove uma arriscada transposição à *catástrofe*. Por tal razão, deve-se tomar a devida atenção e entender que para o autor vida nua não é algo como uma instância “pré-cultural”, mas sim um *constructo*, uma produção concreta e operativa, fundada em conceitos metafísicos, incluídos no interior da fundamentação do moderno Estado-nação.<sup>1586</sup>

Por todas estas razões, pode-se dizer que Agamben está preocupado sobretudo em encontrar as rupturas que se escondem nos limiares e nas sombras dos conceitos da política Ocidental, por mais importantes e até inderrogáveis que estes possam ser. Não é por outra razão, aliás, que ele pode afirmar que “Trabalhar sobre essas divisões, questionar-se sobre como – no homem – o homem é separado do não-homem e o animal do humano, é mais importante que tomar posição sobre grandes questões, sobre supostos valores e direitos humanos”.<sup>1587</sup> Isso não significa, em absoluto, um desdém pelos direitos humanos, mas sim a coragem de um pensamento que se propõe a ir além das aparências, para – utilizando-se das palavras de Agamben a respeito das máquinas antropológicas –, “compreender seu funcionamento para poder, eventualmente, *fazê-las parar*”.<sup>1588</sup> Como escreve também Adam Kotsko,

The task of the critic is ‘the patient work that, by unmasking this fiction, separates what what it had claimed to unite’, for example, life and law or *auctoritas* and *potestas* – a claim that begins to contextualize *Homo Sacer*’s repeated calls to move beyond the category of relation. As in *The Open*’s analysis of the ‘anthropological machine’, *the goal here is not to reform the system or return it to a more stable balance* – for instance, to stop relying on exceptional emergency

<sup>1585</sup> Como escreve Agamben, nem *zoé*, nem *bíos*, “Nas línguas modernas, em que essa oposição desaparece gradualmente do léxico (onde é conservada, como em *biologia* e *zoologia*, ela não indica mais nenhuma diferença substancial), um único termo – cuja opacidade cresce proporcionalmente à sacralização de seu referente – designa o nu pressuposto comum que é sempre possível isolar em cada uma das inumeráveis formas de vida” (Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 13).

<sup>1586</sup> Cf. Barbosa, *Política e tempo em Giorgio Agamben*, 2014, p. 31.

<sup>1587</sup> Agamben, *O aberto*, 2017, p. 31.

<sup>1588</sup> “E, diante dessa figura extrema do humano e do inumano, não se trata tanto de escolher qual das duas máquinas (ou das variantes da mesma máquina) seja melhor ou mais eficaz – ou, sobretudo, menos sanguínea e letal – quanto de compreender o seu funcionamento, para poder, eventualmente, *fazê-las parar*” (Agamben, *O aberto*, 2017, p. 63).

powers and return to the ‘normal’ rule of law – but to fully grasp it in order to understand how to dismantle it.<sup>1589</sup>

Pode-se concluir, desta maneira, que, conforme foi acima demonstrado, sobretudo a partir do estudo do ensaio “*O que é um dispositivo?*”, de 2006, ensaio que é, ademais, contemporâneo às pesquisas que confluíram em *O reino e a glória*, a tradução fornecida pelos padres latinos para o termo “*oikonomia*” foi “*dispositio*”, e, também, como o termo eminentemente foucaultiano “dispositivo” passa a indicar, no vocabulário agambeniano, o maquinário “econômico” das políticas governamentais.<sup>1590</sup>

Antes de prosseguir no estudo, é oportuno, porém, seguir Edgardo Castro quando chama atenção para as considerações promovidas por Agamben no duplo apêndice final de *O reino e a glória*, chamado “A economia dos modernos”, em cujo podem ser encontradas algumas importantes considerações acerca do sentido da genealogia teológica da política, sobretudo no que tange a uma visualização mais precisa da sua herança teológica. O primeiro apêndice, “A lei e o milagre”, é dedicado aos conceitos de lei e milagre nos séculos XVI e XVIII (como Pascal, Malebranche e Bayle) e a demonstrar o modo pelo qual a teologia da providência não apenas segue presente, mas, com efeito, efetivamente estrutura a filosofia política de Rousseau.<sup>1591</sup> Nesse sentido, Agamben observa primeiro como Patrick Riley, na obra *The general will before Rousseau*, traçou uma vasta genealogia das noções de “*volonté general*” (vontade geral) e de “*volonté particulière*” (vontade particular), num caminho que vai da teologia do século XVIII até o *Contrato social*. Rousseau, contudo, não inventou estas noções; ele as teria extraído dos debates teológicos da graça, as quais cumpriram uma função estratégica na concepção do governo providencial do mundo. Desta forma, Riley mostra em seguida como a vontade geral de Rousseau pode ser definida como uma secularização da noção correspondente em Malebranche, e que, em geral, Rousseau teria sido também influenciado por outros nomes da teologia francesa.<sup>1592</sup>

Riley não se preocupou, contudo, em demonstrar em qual medida isso poderia determinar o deslocamento de um inteiro paradigma teológico para o âmbito político. Logo, contrariamente a este autor, o desiderato de Agamben é justamente demonstrar como, com as noções de *volonté générale* e *volonté particulière*, é toda a máquina governamental da providência que é transferida do campo teológico para o político, comprometendo, assim, não apenas pontos específicos da “*économie publique*” de Rousseau, mas determinando

<sup>1589</sup> Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 118, grifo nosso.

<sup>1590</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 98.

<sup>1591</sup> Cf. Castro, *Introdução à Giorgio Agamben*, 2014, p. 126.

<sup>1592</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 294.

mesmo a sua estrutura fundamental, isto é, a relação soberania e governo, lei e poder executivo, de modo que, por meio do “[...] *Contrato social*, a tradição republicana herdou sem benefício de inventário um paradigma teológico e uma máquina governamental dos quais ela ainda está longe de ter tomado consciência”.<sup>1593</sup>

Assim, retomando o que já havia escrito na *Nota preliminar sobre el concepto de la democracia* sobre Rousseau,<sup>1594</sup> Agamben procura aprofundar o diagnóstico Foucaultiano<sup>1595</sup> à luz dos resultados de sua investigação. De acordo com Agamben, por ter feito a escolha metodológica de se livrar dos universais, Foucault teria se aproximado, “na máxima medida para ele”, da intuição do caráter bipolar da máquina governamental, mas, pelo mesmo motivo, não teria conseguido articulá-la plenamente, pois, para o autor, a correlação entre a teoria rousseuniana da soberania e sua teoria de governo é ainda mais estreita que aquela fornecida por Foucault,<sup>1596</sup> e se funda inteiramente no modelo teológico que Rousseau recebeu de Malebranche e os teóricos franceses da providência.<sup>1597</sup>

Nesse sentido, Agamben aponta então que da mesma forma como se passa no paradigma providencial, onde providência geral e providência especial não representam nem uma divisão da única vontade divina, e assim como em Malebranche, para quem as causas ocasionais não são nada mais que a realização particular da vontade geral de Deus, também em Rousseau o governo ou poder executivo tem a pretensão de não coincidir com a soberania das leis, em relação as quais se distingue, porém, como emanção e realização sua nos particulares. Ao escolher, no entanto, o termo “emanção”, Rousseau faz referência a um termo que remete à teologia cristã, em cuja se refere sobretudo à processão das pessoas na economia trinitária (na medida em que, sublinha Agamben, esse era até o século XVIII o único significado do francês “*émanation*”) e à teoria das causas no paradigma criacionista e

<sup>1593</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 294-295.

<sup>1594</sup> Cf. Agamben, *Nota preliminar sobre el concepto de la democracia*, 2010, ps. 12-13. Igualmente na discussão promovida nas páginas finais do item prévio, “O estado de exceção como paradigma da política e as aporias da democracia”.

<sup>1595</sup> Como resume Agamben, “No curso de 1977-1978 sobre *Securité, territoire, population* [Segurança, território, população], Foucault definiu em poucas mas densas linhas a estrutura fundamental do projeto político rousseuniano. Ele procura mostrar aí que o problema da soberania não saiu de cena no momento em que a arte de governar aparece em primeiro plano na política europeia” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 295). Com efeito, se passa precisamente o contrário, pois, de acordo com Foucault, “[...] a soberania não é de forma alguma eliminada pelo surgimento de uma nova arte de governar, uma arte de governar que agora transpõe o limiar de uma ciência política. O problema da soberania não é eliminado; ao contrário, é tornado mais agudo que nunca” (Foucault, *Segurança, território, população*, 2008, p. 142). Isto se dá, por sua vez, conforme aduz Agamben, porque “[...] se, até o século XVII, era tido como suficiente deduzir da teoria da soberania um paradigma de governo, agora se trata do processo inverso: dado o primado crescente das artes de governo, encontrar a forma jurídica e a teoria da soberania da soberania capazes de sustentar e fundar esse paradigma” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 295).

<sup>1596</sup> Cf. Foucault, *Segurança, território, população*, 2008, ps. 141-142.

<sup>1597</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 296.

providencial. Nesse contexto, o termo trazia a implicação de que o princípio divino não é nem dividido nem diminuído através da sua articulação trinitária e sua atividade de criação e conservação do mundo, de modo que Rousseau se servia do termo para excluir a possibilidade de a soberania poder ser, de algum modo, divisível. Acontece que, da mesma forma como ocorria na economia trinitária e na teoria da providência, conforme propõe Agamben, “[...] aquilo que não pode ser dividido é articulado através das distinções *potência soberana/governo, vontade geral/vontade particular, poder legislativo/poder executivo* que marcam nele as cesuras cujo alcance Rousseau procura minimizar com todo cuidado”.<sup>1598</sup>

Agamben salienta, desta forma, como é todo o dispositivo econômico-providencial - com todas as suas polaridades, como *ordinatio/executio*, providência/destino, Reino/Governo – que acaba sendo transmitido como herança direta para a política moderna. O que antes serviu para garantir a unidade do ser e da ação divina exerce agora função estratégica de conciliar a soberania e a generalidade da lei com a economia pública e o governo eficaz de cada indivíduo. Agamben reconhece uma nefasta consequência advinda desta herança, desse “dispositivo teológico travestido de legitimação política”, que é o fato de ela ter tornado a tradição democrática, durante muito tempo, incapaz de pensar o governo e sua economia (uma tautologia, na medida em que os dois termos são, substancialmente, sinônimos). Para Agamben, Rousseau concebe o governo como um problema político fundamental, mas, por outro lado, ele minimiza o problema da sua natureza e do seu fundamento, terminando por reduzir o governo a uma *mera atividade de execução da autoridade soberana*; trata-se, isto, de um grande equívoco, que “liquida o problema do governo, apresentando-o como mera execução de uma vontade e de uma lei geral”, o qual “pesou negativamente não só sobre a teoria, mas também sobre a história da democracia moderna”.<sup>1599</sup> Como escreveu Agamben noutra oportunidade, “Si hoy en día presenciamos la dominación aplastante del gobierno y la economía sobre una soberanía popular que ha sido progresivamente vaciada de todo sentido”, é possível que isto se dê, talvez, porque, como se viu, por intermédio de Rousseau, “[...] las democracias occidentales están pagando el precio de una herencia filosófica que habían asumido sin beneficio de inventario”.<sup>1600</sup>

Como resultado de sua investigação genealógica, Agamben pode escrever, então, como o

<sup>1598</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 297-298.

<sup>1599</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 298.

<sup>1600</sup> Cf. Agamben, *Nota preliminar sobre el concepto de la democracia*, 2010, p. 14.

[...] equívoco que consiste em conceber o governo como poder executivo é um dos erros mais carregados de consequências na história do pensamento político ocidental. Isso fez com que a reflexão política moderna se extraviasse por detrás de abstrações e mitologemas vazios como a Lei, a vontade geral e a soberania popular, deixando sem resposta precisamente o problema político decisivo. *O que nossa investigação mostrou é que o verdadeiro problema, o arcano central da política, não é a soberania, mas o governo, não é Deus, mas o anjo, não é o rei, mas o ministro, não é a lei, mas a polícia – ou seja, a máquina governamental que eles formam e mantêm em movimento.*<sup>1601</sup>

No segundo apêndice, denominado “A mão invisível”, Agamben aponta algumas indicações a respeito de uma investigação genealógica sobre a economia, a qual poderia se orientar para a relação com o paradigma teológico, nos termos por ele delineados.<sup>1602</sup> Agamben se dedica, desta maneira, ao uso do termo “economia” no século XVIII, ao conceito de economia da natureza (“a ordem natural das coisas que já havia afirmado a teologia da providência”) e também ao de “mão invisível” (ou seja, “de uma mão que, como Deus, governa sem ser vista”).<sup>1603</sup> Neste caso, segundo Edgardo Castro, Agamben quer chamar atenção, não apenas para a origem teológica destas noções, mas, também, por outro lado, como por meio delas a teologia segue vigente no “ateísmo e no providencialismo da democracia”.<sup>1604</sup>

Pode-se notar, portanto, como a doutrina da *oikonomia* trinitária constituiu, de fato, um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação da *máquina governamental*, uma vez que nesta os instrumentos, ou as polaridades, com que a máquina se articula aparecem, como diz Agamben na premissa do livro, em sua forma paradigmática. Desta maneira, de acordo com Agamben, chega num desenlace decisivo a pesquisa acerca da genealogia (ou sobre a “natureza”) do poder no Ocidente, iniciada há (hoje) mais de vinte anos, com a publicação do primeiro *Homo sacer*. A dupla estrutura da máquina governamental, que em *Estado de exceção* apareceu na correlação entre *auctoritas* e *potestas*, assume agora a forma da articulação entre Reino e Governo, e questiona também

<sup>1601</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 299, grifo do autor.

<sup>1602</sup> Como escreve Agamben, “O termo *oikonomia* desaparece da linguagem teológica do Ocidente latino durante a Idade Média. Seus equivalentes *dispositio* e *dispensatio* continuam sendo utilizados, mas perdem pouco a pouco o significado técnico, passando a designar, de maneira genérica, apenas a atividade divina de governo do mundo. [...] Contudo, quando o termo reaparece no século XVIII na forma latinizada *oconomia* e, sobretudo, em seus equivalentes nas línguas europeias, com o significado que nos é familiar (‘atividade de gestão e de governo das coisas e das pessoas’), ele parece surgir *ex novo*, já formado na cabeça dos *philosophes* e dos *économistes*, sem nenhuma relação com a economia clássica ou com o próprio passado teológico. [...] Não é nossa intenção reconstruir essas conexões em detalhes, mas tudo leva a pensar que uma investigação genealógica sobre a economia poderia orientar-se de maneira muito útil para a relação com o paradigma teológico cujos traços essenciais procuramos delinear” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 301).

<sup>1603</sup> Quanto a isto, Agamben propõe, inclusive, uma genealogia acerca da célebre imagem da “mão invisível” em Adam Smith, a qual possui, segundo o autor, indubitavelmente uma origem teológica (cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 306-307).

<sup>1604</sup> Cf. Castro, *Introdução à Giorgio Agamben*, 2014, p. 127.

a própria relação entre *oikonomia* e Glória, ou seja, “[...] entre o poder como governo e gestão eficaz e o poder como realeza cerimonial e litúrgica, dois aspectos que curiosamente foram menosprezados tanto pelos filósofos da política quanto pelos politólogos”.<sup>1605</sup>

A primeira parte da questão - a doutrina da *oikonomia* trinitária, o “paradigma gerencial” e a máquina providencial - já foi devidamente abordada. Falta ainda, porém, a segunda parte do problema, que deve buscar fornecer respostas para as seguintes perguntas: “Se é essencialmente força e capacidade de ação e governo, por que assume a forma rígida, embaraçosa e ‘gloriosa’ das cerimônias, das aclamações e dos protocolos? Qual é a relação entre economia e Glória?”.<sup>1606</sup> A resposta a estas questões impelem Agamben a uma nova pesquisa arqueológica, a qual se alonga para mais de um terço do livro – e que, aliás, para Negri, consiste até mesmo em “um novo livro”, mais próximo de *O que resta de Auschwitz* que de *Estado de exceção* –, mas que no qual são alcançados, porém, os mais essenciais resultados da economia do projeto inteiro.<sup>1607</sup> Para Agamben, portanto, devolvidas à sua dimensão teológica, estas perguntas permitem vislumbrar na relação entre *oikonomia* e Glória nada menos que a “estrutura última da máquina governamental do Ocidente”, de modo que a análise das doxologias e das aclamações litúrgicas,<sup>1608</sup> dos ministérios e dos hinos angélicos, mostraram-se mais úteis para a compreensão da estrutura e do funcionamento do poder do que “[...] muitas análises pseudofilosóficas entre a soberania popular, o Estado de direito ou os procedimentos comunicativos que regem a formação da opinião pública e da vontade política”.<sup>1609</sup>

Nesse sentido, poderia dizer-se que o mais intrigante é, no entanto, a constatação de que o fato de se identificar na “Glória” o “arcano central do poder”<sup>1610</sup> - interrogando, assim, o indissolúvel nexa que a vincula governo e *oikonomia* - não é de maneira alguma

<sup>1605</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 9-10. Incluso aí, no entanto, até este momento, o próprio Agamben, pois, conforme escreve Castor Bartolomé Ruiz, “Agamben reconhece que, ele mesmo, também, nas primeiras pesquisas sobre a genealogia da política ocidental e a sua maquinaria governamental, em especial nas obras *Homo Sacer: Il Potere Sovrano e la Nuda vita* e *Estado de Exceção*, não levou suficientemente em conta a relação profunda que existe entre *oikonomia* e Glória. Ou seja, entre os dispositivos de governo, sua gestão eficiente e as formas rituais como se apresenta. A genealogia do poder tinha focado sua pesquisa nos dispositivos de governo e gestão, deixando de lado, como superficiais, a sua ritualização ou manifestação gloriosa. O conceito de Glória carrega uma densa marca teológica que, por sua vez, se transfere para uma efetividade política” (Ruiz, *Giorgio Agamben, liturgia (e) política*, 2014, ps. 188-189).

<sup>1606</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 10.

<sup>1607</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 98-99.

<sup>1608</sup> Trata-se, pois, do poder em seu aspecto glorioso, isto é, ritualizado, uma vez que “A liturgia é aparência, ou seja, manifestação ritualizada do poder. Aparece, aparentemente, como superfície do poder; superficialidade que, na sua superfície, oculta os imperceptíveis elos que a vinculam à genealogia do próprio poder” (Ruiz, *Giorgio Agamben, liturgia (e) política*, 2014, p. 188).

<sup>1609</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 10.

<sup>1610</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 10.

uma operação “desusada”, ou algo que de nenhuma forma poderia nos dizer respeito. Para Agamben, esta questão nos interessa sobremaneira, tendo em vista que, sobretudo,

[...] um dos resultados de nossa pesquisa foi precisamente que a função das aclamações e da Glória, na forma moderna da opinião pública e do consenso, continua presente no centro dos dispositivos políticos das democracias contemporâneas. Se os meios de comunicação são tão importantes nas democracias modernas, isso não se deve apenas ao fato de se permitirem o controle e o governo da opinião pública, mas também e sobretudo porque administram e dispensam a Glória, aquele aspecto aclamativo e doxológico do poder que na modernidade parecia ter desaparecido. A sociedade do espetáculo – se denominarmos assim as democracias contemporâneas – é, desse ponto de vista, uma sociedade em que o poder em seu aspecto “glorioso” se torna indiscernível com relação à *oikonomia* e ao governo. Ter identificado integralmente Glória e *oikonomia* na forma aclamativa do consenso é antes a prestação específica das democracias contemporâneas e de seu *government by consent* [governo por consentimento], cujo paradigma original não está escrito no grego de Tucídides, mas no árido latim dos tratados medievais e barrocos sobre o governo divino do mundo.<sup>1611</sup>

Como se pode notar, Agamben sugere desde as primeiras páginas de *O reino e a glória* como a articulação entre reino e governo somente se torna plenamente inteligível na perspectiva da *glória*, isto é, a partir da dimensão pública na qual o poder é objeto de celebração e louvor. Nesse sentido, segundo Castro, Agamben remete primeiramente a polaridade reino/governo à polaridade glória/ministério, mas mostra, num segundo momento, como a glória sobrevive, todavia, ao governo. Assim, enquanto a propósito da polaridade reino/governo Agamben analisava a formação do paradigma da teologia econômica e da teologia da providência, para mostrar a forma pela qual reino e governo alcançam a sua mais acabada articulação na dimensão gloriosa do poder, o autor recorre, agora, a outro tópico teológico: a angelologia, ou seja, a doutrina dos anjos [tendo em vista, sobretudo, segundo a observação de Kotsko, de que “Agamben’s true quarry is not economy but glory, however, and the next chapter, ‘Angelology and Bureaucracy’, provides the transition point”<sup>1612</sup>]. Nesse contexto, a noção de “hierarquia”, que significa literalmente “poder sagrado”, permitirá ao autor abordar o paralelismo entre o poder espiritual e o poder terreno, entre a angelologia e a burocracia, a qual está presente na teologia angelical desde o seu início.<sup>1613</sup>

O ponto de partidaridade de Agamben, quanto a isto, é um escrito de Erik Peterson, *O livro dos anjos: situação e significação dos anjos no culto*, o qual foi publicado em 1935, mesmo ano de *O monoteísmo como problema político*. Enquanto nesta última obra Peterson

<sup>1611</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 10-11.

<sup>1612</sup> Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 123.

<sup>1613</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 127.



procura negar (contra Carl Schmitt) a existência de uma teologia política no cristianismo,<sup>1614</sup> no trabalho sobre os anjos o autor sustenta que a igreja terrena está originalmente unida à igreja celestial por meio das obras litúrgicas, de modo que, desta forma, ambas as igrejas, terrena e celestial, encontram-se em relação com a esfera política.<sup>1615</sup> Peterson afirma, nesse sentido, ao mesmo tempo a dimensão pública e política tanto da cidade celeste quanto da Igreja terrena, enquanto antecipa a realização política da cidade celeste. O significativo deste deslocamento consiste, contudo, no fato de que a política a que se refere Peterson é realizada como *liturgia*: é a liturgia que realiza o verdadeiro ser da política, isto é, a glorificação, a qual antecipa o verdadeiro sentido político do louvor.<sup>1616</sup> Resumindo então a tese de Peterson, pode-se dizer que a estratégia teológica de seu tratado consiste em assegurar os anjos como sendo os fiadores da relação originária entre a Igreja e a esfera política, ou seja, do caráter “público” e “político-religioso” estabelecido pelo culto, o qual se celebra tanto na igreja terrena quanto na cidade celestial.<sup>1617</sup>

Mas, segundo Agamben, caso nos perguntemos em que consiste esta “politicidade”, nos surpreenderíamos com o fato de que a “publicidade”, a qual encontra nos anjos ao mesmo tempo o seu “emblema heráldico” e a sua realidade originária, é unicamente definida por meio do *canto de louvor*, o qual não é uma característica entre outras dos anjos, mas, sobretudo, aquilo que define a sua essência e, portanto, também a sua “politicidade”. Nesta medida, se a politicidade e a verdade da “*ekklésia*” somente podem ser definidas a partir da sua participação nos anjos, então isso significa, conforme escreve Agamben, que também os “[...] homens só podem alcançar sua plena cidadania celestial imitando os anjos

---

<sup>1614</sup> Como escreve Agamben, “Mais do que a crítica do paradigma schmittiano, é decisiva nesse caso a apresentação da tese segundo a qual a doutrina trinitária é o único possível fundamento de uma política cristã. Ambos os autores pretendem fundamentar na fé cristã uma política; mas enquanto para Schmitt a teologia política fundamenta a política em sentido mundano, o ‘agir político’ que está em questão em Peterson é, como veremos, a liturgia (remetida ao seu significado etimológico de práxis pública)” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 28).

<sup>1615</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 128.

<sup>1616</sup> Cf. Ruiz, *Giorgio Agamben, liturgia (e) política*, 2014, p. 196.

<sup>1617</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 164. A argumentação teológica de Peterson é, de acordo com Ruiz, e a despeito de sua rejeição da teologia política, *estritamente política*. Para Peterson a “*ekklésia*” cristã é definida como uma assembleia de cidadãos de pleno direito, assim como nas assembleias profanas, caso em que o autor nada mais faz que manter o rigor do sentido histórico e etimológico do termo *ekklésia*, que significava na Grécia, de fato, a assembleia reunida dos cidadãos livres da *pólis*. Assim, “A diferença da *ekklésia* política profana, Peterson explica a *ekklésia* cristã como assembleia de cidadãos de pleno direito da cidade celestial, que se reúnem para efetuar o culto. O elemento determinante da política, no pensamento de Peterson, é o culto, a liturgia. Nesse culto há uma participação especial dos anjos, cidadãos do céu, em conexão com a Igreja terrena. A tese central de Peterson é que o culto da Igreja celestial, que une ao culto da Igreja terrena, ‘tem uma relação originária com o mundo político’” (cf. Ruiz, *Giorgio Agamben, liturgia (e) política*, 2014, ps. 196-197).

e participando com eles do canto de louvor e de glorificação. *A vocação política do homem é uma vocação angélica e a vocação angélica é uma vocação para o canto de glória*.<sup>1618</sup>

Mas acontece que a teologia sempre sustenta, porém, uma dupla função dos anjos: eles não se encarregam somente de louvar Deus, mas também os seus ministros, os quais colaboram com ele na administração e goveno do mundo. Com efeito, cada anjo cumpre esta dupla função, ela é constitutiva de sua própria natureza; por isso, não surpreende, pois, que quase metade do tratado “*De gubernatione mundi*”, de São Tomás, seja dedicado à angelologia. Para Tomás, um governo é mais que perfeito quando se serve de intermediários para executar suas disposições, de modo que, após ter estabelecido este princípio, e sustentando que Deus não governa o mundo de forma direta, mas por meio de seus anjos,<sup>1619</sup> o autor se ocupa em detalhar pontualmente as relações recíprocas entre estes. E é aqui, deve-se notar, que desempenha um papel primordial o conceito de *hierarquia*, o qual remonta às origens da angelologia e cujo primeiro grande tratado sobre o tema pode ser considerado justamente *A hierarquia celeste*, do Pseudo-Dionísio (séculos V-VI),<sup>1620</sup> para o qual sagrado e divino é tão somente o hierarquicamente ordenado, na medida em que a ordem hierárquica não se identifica senão com a manifestação da própria ordem divina.<sup>1621</sup>

De acordo com Agamben, os conceitos de “hierarquia”, “ministério” e “ordem” são centrais em todas essas análises, sendo que, antes mesmo de enfrentá-los tematicamente em um confronto rigoroso com *A hierarquia celeste*, de Dionísio, Tomás discute-os de forma indireta e deixa-os aflorar em cada questão, testemunhando, assim, uma “verdadeira obsessão hierárquica”,<sup>1622</sup> que investe não só os ministérios angélicos, mas também os humanos, e isso de tal forma que, segundo Agamben, a distribuição geral dos anjos em duas grandes classes ou categorias – Tomás divide os anjos entre anjos “assistentes” e

<sup>1618</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 164, grifo nosso.

<sup>1619</sup> Com efeito, conforme escreve Agamben noutro lugar, os anjos são os instrumentos do governo divino do mundo: “Na teologia cristã, os anjos são, acima de tudo, os ministros do governo divino do mundo, que, ordenados em nove hierarquias ou ministérios, executam a cada instante, tanto no céu como na terra, os decretos da providência” (Agamben, *Arte, Inoperatividade, Política*, 2007, ps. 39-40).

<sup>1620</sup> De acordo com Agamben a introdução de um tema hierárquico na angelologia, ou até mesmo a própria invenção do termo “hierarquia”, é, nessa medida, obra de um apócrifo. Desta forma, o autor escreve como “A própria invenção do termo *hierarchia* (que é a contribuição específica do autor, cujo vocabulário é, de resto, fortemente dependente de Proclo) é evidente: como Tomás observa oportunamente, o termo não significa ‘ordem sagrada’, mas ‘poder sagrado’ (*sacer principatus, qui dicitur hierarchia*) [principado sagrado, que se chama hierarquia]. A ideia central que atravessa o *corpus* dionisíaco é, de fato, que *sagrado e divino é aquilo que é hierarquicamente ordenado*, e sua quase dissimulada estratégia visa – pela repetição obsessiva de um esquema triádico, que desce da Trindade, passa pelas triarquias angélicas e chega à hierarquia terrena – a *sacralização do poder*” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 170, grifos nossos).

<sup>1621</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 129.

<sup>1622</sup> Por exemplo, na argumentação presente ao longo de toda a questão 108 (cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 2009, p. 763 e ss).

“administradores”<sup>1623</sup>, cisão que equivale também à relação entre “contemplação” e “governo” - mais parece um “castelo kafkiano”, onde os funcionários são ordenados por graus, segundo sua maior ou menor distância em relação ao soberano.<sup>1624</sup>

Pode-se verificar, deste modo, uma estreita relação estrutural entre a economia divina e o governo do mundo, sendo que da Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo) descendem a hierarquia triádica dos anjos (querubins, serafins e tronos) e a hierarquia triádica do poder terreno (tronos, dominações e *potestades*). Além disso, consoante Castro, “Para Dionísio, ademais, a ordem da hierarquia funda-se na função de louvor. Por isso, conclui Agamben, ‘a hierarquia é uma hinologia’”.<sup>1625</sup> Desta maneira, Agamben pode então afirmar o seguinte:

Tendo estabelecido a centralidade da noção de hierarquia, anjos e burocratas tendem a ser confundidos, assim como no universo kafkiano: não só os mensageiros celestes são dispostos de acordo com os ofícios e ministérios, mas também os funcionários terrenos adquirem por sua vez feições angélicas, tornando-se, assim como os anjos, capazes de purificar, iluminar e aperfeiçoar. E, segundo uma ambiguidade que caracteriza profundamente a história da relação entre poder espiritual e poder secular, a relação paradigmática entre a angelologia e a burocracia caminha ora em um sentido, ora em outro: às vezes, por exemplo, em Tertuliano, a administração da monarquia terrena é o modelo dos ministérios angélicos, em outras é a burocracia celeste que serve de arquétipo para a terrena. Em todo caso, porém, é decisivo que, bem antes de começar a ser elaborada e fixada, a terminologia da administração e do governo já estivesse consistentemente constituída no âmbito angelológico. Não só o conceito de hierarquia, mas também os de ministério e de missão encontram, como vimos, sua primeira e articuladíssima sistematização precisamente no âmbito das atividades angélicas.<sup>1626</sup>

Percebe-se, assim, como a própria reflexão teológica concebeu desde o seu início como não se poderia pensar a função dos anjos como meramente cultural, uma vez que eles

---

<sup>1623</sup> Segundo escreve Ruiz, “Agamben mostra como a teologia sobre os anjos preocupou-se em diferenciar entre os anjos dedicados meramente ao culto [os anjos assistentes] e os anjos que atuam como ministros de Deus [os anjos administradores]. Estes assumem tarefas e ministérios que ajudam no governo providencial do mundo, preservando Deus de uma intervenção direta nas coisas cotidianas do mundo e respeitando nos homens o seu livre arbítrio” (Ruiz, *Giorgio Agamben, liturgia (e) política*, 2014, p. 199).

<sup>1624</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 167-168. Com efeito, conforme escreve São Tomás de Aquino (q. 108, a.2 e a.3), “[...] o governo sagrado que se chama hierarquia encontra-se tanto entre os homens como entre os anjos. Ora, todos os homens pertencem a uma só hierarquia. Logo, também todos os anjos pertencem a uma só hierarquia”; e, tendo estabelecido assim o paralelismo entre a hierarquia celestial e a terrena, o autor pode escrever o seguinte: “Por isso a própria razão de hierarquia requer a diversidade das ordens, de acordo com os diferentes ofícios e atividades. Assim, numa única cidade há diferentes ordens de acordo com as diversas atividades: uma é a ordem dos magistrados, outra a dos militares, a dos agricultores e assim por diante. Embora haja em uma mesma cidade várias ordens, podem elas ser reduzidas a três na medida em que toda multidão perfeita tem um princípio, um meio e um fim. Por isso nas cidades encontram-se três ordens de homens: os mais elevados, ou seja, os nobres; os que ocupam o último lugar, o povo simples; enfim, os que se situam entre ambos, o povo honrado. - Assim, pois, em cada hierarquia angélica se distinguem as ordens de acordo com as diversas funções e atividades, sendo que toda essa diversidade pode ser reduzida a três: o superior, o médio e o inferior” (cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 2009, ps. 764-767).

<sup>1625</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 129.

<sup>1626</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 175, grifo nosso.

também auxiliam Deus na atividade de governo do mundo.<sup>1627</sup> Mas essa linha teológica, e isto é o que se deve acima de tudo frisar, antecipou no tempo, desta maneira, a concepção burocrática do governo. A cisão entre um Deus que reina e a providência que governa reflete, com efeito, segundo Ruiz, “[...] o paralelismo, quase total, das sociedades modernas que dividiram a soberania e o governo, o sujeito de direitos e a população governada, a política e a economia”.<sup>1628</sup>

Ao final da questão 108 da *Suma teológica*, logo antes de passar a tratar das ordens dos demônios, Tomás se pergunta, no entanto, numa brusca digressão, se as hierarquias e as ordens dos anjos continuarão a existir depois do Dia do Juízo, uma questão não previsível e tampouco evitável, segundo Agamben.<sup>1629</sup> A resposta de Tomás, quanto a isto, é assertiva: como escreve o autor, “Com efeito, diz que Cristo destruirá todo Principado e Potestade, quando tiver entregue o reino a Deus Pai. Isso se dará na consumação dos tempos. Logo, pela mesma razão todas as demais ordens serão destruídas”.<sup>1630</sup>

Quando o plano divino da salvação estiver cumprido e a economia divina tiver chegado ao seu fim, o papel das hierarquias celestes serão, então, “desativadas”, e Deus se tornará, por sua vez, “inoperoso”,<sup>1631</sup> isto é, deixará de governar, caso em que os anjos exercerão tão somente a sua função *laudatória* - não mais colaborando na administração do mundo -, função que caberá, ademais, igualmente aos homens que alcançarem a salvação;<sup>1632</sup> juntamente com os anjos, estes haverão de louvar a divindade por toda a eternidade.<sup>1633</sup> Mas isso significa, por um lado, que com a restituição do Reino messiânico às mãos do Pai, a tarefa histórica da redenção encontrar-se-á consumada (deixando de ser necessária, logo, algo como uma máquina governamental); e, de outro, que o Reino que se

<sup>1627</sup> No ocidente cristão, escreve Agamben, a angelologia tem funcionado, portanto, “[...] como paradigma da burocracia, e a nossa concepção das hierarquias ministeriais tem sido profundamente influenciada por este paradigma celeste. O Castelo, de Kafka, onde os mensageiros e os funcionários são rodeados de uma imperscrutável áurea angelical, é, neste sentido, exemplar” (Agamben, *Arte, Inoperatividade, Política*, 2007, p. 40).

<sup>1628</sup> Cf. Ruiz, *Giorgio Agamben, liturgia (e) política*, 2014, p. 198.

<sup>1629</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 176.

<sup>1630</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 2009, ps. 781.

<sup>1631</sup> Como observa Agamben, trata-se este de um tema eminentemente paulino: “O problema era complicado pelo fato de que, em uma passagem da primeira Epístola aos Coríntios (15,24) Paulo parece evocar de maneira explícita uma eliminação ou desativação das fileiras angélicas no momento da parusia: ‘E depois o fim, quando [Cristo] tiver entregado o reino ao Deus e ao pai, quando tiver tornado inativos (*katargéséi*; em latim, *evacuaverit*) todo principado, toda potestade e toda virtude” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 177).

<sup>1632</sup> Agamben escreve, nesse sentido, acerca da condição dos bem-aventurados após o Juízo, como “Na bem-aventurança paradisíaca, quando a obra da salvação será completada e estiverem desativados ‘todos os movimentos e ministérios’, nada mais restará aos anjos e aos bem-aventurados senão a contemplação, o amor e a celebração da glória de Deus; nada mais farão do que ‘contemplar sua infinita beleza, exultar com inefável alegria por sua glória, em perpétuo louvor, bênção e ação de graças” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 240, grifo nosso).

<sup>1633</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 130.

seguirá após o Juízo é radicalmente privado de governo. Pode-se dizer, nesta medida, que o problema que está aí colocado é, pois, precisamente o do fim da *oikonomia*, ou, em outros termos, trata-se do problema de como poder-se-ia pensar num Deus *inoperoso*.<sup>1634</sup>

Mas esta ideia, a ideia de um deus totalmente ocioso, que abdicou de qualquer governo do mundo é, no entanto, justamente algo que os teólogos não podem de forma alguma aceitar. Deste modo, segundo escreve Agamben,

Para evitar o desaparecimento total de todos os poderes, eles separam-no do seu exercício e afirmam que o poder não desaparece, mas que, simplesmente, deixa de ser exercido, assumindo assim a forma imóvel e resplandecente da glória (em grego, *doxa*). As hierarquias angelicais, que desistiram de todas as atividades de governo, permanecem inalteradas e passam a celebrar a glória de Deus. Ao ininterrupto ministério governamental dos anjos, segue-se agora o eterno canto que, juntamente com os anjos, também os beatos entoam em louvor de Deus. O poder coincide agora integralmente com o aparato cerimonial e litúrgico que antes acompanhava o governo como uma sombra enigmática.<sup>1635</sup>

A máquina governamental havia conseguido, como já se sabe, conciliar num único Deus a cisão gnóstica entre o “*deus otiosus*” e o “*deus actuosus*”, porém, no caso da cessação das atividades da máquina, isto implica que esta cessação deve retroagir também sobre a própria economia trinitária, uma vez que o fim de toda atividade da máquina parece colocar em questão o próprio sentido daquela economia. Apontando como a questão era, de certa forma, embaraçosa (“um problema melindroso”)<sup>1636</sup> e tendia a ser evitada entre os teólogos, Agamben escreve como tudo se passa como se a única coisa que pudesse ser pensada de Deus fosse, assim, tão somente a sua economia e o seu governo – ou seja, a *glória*<sup>1637</sup> -, mas não o Reino e a sua inoperosidade.<sup>1638</sup> Contudo, o autor observa também como aquilo a que

<sup>1634</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 176-179.

<sup>1635</sup> Agamben, *Arte, Inoperatividade, Política*, 2007, p. 41.

<sup>1636</sup> “Nos tratados medievais sobre anjos há um ponto em que os teólogos se deparam com *um problema melindroso*, para o qual queria chamar a vossa atenção. O governo divino do mundo é, efectivamente, algo essencialmente acabado. Depois do Juízo Final, quando a história do mundo e das criaturas tiver chegado ao fim e os eleitos tiverem alcançado a sua beatitude eterna e os danados o seu eterno castigo, os anjos já nada terão para fazer. Enquanto no Inferno os diabos estão incessantemente ocupados em punir os danados, no Reino dos Céus, como na Europa de hoje, a condição normal é o desemprego. Como escreve um teólogo particularmente radical: ‘A consumição final não admite nem a cooperação das criaturas, nem qualquer possível ministério. Tal como Deus é princípio imediato de todas as criaturas, é igualmente o seu fim, *alpha et omega*. Cessarão, pois, todas as administrações, cessarão todos os ministérios angelicais e todas as operações hierárquicas, pois eles estavam ordenados para levar os homens ao seu fim e, uma vez alcançado esse fim, terão de cessar’ (Agamben, *Arte, Inoperatividade, Política*, 2007, p. 40).

<sup>1637</sup> Uma vez que, como se sabe, “[...] l’analisi del paradigma economico come governo e gestione efficace non spiega un aspetto essenziale e perdurante del potere, il suo carattere cerimoniale e liturgico, che Agamben chiama ‘Gloria’” (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 98)

<sup>1638</sup> É preciso observar, assim, como a *glória* é, nesse sentido, “[...] aquilo que deve cobrir com seu esplendor a figura indescritível da inoperosidade divina. Embora possam encher (como no caso de Hans Urs Von Balthasar) vários volumes, a *theologia gloriae* [teologia da glória] é, por assim dizer, uma página branca no discurso dos teólogos. Por isso, sua forma mais própria é a mística, que, ante a figura gloriosa do poder, só

se chama de Governo não é nada mais, nesse sentido, que o breve intervalo que se transcorre entre as duas figuras eternas e gloriosas do Reino. Segundo Agamben, torna-se compreensível, assim, o motivo pelo qual, por um lado, a figura perfeita da cidadania cristã é o *canto de louvor*, e, de outro, a razão de se confiar aos anjos, uma vez tornados inoperosos, a figura pleromática do político: dá-se, isto, porque “A doutrina da Glória como último fim do ser humano e figura do divino que sobrevive ao governo do mundo é a resposta que os teólogos dão ao problema do fim da economia”.<sup>1639</sup>

Com o fim da economia, os ministérios evangélicos, que sobrevivem ao juízo universal, o fazem tão somente como hierarquia “hinológica”, ou seja, como contemplação e louvor da glória divina, o que permite a Agamben concluir como, “Consumada toda operação providencial e cessada toda administração salvífica, só resta o canto. A liturgia sobrevive apenas como doxologia”.<sup>1640</sup> Esse cenário conhece, no entanto, uma única exceção: o inferno,<sup>1641</sup> no qual os anjos caídos - excluídos do culto a Deus - continuam exercendo a sua função ministerial de infligir penas e tormentos aos condenados, isto é, aos homens que também foram excluídos da glória divina.<sup>1642</sup> Agamben utiliza ainda, é curioso notar-se, segundo argumenta Adam Kotsko, esta associação entre a *oikonomia* e o inferno “[...] as the pretext for a rare joke: ‘this means that, from the perspective of Christian theology, the idea of eternal government (which is the paradigm of modern politics) is truly infernal’”.<sup>1643</sup> Em outras palavras... Isso significa que, em vez de nos salvar e libertar, a *oikonomia* secular na qual vivemos nos consignou a um inacabável sofrimento, um argumento que soa quase retrospectivamente profético quando nos recordamos que a crise

---

pode se calar. De outro modo, segundo a incisiva fórmula de Lutero, *scrutator maiestatis obtunditur a gloria* [quem perscruta a majestade é atordoado pela glória]” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 180-181).

<sup>1639</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 179-180, grifo nosso. Ou seja, “Na perspectiva da teologia cristã, em que o governo é algo essencialmente finito, a Glória é a forma em que o poder sobrevive a si próprio e a operatividade impensável encontra o seu sentido no interior da ordem teológica” (Agamben, *Arte, Inoperatividade, Política*, 2007, ps. 41-42).

<sup>1640</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 180, grifo nosso.

<sup>1641</sup> Como escreve também Adam Kotsko, “After the Last Judgement, the angels will devote themselves entirely to the pursuit of God’s glory, since there will be no need for any further divine management – with one exception, namely hell. There, the demons (who are fallen angels who rebelled against God) will continue to ‘manage’ the population of the damned” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, ps. 123-124).

<sup>1642</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 130.

<sup>1643</sup> Cf. Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 124. Ou, como se pode ler em *O reino e a glória*, “O inferno é, assim, o lugar onde o governo divino do mundo sobrevive para sempre, ainda que de forma puramente penitenciária. Enquanto os anjos no paraíso, mesmo conservando a forma vazia de suas hierarquias, abandonarão toda função de governo e já não serão ministros, mas apenas assistentes, os demônios serão os ministros indefectíveis e os carrascos eternos da justiça divina. Isso, porém, significa que, na perspectiva da teologia cristã, a ideia de um governo eterno (que é o paradigma da política moderna) é propriamente infernal” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 182, grifo nosso).

financeira, a qual serviu de pretexto para a auto-infligida política de austeridade pela Europa, ocorreu apenas um curto ano após a publicação de *O reino e a glória*.<sup>1644</sup>

No que tange especificamente às aclamações, as quais compõem os hinos de louvor, Agamben retorna novamente a Peterson, agora num trabalho de 1926, *Heis Theos (Um Deus: uma investigação sobre epigrafia, história da forma e história da religião)*, no qual o autor aborda a relação entre política e liturgia a propósito da fórmula “*Heis theós*”. Segundo Peterson, não se trata, neste caso, de uma profissão de fé, mas de uma aclamação, e que, assim como outras aclamações cerimoniais, pode vir a adquirir um significado jurídico. Pode-se assim dizer que a tese central do trabalho de Peterson consiste, nesta medida, em sustentar precisamente como é por meio da dimensão jurídica das aclamações que a liturgia cristã adquire um caráter público e político.<sup>1645</sup> Mas o que é, afinal, uma aclamação? Qual era o seu significado no contexto das sociedades antigas? Conforme esclarece Castor Bartolomé Ruiz,

As aclamações constituíam um amplo leque de modos e fórmulas para saudar, acolher, aprovar, desaprovar, reconhecer ou reverenciar uma personalidade, que poderia ser política, um atleta, um militar ou um homem público. Peterson destaca que as aclamações não eram, em modo algum, atos inócuos ou meramente estéticos; elas tinham sentido e significado jurídico e, por isso mesmo, político. Eram as aclamações das tropas que, na época republicana de Roma, outorgavam a legitimidade jurídica e o título de *imperator* ao comandante vitorioso. A aclamação também tinha valor jurídico no Senado, principalmente na época imperial, como forma de decisão a respeito de um comunicado do imperador. E, em muitos casos, nos comícios eleitorais a aclamação podia substituir a votação individual. Para Peterson, a origem das aclamações litúrgicas cristãs remete, *stricto sensu*, às aclamações pagãs. Isso significa, para o autor, que as aclamações litúrgicas cristãs também incorporaram o nexó jurídico-político, que era essencial nas aclamações pagãs. *Um nexó que une direito e liturgia, liturgia e política*.<sup>1646</sup>

A liturgia cristã não se limita, nesta medida, para Peterson, a ser apenas uma expressão de louvor, mas representa uma ação política em si mesma: a politicidade das celebrações cristãs reside justamente no fato de serem *litúrgicas*,<sup>1647</sup> tendo em vista que o termo deriva de “*laos*” (povo) e significa etimologicamente “prestação pública”.<sup>1648</sup> Mas isso significa que, na igreja católica, a liturgia – em oposição às devoções particulares, que

<sup>1644</sup> Cf. Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 124.

<sup>1645</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 130.

<sup>1646</sup> Ruiz, *Giorgio Agamben, liturgia (e) política*, 2014, ps. 200-201, grifo nosso.

<sup>1647</sup> No que tange à discussão sobre a liturgia, remetemos para o primeiro e terceiro capítulos de *Opus Dei*.

<sup>1648</sup> Nesse sentido, Agamben escreve como “Se a tese de Peterson é correta, devemos olhar para o elemento doxológico-aclamatório não só como aquilo que une liturgia cristã ao mundo pagão, mas como o próprio fundamento jurídico do caráter ‘litúrgico’, ou seja, público e ‘político’, das celebrações cristãs. O termo *leitourgia* (de *laos*, ‘povo’) significa etimologicamente ‘prestação pública’, e a Igreja sempre insistiu em sublinhar o caráter público do culto litúrgico, em oposição às devoções privadas” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 193)”.

não expressam nem o ser nem o sentido da *ekklesia* – não só celebra, mas de fato institui a *ekklesia*; ela possui, nesse sentido, uma verdadeira função instituinte da assembleia cristã, pertencendo a ela o poder de reconhecer a igreja como um espaço diferenciado dos outros espaços sociais ou particulares, sendo que é, pois, precisamente nisto que reside para Peterson o poder político da liturgia.<sup>1649</sup> Agamben pode concluir, então, afirmando que “A tese de Peterson fundamenta nesse sentido o caráter público da liturgia através das aclamações do povo reunido numa *ekklésia*”.<sup>1650</sup>

A respeito desta função das aclamações também se ocuparam, no entanto, diversos outros autores, como Andreas Alföldi, sobre o cerimonial imperial romano; Ernst Percy Schramm, a respeito dos signos do domínio e a simbologia do Estado; e Ernst Kantorowicz, a propósito da aclamação de Cristo como rei.<sup>1651</sup> Contudo, Agamben salienta, por outro lado, como todos estes autores fazem referência particularmente à observação “[...] de Carl Schmitt em *Referendo e proposta de lei por iniciativa popular* (1927), segundo a qual ‘as aclamações e doxologias litúrgicas expressam o caráter jurídico e público do povo’”.<sup>1652</sup> O nexos que une Schmitt e Peterson é, porém, mais estreito do que poder-se-ia imaginar numa rápida aproximação. Este texto de Schmitt, que foi publicado apenas um ano depois da dissertação de Peterson sobre o sentido jurídico-político das aclamações, revela um grande paroxismo, na medida em que Schmitt toma de empréstimo as teses de Peterson acerca das aclamações litúrgicas e seu sentido jurídico para transformar a *aclamação popular* numa expressão da *democracia pura e direta*, numa crítica radical das democracias representativas.<sup>1653</sup>

Agamben aponta em seguida, no entanto, como nenhum outro fenômeno define com mais precisão a potência do gesto linguístico que a esfera da linguagem que os linguistas denominam de “performativa”,<sup>1654</sup> a qual obteve cidadania filosófica sobretudo a partir do livro de John Austin, de 1962, *How to Do Things with Words*. Conforme escreve Agamben,

<sup>1649</sup> Cf. Ruiz, *Giorgio Agamben, liturgia (e) política*, 2014, p. 201.

<sup>1650</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 193.

<sup>1651</sup> Em resumo, “Peterson, Alföldi e Kantorowicz mostraram, conforme vimos, que as aclamações litúrgicas têm muitas vezes origem profana e as fórmulas da liturgia da glória derivam das aclamações dos cerimoniais imperiais” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 245).

<sup>1652</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 130-131.

<sup>1653</sup> Cf. Ruiz, *Giorgio Agamben, liturgia (e) política*, 2014, p. 202.

<sup>1654</sup> De acordo com John Austin, os atos de fala podem ser realizados essencialmente de duas formas: como “constatação” e como “performativo”. Em relação ao fenômeno da performatividade da linguagem, o autor escreve o seguinte: “I propose to call it a *performative sentence* or a *performative utterance*, or, for short, ‘performative’. The name is derived, of course, from ‘perform’, the usual verb with the noun ‘action’: *it indicates that the issuing of the utterance is the performing of an action* – it is not normally thought of as just saying something” (Austin, *How to do Things with Words*, 1962, ps. 6-7, grifo nosso).



o fenômeno performativo da linguagem consiste num enunciado linguístico que é também, em si próprio, um fato real, na medida em que o seu significado coincide com uma realidade que é por ele mesmo produzida, razão pela qual se pode afirmar que ele se constitui através da suspensão do caráter denotativo da linguagem. O verbo performativo se constrói, nesta medida, necessariamente como um “*dictum*”, o qual possui em si mesmo uma natureza puramente constatativa e sem a qual permanece vazio e ineficaz. A afirmação “eu juro”, note-se, somente possui valor se for seguida ou precedida de um *dictum*, por exemplo, “que ontem eu me encontrava em Roma”; sendo que é, pois, precisamente “[...] tal caráter denotativo normal do *dictum* que é suspenso e, de certo modo, transformado no mesmo momento que se torna objeto de um sintagma performativo”.<sup>1655</sup>

Desta maneira, a propósito do que escreveram todos aqueles autores a respeito das aclamações, gestos e signos do poder, Agamben propõe como devemos compreendê-los - tendo em mente os enunciados performativos -, não como signos, mas como *assinaturas*:

Se pensarmos bem, isso significa que o enunciado performativo não é um signo, mas uma assinatura, que assina o *dictum* para suspender seu valor e deslocá-lo para uma nova esfera não denotativa, que vale em lugar da primeira. É assim que devemos entender os gestos e signos do poder de que nos ocupamos aqui. Eles são assinaturas que se referem a outros signos ou objetos para lhes conferir uma eficácia particular. Não é por acaso, portanto, que as esferas do direito e do performativo estejam sempre intimamente vinculadas e que os atos do soberano sejam aqueles em que o gesto e a palavra sejam imediatamente eficazes.<sup>1656</sup>

Nesta medida, para o autor, mais original, ou, talvez, mais decisivo do que a contraposição entre teologia e política, poder espiritual e poder profano, é a *glória* em que ambos coincidem, de modo que a teologia da glória termina por se constituir assim como o ponto de contato mediante o qual a teologia e a política se comunicam incessantemente e trocam de papéis entre si. Mas é possível que essa troca possa acontecer, escreve Agamben, precisamente devido ao fato de que sob as suas vestes não há, porém, nenhum corpo ou substância. Poderia dizer-se, deste modo, que a teologia e a política constituem uma espécie de “veste absoluta”, que possui, enquanto tal, decisivas implicações jurídico-políticas. Agamben pode afirmar, então, que assim como muitos dos conceitos com os quais ele se ocupou em sua investigação, “[...] essa veste de glória é uma *assinatura* que marca política e teologicamente os corpos e as substâncias, orientando-os e deslocando-os segundo uma economia que apenas começamos a entrever”.<sup>1657</sup>

<sup>1655</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 200-201.

<sup>1656</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 201.

<sup>1657</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 214.

Tendo concluído, portanto, que não há nenhuma redenção a ser encontrada na *oikonomia*, e após demonstrar brevemente que a aparente crença de Peterson, segundo a qual a liturgia poderia nos salvar do fascismo schmittiano, não passava de uma crença inocente, Agamben se dedica no resto do livro extensivamente à uma “Arqueologia da Glória”,<sup>1658</sup> em cuja o autor identifica um padoxo aparente: na mesma medida em que os teólogos insistem que Deus é inerentemente glorioso no mais alto grau, eles insistem, em todo caso, com o mesmo vigor, que a devoção ou a glorificação de Deus é apesar de tudo necessária. Desta maneira, ao longo de uma longa e sinuosa argumentação, que inclui referências que vão desde a Bíblia Hebraica até um inesperado desvio para fontes indianas, Agamben gradualmente constrói o argumento de que é acima de tudo o culto humano que, de fato, *cria* Deus. E, uma vez que a glória não possui nenhum outro objetivo ulterior, o que estamos em realidade cultuando quando cultuamos Deus não é outra coisa, senão, a nossa própria *inoperância*, que a glória captura e separa numa esfera separada.<sup>1659</sup>

Mais especificamente, trata-se para Agamben de procurar captar a conexão entre o poder e a glória a partir dos exemplares casos da aclamação e das doxologias litúrgicas. Desta forma, o autor sustenta que, “Pondo em prática de modo estratégico a observação de Lutero de que a glória é o que deslumbra o olhar de quem quer penetrar a majestade”, seu objetivo não consistirá em buscar responder às perguntas “o que é a glória?” e “o que é o poder”, mas, acima de tudo, em investigar os modos de suas relações e operações, um objetivo que, de acordo com Agamben, “só aparentemente é mais modesto”. Nesse sentido, pode-se afirmar que o autor não irá interrogar, pois, a glória, mas a “[...] glorificação, não a *doxa*, mas o *doxazein* e o *doxazestai*”.<sup>1660</sup>

Quanto a isto, a primeira questão abordada por Agamben concerne à relação entre estética e política, caso em que menciona a obra *Glória: uma estética teológica*, do teólogo jesuíta Hans Urs von Balthasar. Neste caso, o autor afirma que se trata de uma “obra de aparência imponente”, que chegou até mesmo a desorientar os teólogos e em cuja qual pode ser verificada a perspectiva do projeto de uma teologia elaborada em termos estéticos. O seu ponto de partida, diz Agamben, reside no “*pulchrum*” (belo) transcendental, o qual representa, para além das precauções, um claro esforço no sentido de estetizar as categorias

<sup>1658</sup> No intuito de procurar obter respostas para algumas questões incontornáveis, como, por exemplo, “[...] qual é a relação que liga tão intimamente o poder à glória? Se o poder é essencialmente força e ação eficaz, por que necessita receber aclamações rituais e cantos de louvor, vestir coroas e tiaras incômodas, submeter-se a um implacável cerimonial e a um protocolo imutável, em suma, mobilizar-se hieraticamente na glória, ele que é essencialmente operatividade e *oikonomia*?” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 215).

<sup>1659</sup> Cf. Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 124.

<sup>1660</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 216.

políticas. Esse projeto esbarra, entretanto, na seguinte dificuldade: nem o termo hebreu “*kabod*” (glória), nem o termo “*dóxa*”, pelo qual é traduzido em grego, possuem na *Bíblia* um sentido estético.<sup>1661</sup>

Como escreve Agamben, o *kabod*, a glória em seu significado bíblico originário, continha sobretudo a ideia de um “senhorio” e de uma “soberania”, conceitos que, para Balthasar, tratava-se justamente de se transferir para a esfera da beleza, ou, ao menos, para uma estética fortemente marcada por referências kantianas (na medida em que são baseadas na “observação desinteressada” do belo). Na *Bíblia*, em seu contexto originário, conforme ressalta Agamben, jamais se fala de “*kabod*” e de “*doxa*” (ou seja, glória) em sentido estético, uma vez que eles têm a ver, em verdade, “[...] com a terrível aparição de YHWH, com o Reino, o Juízo, o trono – todas as coisas que só podem ser definidas como ‘belas’ sob uma perspectiva que é difícil não definir como estetizante”. Contra a tentativa de “estetizar a glória”, transferindo, assim, um conceito genuinamente político para a esfera da beleza, Agamben opõe então o gesto de Benjamin, que já em 1930, reconhecendo no fascismo o projeto de uma “estetização da política” - isto é, uma operação que busca “[...] cobrir e enobrecer o que é, em si, pura força e domínio”<sup>1662</sup> -, contrapunha uma “politização da arte”<sup>1663</sup>.<sup>1664</sup>

Nesse sentido, conforme aponta Castro, de modo a definir o marco de uma “arqueologia da glorificação” Agamben se ocupa, primeiro, da análise do “*kabod*” hebreu e do conceito de glória no *Novo Testamento* e nos Padres da Igreja, sobretudo em Orígenes e Irineu.<sup>1665</sup> Esta argumentação conduzirá Agamben, no entanto, ao que ele define como o “paradoxo da glória”:

O paradoxo da glória anuncia-se da seguinte maneira: a glória pertence exclusivamente a Deus desde a eternidade, e nele continuará idêntica pela eternidade afora, sem que nada ou ninguém possa aumentá-la ou diminuí-la; e, no entanto, a glória é glorificação, ou seja, algo que todas as criaturas devem cessar a Deus e que este exige delas. A partir desse paradoxo surge outro, que a teologia procura apresentar como a solução: a glória, o canto de louvor que as criaturas devem a Deus, deriva, na realidade, da própria glória de Deus, é apenas

<sup>1661</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 132.

<sup>1662</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 232.

<sup>1663</sup> Como se pode ler no final do ensaio *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, de Walter Benjamin, “‘Faça-se arte, pereça o mundo’, diz o fascismo e espera a satisfação artística da percepção sensorial transformada pela técnica, tal como Marinetti confessa, da guerra. Isso é evidentemente a consumação da *arte pela arte*. A humanidade, que outrora, em Homero, foi um objeto de espetáculo para os deuses olímpicos, tornou-se agora objeto do espetáculo para si mesma. Sua autoalienação atingiu um grau que lhe permite vivenciar sua própria destruição como um gozo estético de primeira ordem. *Essa é a situação da estetização da política que o fascismo pratica. O comunismo responde-lhe com a politização da arte*” (Benjamin, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, 2018, p. 123, grifo do autor).

<sup>1664</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 218.

<sup>1665</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 132.

a necessária resposta e quase o eco que a glória de Deus desperta nelas. Ou então (e essa é a terceira formulação do paradoxo): tudo aquilo que Deus realiza, tanto as obras da criação quanto a economia da redenção, Ele as realiza unicamente para sua glória. Mesmo assim, e por isso, as criaturas lhe devem gratidão e glória.<sup>1666</sup>

O paradoxo, que se encontra já no conceito de glória verificado na tradição judaica (o “*kabod*”), possui ao mesmo tempo tanto um sentido subjetivo, a glória de Deus em si mesmo, quanto também um sentido objetivo, o qual consiste, por sua vez, na glorificação que os homens tributam, ou devem tributar, a Deus.<sup>1667</sup> O paradoxo encontra o seu ápice, todavia, propõe Agamben, na teologia pós-tridentina e barroca, em cuja a sua primeira configuração, por assim dizer, “implode” na figura do lema de Inácio de Loyola, “*Ad maiorem Dei gloriam*” [Para a maior glória de Deus], que viria a se tornar uma espécie de insígnia da Companhia de Jesus. O lema possui, porém, um grave problema: na medida em que “a atividade humana de glorificação consiste agora em uma tarefa impossível, a saber, o incessante acréscimo da glória de Deus, que não pode de modo algum ser aumentada”, ele termina por levar o paradoxo da glória ao extremo. Agamben não deixa de notar, assim, a nosso ver com uma fina ironia, como talvez o verdadeiro sentido do lema consista justamente nesta “impossibilidade de aumentar a glória interna de Deus”, tendo em vista que esta se traduz numa “expansão ilimitada da atividade de glorificação externa por parte dos homens, em particular, dos membros da Companhia de Jesus”. Isto implica, porém, igualmente na constatação de que o nexos entre a glorificação e a glória foi rompido, podendo-se observar, agora, uma primazia da primeira sobre a segunda.<sup>1668</sup>

Agamben aponta, nesta medida, como a necessidade da glorificação foi objeto de investigação por antropólogos e sociólogos, fazendo referência a dois trabalhos: à inacabada tese de doutorado de Marcel Mauss sobre a oração, “*La prière*”, de 1968, e o trabalho de Charles Mopsik, “*Les rites qui font Dieu*”, de 1993, sendo que, de acordo com Agamben, ambos os autores sustentam que as doxologias revestem-se de um caráter teúrgico.<sup>1669</sup> Tomando como pressuposto o fato de que tanto a oração (mesmo quando tem a forma de louvor ou hosana) quanto o sacrifício são formados por “ritos” - e que, como tais, consistem em “atos eficazes”, os quais dizem respeito às coisas sagradas e agem sobre elas -, Agamben escreve como a oração e o sacrifício nos levam, então, a um confronto com uma dimensão teúrgica na qual, por meio do cumprimento de uma série de rituais (“mais gestuais, no caso do sacrifício, e mais orais, no caso da oração”), os homens agem, em medida mais ou menos

<sup>1666</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 236-237.

<sup>1667</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 133.

<sup>1668</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 237.

<sup>1669</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 133.

eficaz, sob os próprios deuses. Se isto for verdadeiro, a tese acerca da primazia da glorificação sobre a glória deve ser retomada, agora, sob uma nova luz: de acordo com o autor, “Talvez a *glorificação* não seja simplesmente aquilo que melhor condiz com a glória de Deus, *mas é ela própria, como rito eficaz, que produz a glória*”.<sup>1670</sup>

Poderia dizer-se, assim, que a arqueologia da glória esboçada por Agamben procura chamar atenção, acima de tudo, para a dimensão política da glorificação, ou seja, em tentar compreender a função que a glorificação exerce no dispositivo bipolar da máquina governamental. Quanto a isto, tendo como base o exposto, Agamben pode concluir como a importância da glória para a teologia reside no fato de que ela é o dispositivo que permite manter unidas, na máquina governamental, trindade imanente e trindade econômica, o ser de Deus e a sua práxis, o Reino e o Governo, na medida em que, ao definir o Reino e a sua essência, ela determina também o sentido da economia e do Governo. A glória é, portanto, aquilo que permite soldar a fratura entre teologia e economia, “[...] da qual a doutrina trinitária nunca conseguiu dar cabo completamente e que só na figura deslumbrante da glória parece encontrar uma possível conciliação”.<sup>1671</sup>

A glória mantém, no entanto, também uma relação especial com a *inoperosidade*. De acordo com Agamben, uma vez que a glória nomeia o fim último do homem e sua condição após o Juízo Universal, ela coincide com a cessação de toda atividade e de toda obra. A glória é, nesse sentido, aquilo que permanece com o cumprimento da máquina da *oikonomia* divina e a consequente inoperância das hierarquias e dos ministérios angélicos, de modo que, enquanto no inferno funciona uma espécie de administração penal, no caso do paraíso, este não apenas desconhece governo como vê cessar também toda escritura, toda leitura, toda teologia e celebração litúrgica, à exceção, como se viu, da doxologia e do hino de glória. Agamben pode assim propor que “A glória ocupa o lugar da inoperosidade pós-juízo, é o *amen* eterno em que se resolve toda obra e toda palavra humana e divina”.<sup>1672</sup>

Sobre a relação entre glória e inoperatividade, Agamben discorreu também no ensaio *Arte, Inoperatividade, Política*, de 2007, no qual o autor observa como esta situação conhece, porém, na tradição hebraica, uma outra figura assemelhada à inoperatividade: o *shabat*, a festa por excelência dos hebreus. O fundamento teológico do sábado reside, com efeito, no fato de que não foi a obra da criação que foi declarada como sagrada, mas sim a sua cessação no sétimo dia – constituindo esta “beata inoperatividade”, nesse sentido, algo

<sup>1670</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 246-248, grifos nossos.

<sup>1671</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 251-252.

<sup>1672</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 261.

como uma espécie de “sábado eterno”<sup>1673</sup> - do que se pode afirmar que a inoperatividade define, nesta medida, aquilo que é mais próprio em Deus.<sup>1674</sup> Esclarecendo, então, o sentido desta íntima relação entre glória e sabatismo, Agamben escreve como

No início e no fim do poder mais elevado está, segundo a teologia cristã, uma figura não da ação e do governo, mas da inoperosidade. O mistério inenarrável – que a glória, com sua luz deslumbrante, deve esconder dos *scrutatores maiestatis* [escrutadores da majestade] – é o da inoperosidade divina, daquilo que Deus faz antes de criar o mundo e depois que o governo providencial do mundo chegou ao seu fim. O que não se pode pensar e não se pode olhar não é o *kabod*, mas a majestade inoperosa que vela com a névoa de suas nuvens o esplendor de suas insígnias. A glória, tanto na teologia quanto na política, é justamente aquilo que toma o lugar daquele vazio impensável que é a inoperosidade do poder; e, no entanto, é precisamente essa indizível vacuidade que nutre e alimenta o poder (ou melhor, o que a máquina do poder transforma em nutrimento). Isso significa que o centro do dispositivo governamental, o limiar em que Reino e Governo se comunicam e se distinguem sem cessar é, na verdade, vazio, é apenas sábado e *katapausis* [inoperosidade]. No entanto, essa inoperosidade é tão essencial para a máquina que deve ser assumida e mantida a qualquer preço em seu centro na forma de glória.<sup>1675</sup>

Esta vacuidade central da glória é representada na iconografia do poder, tanto religioso quanto profano, segundo Agamben, na “*hetoimasia tou thronou*”, ou seja, na imagem do trono vazio. Conforme escreve o autor, um primeiro testemunho do trono vazio se encontra na “*sella curulis*” atribuída a César pelo senado, isto é, no assento que pertencia aos magistrados no exercício de sua função na Roma republicana, o qual era exposto vazio nos jogos, enfeitado com uma coroa de ouro cravada de pedras preciosas. Agamben fornece, nesse sentido, alguns exemplos: na época dos Augustos, o assento dourado era regularmente exposto nos jogos; Calígula, sabe-se, mandou colocar no Capitólio um trono vazio, perante o qual os senadores deviam se curvar;<sup>1676</sup> e, por último, como era preparado nos teatros, para Cômodo, estando ele presente ou não, um trono dourado adornado com a pele de leão e a clava, os símbolos de Hércules.<sup>1677</sup>

<sup>1673</sup> Conforme escreve Agamben, “A visão desta impensável inoperatividade é, para Agostinho, tão difícil que a sua escrita se torna hesitante e quase parece balbuciar. Trata-se de um estado que não conhece inércia nem necessidade e cujos movimentos, impossíveis até só de imaginar, serão, de qualquer modo, cheios de glória e decoro. Para esta beata inoperatividade, que não é nem um fazer nem um não-fazer, acaba por não encontrar outra expressão adequada senão a de um sábado eterno, no qual Deus, os anjos e os homens parecem misturar-se e mergulhar no nada. Agostinho define a condição final como um sábado elevado à potência, um fazer descansar o sábado no sábado, um resolver-se da inoperatividade na inoperatividade: ‘Então Deus estará inoperativo ao sábado e tornará inoperativo em si próprio o mesmo sábado que nós seremos e este será o nosso sábado, cujo fim não conhecerá ocaso, quase um oitavo dia eterno... Lá estaremos inoperativos (*vacabimus*) e veremos, veremos e amaremos, amaremos e louvaremos. E isto será no fim sem fim.’” (Agamben, *Arte, Inoperatividade, Política*, 2007, p. 43).

<sup>1674</sup> Cf. Agamben, *Arte, Inoperatividade, Política*, 2007, ps. 42-43.

<sup>1675</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 264-265.

<sup>1676</sup> Cf. Agamben, *Arte, Inoperatividade, Política*, 2007, p. 44.

<sup>1677</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 266.

É apenas no âmbito cristão, na imagem escatológica da *hetoimasia tou thronou*, que o significado cultural do trono vazio atinge, contudo, o seu apogeu.<sup>1678</sup> Neste caso, Agamben ressalta como os historiadores normalmente interpretam a imagem do trono como um símbolo da realeza, tanto da divina quanto da profana, mas sublinha que esta explicação não consegue dar conta, porém, do significado que está em jogo no trono vazio da *hetoimasia* cristã. Conforme escreve o autor, o termo “*hetoimasia*”, assim como o verbo “*hetoimazo*” e o adjetivo “*hetoimos*”, “[...] não significa o acto de preparar ou montar algo, mas o estar pronto do trono. O trono já está pronto desde sempre e desde sempre espera a glória do senhor”. O motivo pelo qual, na teologia cristã, o trono está desde sempre pronto é porque a glória de Deus é com ele coeterna. Mas isso significa, por sua vez, que a imagem do trono vazio não é, então, um símbolo da realeza, mas da glória, a qual precede a criação do mundo e sobrevive ao seu fim.<sup>1679</sup> Pode-se desta forma dizer que, assim como havíamos verificado a respeito da máquina antropológica, o que se encontra no centro do poder, a partir da máquina governamental, é tão somente, novamente, um vazio, que possui sua maior insígnia na figura do trono, o qual se encontra vazio, segundo Agamben, “[...] não só porque a glória, mesmo coincidindo com a essência divina, não se identifica com esta, mas também porque ela é, em seu íntimo, inoperosidade e sabatismo. *O vazio é a figura soberana da glória*”.<sup>1680</sup>

O dispositivo teológico da glória - que é tanto glória objetiva (a qual exhibe a inoperatividade divina) quanto glorificação (mediante a qual a inoperatividade humana celebra o seu sábado eterno) – encontra, assim, na majestade do trono vazio a sua cifra perfeita, uma vez que o seu objetivo consiste em capturar no interior da máquina governamental a impensável inoperatividade que constitui o mistério último da divindade. O dispositivo da glória coincide aqui, porém, de acordo com Agamben, com a esfera do profano, podendo desta maneira servir como um paradigma epistemológico que irá lhe permitir penetrar o arcano central do poder. O autor escreve, desta maneira, como começa a ficar claro agora a razão pela qual os cerimoniais e as liturgias são tão essenciais para o

---

<sup>1678</sup> Agamben aponta, nesse sentido, à maneira de exemplo, como “[...] o mosaico do arco de Sisto III em S. Maria Maggiore em Roma (século V) mostra um trono vazio cravado de pedras multicolores, no qual estão pousadas uma almofada e uma cruz; ao seu lado, entrevêm-se um leão, uma águia, uma figura humana alada, uns fragmentos de asas e uma coroa. Na basílica bizantina de Nossa Senhora da Assunção em Torcello, a *hetoimasia* no mosaico do Juízo Final exhibe o trono com a cruz, a coroa e o livro selado, ladeado no alto por serafins com seis asas e, nos dois lados, por duas grandes figuras angelicais. Em Mystras, na igreja de S. Demétrio, um fresco do século XIII apresenta o trono vazio como que suspenso no céu, coberto por um pano púrpureo e rodeado por seis anjos celebrantes; logo acima, num losango de transparência cristalina, um livro, uma ânfora, um pássaro cândido e um touro preto” (Agamben, *Arte, Inoperatividade, Política*, 2007, ps. 44-45).

<sup>1679</sup> Cf. Agamben, *Arte, Inoperatividade, Política*, 2007, p. 45.

<sup>1680</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 267.

poder: deve-se, isto, ao fato de que o que está neles em causa é, acima de tudo, a captura e a inscrição da inoperatividade central da vida humana numa esfera separada.<sup>1681</sup> Após este longo *excursus*, Agamben encontra-se apto, deve-se observar, a detalhar o que ele entende por este termo tão essencial na economia de seu pensamento, a “*inoperosidade*”:

A vida humana é inoperosa e sem objetivo, mas é justamente essa *argia* e essa ausência de objetivo que tornam possível a operosidade incomparável da espécie humana. O homem se devotou à produção e ao trabalho, porque em sua essência é privado de obra, porque é por excelência um animal sabático. E assim como a máquina da *oikonomia* teológica só pode funcionar se inserir em seu centro um limiar doxológico em que trindade econômica e trindade imamente transitam litúrgica (ou seja, política) e incessantemente de uma para outra, assim também o dispositivo governamental funciona porque capturou em seu centro vazio a inoperosidade da essência humana. Essa inoperosidade é a substância política do Ocidente, o nutrimento glorioso de todo poder.<sup>1682</sup>

Conforme escreve Adam Kotsko, projetando o tema da glória para a esfera política, Agamben encontra os meios para finalmente promover de uma forma rigorosa a integração do conceito debordiano da “sociedade do espetáculo” no projeto - o qual, com efeito, desde o prefácio do primeiro *Homo sacer* havia sido apresentado como um óbvio ponto de referência, embora, naquele momento, sem quase nenhuma argumentação a respeito de sua relevância. O que lhe permite realizar esta integração é, no entanto, o reconhecimento de que as esferas da mídia e da opinião pública consistem nos equivalentes democráticos do ceremonial formal e das aclamações dos regimes monárquicos e fascistas.<sup>1683</sup>

O ponto de partida de Agamben, quanto a isto, é novamente Carl Schmitt. Nesse sentido, Agamben escreve que quando Schmitt retoma em sua *Teoria da Constituição*, de 1928, o tema do ensaio *Referendo e proposta de lei e iniciativa popular*, o autor o faz procurando esclarecer, justamente no capítulo em que se dedica à análise da “doutrina da democracia”, o significado constitutivo das aclamações no direito público.<sup>1684</sup> Como foi anteriormente mencionado, Schmitt procura opor, no texto sobre *Referendo e proposta de lei e iniciativa popular*, a votação individual e secreta das modernas democracias à aclamação coletiva do povo reunido, na qual ele identifica uma “democracia pura”. Schmitt

<sup>1681</sup> Cf. Agamben, *Arte, Inoperatividade, Política*, 2007, ps. 45-46.

<sup>1682</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 268.

<sup>1683</sup> Cf. Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 121. Nenhum outro exemplo é, talvez, mais paradigmático, quanto a isso, do que as aclamações dirigidas, há não muito tempo atrás, a Hitler e Mussolini. Conforme escreve Agamben, “Certamente não vão longe os tempos em que, no âmbito do que Kantorowicz denominava *the emotionalism* [o emocionalismo] dos regimes fascistas, as aclamações cumpriam uma função decisiva na vida política de alguns grandes Estados europeus: talvez nunca uma aclamação em sentido técnico tenha sido pronunciada com tanta força e eficácia como o *Heil Hitler* na Alemanha nazista ou *Duce duce* na Itália fascista” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 276).

<sup>1684</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 276.



chega até mesmo a invocar Rousseau como um autor que também se posiciona de forma contrária a qualquer forma de democracia representativa, a qual, para ele, não passa de uma negação da democracia, uma vez que o fenômeno democrático originário expressa-se somente na decisão coletiva do povo reunido, expressão pura do poder constituente do povo (ademais, sustenta também que a aclamação popular é a mais democrática fórmula de referendo popular). Pode-se assim dizer que, para Schmitt, a aclamação consiste numa dimensão constitutiva e originária da política, inerente a toda comunidade política, uma vez que opera como um poder instituinte da mesma, sendo que “Essa estreita conexão esclarece o pleno sentido da conhecida fórmula de Schmitt: ‘Nenhum Estado sem povo, nenhum povo sem aclamação’”.<sup>1685</sup>

Esta tomada das teses de Peterson acerca das aclamações litúrgicas e o seu sentido jurídico para fazer da aclamação a expressão da democracia “pura” ou “direta” é, entretanto, no mínimo paradoxal.<sup>1686</sup> E ela é realizada, segundo Ruiz, “de forma aparentemente normal e sem nenhum preâmbulo”, ou seja, Schmitt transforma a aclamação popular em *opinião pública* como se isso fosse algo normal e natural – para Schmitt, o reconhecimento da opinião pública efetiva não é somente um instrumento político, mas algo que, de fato, toma o lugar das aclamações -, quando, na verdade, trata-se de um verdadeiro salto qualitativo da filosofia política, o qual certamente merece maior atenção. Schmitt desenvolve melhor essas teses, porém, na sua *Verfassungslehre (Teoria da Constituição)*, onde o autor retoma a aproximação entre aclamação e opinião pública. De acordo com Schmitt, o povo, como conceito, apenas pode existir na publicidade: a publicidade não apenas caracteriza o ser do povo, mas, com efeito, somente pode ser realizada quando este se encontra efetivamente reunido.<sup>1687</sup> A democracia só se realiza, nesse sentido, quando o povo está reunido, seja como *ekklesia*, seja na ágora grega, no foro romano ou nas assembleias dos eleitores genebrinos. Mas o que interessa, em todo caso, é sobretudo o fato de que “O modo de exercício da ação política do povo reunido em assembleia é a aclamação. Esta expressa a

---

<sup>1685</sup> Cf. Ruiz, *Giorgio Agamben, liturgia (e) política*, 2014, ps. 202-203.

<sup>1686</sup> Quanto a esta questão, Agamben aponta como, tomando emprestada a tese de Peterson acerca da função constitutiva da aclamação litúrgica, Schmitt “[...] assume as vestes do teórico da democracia pura ou direta e a joga contra a democracia liberal de Weimar. Assim como os fiéis que pronunciam as fórmulas doxológicas estão presentes na liturgia ao lado dos anjos, também a aclamação do povo em sua imediata presença é o contrário da prática liberal do voto secreto, que despoja o sujeito soberano de seu poder constituente” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 190).

<sup>1687</sup> Para Schmitt, é a esfera pública que, de fato, produz o povo: “[...] no hay ningún Estado sin elementos estructurales del principio de identidad. El principio formal de la representación no puede ser ejecutado nunca pura y absolutamente, es decir, ignorando al pueblo, siempre presente en alguna manera. Esto es ya imposible, porque no hay representación sin la condición de lo público, ni publicidad sin pueblo” (Schmitt, *Teoría de la Constitución*, 1996, p. 207).

opinião direta e a vontade soberana imediata do povo que, através do ato aclamatório, se torna poder constituinte”.<sup>1688</sup>

A decisão aclamatória, ou seja, aquilo que vincula o povo ao seu caráter público, foi transferida, no entanto, nas democracias contemporâneas, para a esfera da *opinião pública*, de acordo com Carl Schmitt. O autor o diz claramente quando escreve, na *Teoria da Constituição*, como

Según esas explicaciones sobre la conexión entre el pueblo y lo público, parece justificado el designar a la Democracia como imperio de la opinión pública, *government by public opinion*. En vías del sufragio secreto y mediante la adición de opiniones de particulares aislados, no puede surgir ninguna opinión pública. Todos esos métodos de registro son sólo medios auxiliares, útiles y valiosos como tales; pero no absorben la opinión pública. La *opini3n p3blica es la forma moderna de la aclamaci3n*. Es quiz3 una forma difusa, y su problema no est3 resuelto ni para la Sociolog3a, ni para el Derecho pol3tico. Pero su esencia y su significaci3n pol3tica estriban en que puede ser interpretada como aclamaci3n. No hay ninguna Democracia, ni ning3n Estado, sin opini3n p3blica, como no hay ning3n Estado sin aclamaci3n.<sup>1689</sup>

Consoante Agamben, a contribuiç3o espec3fica de Schmitt n3o consiste, desta forma, em apenas vincular indissolvelmente a aclamaç3o à esfera p3blica e à democracia, mas, acima de tudo, em identificar as maneiras pela qual ela pode existir nas democracias contemporâneas. Nestas, de acordo com Schmitt, a aclamaç3o sobrevive na esfera da opini3o p3blica, de modo que somente “[...] partindo do v3nculo constitutivo entre povo, aclamaç3o e opini3o p3blica é poss3vel reintegrar em seus direitos o conceito de publicidade, hoje ‘bastante ofuscado, mas essencial para toda a vida pol3tica e, em particular, para a democracia moderna’”. Contudo, segundo escreve Agamben, mais do que a anexaç3o à tradiç3o genuinamente democr3tica de um elemento - a aclamaç3o - que parece pertencer indelevelmente à tradiç3o autorit3ria, o que o interessa a este respeito é indicar como a esfera da *gl3ria* n3o desaparece nas democracias modernas, mas simplesmente se desloca para outro âmbito, a saber, o da opini3o p3blica.<sup>1690</sup> E, como diz o autor, se isso for verdadeiro,

<sup>1688</sup> Cf. Ruiz, *Giorgio Agamben, liturgia (e) pol3tica*, 2014, ps. 204-205.

<sup>1689</sup> Schmitt, *Teoría de la Constituci3n*, 1996, ps. 240-241, grifos do autor.

<sup>1690</sup> É importante observar, no entanto, que Agamben discorda veementemente da pretens3o schmittiana de buscar legitimar o autoritarismo por meio dos dispositivos aclamat3rios. Nesse sentido, as palavras de Ruiz: “Agamben considera que o processo de identificaç3o da aclamaç3o pol3tica com a opini3o p3blica é decisivo para compreender os entraves das atuais democracias e dos Estados de Direito. A aclamaç3o é um dispositivo que pertence, tradicionalmente, aos regimes autorit3rios. O que Agamben pretende mostrar é que o paradigma da glorificaç3o lit3rgica, que reconhece a soberania por aclamaç3o, n3o desapareceu nas democracias modernas, mas se deslocou, como Schmitt apontava, para a opini3o p3blica. Agamben se distancia totalmente da pretens3o de Schmitt, consistente em legitimar os regimes autocr3ticos mediante os dispositivos aclamat3rios, para insistir em *reconstruir a consci3ncia cr3tica desses dispositivos presentes nas modernas democracias. A consci3ncia cr3tica dos dispositivos aclamat3rios possibilitar3 depurar os mecanismos autorit3rios que nelas se infiltraram sob a capa de democracia e de Estado de Direito*” (Ruiz, *Giorgio Agamben, liturgia (e) pol3tica*, 2014, p. 206, grifo nosso).

então o problema da função política da mídia nas sociedades contemporâneas se põe agora com um novo significado e uma nova urgência.<sup>1691</sup>

É precisamente neste momento que Agamben relaciona o poder aclamatório das mídias com a *Sociedade do Espetáculo*, de Debord. De acordo com Debord, em sua tese, que, aliás, aparece como paráfrase do texto introdutório de Marx<sup>1692</sup> em *O capital*,<sup>1693</sup> “Toda vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de *espetáculos*. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação”.<sup>1694</sup> Combinando, então, as análises de Debord, segundo a qual no capitalismo a mercadoria e o próprio capital assumem a forma midiática da imagem, às de Schmitt, para quem a opinião pública consiste na forma moderna da aclamação, Agamben propõe que o que está agora em questão é uma nova e inaudita concentração, multiplicação e disseminação da função da glória como centro do sistema político.<sup>1695</sup> Nesse sentido, o autor escreve como

O que ficava confinado às esferas da liturgia e dos cerimoniais concentra-se agora na mídia e, por meio dela, difunde-se e penetra em cada instante e em cada âmbito, tanto público quanto privado, da sociedade. A democracia contemporânea é uma democracia inteiramente fundada na glória, ou seja, na eficácia da aclamação, multiplicada e disseminada pela mídia além do que se possa imaginar (que o termo grego para glória – *doxa* – seja o mesmo que designa hoje a opinião pública é, desse ponto de vista, mais que mera coincidência). E, como já havia ocorrido nas liturgias profanas e eclesiais, esse suposto ‘fenômeno democrático originário’ é mais uma vez capturado, orientado e manipulado nas formas e segundo as estratégias do poder espetacular.<sup>1696</sup>

O que possibilita, portanto, a integração de Debord na continuidade do projeto, é justamente este reconhecimento das esferas da mídia e da opinião pública como os

<sup>1691</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 277-278.

<sup>1692</sup> Em relação à presença de Marx no pensamento de Agamben, poder-se-ia dizer, seguindo Jessica Whyte, que embora os temas da luta de classes e a crítica da economia política estejam predominantemente ausentes, “There are, none the less, several key areas in which Marx’s thought is decisive for Agamben’s own, and which make it meaningful to position the latter within a Marxian, if not a Marxist, heritage. Foremost amongst these are Marx’s formulation of the *commodity* form, his critique of rights, and his account of the proletariat as a non-substantive subject that must negate itself in order to secure general emancipation”. No que toca a presente questão, é importante notar sobretudo o fato de que “From Marx, Agamben takes a vision of commodification as a structure of separation, which represents human powers as the objective properties of the world of things. Agamben’s account of the contemporary society of the spectacle as a ‘a capitalism that has reached its extreme figure’ (*ME*, 76) is indebted to Marx, but to a Marx filtered through both Walter *Benjamin* and Guy *Debord*. Second, while Marx appears nowhere in Agamben’s critical account of the ambiguous man/citizen link that underlies modern rights declarations, this critique can none the less be seen as a continuation of the inquiry that started with Marx’s essay, ‘On the Jewish Question’ (1843)” (Whyte, *Marx*, 2011, ps. 128-129).

<sup>1693</sup> “A riqueza das sociedades onde reina o modo de produção capitalista aparece [*erscheint*] como uma ‘enorme coleção de mercadorias’, e a mercadoria individual, por sua vez, aparece como sua forma elementar. Nossa investigação começa, por isso, com a análise da mercadoria” (Marx, *O capital*, 2017, p. 113).

<sup>1694</sup> Debord, *A sociedade do espetáculo*, 1997, p. 13.

<sup>1695</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 278.

<sup>1696</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 278-279.

equivalentes do cerimonial formal e das aclamações, presentes sobretudo nas monarquias e nos regimes fascistas. Mas isso significa, por sua vez, que as considerações de Debord a respeito das formas pelas quais o capitalismo se transforma num acúmulo infinito de imagens podem ser reposicionadas como uma consideração sobre as mais profundas estruturas de uma sociedade em cuja a qual o poder, em seu aspecto glorioso, torna-se indiscernível da *oikonomia* e do governo.<sup>1697</sup>

A reivindicação de Debord realizada por Agamben parece constituir, além disso, na opinião de Adam Kotsko, uma das principais metas desta massiva obra, como revelado pelo papel central que o seu amigo assume no “Limiar” que conclui o livro. Não se trata, todavia, neste caso, de simplesmente buscar atar uma ponta solta remanescente do primeiro *Homo sacer*, mas também de procurar fornecer respostas para eventos geopolíticos, sobretudo no que tange aos desenvolvimentos relativos à União Europeia. Nesse sentido, Kotsko observa como, por um lado, a introdução do euro nos anos 2000 como moeda compartilhada veio a acarretar uma intensificação das restrições econômicas impostas aos seus países membros, e, de outro, como a EU estava, na mesma época, se expandindo rapidamente para incluir vários países ex-comunistas e até mesmo ex-repúblicas soviéticas. No entanto, a partir de problemas como, por exemplo, restrições a uma maior política democrática e a ausência de uma visão política comum, foram levantados questionamentos acerca da legitimidade e viabilidade do projeto Europeu, em relação aos quais Habermas, entre outros autores, sugeriram que o desenvolvimento de uma “esfera pública” pan-Europeia constituiria uma possível solução do problema. Como era de se esperar, tendo em vista o que acabamos de expor, Agamben “[...] rejects the terms of this debate, declaring that Europe is already dominated by the society of the spectacle and that a reorganisation of the public sphere would not fundamentally change that reality”.<sup>1698</sup>

Um dos motivos principais motivos para esta rejeição repousa no fato de que, para Agamben, uma vez que a esfera pública foi agora relacionada à sociedade do espetáculo, cuja a qual tem na opinião pública uma forma moderna das aclamações, nem o “agir comunicativo” e nem o “consenso” podem constituir categorias suficientemente aptas para encontrar uma rota de saída para além do abismo em que nos encontramos contemporaneamente. Assim, caso assumamos como verdadeira a tese de Agamben, o “*government by consent*” e a comunicação social, que repousam na busca do “consenso”, remetem invariavelmente às aclamações; mas o consenso, porém, sustenta Agamben, pode

<sup>1697</sup> Cf. Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 121.

<sup>1698</sup> Cf. Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 121.

ser também definido como a “forma moderna da aclamação”, pouco importando se ela é expressada por uma multidão presente fisicamente, como em Schmitt, ou mediante o fluxo dos procedimentos comunicativos, como sustenta, por exemplo, Jürgen Habermas.<sup>1699</sup> Pode-se concluir, assim, que a democracia consensual identifica-se, para Agamben, ao que Debord chamava de “sociedade dos espetáculo”, uma democracia, portanto, eminentemente “gloriosa”, em cuja a qual “[...] a *oikonomia* se resolve integralmente na glória e a função doxológica, emancipando-se da liturgia e dos cerimoniais, absolutiza-se em medida inaudita e penetra em cada âmbito da vida social”.<sup>1700</sup>

Os problemas estão dados. As aporias, os becos sem-saída, os abismos, as indecidibilidades limiáres, foram todos expostos ao longo do caminho percorrido até aqui, na forma como Agamben os apresentou. A situação era difícil, sabíamos disso desde o começo. Agamben já havia escrito, nesse sentido, no prefácio do primeiro *Homo sacer*, como

Até que, todavia, *uma política integralmente nova* – ou seja, não mais fundada sobre a *exceptio* da vida nua – não se apresente, toda teoria e toda praxe permanecerão aprisionadas num beco sem saídas, e o ‘belo dia’ da vida só obterá cidadania política através do *sangue e da morte* ou na *perfeita insensatez a que a condena a sociedade do espetáculo*.<sup>1701</sup>

Não sabemos se há muita esperança... Mas, assim como Agamben, não somos pessimistas.<sup>1702</sup> Pensamos, no entanto, que, caso ela exista, é possível que ela resida nesta potencialidade referida por Agamben, ou seja, na ideia de “uma política integralmente nova”. Não sabemos se tal coisa é possível ou até mesmo viável. Mas é, todavia,

---

<sup>1699</sup> Como propõe Agamben, “A filosofia e a ciência da política deixaram de formular as perguntas que, sempre que se analisam em uma perspectiva genealógica e funcional as técnicas e as estratégias do governo e do poder, são decisivas em todos os sentidos: de onde nossa cultura extrai mitológica e facticiamente o critério da politicidade? Qual é a substância – o procedimento ou o limiar – que permite conferir a alguma coisa um caráter propriamente político? A resposta que nossa investigação sugere é: a glória, em seu duplo aspecto, divino e humano, ontológico e econômico, do Pai e do Filho, do povo-substância ou do povo-comunicação. *O povo, real ou comunicacional, a que de certo modo o government by consent e a oikonomia das democracias contemporâneas devem remeter, é, em sua essência, aclamação e doxa*” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 282, grifo nosso).

<sup>1700</sup> Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 281-282.

<sup>1701</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 18, grifos nossos.

<sup>1702</sup> Como revelou Agamben numa entrevista, que foi publicada sob o título “Uma biopolítica menor”, na qual se pode ler o seguinte: “Com frequência me reprovam, ou ao menos me atribuem, esse pessimismo do qual, talvez, não dou conta. Mas eu não vejo dessa forma. Há uma frase de Marx, citada também por Debord, de que gosto muito: ‘A situação desesperada da sociedade na qual vivo me enche de esperança’. Partilho dessa visão: a esperança é dada para os desesperados. Não me vejo assim tão pessimista. [...] Permita-me, assim, refutar sua acusação: tenho certeza de que vocês são muito mais pessimistas do que eu...” (Agamben, *Uma biopolítica menor*, 2016, ps. 28-30). A citação de Marx, por sua vez, encontra-se numa carta endereçada a Arnold Ruge, em maio de 1843: “Marx, in a letter addressed to Arnold Ruge in May 1843: ‘*Sie werden nicht sagen, ich hielte die Gegenwart zu hoch, und wenn ich dennoch nicht an ihr verzweifelte, so ist es nur ihre eigene verzweifelte Lage, die mich mit Hoffnung erfüllt*’ (You won’t say that I hold the present too high, and if I do not despair of it, it is only because its desperate situation fills me with hope)” (Smith, *I am sure that you are more pessimistic than I am...*, 2004, p. 123, grifos no original).

precisamente na direção desta trilha que iremos percorrer, aprofundando-nos ainda mais na arqueologia de Giorgio Agamben na tentativa de encontrar apontamentos para esta “nova política”, e, na mesma medida, como nos propusemos na introdução deste trabalho, sobretudo em tentar identificar possíveis elementos para a construção da ideia de “um outro direito”, isto é, um “direito que vem”, o qual buscaremos relacionar, acima de tudo, à rarefeita, imprescritível e inderrogável ideia de “justiça”.

### 3.3 O direito que vem: elementos para uma teoria da justiça em Giorgio Agamben

O leitor atento certamente terá conseguido notar uma das escolhas metodológicas não anunciadas que empreendemos na construção deste trabalho. Esta consistiu em não apenas buscar rastrear as ramificações dos temas de cada capítulo a partir de considerações mais ou menos explícitas acerca dos mesmos no primeiro volume do projeto *Homo sacer*, mas em tomá-los também como pontos de partida, comparando-os e complementando-os com o que Agamben propôs nos volumes subsequentes. A justificativa desta escolha reside, no entanto, no fato de que aquela obra consiste, a nosso ver, na “espinha dorsal” de todo o projeto, que pode se dizer constituir, nesta medida, uma espécie de *matriz*, na qual se podem encontrar, às vezes mais claramente e outras apenas de forma oblíqua e sorrateira, muitos dos temas que serão futuramente objetos de pesquisa e desenvolvimento por Giorgio Agamben.

Ninguém pode melhor confirmar a retidão desta percepção, contudo, que o próprio filósofo italiano, motivo pelo qual o deixaremos falar. Nesse sentido, conforme poder-se-á observar, o autor expõe de uma forma muito objetiva e pedagógica, numa entrevista fornecida a Flávia Costa, qual é o plano de sua obra, a qual citamos na integralidade:

Quando comecei a trabalhar em *Homo Sacer*, soube que estava abrindo um canteiro que implicaria anos de escavações e de pesquisa, algo que não poderia jamais ser levado a termo e que, em todo caso, não poderia ser esgotado certamente em um só livro. Daí que o algarismo *I* no frontispício de *Homo Sacer* é importante. Depois da publicação do livro, freqüentemente me acusam de oferecer ali conclusões pessimistas, quando na realidade deveria ter ficado claro desde o princípio que se tratava somente de um primeiro volume, no qual expunha uma série de premissas e não de conclusões. Talvez tenha chegado o momento de explicitar o plano da obra, ao menos tal como ele se apresenta agora em minha mente. Ao primeiro volume (*O poder soberano e a vida nua*, publicado em 1995), seguirá um segundo, que terá a forma de uma série de investigações genealógicas sobre os paradigmas (teológicos, jurídicos e biopolíticos) que têm exercido uma influência determinante sobre o desenvolvimento e a ordem política global das sociedades ocidentais. O livro *Estado de exceção* (publicado em 2003) não é senão a primeira dessas investigações, uma arqueologia do direito que, por evidentes

razões de atualidade e de urgência, pareceu-me que devia antecipar em um volume à parte. Porém, inclusive aqui, o algarismo II, indicando a seqüência da série, e o algarismo I no frontispício indicam que se trata unicamente da primeira parte de um livro maior, que compreenderá um tipo de arqueologia da biopolítica sob a forma de diversos estudos sobre a guerra civil, a origem teológica da *oikonomia*, o juramento e o conceito de vida (*zoé*) que estavam já nos fundamentos de *Homo Sacer I*. O terceiro volume, que contém uma teoria do sujeito ético como testemunha, apareceu no ano de 1998 com o título *Ciò che resta di Auschwitz. L'Archivio e il testimone*. No entanto, talvez será somente com o quarto volume que a investigação completa aparecerá sob sua luz própria. Trata-se de um projeto para o qual não só é extremamente difícil individualizar um âmbito de investigação adequado, senão que tenho a impressão de que a cada passo o terreno desaparece debaixo dos meus pés. Posso dizer unicamente que no centro desse quarto livro estarão os conceitos de forma-de-vida e de uso, e que o que está posto em jogo ali é a tentativa de capturar a outra face da vida nua, uma possível transformação da biopolítica em uma nova política.<sup>1703</sup>

No último capítulo, chega-se, portanto, finalmente ao ponto principal desta Tese, que tem como objetivo analisar sobretudo esta outra faceta do pensamento de Agamben, que se situa para além das críticas, problematizações, limiares e aporias que o autor, em sua arqueologia filosófica, desenterra e verifica na tradição política ocidental. Inobstante o fato de Agamben remeter, todavia, de acordo com Carlo Salzani, a apresentação desta sua outra faceta, isto é, da “*pars construens*” de seu projeto, ao volume IV da série *Homo Sacer* “*tutti gli scritti che compongono gli altri volumi contengono tracce e anticipazioni, che delineano i contorni di quello che dovrà essere qui presentato e stabiliscono una specifica terminologia*”, o qual consiste, deve-se sublinhar, num “[...] vocabulário quase ‘tecnico’, per la proposta messianica a venire”.<sup>1704</sup>

Para o principal fim proposto por este trabalho, o de buscar apontamentos que colaborem para a elaboração de uma teoria da justiça em Giorgio Agamben, este capítulo, diferentemente dos outros, será dividido em dois subitens: no primeiro item, iremos tratar de algumas questões concernentes de maneira mais direta à Teoria do Direito propriamente dita, a qual toma forma na análise da obra *Opus Dei*, em cuja Agamben verifica uma mudança na ontologia do Ocidente, a qual passa de uma ontologia do “ser” para uma do “dever ser”, e que possui, de acordo com Agamben, nas figuras de Immanuel Kant e Hans Kelsen, a sua epítome, a forma mais acabada deste processo. No segundo subitem, no entanto, iremos procurar investigar este verdadeiro vocabulário messiânico proposto por Agamben em suas diversas obras, das mais antigas às mais recentes, pertencentes ou não propriamente ao projeto *Homo Sacer*. Isso significa investigar, por sua vez, necessariamente os conceitos de “forma-de-vida”, de “estado de exceção efetivo”, de “meios puros”, de “resto”, de

<sup>1703</sup> Agamben, *Entrevista com Giorgio Agamben*, 2006, p. 131.

<sup>1704</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 133.

“*désouvement*” (ou inoperosidade), de “profanação”, de “uso”, de “jogo/estudo” e, por último, o de “tempo messiânico”, no desiderato de demonstrar como em toda sua obra, e especialmente nas suas proposições - tanto em seu movimento *negativo*, de desconstrução e crítica aos dispositivos de poder no Ocidente, desde os seus mais remotos arcanos, da *oikonomia trinitária* ao estado de exceção enquanto paradigma de exercício de governo na contemporaneidade, quanto em seus momentos de maior *positividade*, como na busca de formas de vida liberadas da violência dos dispositivos, a busca de *meios puros*, isto é, de “meios sem fim”, de forma a encontrar uma esfera da ação humana realmente livre, e também na proposição da política da profanação - encontram-se sempre, a nosso ver, um conteúdo e um imperativo radicalmente socialmente emancipatório.

Trata-se, portanto, neste capítulo, sobretudo de encontrar os traços sêmicos da noção de “*Justiça*” na obra de Giorgio Agamben, o que implica, como escreve o autor em *O uso dos corpos*, experimentar o mundo como “absolutamente inapropriável”: baseando-se como de costume em Walter Benjamin, Agamben sustenta que a justiça pode corresponder apenas a um “estado do mundo”, isto é, que a *justiça* se apresenta, pois, “[...] *como a única relação possível com o estado supremo do mundo, em que ele, como justo, não pode ser de modo nenhum apropriado*”.<sup>1705</sup>

### 3.3.1 Primeira parte: *Opus Dei* e a ontologia da efetualidade

O tema concernente à relação entre potência e ato, assim como entre ser e agir, ontologia e *praxe*, a qual constitui o núcleo central em torno do qual o projeto *Homo sacer* se articula, é aprofundado por Agamben no último livro do volume II, a obra *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* (*Opus Dei: Arqueologia do ofício, Homo Sacer, II, 5*).<sup>1706</sup> Este núcleo é, no entanto, de tal forma complexo e articulado, que Agamben parece sentir a necessidade de agregar constantemente novas análises, pesquisas e especificações, o que levou o trabalho a adquirir uma extensão certamente não inicialmente prevista. Não poderia ser, porém, diferente, uma vez que o que está em jogo aqui não é nada mais que uma análise

<sup>1705</sup> Agamben, *O uso dos corpos*, 2017, p. 105, grifo nosso.

<sup>1706</sup> Este livro possui, a nosso ver, uma importância decisiva dentro do esquema do projeto *Homo Sacer*. No entanto, conforme sublinha Adam Kotsko, “Despite its importance, however, anecdotal evidence suggests that *Opus Dei* is among the least-read of Agamben’s recent books, and it is admittedly off-putting in many ways. For most readers, the title itself evokes nothing so much as a notorious cult-like group of Catholic extremists, and the subtitle, *An archeology of Office*, does little to clarify the stakes of the work” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, ps. 148-149).



e uma crítica da inteira ontologia ocidental, do qual a política, a ética, a economia e a linguagem constituem apenas aspectos consubstanciais e derivados. Nesse sentido, conforme ressalta Carlo Salzani, é “solo attraverso un’analisi archeologica e una critica dell’ontologia, solo attraverso la comprensione delle strutture più profonde – e quindi ‘sotteranee’ che ci determinano”, aduz Agamben, que será “forse possibile *immaginare una diversa ontologia, e quindi una politica e un’etica alternative*”.<sup>1707</sup>

*Opus Dei* se apresenta, nesta medida, como uma pesquisa complementar àquela realizada em *O reino e a glória*: enquanto nesta o autor havia indagado o mistério litúrgico na face em que ele se volta para Deus, ou seja, em seu aspecto objetivo e glorioso, na pesquisa arqueológica empreendida em *Opus Dei* Agamben orienta-se agora para o aspecto que diz respeito sobretudo aos *sacerdotes*, isto é, aos sujeitos a quem compete o “ministério do mistério” (ou seja, o ministério do mistério eucarístico).<sup>1708</sup> Pode-se dizer, nesse sentido, que enquanto em *O reino e a glória* Agamben havia questionado, como visto, o “paradigma gerencial”, o qual, definindo primeiramente a ontologia trinitária, é depois transposto para o governo “econômico” do mundo, tornando-se, ao fim, o próprio paradigma “governamental” de nossa política, em *Opus Dei*, de forma contrária, Agamben procura investigar a “*praxe*” que uma tal ontologia comporta e determina, todavia, não apenas num sentido político-governamental, mas especificamente ético-prático; a pergunta que assim surge, então, é a seguinte: que paradigma esta ontologia oferece, pois, para a ação humana?<sup>1709</sup>

A resposta, bem como a tese de Agamben, consiste, desta forma, conforme se pode ler no prefácio da obra, em colocar em questão o “*Opus Dei*” - ou seja, a liturgia e o ofício divino e humano<sup>1710</sup> -, termo técnico que na tradição da Igreja católica de língua latina designa, ao menos desde o século VI, a *liturgia*, isto é, “o exercício da função sacerdotal de Jesus Cristo [...] na qual o culto público integral é praticado pelo corpo místico de Jesus Cristo, ou seja, pela Cabeça e pelos seus membros”. Nesse sentido, trata-se de questionar o “paradigma ontológico” definido pela *operatividade* e pela *efetualidade*, uma vez que, em última análise, como propõe Agamben, “[...] tanto do ser quanto do agir nós não temos hoje outra representação senão a efetualidade”, paradigma este que, segundo o autor, veio, ao

<sup>1707</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 106-107, grifo nosso.

<sup>1708</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 7.

<sup>1709</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 107.

<sup>1710</sup> Conforme argumenta Daniel Arruda Nascimento, a respeito de *Opus Dei*, “Não se trata de estudo sobre uma notória e potente organização católica, como à primeira vista se poderia pensar. A indicação numérica em seu frontispício e o subtítulo da obra são esclarecedores nesse aspecto: o livro se insere na segunda parte do seu projeto filosófico, denominado genericamente *Homo sacer*, e traz como objeto de análise arqueológica a liturgia e o ofício divino e humano” (Nascimento, *Umbral de Giorgio Agamben*, 2014, p. 109).

longo de um processo secular, a substituir a ontologia clássica. O paradigma ontológico da operatividade possui, nesse sentido, como modelo de ação paradigmática a liturgia sacerdotal, na medida em que “Real é só o que é efetivo e, como tal, governável e eficaz”, a tal ponto que a *liturgia* (termo de origem grega que significa “prestação pública”), ou o *ofício* (*officium* é a maneira pela qual os latinos traduziram liturgia), “sob as vestes simples do funcionário ou gloriosas do sacerdote, mudou de alto a baixo tanto as regras da filosofia primeira como as da ética”.<sup>1711</sup>

O paradigma ontológico questionado por Agamben em *Opus Dei* é, portanto, o “mistério da liturgia”, ou o “mistério da efetualidade”, o qual consiste num arcano que, segundo o autor, exerceu uma decisiva influência não apenas na forma pela qual a modernidade pensou a sua ética, sua política e sua economia,<sup>1712</sup> mas, também, como será oportunamente observado, igualmente o seu *direito*. O paradigma da efetualidade que está em questão em sua “arqueologia do ofício” é, nesse sentido, conforme escreve Agamben,

Mais eficaz que a lei, porque não pode ser transgredido, mas somente contrafeito; mais real que o ser, porque consiste somente na operação através da qual se dá realidade; mais efetivo que qualquer ação humana, porque age *ex opere operato*, independentemente da qualidade do sujeito que o celebra, o ofício exerceu sobre a cultura moderna um influxo tão profundo – isto é, subterrâneo – que passa despercebido até mesmo que não somente a conceitualidade da ética kantiana e a da teoria pura do direito de Kelsen (para nomear só dois momentos certamente decisivos de sua história) dependem inteiramente deste, mas também que um militante político e um funcionário de ministério se inspiram no mesmo paradigma.<sup>1713</sup>

Tratando primeiro da *liturgia*, Agamben escreve como a sua etimologia e seu significado derivam do termo grego “*leitourgia*” (de “*laos*”, povo, e “*ergon*”, obra), a qual designava na Grécia Clássica a obrigação que a cidade impunha aos cidadãos possuidores de uma determinada renda uma série de prestações de interesse comum, que podiam tanto ser de caráter pessoal quanto real. Além disso, sabe-se que o seu cumprimento era visto como uma forma de proporcionar para si honra e reputação, de tal modo que muitos sequer hesitavam em deixar de exercer o direito a não prestar liturgia por dois anos consecutivos.<sup>1714</sup>

<sup>1711</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 7-9.

<sup>1712</sup> Ressaltando o deslocamento promovido por Agamben em *Opus Dei* em relação a *O reino e a glória*, Edgardo Castro observa como “A liturgia já não é abordada na perspectiva da glória que deve render-se a Deus, na qual desempenham uma função governamental os anjos (aos quais está dedicada uma parte considerável da obra de 2007); mas do ponto de vista do ministério sacerdotal. Porém não se trata simplesmente de um percurso pelos textos teológicos, muitos deles já quase esquecidos; *mas de trazer à luz as raízes de uma ontologia dessa efetualidade que domina a política e a ética da Modernidade*” (Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 205, grifo nosso).

<sup>1713</sup> Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 8.

<sup>1714</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 13.

O que importa aqui, contudo, é observar o caráter originariamente *público* da liturgia,<sup>1715</sup> o qual permanece mesmo quando a palavra passa a ser utilizada para prestações que não possuem virtualmente nenhuma politicidade, como quando, por exemplo, Aristóteles apresenta como uma “liturgia” o amamentar da mãe aos filhos, ou lemos num papiro a expressão “constranger a liturgias privadas”; em ambos os casos, diz Agamben, “[...] o ouvido deve perceber o constrangimento implícito no deslocamento metafórico do termo da esfera pública e social para a esfera privada e natural”.<sup>1716</sup> Tendo, pois, iniciado esta investigação a partir da análise linguística do termo “*leitourgia*”, Agamben se dedica na maior parte do primeiro capítulo de *Opus Dei* em traçar a história de como os autores cristãos apropriaram-se deste termo para designar, primeiramente, o ministério sacerdotal de Cristo como a culminação e abolição dos ritos sacrificiais judaicos, e, num segundo momento, o papel do sacerdote enquanto mediador da graça advinda do sacrifício de Cristo. Esta virada linguística representa, no entanto, de acordo com Kotsko, uma transformação no interior do cristianismo, o qual passa de uma comunidade carismática (tipificada pelas cartas de Paulo) para uma comunidade mais fortemente burocrática e hierárquica.<sup>1717</sup>

Agamben aponta, desta forma, como nos começos da ontologia da *efetualidade*, os quais determinam o ser e o fazer da modernidade, devem ser rastreados, em primeiro lugar, no paradoxo que domina a liturgia cristã, que se radica no fato de que nela convivem, numa tensão ineliminável, um “paradigma do mistério” e um “paradigma do ministério”. Segundo o primeiro paradigma, que possui como texto de referência a *Carta aos hebreus*, o centro e a essência da liturgia consistem no sacrifício redentor de Cristo, o qual é, porém, em si mesmo, irrepitível. No caso do segundo paradigma, cujo o qual uma das primeiras formulações é a *Epístola aos coríntios*, de Clemente Romano, o sacrifício de Cristo, contrariamente ao primeiro paradigma, se repete por meio dos rituais na celebração sacramental, os quais definem a práxis sacerdotal da Igreja.<sup>1718</sup> Na epístola clementina, o

---

<sup>1715</sup> A respeito destas obrigações, salientando a sua originária relação com a política, Agamben escreve como “A etimologia e o significado do termo grego *leitourgia* (do qual deriva nosso vocábulo ‘liturgia’) são perspicuos. *Leitourgia* (de *laos*, povo, e *ergon*, obra) significa ‘obra pública’ e designa, na Grécia Clássica, a obrigação que a cidade impõe aos cidadãos possuidores de certa renda de prover a uma série de prestações de interesse comum, que vão da organização dos ginásios e dos jogos gímnicos (*gymnasiarchia*) à preparação de um coro para as festas da cidade (*chorégia*, a exemplo dos coros trágicos para as Dionisíacas), da aquisição de cereais e óleos (*sitégia*) a armar e comandar um trirreme (*triérarchia*) em caso de guerra, de dirigir a representação da cidade nos jogos olímpicos ou délficos (*architheória*) ao adiantamento que os quinze cidadãos mais ricos deviam pagar à cidade sobre as taxas de todos os cidadãos tributáveis (*proeisfora*)” (Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 13).

<sup>1716</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 13-14.

<sup>1717</sup> Cf. Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 149.

<sup>1718</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 205-206.

termo “*leitourgia*”, mantendo ainda o significado original de prestação pela comunidade, adquire assim as características de um *ofício* estável e vitalício, que é também objeto de um cânone (*kanón*) e de uma regra (*epinomé*, que o texto latino apresenta como *lex*). No entanto, conforme escreve Agamben, do significado originário de prestação pública ocasional, no qual não se identifica nenhum titular específico dentro de uma comunidade, a *liturgia* começa a se transformar numa atividade especial, um “ministério”, o qual tende a confluir num sujeito particular: o bispo e os presbíteros, na carta, e, mais tarde, o sacerdote.<sup>1719</sup>

Poderia dizer-se, desta maneira, que a Igreja havia fundado a sua prática litúrgica sobre a *Epístola aos Hebreus*, o que acarreta a consequência de se poder verificar em seu centro uma reatualização incessante do sacrifício realizado por “Cristo *leitourgos* e grande sacerdote”, o qual consiste, nesse sentido, simultaneamente na verdade e na aporia da liturgia Cristã (que Agostinho resumia na antítese “imolado uma única vez [...] e, não obstante, imolado diariamente”). O mistério que, assim, não cessará de aparecer como o “mistério central” na história da Igreja é, de acordo com Agamben, por um lado, a forma pela qual deve ser compreendida a realidade e a eficácia da liturgia sacramental, e, por outro, como esse “mistério” pode tomar a forma de um “ministério”, o qual define a prática específica dos membros da hierarquia eclesiástica.<sup>1720</sup>

Agamben já havia apontado, tivemos a oportunidade de demonstrar, como no caso de Hipólito e Tertuliano o termo “*oikonomia*” havia deixado de consistir numa simples extensão analógica do seu originário sentido doméstico para o âmbito teológico, para, com efeito, tecnicizar-se ao ponto de chegar, ao fim, a designar a própria articulação trinitária da vida divina.<sup>1721</sup> Neste caso, o autor ressaltou como uma das maneiras pela qual isso se deu foi, justamente, a inversão da expressão paulina da “economia do mistério” em “o mistério da economia”.<sup>1722</sup> Retornando a esta questão em *Opus Dei*, Agamben escreve, agora, como

<sup>1719</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 22-23.

<sup>1720</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 27.

<sup>1721</sup> Como se pode ler também em *Opus Dei*, “A doutrina do caráter litúrgico do sacrifício de Cristo tem sua raiz na própria doutrina trinitária. Mostramos alhures como, para conciliar em Deus a unidade da substância com a pluralidade de pessoas, os Padres, em um estreito corpo a corpo com a gnose, formularam-na no incio da doutrina da trindade em termos de uma *oikonomia*, de uma atividade de ‘administração’ e ‘gestão’ da vida divina e da criação” (Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 27).

<sup>1722</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 49-50. Como escreve o autor, além disso, também em *O mistério do mal*, no qual, a respeito da aproximação verificada em Paulo entre “*mysterion*” e “*oikonomia*”: “Ligar o mistério à economia – como Paulo faz nessas passagens – significa vincular o mistério à história. Mesmo se em Paulo a economia não coincide ainda com o mistério – como acontecerá mais tarde nos Padres, que a partir do século III construirão a doutrina da economia teológica, isto é, da ação salvífica de Deus no mundo -, falar, como ele faz, de uma ‘economia do mistério’ implica que o mistério se manifeste nos eventos escatológicos que Paulo vive e anuncia. Há uma ‘economia histórica’ do mistério. É por isso que Hipólito e Tertuliano poderão inverter, sem grande dificuldade, o sintagma paulino ‘economia do mistério’ em ‘mistério da

Invertendo uma expressão de Paulo, que havia falado em suas cartas, com referência ao plano divino da redenção, de uma “economia do mistério” (“*oikonomia tou mystériou*”: Ef, 3,9), Hipólito, Ireneu e Tertuliano apresentam assim a própria articulação da trindade e sua ação salvífica como um “mistério da economia” (*mysterion tés oikonomias sacramentum*). A insistência no caráter “místico” da obra divina da salvação mostra, todavia, que a divisão que se queria evitar no plano do ser reaparece como fratura entre Deus e sua ação, entre ontologia e praxe. Misterioso agora não é mais, como em Paulo, o plano divino da redenção, que exigia uma *oikonomia* em si mesma perspicua; misteriosa ou mística agora é a própria “economia”, a própria prática por intermédio da qual Deus assegura a salvação de sua criação. Seja qual for o significado a atribuir ao termo *mysterion* e ao seu equivalente latino *sacramentum*, essencial aqui é que a economia divina tome a forma de um mistério.<sup>1723</sup>

Segundo ressalta Castro, “A problemática planejada pela liturgia cristã concerne à compreensão do modo no qual o mistério de Cristo pôde converter-se no ministério dos sacerdotes”,<sup>1724</sup> mas isso significa, porém, que o que define a liturgia cristã é, nesse sentido, a sempre reiterada e aporética tentativa de identificar e articular coligadamente no ato litúrgico, compreendido como “*opus Dei*”, *mistério* e *ministério*, fazendo coincidir, assim, “[...] a liturgia como ato soteriológico eficaz, e a liturgia como serviço comunitário dos clérigos, o *opus operatum* e o *opus operantis Ecclesiae*”.<sup>1725</sup>

Quanto a isto, toma particular relevância para Agamben a distinção teológica entre “*opus operatum*”, a obra realizada por Deus, e “*opus operantis*”, a atividade sacerdotal dos ministros da Igreja. Por meio desta distinção – cuja origem reside nas disputas acerca da validade do batismo ao longo dos séculos III e IV -,<sup>1726</sup> segundo a expressão utilizada por Agamben, a ação do sacerdote é “esvaziada” de sua substância pessoal, de modo que o sacerdote se converte tão somente numa “causa instrumental”, o qual “não age em virtude de sua própria forma”. Por esta razão, pode ser dito que, no caso da eficácia dos sacramentos “*opus operatum*”, estes independem das condições morais ou psicológicas particulares dos ministros, uma vez que a sua eficácia reside “*opus Dei*”,<sup>1727</sup> isto é, na ação mesma de Deus:

---

economia’ – milagrosa agora é a própria práxis através da qual Deus dispõe e revela a presença divina no mundo das criaturas” (Agamben, *O mistério do mal*, 2016, p. 38).

<sup>1723</sup> Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 27-28.

<sup>1724</sup> Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 206.

<sup>1725</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 29-30, grifos do autor.

<sup>1726</sup> Conforme se pode ler em *Opus Dei*, tratava-se, neste caso, de afirmar “[...] a validade do batismo conferido por um herético ou por um ministro indigno, ou seja, assegurar a eficácia objetiva do sacramento e da ação sacerdotal para além das condições subjetivas que poderiam torná-los nulos ou ineficazes. Assim como aqueles que foram batizados por Judas, escreve Agostinho, não devem ser batizados de novo, porque foi Cristo que os batizou, ‘aqueles que foram batizados por um bêbado, por um homicida ou por um adúltero, se receberam o batismo cristão, foram batizados por Cristo’. Como ocorre em toda instituição, *trata-se de distinguir o indivíduo da função que exerce, de modo a assegurar a validade dos atos que ele realiza em nome dela*” (Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 31, grifo nosso).

<sup>1727</sup> Como sustenta também Salzani, “L’efficacia e la validità oggettiva del sacramento sono cioè indipendenti dal soggetto che lo amministra, perché l’amministrazione del sacramento è appunto *opus Dei*, l’opera di Dio

independentemente da dignidade ou indignidade de quem esteja realizando o sacramento, eles serão, de todo modo, eficazes.<sup>1728</sup> A doutrina da eficácia dos sacramentos “*ex opere operato*” já se encontrava plenamente elaborada, diz Agamben, em Tomás (nas questões 60-65, a propósito dos sacramentos), o qual distingue entre os sacramentos da fé hebraica, que “não possuíam a eficácia ‘*ex opere operato*, mas só através da fé”, dos da nova lei, a qual confere “a graça *ex opere operato*”. Na *Suma Teológica*, a neutralização do sacramento “*opus operantis*” e da condição subjetiva do sacerdote é realizada, portanto, por meio da doutrina do sacerdote enquanto “causa instrumental”,<sup>1729</sup> o que significa que ele realiza um ato cujo agente primário não é, porém, ele, mas o próprio Cristo.<sup>1730</sup>

Com efeito, segundo propõe Tomás, são duas as formas pela qual alguém pode atuar na produção de um efeito: como *agente principal* ou como *instrumento*. No primeiro caso, apenas Deus pode realizar o efeito interior do sacramento, seja porque só Deus “penetra na alma, que é onde se situa o efeito do sacramento”, seja pelo fato de que a graça, a qual é o efeito interior do sacramento, também somente pode advir de Deus. Nesse sentido, também o caráter, que consiste no efeito interior de alguns sacramentos, constitui uma força instrumental, cuja a qual dimana do agente principal, ou seja, novamente, de Deus. O homem, todavia, agindo na qualidade de ministro, pode atuar na produção do efeito interior do sacramento, “Pois ministro e instrumento têm a mesma característica: a ação de ambos se exerce exteriormente, mas obtém um efeito interior pela força do agente principal que é Deus”.<sup>1731</sup> Sobre esta questão, pode-se ler na *Suma teológica*, com efeito, como

Os ministros da Igreja atuam nos sacramentos instrumentalmente, porque de certo modo a ideia de ministro coincide com a de instrumento. Ora, o instrumento não atua segundo sua forma própria, mas conforme a força daquele que o move. Por isso, é indiferente ao instrumento, enquanto instrumento, ter esta ou aquela forma ou força, exceto aquilo que é exigido por sua razão de instrumento: pouco importa que o corpo do médico esteja são ou enfermo, pois é instrumento da alma que possui a arte; pouco importa que os canos que levam a água, sejam de prata ou de

---

stesso. Nell’azione del sacerdote, la realtà effettuale è separata sia dal soggetto che la compie sia dal processo attraverso cui si realizza: determinante non è l’intenzione dell’agente, ma solo la funzione che l’azione svolge in quanto *opus Dei*” (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 108).

<sup>1728</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 206.

<sup>1729</sup> Tomás escreve, nesse sentido, como “Os sacramentos atuam instrumentalmente na realização de efeitos espirituais. Ora, um instrumento obtém sua força do agente principal. No caso dos sacramentos há dois agentes: por um lado, quem institui o sacramento; por outro, quem usa o sacramento instituído, aplicando-o para produzir o efeito. A força do sacramento não pode vir de quem usa o sacramento, pois atua meramente como ministro. Resta, pois, que venha de quem o instituiu. Provido a força do sacramento somente de Deus, segue-se que só Deus institui sacramentos” (Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 2013, p. 69).

<sup>1730</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 31.

<sup>1731</sup> Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 2013, p. 67.

chumbo. Assim os ministros da Igreja podem conferir os sacramentos, embora sejam maus.<sup>1732</sup>

Cabe observar, deste modo, como Agamben escreve, aliás, também em *O uso dos corpos*, como “Tomás o esclarece sem meios-termos: ‘A paixão de Cristo, que tem a ver com sua natureza humana, é efetivamente causa de nossa redenção, mas não como se fosse um agente principal, ou por autoridade, e sim como um instrumento’ (q, 64, art. 3)”. Acontece que, assim, segundo escreve o autor, “Cristo, que age nos sacramentos como causa principal, é, enquanto encarnou em corpo humano, causa instrumental, não principal da redenção”, de modo que se pode afirmar que existe, portanto, “[...] um paradigma teológico da instrumentalidade, e a economia trinitária e a doutrina dos sacramentos são seus lugares mais importantes”.<sup>1733</sup>

Agamben aduz ainda também, cabe observar, a propósito das *assinaturas* em *Signatura rerum*, como o sacramento – efeito da ação de um agente principal, o próprio Cristo –, entendido enquanto causa instrumental, não age “*ex institutione*”, como faz um signo, necessitando, pois, de um princípio ativo que o anime. É necessário, desta forma, que o ministro tenha, caso não atual, ao menos a intenção habitual de cumprir a ação sacramental, de modo que, ainda que esta intenção não consista em algo subjetivo (ou seja, algo que depende das boas ou más disposições do ministro; a eficácia “*ex opere operantis*”), é todavia inegável que o signo é aqui sempre lugar de uma operação que atua sobre a sua eficácia. Isto permite Agamben apontar, por sua vez, como o sacramento não funciona como “um signo que, uma vez instituído, significa sempre seu significado”, mas como uma “*assinatura* cujo efeito depende de um *signator* ou, de qualquer forma, de um princípio – virtude oculta em Paracelso, virtude instrumental em Tomás – que a cada vez o anima e o torna efetivo”.<sup>1734</sup>

Fica claro, desta maneira, o que está em jogo nesta estratégia que leva a distinguir o “*opus operatum*” do “*opus operans*”: de acordo com Agamben, trata-se de buscar separar a *realidade efetual* de uma ação tanto do sujeito que a executa quanto também do processo através do qual ela se realiza. Refletindo, assim, sobre o singular estatuto que compete à ação sacerdotal, o autor sustenta que esta se cinge em duas: têm-se, desta maneira, “de uma parte, o *opus operatum*, isto é, os efeitos que dela derivam e a função que ela desempenha na

<sup>1732</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 2013, p. 75. Por isso, complementa Agamben, “[...] enquanto o ministro é assim uma espécie de ‘instrumento animado’ de uma operação cujo agente é Cristo, não somente não é necessário que ele tenha fé ou caridade, mas também uma intenção perversa (por exemplo, batizar uma mulher com a intenção de abusar dela) não tira validade do sacramento. Em virtude da eficácia *ex opere operato* e não *ex opere operantis*, de fato, ‘a intenção perversa do ministro perverte, na ação sacramental, o que é obra do ministro, mas não a obra de Cristo de quem ele é ministro’ (Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 31-32).

<sup>1733</sup> Cf. Agamben, *O uso dos corpos*, 2017, p. 95.

<sup>1734</sup> Cf. Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 64-65, grifo nosso.

economia divina”, e, “de outra, o *opus operans* (ou *operantis*), isto é, as disposições e as modalidades subjetivas através das quais o agente faz existir a ação”. Pode-se assim concluir, com Agamben, que a liturgia enquanto “*opus Dei*” consiste na *efetualidade* que resulta destes dois elementos, os quais, embora distintos, conspiram entre si.<sup>1735</sup>

É preciso reconhecer, porém, também como deste modo o nexos ético entre o sujeito e a sua ação é rompido, na medida em que o fator determinante não é tanto a “reta intenção do agente”, mas apenas a “função que a ação desempenha enquanto *opus Dei*”. Isso apenas pode ocorrer, todavia, sob o custo de se esvaziar a substância pessoal do sacerdote, o qual, de um lado, enquanto “instrumento animado” de um mistério que o transcende, em realidade, não age, e, no entanto, de outro, enquanto titular de um ministério, exerce, de qualquer maneira, uma ação própria. Poderia dizer-se, assim, que o sacerdote, no que tange ao “mistério” e ao *opus operatum*, não é um sujeito, mas um instrumento, pois não age em virtude de si próprio, e, porém, no que toca ao “ministério”, ele mantém a sua ação específica - assim como o machado,<sup>1736</sup> que, no exemplo de Tomás, cumpre a sua ação instrumental quando executa sua ação específica (neste caso, de dividir e cortar); para Agamben, então, “*O sacerdote, enquanto instrumento animado, é, portanto, aquele sujeito paradoxal, a quem compete o ‘ministério do mistério’*”.<sup>1737</sup> No entanto, conforme aponta mais à frente, unindo o paradigma da causa instrumental ao da vicariedade de Cristo, Agamben pode escrever como é assim introduzida na ética o princípio segundo o qual, para a efetualidade da ação de um agente, é no todo indiferente o seu caráter:

Através do paradigma da vicariedade e da causa instrumental, é introduzido na ética o princípio, que encontrará ampla aplicação no direito público, segundo o qual o caráter moral ou físico de um agente é indiferente para a validade e efetualidade de sua ação. “Aquele que busca os sacramentos, recebe o sacramento do ministro da Igreja [*non in quantum est talis persona, sed in quantum est*

<sup>1735</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 34.

<sup>1736</sup> Pode-se ler, nesse sentido, em *Signatura rerum*, como “Para explicar como um signo pode ser também causa da graça, Tomás é obrigado a fazer uma distinção entre uma ‘causa principal’, que produz seus efeitos em virtude de sua forma (como o fogo que aquece em virtude de seu calor), e uma ‘causa instrumental’, que não age em virtude de sua forma, mas somente pelo movimento que um princípio agente imprime nela (como o machado é causa da cama apenas pela ação do artesão)” (Agamben, *Signatura rerum*, 2019, ps. 63-64)

<sup>1737</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 34-35. E é precisamente assim que a liturgia se torna, diz Daniel Arruda Nascimento, “efetualidade” - isto é, o paradigma da operatividade, de cujo o qual nosso tempo é, ademais, eminentemente tributário: “O ato sacramental na sua realidade efetual, *opus operatum*, ainda que dependa de uma ação concreta por parte do sacerdote, depend de uma variedade de gestos materiais, chamados de *opus operantis* (ou *opus operans*), opera ex opere operato, isto é, confere a graça eficazmente pela sua simples realização, independentemente das qualidades do sujeito que o coloca em prática. O sacerdote é tão somente o instrumento necessário pelo qual se dá uma operação cujo agente principal é o próprio Cristo. O ato sacramental torna presente a ação divina salvadora e sua eficácia depende exclusivamente da sua realização. Todo o acento aqui recai sobre a eficácia do sacramento realizado. Segundo o filósofo italiano, a realização da ação divina eficaz é o que define a liturgia. A liturgia se torna efetualidade e oferece-se como o paradigma da operatividade do qual o nosso tempo é tributário” (Nascimento, *Umbras de Giorgio Agamben*, 2014, p. 111).



*Ecclesiae minister]*”. A distinção entre *opus operans*, que pode ser impuro (*aliquando imundum*), e o *opus operatum*, que *semper est mundum* [sempre é puro] tem aqui seu fundamento. Mas, desse modo, a ação se torna indiferente ao sujeito que a realiza e o sujeito indiferente à qualidade ética de sua ação.<sup>1738</sup>

Esta constatação, que não pode ser de nenhuma maneira subestimada em suas consequências, merece certamente maior atenção. Nesse sentido, o problema colocado por Agamben pode ser relacionado ao que escreve Zygmunt Bauman, em *Modernidade e holocausto*, quando este autor disserta a respeito do entorpecimento moral provocado pelo distanciamento burocrático, cujo o qual pode-se dizer possuir, por um lado, o paradigma mencionado por Agamben, em certa medida, como sua primeira formulação, e, de outro, como ele possui, no âmbito das discussões acerca do extermínio do povo hebraico, o oficial nazista Adolf Eichmann como um caso em que esta situação se vislumbra de forma paradigmática.

Segundo Bauman, o Holocausto<sup>1739</sup> foi produzido no seio racionalidade moderna *instrumental*, forjada, manipulada e guiada pelo moderno modo burocrático de racionalização,<sup>1740</sup> o que, sem sombra de dúvida, escancara os malefícios advindos da busca eticamente cega e formal pela eficiência burocrática. Com efeito, o sucesso técnico-administrativo do Holocausto deveu-se em grande parte por conta da hábil utilização do que Bauman denomina de “pílulas de entorpecimento moral”, as quais são colocadas à disposição pela burocracia e tecnologia modernas. Dentre estas “pílulas”, destacam-se a natural e produzida invisibilidade das relações causais num sistema complexo de interação e o conseqüente “distanciamento” dos resultados moralmente repulsivos ou repugnantes advindos da ação produzida, de modo que eles chegam a se tornar mesmo invisíveis aos seus

<sup>1738</sup> Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 63.

<sup>1739</sup> Tivemos a oportunidade de demonstrar, ao tratar de *O que resta de Auschwitz*, que Agamben se recusa veementemente a utilizar o termo “holocausto” (cf. Agamben, *O que resta de Auschwitz*, ps. 37-40). Bauman, de forma contrária, o utiliza, motivo pelo qual, neste momento, também o utilizaremos.

<sup>1740</sup> “Isso não quer dizer que a ocorrência do Holocausto foi *determinada* pela burocracia moderna ou pela cultura da racionalidade instrumental que ela resume; e muito menos ainda, que a moderna burocracia *tem que* resultar em fenômenos do tipo do Holocausto. Sugiro de fato, no entanto, que as regras da racionalidade instrumental são singularmente incapazes de evitar tais fenômenos; que não há nada nessas regras que desqualifique como impróprios os métodos de ‘planejamento social’ usados no Holocausto ou, mesmo como irracionais as ações a que serviram. Sugiro, ademais, que a cultura burocrática que nos capacita a ver a sociedade como uma coleção de tantos ‘problemas’ a resolver, como ‘natureza’ a ser ‘controlada’, ‘dominada’ e ‘melhorada’ ou ‘refeita’, como um alvo legítimo para o ‘planejamento social’ e no geral como um jardim a ser projetado e mantido à força na forma planejada (a atitude do jardineiro divide as plantas entre aquelas ‘cultivadas’, de que se deve cuidar, e as ervas daninhas a serem exterminadas) foi a própria atmosfera em que a ideia do Holocausto pôde ser concebida, desenvolvida lentamente mas de forma consistente e levada à conclusão. E também sugiro que foi o espírito da racionalidade instrumental e sua forma moderna, burocrática de institucionalização que tornaram as soluções tipo Holocausto não apenas possíveis mas eminentemente ‘razoáveis’ – e aumentaram sua probabilidade de opção” (Bauman, *Modernidade e holocausto*, 1998. p. 37).

atores,<sup>1741</sup> o que pode ser certamente exemplificado, por sua vez, pela linguagem objetiva utilizada pelos funcionários nazistas: “Essa atitude ‘objetiva’ – falar dos campos de concentração em termos de ‘administração’ e dos campos de extermínio em termos de ‘economia’ – era algo típico da ss, e algo de que Eichmann ainda muito se orgulhava no julgamento”.<sup>1742</sup> Desta maneira, Bauman pode então escrever como a luz que o Holocausto assim lança “[...] sobre o nosso conhecimento da racionalidade burocrática chega a ser estonteante quando percebemos a que ponto *a própria ideia da Endlösung* [solução final] *foi um produto da cultura burocrática*”.<sup>1743</sup>

Pode-se dizer, nesse sentido, que talvez nenhum outro personagem seja mais paradigmático, no que tange à perniciosidade de uma cultura burocrática sublimada, que a figura de Adolf Eichmann, como se sabe, o burocrata nazista cuja incondicional obediência às ordens do *Führer* veio a garantir a deportação e eliminação de milhões de seres humanos nas fábricas da morte, em meio a mais completa ausência de pensamento e juízo.<sup>1744</sup> Eichmann ocupava a posição mais importante na operação de destruição dos judeus, pois ele era o elo em uma cadeia que sempre dependia dele e de seus homens para a designação da quantidade de judeus a serem transportados e encaminhados para uma determinada área, ou seja, era por seu intermédio que se encaminhava uma carga para seu destino final, ainda que esse destino não fosse por ele determinado. Um destino que, como se sabe, era final em seu sentido mais profundo. Logo, poderia dizer-se que aquilo que para Eichmann representava somente mais um dia de trabalho, com os altos e baixos de uma rotina diária, representava, porém, para os judeus, literalmente o *fim do mundo*.<sup>1745</sup>

Ao analisar a conduta e a personalidade de Eichmann, durante o seu julgamento na década de 1960, Hannah Arendt observou que o motivo pelo qual ele executara meticulosamente a sua tarefa burocrática não foi inspirado por nenhuma motivação de ordem

<sup>1741</sup> Cf. Bauman, *Modernidade e holocausto*, 1998, p. 46.

<sup>1742</sup> Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 83.

<sup>1743</sup> Bauman, *Modernidade e holocausto*, 1998, p. 34. Demonstrando de forma patente o acerto das considerações de Bauman, Arendt escreve, por sua vez, como Eichmann “[...] imaginou ‘*uma linha de montagem*’, na qual o primeiro documento era posto no começo, depois iam sendo inseridos outros papéis, e no final o passaporte teria de sair como produto final’. [...] Quando estava tudo pronto e a linha de montagem estava fazendo seu trabalho rápida e eficientemente, Eichmann ‘convidou’ os funcionários judeus de Berlim para inspecioná-la. Eles ficaram horrorizados: ‘Isto é como uma fábrica automática, como um moinho de farinha ligado a uma padaria. Numa ponta você põe um judeu que ainda tem alguma propriedade, uma fábrica, uma loja, uma conta no banco, depois ele atravessa o edifício de balcão em balcão, de sala em sala, e sai na outra ponta sem dinheiro, sem direitos, apenas com um passaporte onde se lê: ‘Você deve deixar o país dentro de quinze dias. Senão, irá para um campo de concentração’” (Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 58, grifo nosso). A saber, cabe observar que Hannah Arendt utiliza a terminologia “*massacre administrativo*” para designar o mencionado fenômeno (cf. Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 311).

<sup>1744</sup> Cf. Duarte, *Hannah Arendt e a exemplaridade subversiva*, 2007, p. 36.

<sup>1745</sup> Cf. Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 170.

ideológica, mas antes pelo ávido desejo de seguir a regra que lhe fora proposta e de obedecê-la de maneira incondicional,<sup>1746</sup> sem jamais pensar sobre aquilo que estava fazendo. Arendt chega mesmo a afirmar que Eichmann não era um monstro moral, um ser dotado de intenções malignas, sendo que é precisamente nisto que reside o escândalo inominável encarnado em sua figura.<sup>1747</sup> Para Arendt, o caso de Eichmann era o de “uma pessoa mediana, ‘normal’, nem burra, nem doutrinada, nem cínica”, mas que, todavia, “[...] era inteiramente incapaz de distinguir o certo do errado”.<sup>1748</sup>

O que fez de Eichmann uma espécie tão singular de criminoso político foi, nesse sentido, justamente esse desejo de obediência indiferente. Uma espécie de criminoso cujos atos são destituídos de motivações evidentes, aos quais não se seguem arrependimento, remorso ou problemas de consciência. Em todo caso, deve-se também observar, isso se torna especialmente propício no caso de um ambiente totalitário, tendo em vista que neste o crime é juridicamente respaldado, além do fato de o perpetrador se encontrar também protegido pelo manto do mero cumprimento do dever burocrático. Hannah Arendt caracterizou este peculiar conjunto conexo de condições como aquelas na qual *o mal, em sua condição política, assume incalculáveis proporções*, se espalhando por toda a sociedade numa terrível reação em cadeia, devido ao fato de que seus responsáveis sequer dependeriam de convicções próprias que os levassem a cometer os crimes que o poder estabelecido deles poderia exigir. Nestas condições, os piores crimes políticos tornam-se rotina institucionalizada, situação sem precedentes para o qual a autora cunhou, de maneira perspicaz, a polêmica insígnia da “*banalidade do mal*”.<sup>1749</sup>

A insígnia da *banalidade do mal* expressa todo este complexo fenômeno, que tem, em Eichmann, a sua maior efígie: para Hannah Arendt “Ele não era burro. *Foi pura irreflexão* – algo de maneira nenhuma idêntico à burrice – que o predispsôs a se tornar um dos grandes criminosos desta época”,<sup>1750</sup> ele “*simplesmente nunca percebeu o que estava fazendo*”.<sup>1751</sup> Portanto, pode-se dizer que, para Arendt, foi justamente o fato da sua inabilidade de pensar e julgar que serviu de lastro para que Eichmann, então, prescindisse de quaisquer outros motivos, malignos ou não, para condenar milhares de pessoas aos

<sup>1746</sup> Tamanha era sua devoção ao seu dever, o seu comprometimento em seguir as leis do *Führer*, que em um determinado momento, Eichmann “[...] não deixou nenhuma dúvida de que teria matado o próprio pai se houvesse recebido ordens nesse sentido” (Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 33).

<sup>1747</sup> Cf. Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura*, 2000, p. 342.

<sup>1748</sup> Cf. Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 38.

<sup>1749</sup> Cf. Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura*, 2000, p. 343.

<sup>1750</sup> Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 311, grifo nosso.

<sup>1751</sup> Cf. Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 310.

campos de morte,<sup>1752</sup> de modo que, no que tange à sua consciência, é sabido que Eichmann “[...] se lembrava perfeitamente de que só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenavam – embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte, com grande aplicação e o mais metucioso cuidado”.<sup>1753</sup> Desta maneira, para que se compreenda devidamente o que a autora quer dizer com a insígnia da *banalidade do mal*, veja-se o esclarecedor comentário de André Duarte:

A “banalidade do mal” à qual a autora se referia não significava que o mal cometido fosse irrisório, como muitos críticos o interpretaram erroneamente, mas sugeria que, em sua dimensão política, o mal não se enraíza numa região mais profunda do ser, não tem estatuto ontológico, não revela uma motivação diabólica, isto é, a vontade de querer o mal pelo mal, e sim a superficialidade impenetrável de homens para os quais o pensamento e o juízo são atividades perfeitamente estranhas. O mal provocado por Eichmann origina-se de uma estranha, mas possível recusa ou indiferença permanentes em relação ao pensamento e ao juízo. Foi justamente o caráter “bastante comum, banal e não demoníaco ou monstruoso” do criminoso em questão que levou Arendt a formular a hipótese de que a “irreflexão”, ou seja, a sua incapacidade de parar para pensar e julgar seus próprios atos, fora a principal responsável por sua conduta.<sup>1754</sup>

O que estava em jogo nesta “banalidade”, portanto, como escreveu Arendt numa carta, de julho de 1963, para Gershom Scholem, era o seguinte:

I changed my mind and do no longer speak of “radical evil”. [...] It is indeed my opinion now that evil is never “radical”, that it is only extreme, and that it possesses neither depth nor any demonic dimension. It can overgrow and lay waste the whole world precisely because it spreads like a fungus on the surface. It is “thought defying”, as I said, because thought tries to reach some depth, to go to the roots, and the moment it concerns itself with evil, it is frustrated because there is nothing. That is its “banality”.<sup>1755</sup>

Após este breve excursão, retornando agora para *Opus Dei*, foi visto como, tendo concluído o primeiro capítulo desta obra apontando como a qualidade pessoal do sacerdote (sua moral e, até mesmo, a sua fé) tornou-se progressivamente divorciada em relação à efetividade do efeito produzido por sua ação sacramental, no segundo capítulo Agamben procura, por sua vez, documentar as formas pelas quais os teólogos vieram a articular o “vã”, ou o “espaço”, que se pode verificar entre a pessoa do sacerdote e sua atividade sacerdotal. Agamben trabalha, nesse sentido, primeiramente com uma discussão a respeito de um teólogo do século XX, Odo Casel,<sup>1756</sup> o qual representa uma noção particularmente

<sup>1752</sup> Cf. Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura*, 2000, p. 343.

<sup>1753</sup> Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999, p. 37.

<sup>1754</sup> Duarte, *O pensamento à sombra da ruptura*, 2000, p. 343.

<sup>1755</sup> Arendt, *The Jewish Writings*, 2007, ps. 470-471.

<sup>1756</sup> Conforme escreve Agamben, salientando como em Casel a liturgia se apresenta como o “*locus teologicus*” por excelência, “O termo ‘mistério’ está no centro de uma reflexão sobre a liturgia que marcou profundamente a consciência que a Igreja tem hoje de sua atividade. Trata-se da obra de Odo Casel (1886-1948), um monge

extrema acerca da efetividade da liturgia: segundo este autor, nós não apenas recebemos os benefícios da ação salvífica passada de Cristo, mas realizamos esta mesma ação no presente. A mudança que aqui se verifica é, nesse sentido, a da noção de um efeito (*effect*) - que é separado e conseqüente a uma causa preexistente -, para a noção de *efetualidade* (*effectiveness*), em cuja a qual essa distinção parece falhar.<sup>1757</sup>

O ponto de partida de Agamben é a indicação da centralidade do termo “mistério” na reflexão litúrgica de Casel. De forma a resumir o pensamento deste autor, poderia dizer-se que a sua tese reside na afirmação de que o cristianismo é essencialmente “mistério”, isto é, uma ação litúrgica que torna presente a cada vez em forma ritual a prática salvífica de Cristo, de modo que, entrando em contato com ela, a comunidade pode, assim, se salvar. Esta reivindicação do mistério é dirigida, por sua vez, contra a dessacralização e a racionalização do mundo, categorias definidoras da modernidade, problema em relação ao qual Casel articulou, já em sua dissertação *Sobre o silêncio místico dos filósofos gregos*, as duas teses que haveriam de guiar os seus trabalhos posteriores: a primeira, segundo Agamben, consiste em afirmar como os mistérios pagãos (eleusinos, órficos e herméticos) não devem ser vistos como uma doutrina secreta, que não pode ser revelado, tão somente enunciado em palavras, mas como o significado que se encontra no termo “*mistério*” é tardio, derivado do influxo das escolas neopitagóricas e neoplatônicas, e que, em sua origem, “[...] designa uma praxe, os *drómēna*, os gestos e os atos pelos quais uma ação divina se realiza no tempo e no mundo para a salvação dos homens”. A segunda tese, que Agamben diz tratar-se de uma declaração programática, procura demonstrar, por sua vez, a conexão entre a liturgia sacramental cristã com os mistérios pagãos e também a natureza essencialmente “mistérica” do culto cristão.<sup>1758</sup>

Ainda em relação a Casel, após ter este autor reabilitado o privilégio da liturgia na comunidade eclesial, definindo o cristianismo como “*mistério*” – ou seja, “a essência íntima da ação sacra”, “a obra redentora proveniente do Senhor glorioso através dos ritos por ele instituídos”, ou, em outras palavras, como *liturgia* -,<sup>1759</sup> pode-se apontar também como, em sentido análogo, é a celebração litúrgica que permite que um grupo de fiéis possa

---

benedictino da abadia renana de Maria Laach que foi um dos principais inspiradores daquele que seria definido mais tarde como ‘Movimento Litúrgico’ (*liturgische Bewegung*). [...] Na perspectiva de Casel e seus seguidores, a liturgia deixa de ser o cumprimento de um rito que possuía alhures – na fé e na teologia dogmática – seu sentido e torna-se o *locus teologicus* por excelência, o único a partir do qual a Igreja pode encontrar sua vida e sua realidade” (Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 39).

<sup>1757</sup> Cf. Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 149.

<sup>1758</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 39-42.

<sup>1759</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 44.

constituir-se como uma comunidade eclesial. Deve-se isto ao fato de que a liturgia, a realização da comunidade cultural, consiste naquilo que faz existir, ou aquilo que transforma, um grupo reunido num corpo comunitário, o que, veja-se, permite perceber igualmente como o ato litúrgico retorna mais uma vez como algo que se refere à realização ou à efetividade de uma ação, de modo que, nesta medida, é a presença divina que se encontra no sacramento que gera comunidade (assim como acontecia em Peterson)<sup>1760</sup> e efetivamente salva os homens.<sup>1761</sup> Poderia dizer-se, assim, que “mistério” significa essencialmente para Casel “ação cultural”, uma vez que o cristianismo, entendido enquanto mistério, equivale, antes de tudo, em afirmar que a Igreja não é simplesmente uma comunidade de crentes, definida pelo compartilhamento de uma doutrina cristalizada em um conjunto de dogmas, mas que ela se define, antes, pela participação mistérica na ação cultural; mas isso também significa, porém, diz Agamben, que caso olhemos atentamente, “[...] a Igreja é algo como uma comunidade política (Casel se serve da expressão ‘comunidade cultural’), que se realiza plenamente só no cumprimento de uma ação especial, que é a *liturgia*”.<sup>1762</sup>

No entanto, se a verdadeira realidade da Igreja consiste no mistério litúrgico, o qual, como visto, é definido pela presença eficaz da ação redentora de Deus, compreender a natureza da liturgia implica em compreender-se, propõe Agamben, a natureza e os modos dessa presença. Nesse sentido, partindo da discussão promovida por Casel a respeito da “presença mistérica”, Agamben aponta como no caso do mistério litúrgico estão presentes somente as ações realizadas por Cristo enquanto redentor, e não as circunstâncias históricas em que ocorreram, as quais são, para a *oikonomia*, privadas de valor; ela concerne, desta maneira, a um tipo especial de presença, isto é, à ação redentora de Cristo, de modo que, citando Casel, Agamben observa como “[...] no sacrifício eucarístico ‘Cristo não morre novamente em sentido histórico-real; antes sua ação salvífica se torna sacralmente, *in mysterio, in sacramento*, presente e, desse modo, acessível àqueles que buscam salvação”]. Esta presença é, todavia, segundo Casel, “efetiva” (*wirklich*) e não simplesmente “eficaz” (*wirksam*): comentando o dito agostiniano segundo o qual “Cristo foi imolado uma única

---

<sup>1760</sup> Como se pode ler em *O reino e a glória*, no que tange ao caráter eminentemente político da Igreja segundo Peterson, “Os anjos – esta é a tese que resume a estratégia teológica do tratado – são os fiadores da relação originária entre a Igreja e a esfera política, do caráter ‘público’ e ‘político-religioso’ do culto que se celebra tanto na *ekklesia* quanto na cidade celeste. Mas se perguntarmos em que consiste tal ‘politicidade’, veremos com surpresa que a ‘publicidade’, que encontra nos anjos ao mesmo tempo seu emblema heráldico e sua realidade originária, define-se unicamente através do *canto de louvor*”; o qual não é, porém, apenas “*uma característica dos anjos entre outras, mas é aquilo que define sua essência e, portanto, sua ‘politicidade’*” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 164, grifos nossos).

<sup>1761</sup> Cf. Nascimento, *Umbrais de Giorgio Agamben*, 2014, p. 112.

<sup>1762</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 44, grifo nosso.

vez e, não obstante, é imolado diariamente no sacramento”, Casel escreve como a “*immolatio*” que ocorre no altar a propósito do rito sacramental não consiste em uma mera representação (*Darstellung*), mas uma “efetualidade sob o sinal” (*Wirklichkeit unter dem Zeichen*), ou seja, “*sacramentum, mysterium*”.<sup>1763</sup>

Desta forma, Agamben aponta em seguida como os Padres latinos e a escolástica possuíam uma expressão terminológica específica para fazer referência a este problema: trata-se do termo “*effectus*”, o qual designava o modo da presença e operatividade de Cristo nos sacramentos.<sup>1764</sup> Mas, de acordo com Edgardo Castro, não se tratava neste caso simplesmente de eficácia num sentido estrito, quanto, antes, “*efetualidade*” (ou *efetuabilidade*), sendo que, desta maneira, o termo latino “*effectus*” termina por receber um sentido técnico. Baseando-se num texto de Leão Magno, Casel então afirma como *effectus* não designa somente a “*Wirkung*”, ou seja, os efeitos da graça, mas também e, sobretudo, a “*Wirklichkeit*”, a realidade em sua plenitude efetual.<sup>1765</sup>

Agamben insiste repetidas vezes, porém, como o que se encontra aqui não é somente um mero deslocamento semântico na história conceitual de “*effectus*”, mas, com efeito, um momento decisivo na história da ontologia<sup>1766</sup>: tendo em vista que, enquanto na concepção clássica o ser, enquanto substância e acidente, é considerado independentemente dos seus efeitos, no caso da *efetualidade*, de forma contrária, o ser é inseparável de seus *efeitos*; isto é, o *ser* transforma-se num *fazer*,<sup>1767</sup> do que se pode afirmar que nós nos encontramos, assim, por meio da história conceitual da liturgia, ante uma decisiva transformação da concepção ocidental de realidade.<sup>1768</sup> Nas palavras de Agamben, a *efetualidade* constitui, portanto, uma “[...] nova dimensão ontológica que se afirma primeiro em âmbito litúrgico para depois estender-se progressivamente até coincidir na modernidade enquanto tal”.<sup>1769</sup>

<sup>1763</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 46-48.

<sup>1764</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 48.

<sup>1765</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 206-207.

<sup>1766</sup> Como escreve Agamben, quanto a isto, “O debate sobre a polissemia do termo *effectus* deixa de fato na sombra uma questão decisiva, e esta é se, justamente na oscilação semântica entre ‘efeito’ e ‘efetualidade’, não se esconde porventura uma transformação que, para além da história semântica de um termo, concerne antes à ontologia, a modalidade mesma do ser que o termo procura nominar. A oposição entre *Wirkung* e *Wirklichkeit*, efeito e efetualidade, não é, assim, somente semântica (os dois termos partilham do mesmo tema e da mesma etimologia), mas ontológica. Antes, talvez, não se trate de uma oposição, mas de uma indeterminação, que corresponde a uma mutação decisiva da própria conceitualidade da ontologia” (Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 50-51, grifo nosso).

<sup>1767</sup> Como escreve Nascimento, a propósito do termo “*effectus*”, “Segundo o filósofo italiano, a *efetualidade* é uma dimensão ontológica segundo a qual o ser é inseparável de seus efeitos. Ou seja, o *ser* coincide com o *fazer*, *effectus* indica um modo de ser em que o ser é aquilo que faz, dito de outra forma, uma modalidade de ser que somente é enquanto age ou que deve agir para poder ser” (Nascimento, *Umbrais de Giorgio Agamben*, 2014, p. 112).

<sup>1768</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 207.

<sup>1769</sup> Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 51.

Sobre este novo paradigma ontológico, Agamben pode então afirmar como os seus caracteres decisivos já não são mais a *energeia* (a potência) e a *entelecheia* (o ato), conforme sustentado pela ontologia aristotélica, mas a “efetualidade” e o “efeito”:

É a partir dessa constelação semântica que, nos autores cristãos, vai progressivamente se elaborando um paradigma ontológico no qual os caracteres decisivos do ser não são mais a *energeia* e a *entelecheia*, mas a efetualidade e o efeito. E é nessa perspectiva que se deve observar o surgimento nos Padres, em torno da metade do século III, dos termos *efficacia* e *efficientia*, estreitamente ligados a *effectus* e usados em sentido técnico para traduzir (e trair) o grego *energeia*. Rufino pode assim escrever: “*aliud est possibilitatem esse in aliquo, aliud efficaciam vel efficientiam, quos Greaci dynamin et energian vocat*” [“Uma coisa é haver a possibilidade em algo, outra coisa é a eficácia ou eficiência, as quais o grego chama de *dynamis* e *energeia*”]. Que Rufino entenda com esses termos simplesmente a efetualidade fica provado além de qualquer dúvida pelas passagens sucessivas, em que *efficacia* e *efficientia* são glosados “*hoc est re ipsa atque effectum*” [“isto é, a coisa mesma e o efeito”] e se dá um exemplo na operação do ferreiro ou daquele que “*effectu operis gerit*”, isto é, torna efetiva sua operação (literalmente, “age com a efetualidade da obra, com sua ‘operatividade’”. *A coisa e a operação, consideradas inseparavelmente em sua efetualidade e em sua função: eis a nova dimensão ontológica que substitui a energeia aristotélica*. E é interessante notar que, antes de encontrar sua tradução canônica como *potentia-actualitas*, a dupla *dynamis-energeia* foi expressa pelos Padres latinos como *possibilitas-efficacia (effectus)*.<sup>1770</sup>

Deste modo, pode-se retornar agora para a tese de Casel no intuito de registrar a sua exatidão: conforme escreve Agamben, “*effectus*” significa, na linguagem litúrgica, “*Wirklichkeit*”, isto é, um modo eminente da realidade e da presença, em cuja a qual se verifica, como visto, uma indiscernibilidade em seus efeitos e em sua realização; é, portanto, nesta medida, operatividade e praxe. Além disso, fica esclarecido assim igualmente qual é a essência do mistério litúrgico: ele consiste, segundo Agamben, n’ “[...] o efeito, misteriosa é a efetualidade, enquanto nesta o ser se resolve em praxe e a praxe se substancializa em ser. *O mistério da liturgia coincide, assim, integralmente com o mistério da operatividade*”, sendo que, em conformidade com a indeterminação entre a potência e o ato, ser e praxe, que estão aqui em questão, essa coincidência operativa promove também uma transformação decisiva na história da ontologia, ou seja, a passagem da “*energeia*” para a “*efetualidade*”.<sup>1771</sup>

<sup>1770</sup> Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 55, grifo nosso.

<sup>1771</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 63. Desta forma, Agamben pode, inclusive, sustentar como esta sua hipótese consiste em algo que “nenhuma pesquisa genealógica sobre a modernidade poderá deixar de confrontar-se”: “Pode-se dizer agora que estaria em jogo, tanto na concepção da trindade como economia quanto na da liturgia como mistério, a constituição de uma ontologia do *effectus*, na qual potência e ato, ser e agir, são distintos e, ao mesmo tempo, articulados através de um limiar de indecidibilidade. Em que medida essa ontologia efetual, que substituiu progressivamente a ontologia clássica, está na raiz de nossa concepção do ser – em que medida não dispomos hoje de outra experiência do ser que não seja a operatividade: esta é a hipótese com que nenhuma pesquisa genealógica sobre a modernidade poderá deixar de confrontar-se” (Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 64).



É imperativo se observar quanto a isso que esta mudança operada na ontologia do Ocidente não consiste em algo pequeno ou desimportante. Conforme observa Agamben em *O uso dos corpos*, o que está em questão na ontologia, ou na “filosofia primeira”, não é apenas uma série de formulações conceituais as quais, por mais complexas e refinadas que venham a ser, não podem ultrapassar os limites de uma doutrina; na verdade, a ontologia “[...] abre e define cada vez o espaço do agir e do saber humano, do que o homem pode fazer e do que ele pode conhecer e dizer”,<sup>1772</sup> daí a sua inquestionável e aterradora importância. Por isso, o autor pode escrever que

A ontologia é grávida do destino histórico do Ocidente não porque compete ao ser um poder mágico inexplicável e meta-histórico, mas, justamente pelo contrário, porque a ontologia é o lugar originário da articulação histórica entre linguagem e mundo, que conserva em si a memória da antropogênese, do momento em que se produziu aquela articulação. A toda mudança na ontologia corresponde, portanto, uma mudança não do “destino”, mas do encadeamento de possibilidades que a articulação entre linguagem e mundo inaugurou como “história” para os seres da espécie *Homo sapiens*.<sup>1773</sup>

Após demonstrar esta verdadeira transformação ontológica, Agamben dá, em seguida, um passo para trás no tempo no intuito de estudar a transição entre as tradições gregas, nas quais o Novo Testamento encontrava-se inserido, e os escolásticos latinos, aqueles que mais trabalharam no desenvolvimento da ontologia da efetualidade. Quanto a isto, o autor aponta como a principal figura-chave é Cícero, que em seu *De Officiis* propõe que o termo grego “*leitourgia*” seja traduzido no latim como “*officium*”,<sup>1774</sup> termo que, como se sabe, significando “ofício, função”, os latinos utilizavam tradicionalmente para designar a práxis sacramental da Igreja.<sup>1775</sup> Na terceira parte de *Opus Dei*, Agamben confronta-se, portanto, com *officium*, *munus* e *ministerium*, três palavras latinas que parecem ter sido concorrentemente utilizadas para traduzir a “*leitourgia*” grega, indicando, com pequenas variações, o serviço e a função litúrgica dos sacerdotes cristãos. No que diz respeito à história do vocábulo *officium*, contudo, pode-se dizer que, assim como se observa pelo título da obra, são dois momentos decisivos que mais interessam Agamben: as publicações de “*De officiis*” de Cícero e Ambrósio.<sup>1776</sup>

Agamben escreve, com efeito, sobre esta questão, como para uma arqueologia do ofício o seu momento inaugural deve considerado aquele em que Cícero, em suas repetidas

<sup>1772</sup> Cf. Agamben, *O uso dos corpos*, 2017, p. 136.

<sup>1773</sup> Agamben, *O uso dos corpos*, 2017, p. 136.

<sup>1774</sup> Cf. Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 150.

<sup>1775</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 208.

<sup>1776</sup> Cf. Nascimento, *Umbrais de Giorgio Agamben*, 2014, p. 113.

tentativas de elaborar um vocabulário filosófico latino, decide traduzir o conceito histórico de “*kathékon*” pelo termo “*officium*”, sendo que, assim, Cícero termina por inscrever, sob a rubrica “*De officiis*”, um livro que haveria de exercer “com ou sem razão” uma duradoura influência sobre a ética ocidental. Agamben acrescenta, no entanto, que a justificativa para a fórmula dubitativa “com ou sem razão” reside no fato de que nem o conceito grego e nem o seu equivalente latino proposto por Cícero possuem relação com o que estamos habituados a classificar como “moral”, ou seja, com “a doutrina do bem e do mal”.<sup>1777</sup> Mas este termo também não pertence, porém, nem mesmo à esfera jurídica. Nesse sentido, segundo Agamben, a obra de Cícero não se apresenta nem como um tratado sobre o bem e o dever absoluto e tampouco como um tratado acerca do que se é juridicamente obrigado a fazer ou não fazer: “[...] é, como foi sugerido, um tratado sobre o *devoir de situation* [dever de situação], sobre o que é decoroso e conveniente fazer segundo as circunstâncias, sobretudo levando-se em conta a condição social do agente”.<sup>1778</sup>

Pode-se notar, desta maneira, como ainda que o termo “*officium*” tenha sido traduzido, particularmente a partir do século XVII, por “dever”, o seu sentido não é primariamente nem jurídico nem moral, mas refere-se, antes, àquilo que faz com que uma pessoa se comporte coerentemente com a função que desempenha.<sup>1779</sup> Agamben aponta, desta forma, como a diferença entre “*kathékon*” (que significa, na língua corrente, “o que é conveniente, oportuno”) e “*katorthóma*” (a “ação realizada de maneira reta”, isto é, “segundo o bem”), se apresenta já de forma evidente num trecho dos *Paradoxa stoicorum* (Paradoxo dos estoicos) de Cícero, onde o autor compara o caso de um “*gubernator*”, que, por negligência, faz afundar o seu navio. De acordo com Agamben, ao se analisar a questão mediante o “*katorthóma*”, ou seja, do ponto de vista do bem em si, a culpa do piloto, que se compara à arte da nevegação, é a mesma, esteja o navio carregado de outro ou de palha; todavia, caso se adote o ponto de vista do “*kathékon*”, as circunstâncias em que o naufrágio

---

<sup>1777</sup> Nesse mesmo sentido, as palavras de Carlo Salzani: “Un’ulteriore determinazione viene aggiunta attraverso l’analisi genealogica del termine latino che, prima di ‘liturgia’, nominava la prassi effettuale del sacerdote: *officium*. Leggendone la storia dalla sua introduzione nel vocabolario etico-morale nel *De officiis* di Cicerone (che con esso traduce il termine stoico *kathekon*, ‘ciò che è conveniente, opportuno’) al suo ingresso nel vocabolario liturgico della Chiesa cattolica, Agamben mostra come esso venga infine a designare la sfera del ‘dovere’ (cosa che non faceva nell’uso stoico-ciceroniano)” (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 109).

<sup>1778</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 75. De acordo com Kotsko, poderia-se dizer, assim, a respeito do *officium*, “[that] it is more a work of etiquette than of ethics properly so called, and that is because *officium* as Cicero envisions it ‘is neither a juridical or moral obligation nor a pure and simple necessity: it is the behavior that is expected among persons that is socially codified, but the compulsory nature of which is sufficiently vague and indeterminate’ that it does not imply any genuine moral constraint” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 150).

<sup>1779</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 208.

ocorreu tornam-se agora determinantes, de modo que a sua culpa será maior estando o navio carregado não de palha, mas de ouro. O motivo para isso é que o que está em questão aqui é o *ofício*: se “a navegação em si não é um ‘*officium*’, mas uma ação que, comparada às regras da arte, pode ser só correta ou incorreta, boa ou má”, diz Agamben, “na perspectiva do *officium*, ao contrário, a mesma ação será considerada segundo as circunstâncias subjetivas e objetivas que a determinam”. Deve surpreender, nesta medida, segundo o autor, que o livro destinado a introduzir a noção de *dever* na ética ocidental, não diga respeito propriamente à doutrina do bem e do mal, mas à uma doutrina dos critérios, eminentemente variáveis, que procura definir a ação de um sujeito “em situação”.<sup>1780</sup>

Assim, enquanto a os modernos costumam derivar a etimologia de “*officium*” de um hipotético “*opificium*”, ou seja, “o fato de realizar uma obra” ou “o trabalho efetuado por um *opifex* (artesão) em sua *oficina*”, os latinos o reconduziram, de forma contrária, ao verbo “*efficere*”, isto é, o que se pode dizer a respeito do que deve ser efetuado por quem é assim solicitado a fazê-lo, ou aquilo que alguém pensa ser conveniente efetuar por causa de sua condição pessoal. Isso significa, então, que acima de tudo era decisivo para eles, observa Agamben, o sentido de uma “ação eficaz realizada ou que convém realizar em harmonia com a própria condição social”.<sup>1781</sup> Logo, Agamben pode afirmar como o que está em jogo no *officium* não consiste nem numa obrigação jurídico-moral, nem numa pura e simples necessidade natural: trata-se sobretudo do que se espera entre pessoas ligadas por uma relação socialmente codificada, mas cuja cogência é de tal modo vaga e indeterminada para ser exposta. Trata-se, então, em última análise, de uma questão de “plausibilidade” e “coerência”: “[...] o *officium* é o que faz com que um indivíduo se comporte de modo *consequente*; como prostituta é-se prostituta, como vilão é-se vilão, mas também como cônsul é-se cônsul e, mais tarde, como bispo é-se bispo”.<sup>1782</sup>

Remetendo, então, ao *De officiis* de Cícero, Agamben propõe como que estava em jogo no *officium* era tanto a finalidade de “dar forma ao uso da vida” quanto também a de “instituir a vida comum”:

<sup>1780</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 75-77.

<sup>1781</sup> De fato, numa passagem onde trata sobre Ambrósio, Agamben escreve o seguinte: “E não só na Sagrada Escritura, ele acrescenta imediatamente, mas também a razão prova que os cristãos podem usar o termo [*officium*], se é verdade, segundo a etimologia que Ambrósio retoma de Donato, que *officium* deriva de *efficere* (*‘quandoquidem officium ab efficiendo dictum’* [visto que se diz *officium* a partir do efetuar]). A etimologia terá sorte entre os autores cristãos, que a retomarão, de Isidoro a Sicardo e Durando, acrescentando a fórmula tautológica (panonímica) *‘quia unusquisque debet efficere suum officium’* (que não significa ‘cada um deve fazer seu dever’, mas antes ‘cada um deve tornar efetiva sua condição social’)” (Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 85).

<sup>1782</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 77-80, grifo nosso.

“Conduzir a vida” (*vitam degere*), “governar as coisas” (*rem gerere*): eis o sentido de “dar forma ao uso da vida” (*usum vitae conformare*) e do “instituir a vida” (*vitam instituere*) que estavam em questão no *officium*. Se o homem não vive simplesmente a sua vida como os animais, mas a “conduz” e “governa”, o *officium* é o que torna a vida governável, aquilo através do que a vida dos homens é “instituída” e “formada”. Decisivo é, porém, que, desse modo, a atenção do político e do jurista se desloque da realização dos atos singulares para o “uso da vida” em seu conjunto, que o *officium* tenda, assim, a identificar-se com a “instituição da vida como tal”, com as condições e os *status* que definem a própria existência do homem em sociedade.<sup>1783</sup>

Depois de perscrutar a obra Cícero, Agamben volta-se agora para Santo Ambrósio. Neste caso, Agamben verifica como, a partir do deslocamento semântico empreendido por Ambrósio, o termo “ofício” irá passar a ser utilizado nos textos teológicos, com um sentido amplo, para fazer referência à liturgia em geral, e, num sentido mais restrito, para referir-se especificamente ao ministério do sacerdote. O conceito ciceroniano de *officium* é retomado por Ambrósio, nesse sentido, para que ele possa articular a tensão, anteriormente mencionada, entre “mistério” e “ministério”,<sup>1784</sup> isto é, o efeito divino que a ação de Deus produz na celebração sacramental e a ação instrumental do sacerdote.<sup>1785</sup> Para Agamben, o que está aqui em jogo é, pois, algo essencialmente político: de um lado, trata-se de introduzir e fazer tecnicizar, na política e na moral, sob o pretexto de uma tradução do grego, um conceito estranho a elas; e, de outro, de realizar a transferência pontual do *officium* ciceroniano para a Igreja, fundando, assim, a praxe dos sacerdotes. Porém, de acordo com Agamben, assim como geralmente acontece, se uma transformação terminológica acarreta também uma mutação na ontologia, esta pode resultar tanto eficaz e revolucionária quanto implicar também numa transformação material, de modo que, “Endossando as vestes e a máscara do *officium*, não só as virtudes, mas, com elas, o inteiro edifício da ética e da política suporta um deslocamento do qual devemos talvez agora medir as consequências”.<sup>1786</sup>

Por isso, apesar da aparente falta de originalidade de Ambrósio, o seu *De Officiis* irá desempenhar um papel decisivo no desenvolvimento do pensamento Cristão, na medida em que o autor, ao associar o ato litúrgico não com o dever político dos cidadãos livres, mas

<sup>1783</sup> Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 82. Complementarmente, lê-se em Nascimento, como, “[...] desde a publicação de Cícero, e dos precedentes estudos do latinista romano Marco Terêncio Varrão, o termo *officium* também está impregnado do sentido de governar, gerir, administrar, comandar. Quem exerce o governo das coisas do mundo, quem governa a si e aos outros, exerce uma função que foi muito cedo comparada ao ofício” (Nascimento, *Umbrais de Giorgio Agamben*, 2014, p. 113).

<sup>1784</sup> Como salienta Agamben, “Diezinger trouxe à luz a estreita correlação que os textos litúrgicos estabelecem entre *officium* e *effectus*. A ação litúrgica (o *officium* em sentido lato) resulta do concurso de dois elementos distintos e, ao mesmo tempo, inseparáveis: o *ministerium* do sacerdote – o *officium* em sentido estrito, que age só como causa instrumental – e a intervenção divina – o *effectus* -, que o realiza e torna efetual” (Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 87).

<sup>1785</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 209.

<sup>1786</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 86-87.

com o que é necessário fazer tendo como base o lugar de cada um num sistema hierárquico, parece, ao fim, sustentar que é o próprio papel social ou o *ofício* em si mesmo que produz os efeitos, e não o sacerdote, em sua qualidade de pessoa humana, o qual se torna, deste modo, um simples e indiferente instrumento.<sup>1787</sup> Pode-se assim dizer que na praxe sacerdotal, ou no *ofício* sacerdotal, é instituída uma relação circular entre “ser” e “praxe”, em que o sentido do comando se acrescenta à efetualidade: o ser do sacerdote define sua práxis e esta, por sua vez, define o ser, mas num sentido imperativo.<sup>1788</sup> Segundo Agamben, este é, pois, precisamente o ponto em que o ser do sacerdote define a sua praxe, enquanto esta, de seu lado, define o seu ser:

O *effectus* divino é determinado pelo ministério humano e este pelo *effectus* divino. Sua unidade efetual é o *officium-efficium*. Isso significa, porém, que o *officium* institui entre ser e praxe uma relação circular, pela qual o ser do sacerdote define sua praxe e esta, por sua vez, define o ser. No *officium*, ontologia e práxis tornam-se indecíveis: o sacerdote deve ser o que é e é o que deve ser. [...] Se o problema da Igreja primitiva era conciliar uma dignidade espiritual (a posse dos carismas) com a execução de uma função jurídico-burocrática e a celebração do *mysterium* divino com o cumprimento de um *ministerium* humano, o conceito ciceroniano de *officium*, que não designava um princípio ético absoluto, mas um “dever de situação” (segundo a fórmula que Durando toma de Isidoro: “*proprius vel congruus actus uniuscuiusque personae secundum mores et leges civitatis vel instituta professionis*” [“ato próprio ou congruente de qualquer pessoa segundo os costumes e as leis civis ou da profissão instituída”]), fornecia um modelo coerente para fazer coincidir na medida do possível os dois aspectos. O que resta é, como vimos, um paradigma ético paradoxal, no qual o nexo entre o sujeito e sua ação se rompe e ao mesmo tempo se reconstitui num plano diverso: um agir que consiste inteiramente em sua irredutível efetualidade e cujos efeitos não são, todavia, verdadeiramente imputáveis ao sujeito que lhes põe em ser.<sup>1789</sup>

Esta relação aparece, novamente, no mesmo sentido, no *De lingua latina*, de Varrão. Neste caso, porém, Agamben aponta como, numa passagem em que o autor trata da função dos magistrados, a concepção romana do *officium* aparece sob a forma do fazer, ou seja, do “*gerere*”, uma categoria intermediária entre os clássicos conceitos aristotélicos de “*poiesis*” e “*praxis*”, que os latinos traduziram, respectivamente, como “*facere*” e “*agere*”, tema sobre o qual Agamben já havia discorrido longamente, aliás, na década de 1970.<sup>1790</sup>

Agamben havia escrito, com efeito, em *O homem sem conteúdo*, como a origem do termo “*técnica*” é grega.<sup>1791</sup> E os gregos, segundo escreve Agamben, a quem devemos quase

<sup>1787</sup> Cf. Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, ps. 150-151.

<sup>1788</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 109.

<sup>1789</sup> Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 88-89, grifos do autor.

<sup>1790</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 209.

<sup>1791</sup> Conforme esclarece Heidegger, “Esta perspectiva nos traz estranheza. E o deve fazer, e o deve fazer no maior tempo possível e de maneira tão impressionante que, finalmente, levemos a sério uma simples pergunta, a pergunta do que nos diz a palavra ‘técnica’. É uma palavra proveniente do grego. Τεχνικον [Technikon] diz o que pertence à Τεχνη [Techné]. Devemos considerar duas coisas em relação ao sentido desta palavra. De um

todas as categorias com as quais julgamos a nós mesmos e a realidade que nos circunda, distinguíam na esfera do fazer humano duas diferentes categorias: a *poíesis* (de “*poieîn*”, pro-duzir, no sentido de trazer à existência) e a *práxis* (de “*práttēin*”, fazer, no sentido de agir).<sup>1792</sup> Desta forma, observa-se que no centro da *práxis* encontrava-se a ideia de uma vontade que se exprime imediatamente na ação, enquanto que, diferentemente, a experiência que estava no centro da *poíesis* era a “pro-dução” na presença,<sup>1793</sup> ou seja, o fato de que nela algo viesse do não ser ao ser, da ocultação à plena luz da obra. Nesse sentido, pode-se dizer que seu caráter essencial não estava no seu aspecto de processo prático, voluntário, mas no seu ser um modo da verdade, entendida como “des-velamento” [*alítheia*].<sup>1794</sup> Esta era a razão, aliás, de acordo com Agamben, pela qual Aristóteles, que teoriza frequentemente essa distinção no interior do “fazer do homem”, tendia a atribuir à *poíesis* um posto mais alto em relação à *práxis* – cuja a qual sua raiz se fundava, por sua vez, consoante, Aristóteles, “[...] na condição mesma do homem enquanto *animal*, ser vivente, e não era, portanto, outra coisa senão o princípio do movimento (a vontade, entendida como unidade de apetite, desejo e volição) que caracteriza a vida” -, ou seja, por sua essencial proximidade com a verdade.<sup>1795</sup>

Deste modo, o que se deve ter em conta quanto ao conceito da técnica para os gregos, é que, enquanto processo “*poiético*”, tendo, assim, uma relação intrínseca com a verdade, a técnica é uma forma de descobrimento: ela vige e vigora no âmbito onde se dá descobrimento e des-encobrimento, ou seja, onde acontece a *verdade*.<sup>1796</sup> Mas os gregos também perceberam que a técnica possuía uma relação com a liberdade [*eleutería*].<sup>1797</sup> Neste caso, a ligação se dava, no entanto, na medida em que, em tese, a técnica conteria um

---

lado, Τεχνη [Techné] não constitui apenas a palavra do fazer na habilidade artesanal, mas também do fazer na grande arte e das belas-artistas. A Τεχνη [Techné] pertence à pro-dução, a ποιησις [Poíesis], é, portanto, algo poético” (Heidegger, *A questão da técnica*, 2012, p. 17, colchetes nosso).

<sup>1792</sup> Para Aristóteles, “Dado que la producción y la acción son diferentes, necesariamente el arte tiene que referirse a la producción y no a la acción” (Aristóteles, *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, 1985, p. 272),

<sup>1793</sup> Como demonstra também Heidegger, quando escreve o seguinte: “Platão nos diz o que é essa condução numa sentença do Banquete (205b): ‘Todo deixar-viger o que passa e procede do não vigente para a vigência é ποιησις, é pro-dução’” (Heidegger, *A questão da técnica*, 2012, p. 16).

<sup>1794</sup> Essencial, quanto a este aspecto, a seguinte passagem: “O deixar-viger concerne à vigência daquilo que, na pro-dução e no pro-duzir, chega a aparecer e apresentar-se. A pro-dução conduz do encobrimento para o descobrimento. Só se dá no sentido próprio de uma pro-dução, enquanto e na medida em que alguma coisa encoberta chega ao des-encobrir-se. Este chegar repousa e oscila no processo que chamamos de descobrimento. Para tal, os gregos possuíam a palavra ἀληθεια. Os romanos a traduziram por *veritas*. Nós dizemos ‘verdade’ e a entendemos geralmente como o correto de uma representação” (Heidegger, *A questão da técnica*, 2012, p. 16).

<sup>1795</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, ps. 117-118. Pois, conforme sublinha Agamben logo mais em frente, o que os gregos “[...] chamavam de [*techné*] não era nem a realização de uma vontade, nem simplesmente um fabricar, mas um modo da verdade, do ἀ-ληθεύειν, do desvelamento que produz as coisas, do ocultamento à presença” (Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 123).

<sup>1796</sup> Cf. Heidegger, *A questão da técnica*, 2012, p. 18.

<sup>1797</sup> Cf. Bittar, *Ética, técnica e direitos humanos*, 2011, ps. 143-144.

potencial de libertação dos homens da esfera da *necessidade*, isto é, do trabalho corporal, tornado possível pelas regulares necessidades da vida e que era reservado aos escravos. Trabalhar significava, portanto, estar submetido à necessidade, o que implica na constatação de que o homem, então, forçado à perpétua busca da sua própria subsistência, se iguala ao animal, uma situação considerada absolutamente incompatível com a condição do homem livre. Nesse sentido, enquanto a *poíesis* é o lugar no qual se pode construir o espaço em que o homem encontra sua própria certeza e assegura a liberdade e duração de sua ação, no caso do *trabalho*, o seu pressuposto é, ao contrário, “[...] a nua existência biológica, o processo cíclico do corpo humano, cujo metabolismo e cujas energias dependem dos produtos elementares do trabalho”.<sup>1798</sup> Desta forma, uma vez que os instrumentos por si só não cumprem suas funções, para Aristóteles, a própria escravidão justificaria-se, pois, caso contrário,

Se cada instrumento pudesse desempenhar a sua função a nosso mando, ou como que antecipando-se ao que lhe vai pedir – tal como se afirma das estátuas de Dédalo ou dos tripés de Hefesto acerca dos quais o poeta diz ‘*movendo-se por si mesmas entram na assembleia dos deuses*’, e se, do mesmo modo os teares tecessem sozinhos, e se as palhetas tocassem sozinhas a cítara, então os mestres não teriam necessidade de ajudantes nem os senhores de escravos.<sup>1799</sup>

O que o argumento aristotélico demonstra, quanto a isto, é que a técnica possuiria um sentido libertário, precisamente por livrar os homens da dependência do reino do labor, ou seja, do reino da necessidade. Deste modo, caso a técnica fosse posta a serviço da libertação humana, a própria dominação perderia o seu sentido e sua justificativa, sendo até mesmo a escravidão, nesse sentido, tornada desnecessária.<sup>1800</sup> Vale chamar atenção, assim, para o fato de que a opinião segundo a qual o trabalho e a obra eram desdenhados devido ao fato de somente serem exercidos por escravos é, na realidade, um preconceito moderno dos historiadores. De acordo com Hannah Arendt, os antigos raciocinavam, com efeito, de modo inverso: achavam necessário ter escravos precisamente por causa da natureza servil de todas as ocupações que estivessem ligadas ao fornecimento do necessário para a manutenção da vida. Era, portanto, com base nisso que se justificava e se defendia a instituição da escravidão, pois, “Trabalhar significava ser escravizado pela necessidade, e essa escravização era inerente às condições da vida humana”.<sup>1801</sup>

<sup>1798</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, ps. 118-119.

<sup>1799</sup> Aristóteles, *Política*, 1998, p. 59, grifos do autor.

<sup>1800</sup> Cf. Bittar, *Ética, técnica e direitos humanos*, 2011, p. 144.

<sup>1801</sup> Cf. Arendt, *A condição humana*, 2016, ps. 102-103.

No caso de Aristóteles, contudo, é sabido que ele distinguia também aquilo que, sendo por natureza, tem em si mesmo o princípio e a origem do próprio ingresso na presença, daquilo que, sendo por outras causas, não tem em si mesmo o próprio princípio, mas o encontra na atividade pro-dutiva do homem.<sup>1802</sup> Deste segundo gênero de coisas (as que “são por outras causas”, não por si mesmas), os gregos diziam que ele era, isto é, entrava na presença, a partir da *técnica*, a qual designava tanto a atividade do artesão que forma um vaso ou um utensílio, quanto a atividade do artista que plasma uma estátua ou escreve uma poesia. Ambas as formas de atividade tinham, no entanto, em comum o caráter essencial de serem *poiéticas*, ou seja, de ser um gênero da pro-dução na presença, o que os reconduzia e, ao mesmo tempo, distinguia da natureza, entendida como o que tem em si mesmo o princípio do próprio ingresso na presença.<sup>1803</sup>

O “*gerere*”, contudo, conforme observa Castro, não se apresenta nem como um “*facere*” (*poíesis*), nem como um “*agere*” (*praxis*), mas, antes, com o fato de se assumir e sustentar um determinado cargo ou função pública.<sup>1804</sup> Trata-se, nesta medida, de uma categoria nova, tipicamente romana, uma vez que, como se viu, enquanto para Aristóteles o paradigma da ação política era a *práxis*, o “*gerere*” designa, por sua vez, “o conceito especificamente romano daquele que é investido de uma função pública de governo”. O exemplo que Agamben fornece, quanto a isto, é o do “*imperator*”, isto é, o magistrado investido de “*imperium*”, o qual nem agia, nem produzia: sua função não era definida, como no caso do fazer (*poíesis*), tendo em vista um resultado externo (a obra); mas ela também não possuía, assim como a *práxis*, um fim em si mesmo; nas palavras de Agamben, “*ela se define*”, então, “*por seu próprio exercício, por seu assumir e executar uma função ou ofício*”.

<sup>1802</sup> Aristóteles escreve, nesse sentido, como “Algunas cosas son por naturaleza, otras por otras causas. Por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua – pues decimos que éstas y otras cosas semejantes son por naturaleza. Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están constituidas por naturaleza, porque cada una de ellas tiene en sí misma un principio de movimiento y de reposo, sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o la alteración. Por el contrario, una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante, en cuanto que las significamos en cada caso por su nombre y en tanto que son productos del arte, no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio” (Aristóteles, *Física*, 1995, ps. 128-129). *Physis* e *techné* são, portanto, para Aristóteles, dois princípios para duas coisas distintas: todo ente emerge de um princípio, e, seja este intrínseco ou extrínseco, tal emergência será uma espécie de “nascimento” natural (as coisas que são “por natureza”) ou uma “produção” artificial (aquilo que são *por* “outras causas”). Tais modos de proveniência determinam, assim, dois tipos contrapostos de entes, pois a *técnica* somente produz artefatos, coisas que uma vez produzidas carecem de atividade natural (cf. Aristóteles, *Física*, 1995, p. 129).

<sup>1803</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 104. Pois, conforme sustenta Agamben, “Toda vez que algo é pro-duzido, isto é, é levado da ocultação e do não ser à luz da presença, tem-se ποιησις, pro-dução, poesia. Nesse amplo sentido originário da palavra, toda arte – e não apenas aquela que se serve da palavra – é poesia, pro-dução na presença, assim como é ποιησις a atividade do artesão que fabrica um objeto” (Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 104).

<sup>1804</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 209.



Por isso Varrão pode dizer, por exemplo, que o magistrado “assume e sustenta” (*sustinet*) a sua ação,<sup>1805</sup> porque, como escreve Agamben, “[...] vitalizando o círculo efetual entre *munus* e exercício, entre *ministerium* e *effectus*, a ação coincide com a efetuação de uma função que resta a ela mesma definir. O *gerere* é, nesse sentido, o paradigma do *officium*”.<sup>1806</sup>

Chega-se, assim, num momento particularmente importante para a esfera do direito: aproximando a ontologia do ofício à ontologia do comando, Agamben escreve, então, como este é o momento em que o *ser* transforma-se em *dever-ser*, um paradigma que, de acordo com o autor, haveria de fazer carreira como um verdadeiro conceito fundamental da ética ocidental:

Aqui se pode ver a proximidade entre a ontologia do comando e a ontologia do ofício que procuramos definir. Tanto aquele que segue uma ordem quanto aquele que realiza um ato litúrgico não *são* simplesmente nem simplesmente *agem*, mas são determinados em seu ser por seu agir e vice-versa. O oficial – como o eficiente – é o que deve e deve o que é: é, portanto, um ser de comando. A transformação do ser em *dever-ser*, que define tanto a ética quanto a ontologia e a política da modernidade, tem aqui seu paradigma.<sup>1807</sup>

O que se tem desta forma é, portanto, nada menos que a transformação do ser em *dever-ser*, sendo que é precisamente nisto que consiste, para Agamben, o maior legado do paradigma do ofício à ontologia ocidental. De acordo com este paradigma, o *ser*, por exemplo, do sacerdote, do funcionário ou do ministro, lhes prescreve determinadas ações como *dever-ser*, como a celebração dos sacramentos, a gestão e o governo, respectivamente; todavia, são estas mesmas ações que definem de maneira recíproca o ser dos mesmos, a respeito dos quais elas se apresentam, porém, como *dever-ser*.<sup>1808</sup> Como diz Agamben, a ação como liturgia, e esta, por sua vez, como a relação circular entre ser e praxe, entre ser e *dever-ser*: este, e não outro, é o “[...] legado inquietante que a modernidade, do momento em

---

<sup>1805</sup> Como escreve Agamben, “Compreende-se agora o pertencimento do conceito de causa instrumental, pelo qual Tomás explica a ação sacramental. Assim como o instrumento, por definição, age só na medida em que é movido pelo agente principal, a eficácia da ação ministerial deriva não da pessoa do ministro, mas da função e do ofício que ele desenvolve. Nesse sentido, nas palavras de Varrão, o ministro não age, mas assume e ‘sustenta’ a ação implícita em sua função. É interessante refletir nessa perspectiva sobre o conceito de ‘função’, que parece estreitamente conexo ao de ofício (*officio fungi; munere, consulati fungi* [funções de ofício; funções do cargo, do consulado]). Foi justamente observado que ‘funcionar significa agir como se fosse um outro, na qualidade de *alter ego* de alguém, pessoa singular ou comunidade. Ter uma função significa não só ser competente para realizar atos dos quais outro leva, em confrontação com o agente, a responsabilidade, mas agir reconhecidamente, claramente como tal’. O termo ‘função’ nomeia a vicariedade constitutiva do ofício. A analogia com o paradigma da causa instrumental em Tomás, no qual Deus age através daquele que exerce a função sacerdotal, é evidente” (Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 92).

<sup>1806</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 90, grifos do autor.

<sup>1807</sup> Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 91.

<sup>1808</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 210.

que colocou o dever e o ofício no centro de sua ética e de sua política, mais ou menos conscientemente aceitou sem benefício de inventário”.<sup>1809</sup>

Nesta medida, o próximo passo dado por Agamben consiste justamente em traçar este processo [acerca da conversão da ontologia tradicional na ontologia do comando] na modernidade, em cuja a qual ele irá culminar na auto-referencialidade vazia da ética kantiana e na teoria pura do direito de Hans Kelsen.<sup>1810</sup> Desta forma, no último capítulo de *Opus Dei*, denominado “As duas ontologias, ou como o dever entrou na ética”,<sup>1811</sup> Agamben inicia sua argumentação acenando para uma curiosa lacuna na *Genealogia da moral* de Nietzsche. Segundo o autor, as três dissertações pelas quais Nietzsche articulou o livro constituem respectivamente uma crítica genealógica das oposições “bem/mal, bom/mau”, da culpa e da má consciência e, por fim, dos ideais ascéticos. Faltaria, nesse sentido, uma genealogia de, ao menos a partir de Kant, um dos mais fundamentais conceitos da ética moderna, isto é, uma genealogia do *dever* – a saber, de uma ação que apenas tem de se realizar por obediência a uma lei.<sup>1812</sup> De acordo com Agamben, Nietzsche chega a evocar a questão, quando escreve, na segunda dissertação, a respeito da culpa – que é reconduzida pelo autor à noção de dívida e à relação credor-devedor<sup>1813</sup> (como Agamben observa, o termo alemão para culpa,

<sup>1809</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 93. Nesse sentido, conforme ressalta Salzani, “Questa indeterminazione tra essere e prassi porta alla trasformazione dell’essere in dover-essere e all’introduzione del dovere come concetto fondamentale nell’etica. E questa trasformazione determina tanto l’ontologia quanto la politica e l’etica della modernità” (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 109-110).

<sup>1810</sup> Cf. Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 151.

<sup>1811</sup> Não podemos deixar de apontar que um exame rigoroso acerca da tradição ontológica do Ocidente é promovido por Agamben no segundo capítulo de *O uso dos corpos*, denominado “Arqueologia da ontologia”. Neste caso, o autor aponta como “Nas páginas a seguir, propomo-nos verificar se hoje ainda – ou novamente – é possível o acesso a uma filosofia primeira, ou seja, a uma ontologia. Por razões que procuraremos esclarecer, esse acesso, ao menos a partir de Kant, tornou-se problemático a ponto de não ser pensável senão na forma de arqueologia. [...] A arqueologia que tenta reabrir o acesso a uma filosofia primeira deve, no entanto, em primeiro lugar, fazer as contas com o fato singular de que, a partir de um momento para o qual o nome de Kant pode servir de guia, é justamente a impossibilidade de uma filosofia primeira que se tornou o *a priori* histórico do tempo que, de algum modo, ainda vivemos. A verdadeira reviravolta copernicana do criticismo kantiano não diz respeito tanto à posição do sujeito quanto à impossibilidade de uma filosofia primeira, que Kant chama de *metafísica*” (cf. Agamben, *O uso dos corpos*, 2017, p. 136).

<sup>1812</sup> Conforme se pode ler também em Castro, “[...] no quarto e último capítulo de *Opus Dei*, intitulado ‘As duas ontologias’, Agamben esboça algumas das linhas diretrizes de uma genealogia do dever, vale dizer, da ideia de uma ação que tem de se suceder por obediência à lei” (Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 210).

<sup>1813</sup> Quando Nietzsche escreve, por exemplo, que “O sentimento de culpa, da obrigação pessoal, para retomar o fio de nossa investigação, teve origem, como vimos, na mais antiga e primordial relação pessoal, na relação entre comprador e vendedor, credor e devedor: foi então que pela primeira vez defrontou-se, *mediu-se* uma pessoa com outra. Não foi ainda encontrado um grau de civilização tão baixo que não exibisse algo dessa relação. Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar – isso ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido *constituiu* o pensamento: aí se cultivou a mais velha perspicácia, aí se poderia situar o primeiro impulso do orgulho humano, seu sentimento de primazia diante dos outros animais. Talvez a nossa palavra ‘*Mensch*’ (*manas*) expresse ainda algo deste sentimento de si: o homem [*Mensch*, em alemão] designava-se como o ser que mede valores, valora e mede, como ‘o animal avaliador’. Comprar e vender, juntamente com seu aparato psicológico, são mais velhos inclusive do que os começos de

“*Schuld*”, também significa dívida) -, embora o seu foco recaia, no entanto, sobretudo no nexo existente entre o sentimento de culpa, a má consciência e o ressentimento. Agamben afirma, então, que Nietzsche certamente não deixou escapar a importância deste conceito, o que fica provado, por exemplo, pelos fragmentos que acompanham a redação da obra,<sup>1814</sup> mas, do mesmo modo, aponta como apesar destas a quarta dissertação sobre o dever não foi incluída no livro.<sup>1815</sup>

De acordo com Agamben, existiria, porém, uma boa razão para esta ausência. Ela seria devida ao fato de que Schopenhauer, o mestre de Nietzsche,<sup>1816</sup> havia já dedicado, num escrito de 1840, “*Über die Grundlage der Moral*” [Sobre o fundamento da moral], um capítulo precisamente à genealogia do dever.<sup>1817</sup> Neste caso, apontando como a crítica à fundamentação da moral kantiana é a melhor forma de orientação pela qual Schopenhauer conseguirá expor o seu próprio caminho, o qual é diametralmente oposto ao de Kant, o autor afirma que é, acima de tudo, chegado o tempo de dar ouvidos à ética, a qual estaria, há mais meio século, sob um confortável repouso no encosto que Kant teria lhe ajeitado, ou seja, *no imperativo categórico da razão prática*. Segundo o autor, este conceito é introduzido em nossos dias pelo título menos pomposo de “lei moral”, “[...] sob o qual se esgueira sem ser visto, depois de uma suave reverência diante da razão e da experiência. Mas está enfim em casa, pois o comandar e o ordenar não chegarão ao fim enquanto ele ficar com a palavra”.<sup>1818</sup> Deste modo, enunciando qual é a sua intenção neste texto, Schopenhauer escreve como,

---

qualquer forma de organização social ou aliança: foi apenas a partir da forma mais rudimentar de direito pessoal que o germinante sentimento de troca, contrato, débito [*Schuld*], direito, obrigação, compensação, foi *transposto* para os mais toscos e incipientes complexos sociais (em sua relação com complexos semelhantes), simultaneamente ao hábito de comparar, medir, calcular um poder e outro” (Nietzsche, *Genealogia da moral*, 2009, ps. 54-55, grifos do autor)

<sup>1814</sup> Agamben cita, à maneira de exemplo, a seguinte passagem, encontrada nos *Fragmentos póstumos* de Nietzsche: “Il problema ‘devi’: un’inclinazione che non riesce a dar fondamento a se stessa, simile in ciò all’istinto sessuale, *non* cadrebbe sotto la condanna degli istinti, ma ne sarebbe, al contrario, il criterio di valore e il giudice!” (Nietzsche, *Opere*, 1975, p. 265, grifo do autor).

<sup>1815</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 95.

<sup>1816</sup> É oportuno citar, quanto a isto, a belíssima reflexão sobre o papel da educação e do educador dedicada por Nietzsche a Schopenhauer – ainda que o autor tenha dele se afastado em sua produção mais “madura” - na terceira consideração intempestiva (ou extemporânea), denominada *Schopenhauer como educador*. A propósito de seu encontro com Schopenhauer, Nietzsche escreve o seguinte: “Desse modo, seria realmente divagar em desejos se eu imaginasse poder encontrar um verdadeiro filósofo como educador, alguém que pudesse nos elevar acima da limitação própria à época e nos ensinasse novamente a ser *simples* e *honestos* no pensamento e na vida, a ser, portanto, extemporâneos, tomando essa palavra em seu sentido mais profundo; pois os homens se tornaram, em nossos dias, tão múltiplos e complicados que é forçoso que se tornem desonestos sempre que falam, fazem afirmações e querem agir de acordo com elas. Foi em meio a tais urgências, necessidades e desejos que conheci Schopenhauer” (Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, 2018, ps. 23-24, grifos do autor).

<sup>1817</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 95.

<sup>1818</sup> Cf. Schopenhauer, *Sobre o fundamento da moral*, 2001, ps. 15-16.

Por isso, confesso o prazer especial com que ponho mãos à obra agora para retirar da moral seu amplo encosto e declaro francamente minha intenção de demonstrar que a Razão Prática e o imperativo categórico de Kant são suposições injustificadas, infundadas e inventadas para provar que também a ética de Kant carece de um fundamento sólido. Com isso, a moral é de novo entregue à sua total perplexidade, na qual deve permanecer antes que eu me ponha a expor o princípio moral verdadeiro da natureza humana, fundado em nossa essência e indubitavelmente eficaz. Pois, já que aquele princípio não oferece um fundamento tão amplo quanto aquele encosto, os que se acostumaram com o maior conforto só abandonarão o seu antigo lugar de descanso quando perceberem a funda cavidade do solo sobre a qual ele está colocado.<sup>1819</sup>

De acordo com Schopenhauer, o princípio ético se apresenta em Kant como algo totalmente independente da experiência, como algo transcendental ou metafísico, uma vez que o autor reconhece o fato de o modo de agir humano possuir um significado que ultrapassa toda possibilidade da experiência, sendo que, pois, precisamente por isso, a ponte que pode conduzir a ela é tão somente o que Kant denomina de mundo inteligível, o “*mundum noumenon*”, ou seja, o mundo das coisas em si. Schopenhauer se propõe a questionar, assim, não propriamente a ética kantiana, mas sobretudo os seus fundamentos,<sup>1820</sup> motivo pelo qual anuncia como irá concentrar sua crítica principalmente na *Fundamentação da metafísica dos costumes*,<sup>1821</sup> texto no qual Kant almeja alcançar nada menos que “[...] a busca e fixação do princípio supremo da moralidade, o que constitui só por si no seu propósito uma tarefa completa e bem distinta de qualquer outra investigação moral”.<sup>1822</sup>

Para Schopenhauer, a fundamentação da ética kantiana inicia-se, observe-se, com um primeiro “*próton pseudós*”, com um verdadeiro passo em falso, pois se inicia já com uma “*petitio principii*” decisiva. Trata-se, segundo Schopenhauer, do fato de que a conceituação própria da ética kantiana, cuja a qual “[...] encontramos exposto do modo mais claro: ‘Numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que deve acontecer, mesmo que nunca aconteça’”, constitui-se desde o início como uma decisiva petição de princípio, por meio da qual se pode admitir que existem, para Kant, leis morais

<sup>1819</sup> Schopenhauer, *Sobre o fundamento da moral*, 2001, ps. 16-17.

<sup>1820</sup> Kant já havia anunciado, com efeito, no prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, a necessidade de se empreender primeiramente uma *fundamentação* da metafísica dos costumes como condição para a elaboração de uma *crítica da razão prática* e uma *metafísica dos costumes*: “No propósito, pois, de elaborar um dia uma Metafísica dos Costumes, faço-a preceder desta Fundamentação. Em verdade, não há propriamente nada que lhe possa servir de base além da Crítica duma *razão pura prática*, assim como para a Metafísica é a Crítica da razão pura especulativa já publicada. [...] eu, exijo, para que a Crítica de uma razão pura prática possa ser acabada, que se possa demonstrar simultaneamente a sua unidade com a razão especulativa num princípio comum; pois no fim de contas trata-se sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferenciar. A tal perfeição não podia eu chegar ainda agora, sem recorrer a considerações de natureza totalmente diversa que provocariam confusão no espírito do leitor. Eis por que, em vez de lhe chamar *Crítica da razão pura prática*, eu me sirvo do título de *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*” (Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 2009, ps. 18-19, grifos do autor).

<sup>1821</sup> Cf. Schopenhauer, *Sobre o fundamento da moral*, 2001, p. 20.

<sup>1822</sup> Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 2009, p. 19, grifo do autor

puras, as quais não apenas são aprofundadas ao longo de sua obra, como consistem, de fato, na mais profunda fundamentação de seu sistema. Mas, apesar disso, para Schopenhauer interessa antes, porém, investigar o conceito de “lei”, em dois diferentes significados: primeiro, em seu significado próprio e originário de “lei civil” (“*lex*”, “*nomos*”), ou seja, uma instituição humana que tem como base o arbítrio humano; e, em segundo, um significado figurativo e metafórico, o qual, quando aplicado à natureza, que em seus modos de proceder são conhecidos em parte como “*a priori*” e em outras “*a posteriori*”, são constantes e denominados de “leis da natureza” (e que, quando percebidas “*a priori*”, constituem o que Kant reuniu sob o nome de *Metafísica da natureza*<sup>1823</sup>).<sup>1824</sup>

No que tange à *vontade humana*, contudo, Schopenhauer propõe que existe também neste caso uma lei, uma vez que o homem também pertence à natureza, a qual não implica uma necessidade, de certa forma, como o imperativo categórico, mas que implica, muito embora, uma necessidade efetiva: é a *lei da motivação*, ou seja, uma forma da lei da causalidade mediada pelo conhecimento, segundo a qual pode-se dizer que cada ação apenas pode se dar como consequência de um motivo suficiente; ela é, nesta medida, enquanto causalidade em geral, uma lei da natureza. Mas, por outro lado, no que tange às leis *morais*, estas são independentes tanto da regulamentação humana, quanto da instituição estatal e também da doutrina religiosa, e não podem ser admitidas como existentes na ausência de prova, do que Schopenhauer conclui, em franca contraposição à elaboração kantiana,<sup>1825</sup> afirmando que “Kant comete, portanto, com esta pressuposição, uma ‘*petitio principii*’”.<sup>1826</sup>

O mais importante a se notar aqui é, no entanto, de acordo com Schopenhauer, como o teor da ética kantiana, de cunho eminentemente imperativo, tal como a sua doutrina do dever e também a sua concepção acerca do valor e do não valor moral das ações humanas, enquanto se apresentam ou como o cumprimento ou a transgressão de deveres, provêm, assim como o conceito de obrigação [*Sollen*], inegavelmente da *moral teológica*, que se encontra primeiramente no Decálogo.<sup>1827</sup> O imperativo teológico, o qual apenas fazia sentido

<sup>1823</sup> Cf. Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 2009, p. 15.

<sup>1824</sup> Cf. Schopenhauer, *Sobre o fundamento da moral*, 2001, ps. 23-24.

<sup>1825</sup> Para Kant, uma *metafísica dos costumes* deveria ser, pois, depurada de todos os elementos empíricos, de modo que as leis propriamente morais devem ser buscadas “*a priori*”, isto é, “[...] exclusivamente nos conceitos da razão pura, e que qualquer outro preceito baseado em princípios de pura experiência, e mesmo um preceito em certa medida universal, se ele se apoiar em princípios empíricos, num mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral” (cf. Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 2009, ps. 15-16).

<sup>1826</sup> Cf. Schopenhauer, *Sobre o fundamento da moral*, 2001, p. 24.

<sup>1827</sup> Schopenhauer escreve, nesse sentido, como após Kant ter silenciosamente emprestado da moral teológica a forma imperativa da ética, a qual constitui não somente seu fundamento, mas como aquilo que de fato lhe dá significado, Kant funda uma “*teologia moral*”; “Pois para isto ele só precisou extrair expressamente conceitos

tendo em vista uma punição ou um prêmio, dos quais é, aliás, inseparável, teria desta forma sido sub-repticiamente transferido por Kant para a filosofia, na qual veio a assumir a contraditória e conhecida forma de um “dever absoluto” ou “categórico”. Porém, segundo Agamben, tendo identificado a sua origem teológica, Schopenhauer pode, agora, senão desmascarar, ao menos permitir que se possa “[...] ler sob uma nova luz a definição do ‘conceito fundamental da ética kantiana, o dever: ‘a necessidade de uma ação por respeito à lei’ [die Nothwendigkeit einer Handlung, aus Achtung vor dem Gesetz]”<sup>1828</sup> Schopenhauer escreve, assim, em *Sobre o fundamento da moral*, como

Com toda a justeza de interpretação, não posso deixar de dizer que a expressão da definição “necessidade de uma ação” não é outra coisa senão uma perífrase artificialmente escondida, bem torcida, da palavra *deve*. Esta intenção torna-se mais familiar para nós quando notamos que a palavra respeito é empregada na mesma definição, onde se queria dizer *obediência*. A saber, na nota da p. 16 está dito: “*Respeito* significa apenas a subsunção de minha vontade sob uma lei. Esta determinação imediata pela lei, e a consciência dela, chama-se *respeito*”. Em que língua? O que está dito aqui quer dizer, em alemão, *obediência*. Porém, já que a palavra *respeito* não pode ser posta tão descabidamente no lugar da palavra *obediência*, então isto teria de servir a alguma intenção, e esta não é manifestamente outra senão a de ocultar a proveniência da forma imperativa e do conceito de dever a partir da moral *teológica*. Como vimos anteriormente, a expressão *necessidade de uma ação*, que tomou o lugar do *deve*, de modo bem torcido e desajeitado, só foi escolhida porque o *deve* é precisamente a linguagem do Decálogo. A definição acima – ‘o dever é a necessidade de uma ação por respeito diante da lei’ – diria portanto numa linguagem sem rodeios e descoberta, isto é, sem máscara: o *dever* significa uma ação que *deve* acontecer por obediência em relação a uma lei. Este é o nó da questão.<sup>1829</sup>

“Para além do reconhecimento de que Arthur Schopenhauer estivesse certo quando afirmou que a origem do imperativo categórico kantiano seria o imperativo teológico mosaico”,<sup>1830</sup> Agamben diz, todavia, que não se ganha muito com o fato de se reportar a ética kantiana para o seu fundamento teológico, uma vez que o deveria interessar, em primeiro lugar, é a compreensão do paradigma prático que este produziu, assim como também a estrutura e as características específicas da ação humana que está nela em questão. Nesse sentido, como Foucault já havia sugerido a respeito do fazer genealógico, este não

---

postos por meio do *deve* que, escondidos, alicerçavam sua moral, estabelecendo-os explicitamente como postulados da Razão Prática. Foi assim que apareceu, para grande edificação do mundo, uma teologia apoiada apenas sobre a moral, que até mesmo dela provinha. Mas isto porque esta própria moral repousa sobre pressupostos teológicos ocultos” (Schopenhauer, *Sobre o fundamento da moral*, 2001, p. 29).

<sup>1828</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 96. Igualmente em Kant: “A terceira proposição, consequência das duas anteriores, formulá-la-ia eu assim: - *Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei*” (Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 2009, ps. 31-32, grifos do autor).

<sup>1829</sup> Schopenhauer, *Sobre o fundamento da moral*, 2001, p. 42, grifos do autor.

<sup>1830</sup> Nascimento, *Umbrais de Giorgio Agamben*, 2014, p. 117.

significa a retirada de todas as máscaras para se buscar uma identidade primeira,<sup>1831</sup> mas, sobretudo, em “através de uma análise minuciosa dos detalhes e dos episódios, das estratégias e das táticas, das mentiras e das verdades, dos *detours* e das vias principais, das práticas e dos saberes”, tentar substituir - no que tange à problemática aqui em questão - a pergunta, segundo Agamben, previsível, a respeito de “qual é a origem do dever?”, pelas menos óbvias perguntas sobre: em primeiro lugar, “o que está em jogo na estratégia do poder que leva a conceber a ação humana como um *officium*?”; e, em segundo lugar, “qual é a natureza de um ato litúrgico, ou seja, de um ato que se deixa definir integralmente em termos de *officium*?”.<sup>1832</sup>

Quanto a isto, seu ponto de partida consiste num retorno à teoria da potência e do ato de Aristóteles,<sup>1833</sup> em relação a qual a ontologia da efetualidade se configura como uma espécie de “mutação auto-consciente” (“a self-conscious mutation”), mas que não representa, no entanto, uma “completa traição” da ontologia aristotélica, uma vez que a sua teoria já possuía as sementes para algo como a ontologia da efetualidade. O ponto chave é, assim, segundo Adam Kotsko, a teoria aristotélica do “hábito” (do grego “*hexis*”),<sup>1834</sup> a qual pode-se dizer fazer referência ao sentido pelo qual alguém pode “possuir” uma potência quando ela não está “atualizada”, isto é, não passou ao ato.<sup>1835</sup> Agamben sustenta, de fato, como uma vez que o elemento que assegurava, na tradição aristotélica, a passagem da potência ao ato, bem como também, no caso da praxe litúrgica, a passagem do *ministerium* para o *effectus*, era o “hábito” - problema que Aristóteles enfrentou em sua teoria das virtudes -, uma arqueologia do ofício deverá, então, “[...] necessariamente confrontar-se com o modo

<sup>1831</sup> Como escreve Foucault, em *Nietzsche, a genealogia e a história*, Nietzsche recusava, para o fazer genealógico, ao menos em algumas ocasiões, a pesquisa enquanto uma busca da origem (no sentido de “*Ursprung*”). Isto se dava, de acordo com Foucault, pelo fato de que “Procurar uma tal origem é tentar reencontrar ‘o que era imediatamente’, o ‘aquilo mesmo’ de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. [...] *O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate*” (Foucault, *Nietzsche, a genealogia e a história*, 2016, ps. 58-59, grifo nosso).

<sup>1832</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 96-97.

<sup>1833</sup> Salzani ressalta como a ontologia do ato e da potência de Aristóteles consiste, de fato, num verdadeiro ponto focal no pensamento de Agamben: “Agamben ritorna quindi, ancora una volta, al libro *Theta* della *Metafisica* aristotelica, dimostrando così come questo costituisca l’intimo punto focale attorno al quale, almeno da trent’anni, si traccia l’orbita del suo pensiero” (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 110).

<sup>1834</sup> Conforme escreve Agamben em *A potência do pensamento*, “*Hexis* (de *echo*, ‘ter’), hábito, faculdade, é o nome que Aristóteles a essa in-existência da sensação (e das outras ‘faculdades’) em um vivente. O que é assim ‘tido’ não é uma simples ausência, mas algo que assume a forma de uma privação (no vocabulário de Aristóteles, *steresis*, ‘privação’, está em relação estratégica com a *hexis*), isto é, de algo que atesta a presença do que falta ao ato” (Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 245).

<sup>1835</sup> Cf. Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 151.

pelo qual os teólogos, retomando a impostação aristotélica, articulam a doutrina do *habitus* e das *virtudes*”.<sup>1836</sup>

Em Aristóteles, conforme a teoria da *hexis* que o autor desenvolve no livro Teta da *Metafísica*, obra que possui como tema central a cisão do ser em potência (*dynamis*) e ato (*energia*), o hábito (*hexis*) é aquilo que define e articula a passagem da *potência genérica*, como no caso de uma criança, que pode no futuro aprender a escrever, para a *potência efetiva*, ou seja, para aquele que, já sabendo escrever, “*tem*” a potência de fazê-lo, a qual se trata apenas de pôr em ato.<sup>1837</sup> Para Aristóteles, com efeito, “La impotencia, y lo impotente, es la *privación contraria a tal potencia*, de modo que toda potencia es contraria a una impotencia para lo mismo y respecto de lo mismo”,<sup>1838</sup> mas isso permite, no entanto, que Agamben afirme, por sua vez, como “A potência é”, pois, em Aristóteles, “[...] definida essencialmente pela possibilidade de seu não exercício, tal como *hexis* significa: *disponibilidade de uma privação*”.<sup>1839</sup> Nesta medida, é essencial para Aristóteles que este “*ter*” (uma potência) mantenha-se em relação com a sua própria privação (*steresis*) ou “potência-de-não” (*adynamia*), posto que esta é a única maneira pela qual se pode conceber que a potência possa existir enquanto tal, isto é, independentemente da passagem ao ato.<sup>1840</sup> Poderia-se desta forma dizer, então, que o conceito de *hábito* possui um significado estratégico, o qual reside justamente no fato de que, nele,

[...] a potência e o ato são separados e, todavia, mantidos em relação. Só enquanto o hábito é também hábito de uma privação, a potência pode permanecer e se controlar, sem se perder sempre no ato. Por isso, a tese decisiva sobre a potência-hábito soa: “Toda potência é impotência do mesmo e segundo o mesmo [*tou autou*

<sup>1836</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 97-98.

<sup>1837</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 110. Uma vez verificada a cisão ontológica do ser em potência e ato, Agamben escreve como é, com efeito, somente a partir dela que se pode “[...] compreender por que a ética aristotélica devia tomar a forma de uma teoria das virtudes, dos hábitos (*hexeis*). Se o ser é dividido em potência e ato, ocorrerá de fato algo que torne possível, regular e operável a passagem de uma para outro. Esse elemento, que define e articula a passagem da potência da mera generalidade (a potência segundo a qual dizemos que a criança pode aprender a escrever ou tocar flauta) para a potência efetiva daquele que já sabe escrever ou tocar flauta e pode, então, pô-la em ato, é a *hexis*, o hábito (*hexis de echó*, ‘ter’) da potência” (Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 98)

<sup>1838</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1994, p. 365.

<sup>1839</sup> Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 246, grifo nosso.

<sup>1840</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 110. Quanto a isto, é importante acompanhar a argumentação de Agamben, quando este escreve como “É no livro *Theta* da *Metafísica* que Aristóteles procurou confrontar-se de modo mais exaustivo com as ambiguidades e aporias de sua teoria da potência. O momento mais decisivo desse confronto se encontra nas passagens em que ele define a constitutiva copertença de potência e impotência. Escreve ele: ‘A impotência [*adynamia*] è uma privação contrária à potência [*dynamei*]. Toda potência é impotência do mesmo e em relação ao mesmo [do qual é potência; *tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamia*].’ *Adynamia*, ‘impotência’, não significa aqui ausência de toda potência, mas potência de não (passar ao ato), *dynamis me energein*. A tese define, assim, a ambivalência específica de toda potência humana, que, em sua estrutura originária, mantém-se em relação com sua privação, é sempre – e em relação à mesma coisa – potência de ser e de não ser, de fazer e de não fazer” (Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 249).



*kai kata to auto pasa dynamis adynamia*”. Ter a *hexis* de uma potência significa poder não exercê-la. No *De anima*, o hábito é comparado ao sono, no qual um homem tem a ciência, mas não a mente em ato: “A vigília é similar ao saber em ato, o sono a um ter sem exercer [*echein kai mé energein*]”. Algo como um sujeito da *hexis* se constitui somente através dessa possibilidade de não usá-la. *Como Aristóteles não se cansa de repetir contra os megáricos, tem verdadeiramente uma potência aquela que pode tanto colocá-la quanto não colocá-la em ato.*<sup>1841</sup>

Mas isso torna, porém, por um lado, problemática a concreta passagem da potência ao ato, e, de outro, permite que surjam também algumas questões, como: se o hábito é sempre privação e potência de não passar ao ato, o que é que determina esta passagem? O que é que, afinal, “governa” a relação entre potência-de-não e a passagem para o ato? A resposta de Aristóteles, quanto a isto, repousa certamente na *virtude (areté)*;<sup>1842</sup> mas, segundo Agamben, esta resposta não permite definir de forma alguma as modalidades pelas quais esta passagem ocorre, senão pelo exercício frequente da virtude e a consequente transformação do hábito em “habitude”, ou seja, em “*ethos*”.<sup>1843</sup>

Disto deriva, por sua vez, aquilo que Agamben chama de a “aporia” da teoria aristotélica da virtude, a qual consiste no fato de que, tendo em vista que Aristóteles pensa a ação a partir da relação potência-hábito, a qual mantém um nexos originário com a privação e a potência-de-não, a sua ética deveria desde o início necessariamente resultar numa aporia, ou seja, numa “ausência de via”. A sua teoria da virtude, que deveria ser aquilo que possibilita a passagem de um termo ao outro, resta, nesta medida, em sua essência somente como uma “etologia”, ou seja, uma “teoria da habitude-caráter”, o que se dá, vale dizer, porque todos os elementos que Aristóteles recorre para buscar governar, por meio da virtude, a ação (como a escolha, *proairesis*, e a vontade, *boulésis*), são com toda evidência acidentais; devendo-se observar ainda que, uma vez que a teoria da virtude pressupõe um sujeito externo à potência, ela termina por não possuir, no entanto, ao final, nenhuma base no hábito, cujo o qual ela própria deveria guiar.<sup>1844</sup>

Agamben afirma, desta maneira, que a virtude aristotélica se apresenta mediante duas diferentes formas: ora como uma propriedade ontológica (como uma modalidade do

<sup>1841</sup> Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 99-100, grifo nosso.

<sup>1842</sup> Conforme aponta Agamben, “A teoria das virtudes é a resposta ao problema da inoperosidade do hábito, a tentativa de tornar governável a relação essencial que o lega à privação e à potência-de-não (*adynamia*). Daí a insuficiência e as aporias da aretologia que Aristóteles transmitiu à ética ocidental. A virtude (*areté*) é, de fato, ‘um certo hábito’ (*hexis tis*) e, ao mesmo tempo, algo que, no hábito, o torna capaz de passar ao ato e agir do melhor modo. Por isso, a definição aristotélica da virtude supracitada é, em certo sentido, dupla e situa-se tanto no plano do ser quanto no da ação: ‘a virtude é um hábito a partir do qual (ou graças ao qual: *af’hés*) o homem se torna bom [*agathos gignetai*] e a partir do qual (ou graças ao qual) fará bem a sua obra [*eu to heautou ergon apodósei*]’. A repetição do *af’hés* sublinha o duplo estatuto do hábito-virtude, conjuntamente ontológico (‘tornar-se bom’) e prático (‘fará bem a sua obra’)” (Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 101-102).

<sup>1843</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 111.

<sup>1844</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 102.

hábito), ora como uma qualidade da obra e da ação, sendo que uma mesma obra define tanto a *hexis* quanto a ação e seu sujeito. Isto permite Agamben sustentar, por outro lado, igualmente como é por esta mesma razão que Aristóteles pode escrever que “o *érgon* é melhor que a *héxis*”, sustentando, assim, com uma perfeita circularidade, que “quanto melhor é a *héxis*, tanto melhor o *érgon*”. A perfeita representação desta aporia que Agamben verifica em Aristóteles consiste, poderia-se então dizer, num homem que tem a potência de escrever, mas que, todavia, não a exerce: ela reside, portanto, em ninguém menos que em nosso já conhecido *Bartleby*, de Hermann Melville;<sup>1845</sup> ou, como observa Castro, uma vez que um hábito pode, por definição, permanecer também na forma da inoperosidade, “A célebre figura de Meville, *Bartleby*, é”, pois, a “personificação dessa possibilidade”.<sup>1846</sup>

Ainda a propósito da aporia da teoria da virtude de Aristóteles, Carlo Salzani aponta como ela dá origem, a partir da escolástica, à justaposição entre *officium* e virtude, a qual coloca em parêntese a potência-de-não e que tem como objetivo conferir efetualidade à virtude - que era definida, sem reservas, como um “hábito operativo” (*habitus operativus*) - ;<sup>1847</sup> pode-se dizer que a virtude se torna, desta maneira, o dispositivo que garante a “operatividade” do hábito, isto é, aquilo que o torna “operativo”.<sup>1848</sup> Mas, por outro lado, na medida em que esta “operatividade” consiste na execução de um *dever-ser*,<sup>1849</sup> ela implica, segundo Agamben, como consequência, “Na ideia de um ser que se resolve integralmente em um débito, em um ter de ser”, formando uma tal estrutura em que “direito e religião coincidem necessariamente”.<sup>1850</sup>

É na ética kantiana, no entanto, com o seu “dever de virtude” [*Tugendpflicht*], que este paradigma não apenas encontra a sua formulação extrema, como atinge também a sua plena realização.<sup>1851</sup> Mas o essencial a se observar quanto a isto é, porém, o fato de que o

<sup>1845</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 102-103.

<sup>1846</sup> Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 211.

<sup>1847</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 104. Por exemplo, em Tomás: “Estes são os passos do teólogo italiano, na primeira parte da segunda parte de sua *Suma teológica*: os hábitos podem ser bons ou maus, sendo bons o que são conforme a natureza racional do homem (questão LIV, artigo III), os hábitos bons são chamados de virtudes e os maus de vícios ou pecados (questão LV, *caput*), as virtudes designam potências que são determinadas para o ato pelos hábitos (questão LV, artigo I), a virtude propriamente humana não implica em ordenar-se para o ser, mas antes para a ação, sendo a virtude um hábito operativo (questão LV, artigo II)” (Nascimento, *Umbrals de Giorgio Agamben*, 2014, p. 118).

<sup>1848</sup> “Essencial, ainda uma vez”, diz Agamben, “é a *efetualidade da virtude, seu tornar operativo o hábito*. A bondade da virtude é a sua *efetualidade*, seu impelir e orientar a potência em direção a sua perfeição. E esta não consiste, para o homem, no ser, mas no operar e só através da ação o homem se assemelha a Deus” (Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 105, grifos nossos).

<sup>1849</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 111.

<sup>1850</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 110.

<sup>1851</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 111.

que está aqui em questão é um singular “paradigma prático”, que coincide sem resíduos com o paradigma do *officium*:

Refleta-se sobre o singular paradigma prático que está em questão aqui e parece constituir de qualquer maneira o modelo do “dever de virtude” (*Tugendpflicht*) kantiano e pré-kantiano. No conceito de uma virtude cujo único objeto é um *debitum*, de um ser que coincide integralmente com um ter de ser, virtude e *officium* coincidem sem resíduos. O “dever-ser” é, portanto, o dispositivo que permite aos teólogos resolver a circularidade entre ser e agir na qual restava presa a doutrina das virtudes. O ato realizado graças à inclinação operativa do hábito virtuoso é, na realidade e na mesma medida, a execução de um dever. Fazendo literalmente “da necessidade virtude”, o religioso é, ao mesmo tempo, inclinado ao dever e obrigado à virtude.<sup>1852</sup>

Como sublinha Nascimento, “[...] se o homem tem que agir e não pode deixar de agir, se o ser do homem é um *ser* de *ação*, o dispositivo do *dever ser* está destinado pelos teólogos a resolver a circularidade entre ser e agir”; de modo que o hábito virtuoso é comparado, nesta medida, à execução de um dever. Mas, aproximando-se agora mais de nós, Agamben procura traçar esta questão na modernidade, o que o leva a escrever como será, no entanto, por um lado, apenas nos escritos do teólogo espanhol Francisco Suárez que o dever irá encontrar a sua conversão formal no conceito ontológico de “*debitum*”, enquanto que, de outro, é somente por meio dos escritos do jurista alemão Samuel Pufendorf que a ética se tornará, inapelavelmente, uma “ciência dos deveres”.<sup>1853</sup> Por isso, num ciclo que apenas irá se fechar com as publicações da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), da *Crítica da razão prática* (1788) e da *Metafísica dos costumes* (1797) de Immanuel Kant, Agamben pode, então, apontar o fato de “Que o paradigma do ofício encontre sua extrema e mais aporética formulação na ética kantiana deveria ser”, pois, “previsível a essa altura”.<sup>1854</sup>

A começar pela última obra dedicada por Kant à moral, a *Metafísica dos costumes*, Agamben indica como é nela que se pode encontrar uma das mais evidentes conexões entre o paradigma do ofício e a ética kantiana - em cuja a qual Kant coloca, no centro de seu tratamento, o conceito de “dever de virtude” [*Tugendpflicht*], ou seja, um fim que é ao

<sup>1852</sup> Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 108.

<sup>1853</sup> Cf. Nascimento, *Umbrais de Giorgio Agamben*, 2014, p. 118. No caso de Suárez, Agamben escreve como a estratégia do teólogo, em *Sobre a natureza e a essência da força da religião*, não consiste em oferecer apenas um comentário da *Summa* de Tomás, mas sobretudo em realizar o pontual e quase imperceptível deslocamento do problema da “*religio*-virtude” “[...] em um novo contexto sistemático-jurídico. Acima de tudo, o conceito de *debitum*, que em Tomás mal era formulado, torna-se a definição formal da religião e o núcleo em torno do qual gira todo o tratado” (cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 109). Já no que tange a Pufendorf, Agamben observa como, em 1673, o autor “[...] publica o *De officio hominis et civis* [Sobre o dever do homem e do cidadão], no qual sintetizava, organizando em torno do conceito de *officium*, os resultados de sua obra-prima, o *De iure naturae et gentium* [Sobre o direito natural e direito dos povos] (1672) e, ao mesmo tempo, realiza o projeto depois enunciado na carta a Thomasius de uma ética articulada segundo deveres e não segundo virtudes” (Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 113).

<sup>1854</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 116.

mesmo tempo um dever -. uma vez que, nesta, estas conexões se mostram, também no plano terminológico, com particular clareza.<sup>1855</sup> Com efeito, Kant escreve, na *Metafísica dos costumes*, como o sistema da “doutrina universal dos deveres” possui duas divisões: uma face voltada para o exterior, uma vez que concerne apenas à condição *formal* da liberdade externa, que é o sistema da *doutrina do direito (ius)*; e outra, cuja face é voltada para o interior, concernida com a parte que submete não a liberdade externa, mas a interna, o sistema da *doutrina da virtude (ethica)*,<sup>1856</sup> cuja a qual proporciona “[...] uma *matéria* (um objeto do livre-arbítrio), um *fim* da razão pura que é representado ao mesmo tempo como um fim objetivamente necessário, isto é, como um dever para o ser humano”.<sup>1857</sup>

Trata-se, nesta medida, para Kant, de um fim que é em si mesmo um *dever*, e que não pode pertencer à doutrina do direito, mas apenas à *ética*, uma vez que ela é a única que porta em seu conceito a “autocoerção” segundo leis (morais). Poderia-se pensar existir, desta forma, no fato desta autocoerção, alguma espécie de contradição no que tange à liberdade; no entanto, isto não ocorre, tendo em vista que, segundo Kant, “[...] pôr a si mesmo um fim que é ao mesmo tempo dever não é uma contradição, pois nesse caso eu mesmo me coajo, o que coexiste muito bem com a *liberdade*”,<sup>1858</sup> em cuja reside, aliás, como se sabe, o fundamento de possibilidade dos imperativos incondicionais,<sup>1859</sup> ou, como se queira, *imperativos categóricos*.<sup>1860</sup> Na ética kantiana, um dever [*Sollen*] categórico deste tipo tem,

<sup>1855</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 116.

<sup>1856</sup> Pode-se dizer, assim, que de acordo com Kant as *leis morais* se dividem em leis “jurídicas” e “éticas”; ou, em outras palavras: “Na medida em que se refiram apenas às ações meramente exteriores e à conformidade destas à lei, elas se chamam *jurídicas*; mas, na medida em que exijam também que elas próprias devam ser os fundamentos de determinação das ações, então são *éticas*. Diz-se, portanto: a concordância com as primeiras é a *legalidade*, com as segundas a *moralidade* da ação” (Kant, *Metafísica dos Costumes*, 2013, p. 20).

<sup>1857</sup> Cf. Kant, *Metafísica dos Costumes*, 2013, ps. 189-190.

<sup>1858</sup> Cf. Kant, *Metafísica dos Costumes*, 2013, p. 191, grifo nosso.

<sup>1859</sup> A respeito do conceito de *liberdade*, Kant escreve como “Nesse conceito positivo (em sentido prático) de liberdade fundamentam-se leis práticas incondicionais que se denominam *morais*. Para nós, que temos um arbítrio que é afetado sensivelmente e, portanto, não se adequa por si mesmo à vontade pura, mas com frequência lhe é resistente, essas leis são *imperativos* (comandos ou proibições) e, na verdade, imperativos categóricos (incondicionais), razão pela qual se distinguem dos imperativos técnicos (das prescrições da arte), que sempre comandam apenas de modo condicional”. Além disso, acrescenta-se, ainda, que “O fundamento da possibilidade dos imperativos categóricos, todavia, reside em que eles não se referem a nenhuma outra determinação do arbítrio (através da qual se possa atribuir-lhe um propósito), mas unicamente à sua *liberdade*” (cf. Kant, *Metafísica dos Costumes*, 2013, ps. 27-28, grifos do autor).

<sup>1860</sup> Como se pode depreender a partir da *Crítica da razão prática*, as regras práticas podem ser duas: quando subjetivas, chamam-se *máximas*, e, quando objetivas, chamam-se *leis práticas*. Mas, no caso destas, Kant explica que elas se dão na forma do *imperativo*, o qual pode ser tanto “hipotético” quanto “categórico”: “[...] para um ser em que a razão não é unicamente o fundamento de determinação da vontade essa regra é um *imperativo*, isto é, uma regra que é designada pelo verbo ‘dever’, que expressa a necessitação objetiva da ação e significa que, se a razão determinasse totalmente a vontade, a ação ocorreria infalivelmente segundo essa regra. Os imperativos valem, portanto, objetivamente e são totalmente distintos das máximas enquanto princípios subjetivos. Mas os *imperativos* ou determinam as condições de causalidade do ser racional, como causa eficiente, meramente em vista do efeito e da suficiência para *produzi-lo*, ou determinam apenas a vontade, seja ela suficiente ou não para o efeito. Os primeiros seriam imperativos hipotéticos e conteriam meros

porém, um nome: “*dever de virtude*”; conforme escreve o autor, “Apenas um *fim que é ao mesmo tempo dever* pode ser chamado de *dever de virtude*”.<sup>1861</sup>

De acordo com Agamben, trata-se, no caso da ética kantiana, por meio de uma identificação entre os conceitos de dever e de virtude, fazer com que a dimensão da ética coincida com a dimensão de uma ação em cuja a qual o único motivo e impulso [*Triebfeder*] é o *dever*. Mas acontece que isso é, todavia, exatamente o que define o paradigma do *ofício*, particularmente na extremada figura da “*religio*”, na qual a teoria das virtudes foi solidamente unida ao ofício litúrgico, abrindo caminho, assim, para o projeto - já claramente formulado em Pufendorf - de uma ética fundada unicamente sobre os deveres. Deste modo, Agamben pode dizer que “Se toda a tradição teológica que examinamos, de Ambrósio a Suárez, tende em última análise a atingir uma zona de indiferença entre virtude e ofício, a ética kantiana”, então, “[...] com o seu ‘dever de virtude’, é a realização completa deste projeto”.<sup>1862</sup> Mas, nas palavras de Agamben, não se trata aqui, todavia,

[...] tanto de verificar as conexões genéticas imediatas (a ideia de um “dever da virtude” – *Pflicht der Tugend* – já está explicitamente formulada em Crusius e Meier, e Kant não precisava extraí-la novamente da teoria da *religio* em Suárez) nem de compreender que, se a ideia aberrante de uma ação realizada unicamente por dever (isto é, em obediência a um comando, e não por uma inclinação natural) pode penetrar e se impor na ética, foi somente porque a Igreja, através de uma praxe e uma teorização secular, havia elaborado o ofício como modelo da atividade humana mais alta, encarnada no ofício do sacerdote e, antes ainda, no sacerdócio de Cristo. *Nesse sentido, o “dever de virtude não é outro senão a definição da vida devota que Kant havia assimilado através de sua educação pietista.*<sup>1863</sup>

Por outro lado, se o que garante, no ofício, a efetualidade da ação litúrgica “*ex opere operato*” é Cristo, no caso de Kant, diz Agamben, o que toma o seu lugar como aquilo que garante a efetualidade do dever é, no entanto, a própria *lei* enquanto tal.<sup>1864</sup> Nesse sentido, não apenas o *dever* é definido por Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*,

---

preceitos da habilidade; os segundos seriam, pelo contrário, imperativos categóricos e só eles seriam leis práticas” (cf. Kant, *Crítica da razão prática*, 2016, ps. 33-35, grifos do autor). E o *imperativo categórico*, conforme se pode ler na *Metafísica dos costumes*, “[...] que em geral só anuncia o que é obrigação, é: haja conforme a uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como uma lei universal. – Você tem, portanto, de considerar suas ações primeiramente conforme ao princípio subjetivo das mesmas. Que esse princípio seja também objetivamente válido, porém, você só pode reconhecer na medida em que, submetido por sua razão a essa prova por meio da qual você se pensa ao mesmo tempo como legislador universal, ele se qualifique a uma tal legislação universal” (Kant, *Metafísica dos Costumes*, 2013, p. 31).

<sup>1861</sup> Cf. Kant, *Metafísica dos Costumes*, 2013, ps. 192-193. No caso da *ética*, têm-se, portanto, os “*deveres de virtude (officia virtutis, s. ethica)*, que não admitem uma legislação externa, enquanto que, para o *direito*, têm-se os *deveres jurídicos (officia iuris)*, para os quais é, ao contrário, possível tal legislação (cf. Kant, *Metafísica dos Costumes*, 2013, p. 45).

<sup>1862</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 116.

<sup>1863</sup> Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 116-117, grifo nosso.

<sup>1864</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 117.

como a “*necessidade de uma acção por respeito à lei*”,<sup>1865</sup> mas o nexó entre dever e lei é, com efeito, segundo Agamben, “[...] constantemente confirmado por Kant: ‘O conceito de dever é imediatamente ligado a uma *lei*’; isso se resolve, portanto, em ‘uma obrigação [*Nöthigung*] ou constringão [*Zwang*] exercida pela lei sobre o livre arbítrio’”.<sup>1866</sup>

No entanto, uma vez que a constringão que está em questão na lei moral não é, assim como acontece no direito, uma força externa, mas uma “autoconstringão/autocoerção” [*Selbstzwang*], a qual deve superar as demandas e exigências das inclinações naturais, Kant termina por se encontrar numa situação em que precisa de um dispositivo que lhe permita tornar operativa tal autoconstringão do dever moral: esse dispositivo não é outro, pois, senão o “respeito” [*Achtung, reverentia*]<sup>1867</sup> – Kant o diz claramente: “Todo o chamado *interesse* moral consiste simplesmente no *respeito* pela lei” -,<sup>1868</sup> isto é, aquele vínculo que, em Suárez, une imediatamente, na *religio*,<sup>1869</sup> o homem a Deus. O respeito é introduzido, portanto, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, como a “contraparte subjetiva da lei”; mas Kant deveria estar se sentindo neste momento, diz Agamben, certamente inseguro, pois fez acompanhar esta introdução uma longa nota, na qual o autor se preocupa em se prevenir contra possíveis objeções a respeito deste “sentimento obscuro” – a nota começa com Kant dizendo que “Poderiam objectar-me”, pois, “[...] que eu, por trás da palavra *respeito*, busco apenas refúgio num sentimento obscuro, em vez de dar informação clara sobre esta questão por meio de um conceito da razão” -,<sup>1870</sup> cuja origem teológica devia ser-lhe, de qualquer maneira, familiar.<sup>1871</sup>

<sup>1865</sup> Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 2009, ps. 31-32.

<sup>1866</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 117.

<sup>1867</sup> Conforme se pode ler na *Fundamentação*, “Só pode ser objecto de respeito e portanto mandamento aquilo que está ligado à minha vontade somente como princípio e nunca como efeito, não aquilo que serve à minha inclinação mas o que a domina ou que, pelo menos, a exclui do cálculo na escolha, quer dizer a simples lei por si mesma. Ora, se uma acção realizada por dever deve eliminar totalmente a influência da inclinação e com ela todo o objecto da vontade, nada mais resta à vontade que a possa determinar do que a *lei* objectivamente, e, subjectivamente, o *puro respeito* por esta lei prática, e por conseguinte a máxima que manda obedecer a essa lei, mesmo com prejuízo de todas as minhas inclinações” (Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 2009, p. 32, grifos do autor).

<sup>1868</sup> Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 2009, p. 34.

<sup>1869</sup> Acerca da etimologia do termo “*religio*”, onde escreve sobre a concepção de Suárez, Agamben afirma que um dos pontos que lhe interessam de modo particular “[...] é aquele em que ele especifica a natureza legal do vínculo que une na *religio* o homem a Deus como o termo ‘respeito’ (*reverentia*, a mesma palavra com que Kant traduzirá, na *Metafísica dos costumes*, o termo alemão *Achtung*, que define o ‘sentimento não empírico’ que o homem prova diante da lei moral)” (Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 110-111). No caso da “*reverentia*”, segundo observa Castro, “Ela não coincide com a de obediência, que concerne ao conteúdo concreto da norma. A *reverentia*, ao contrário, remete ao respeito da lei independentemente de seu conteúdo. Esse respeito se apresenta, ademais, como um dever infinito. Por isso, na virtude da religião, em razão da excelência de seu ser, o homem deve a Deus *reverentia*” (Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 212).

<sup>1870</sup> Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 2009, p. 33, grifos do autor.

<sup>1871</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 117-118.

Mas há ainda outro problema: as explicações racionais fornecidas por Kant a respeito desta questão se arriscam, de acordo com Agamben, a serem ainda mais obscuras que o “sentimento” (o “respeito”) que elas deveriam esclarecer.<sup>1872</sup> Kant sustenta, de fato, na mesma nota, como, “[...] embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência; é, pelo contrário, um sentimento que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão”,<sup>1873</sup> sendo que esta mesma origem anômala é confirmada, por sua vez, na *Crítica da razão prática*, quando Kant escreve que as leis práticas são, pois, “[...] leis que têm sempre de possuir necessidade objetiva e não meramente subjetiva e que têm de ser conhecidas a priori pela razão, não pela experiência”.<sup>1874</sup> Este sentimento de respeito *a priori*, diz ainda Kant, não consiste, porém, na realidade num sentimento, mas em algo “[...] que não significa senão a consciência da *subordinação* da minha vontade a uma lei”,<sup>1875</sup> o que permite Agamben sustentar como, de fato, para Kant, “Assim, não é nada além do reconhecimento e do efeito da sujeição a um comando, que define a forma própria da lei”.<sup>1876</sup>

Kant define na *Metafísica dos costumes*, como já se viu, a natureza do comando e do dever a partir do direito nos termos de uma constrição externa, a qual é depois transferida para a moral na forma de uma “auto-constrição” [*Selbstzwang*], sendo que a estrutura do imperativo e do dever citada na definição kantiana, “a constrição do livre querer através de uma lei”, de acordo com Agamben, resta, no entanto, a mesma, independentemente do fato dela provir tanto de fora (pelo direito) quanto de dentro (pela ética). Assim, pode-se dizer que o “paradoxo da autoconstrição”, o qual porta consigo a necessidade da introdução do conceito de *vontade*, conforme se apresenta na *Metafísica dos costumes*, consiste, segundo Agamben, no fato de que ele deve ter ao mesmo tempo a forma objetiva da constrição e a forma subjetiva de um impulso [*Triebfeder*].<sup>1877</sup> Na *Crítica da razão prática*, por sua vez, o

<sup>1872</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 118.

<sup>1873</sup> Cf. Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 2009, p. 33.

<sup>1874</sup> Kant, *Crítica da razão prática*, 2016, p. 43, grifo do autor.

<sup>1875</sup> Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 2009, p. 33, grifo do autor.

<sup>1876</sup> Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 118. Como afirma categoricamente Kant, “A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*, de modo que se deve ver o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua *causa*” (Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 2009, p. 33, grifos do autor).

<sup>1877</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 119. Pois, de acordo com o que escreve Kant, “Assim, porém, como o homem é um ser *livre* (moral), o conceito de dever, se se considera a determinação interna da vontade (o impulso), não pode conter outra constrição senão aquela que *nos impomos por nós mesmos* (apenas com a representação da lei). Somente de tal modo é de fato possível conciliar essa *constrição* [*Nöthigung*] (ainda que seja externa) com a liberdade da vontade, mas agora o conceito de dever reentrará no domínio da ética” (Kant citado por Agamben, *in* Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 119, grifos do autor). Diretamente em Kant, porém, pode-se encontrar a seguinte tradução desta mesma passagem: “Dado que, entretanto, o ser humano é um ser *livre* (moral), o conceito de dever não pode então conter nenhuma outra coerção senão a *autocoerção* (por meio tão somente da representação da lei), se se leva em conta a determinação interna da vontade (o móbil), pois somente através disso torna-se possível unificar aquela *necessitação* (ainda que ela seja uma

dever ético, ou seja, o “dever de virtude”, é definido como aquele que, por causa do respeito, se apresenta ao mesmo tempo também como um impulso, de modo que é, pois, precisamente por isso que Kant é constrangido, no entanto, “para poder definir o *monstrum* de um dever que é também um impulso e de uma vontade que se deixa livremente determinar pela lei, a conjugar entre eles os verbos modais de modo paradoxal”, e isso de tal forma que, ao final, como observa Agamben, “[...] o homem ‘deve assim sentir-se capaz de *poder fazer* [*können*] o que a lei lhe comanda absolutamente *dever fazer* [*dass er thun soll*]”.<sup>1878</sup>

Mas isso significa, então, para Agamben, que o paradigma do comando da lei moral é definido, por Kant, a partir de um ininteligível entrelaçamento das categorias modais, isto é, por um verdadeiro vácuo, que não deve nem ser esquecido nem subestimado em suas consequências:

O dever ético é “poder o que se deve”. Na *Fundamentação*, essa conjugação paradoxal alcança sua formulação extrema: se todos os imperativos, tanto jurídicos quanto morais, são expressão de um dever (*Sollen*), verdadeiramente ético será aquele dever que terá a forma de um “dever-se poder querer [*man muss wollen können*]”: “Deve-se *poder querer* que uma máxima da nossa ação se torne uma lei universal: eis o cânone do juízo moral em geral”. O verbo “poder”, que exprime a possibilidade de uma ação, um poder fazer, é subordinado de modo contraditório a um “dever” e tem por objeto não um fazer, mas um “querer”: e é esse o vácuo, entrelaçamento ininteligível das categorias modais, que define o paradigma do comando da lei moral. Coligados nessa fórmula, os verbos modais se sustentam e se anulam um ao outro. Quando se considera a centralidade da noção de vontade em Kant, é melhor não esquecer que ela tem seu fundamento nesse entrelaçamento paradoxal.<sup>1879</sup>

De acordo com a linha argumentativa de Agamben, pode-se então dizer que Kant, colhendo os frutos herdados pela tradição filosófica ocidental, encontra-se em condições de estabelecer uma relação estreita entre a *efetualidade* e o *dever*, isto é, de substituir a *graça divina operativa* pela *lei enquanto tal*, compreendida em seu aspecto geral. Não possuindo mais a graça divina, mas privilegiando ainda o acontecimento operativo, passa a surgir então a necessidade de erigir um outro dispositivo que tome o posto de autoridade cogente: esse posto será ocupado, em Kant, por outra coisa senão a *lei*, num arranjo em que aquele que age deve agir conforme a lei única e exclusivamente por *respeito* à lei, e de maneira completamente indiferente ao seu conteúdo específico, uma vez que, segundo Nascimento, “[...] o que está em jogo é o mero movimento de obediência ou subordinação da vontade. Promove-se uma ética que erige como valor primeiro a conformação ao dever e à lei”.<sup>1880</sup>

---

externa) com a liberdade do arbítrio, pelo que, no entanto, o conceito de dever tornar-se um conceito ético” (Kant, *Metafísica dos Costumes*, 2013, ps. 189-190, grifos do autor).

<sup>1878</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 119.

<sup>1879</sup> Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 119-120, grifos do autor.

<sup>1880</sup> Cf. Nascimento, *Umbrais de Giorgio Agamben*, 2014, p. 119.



É oportuno se observar que este é um problema ao qual Agamben já havia aludido no primeiro *Homo sacer*, ocasião em que o autor apontou como foi em Kant que a forma pura da lei como “vigência sem significado” apareceu pela primeira vez na modernidade. Com efeito, segundo escreveu Agamben já naquela oportunidade, aquilo que Kant chama na *Crítica da razão prática* de “simples [ou mera] forma da lei” corresponde, na realidade, a uma “lei reduzida ao ponto zero de seu significado e que, todavia, vigora como tal”.<sup>1881</sup> Nas palavras de Kant, “[...] se de uma lei abstrai-se toda a matéria, isto é, todo objeto da vontade (enquanto fundamento de determinação), nada resta dela senão a mera *forma* de uma legislação universal”;<sup>1882</sup> mas uma vontade pura como esta, determinada tão somente por meio de uma “mera forma da lei”, não é, contudo, “nem livre nem não livre”, exatamente como a que se pode verificar no camponês kafkiano.<sup>1883</sup> Perguntando-se, porém, em quê pode consistir tal “mera forma de lei”, ou qual pode ser, então, a “forma de vida” correspondente à “forma de lei”, Agamben se questiona, na mesma medida, se

Não se torna assim a lei moral algo como uma “faculdade imperscrutável?” Kant chama de “respeito” (*Achtung*, atenção reverencial) a esta condição de quem se encontra vivendo sob uma lei que vigora sem significar, sem, portanto, prescrever nem vetar nenhum fim determinado (“a motivação que um homem pode ter antes que um certo fim lhe tenha sido proposto não pode manifestamente ser outra senão a própria lei através do respeito que ela inspira, sem determinar quais objetivos se possa ter ou alcançar obedecendo ela). Dado que a lei, em relação ao elemento formal do livre-arbítrio, é a única coisa que resta, uma vez que se eliminou a matéria do livre-arbítrio.”<sup>1884</sup>

Assim, conforme se pode ler em *Opus Dei*, se ainda na *Metafísica dos costumes* a origem do respeito permanece, segundo Kant, “‘imperscrutável’ (*uneforschliche Ursprung*)”, isso acontece porque o *respeito*, assim como o *dever*, não tem nenhum outro conteúdo a não ser a *sujeição ao comando da lei*, de tal forma que Agamben pode afirmar que, “Como sentimento vazio ou de grau zero”, o respeito não é, portanto, “*senão a sombra que o dever – isto é, que a coerção diante do comando da lei – projeta sobre o sujeito*”.<sup>1885</sup>

Pode ser afirmado que em Kant a *lei* toma o lugar de Cristo como garante da efetualidade do dever, de modo que, por um lado, a contração do ser e do dever-ser assume a forma do “*imperativo*”, e, de outro, a *ontologia da operatividade* se revela como *ontologia do comando*: desta forma, de acordo com Salzani, longe de ser apenas um conceito jurídico ou religioso que se soma externamente ao ser, o “dever-ser” define, de fato, uma própria e

<sup>1881</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 57.

<sup>1882</sup> Kant, *Crítica da razão prática*, 2016, p. 44, grifo do autor.

<sup>1883</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 57.

<sup>1884</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 58.

<sup>1885</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 121, grifo nosso.

verdadeira *ontologia*, cuja a qual se afirma, progressivamente, como a ontologia da modernidade.<sup>1886</sup> Nos termos de Agamben, aquilo que em Kant atinge a realização na forma do *dever ser* não é, pois, outra coisa senão a *ontologia da operatividade*,<sup>1887</sup> a qual o autor procurou reconstruir em suas linhas fundamentais. Neste paradigma, como se pôde demonstrar, o ser e o agir indeterminam-se e contraem-se um no outro, de tal modo que o ser se torna algo “que não é simplesmente, mas *deve ser* atuado”. Nesse sentido, Agamben afirma igualmente como não é, pois, possível compreender a *ontologia da operatividade*, caso não se compreenda que esta consiste, “[...] desde o início e na mesma medida, uma *ontologia do comando*. A contração de ser e dever-ser tem a forma de um comando, é essencialmente um ‘imperativo’”.<sup>1888</sup>

Considerando-se, então, a forma linguística do *imperativo*, Agamben observa como ela coincide, frequentemente, nas línguas indo-europeias, com o tema do verbo, do que se poderia até mesmo afirmar que ela representa a forma “essencial” do verbo. O que define o imperativo, no entanto, do ponto de vista semântico, é o fato de ele não se referir denotativamente ao mundo, não descrever nem enunciar um estado de coisas, limitando-se, meramente, a *comandar* e *exigir* (como sublinha Agamben, “em regra, a ação do outro”);<sup>1889</sup> nesta medida, pode-se dizer, com base em Agamben, que “[...] o imperativo pressupõe como seu fundamento e, ao mesmo tempo, como seu objeto não um ser mas um *querer*”. Por outro lado, se na tradição da filosofia clássica a ontologia possuía um caráter substancial, ou seja, podia-se nela verificar uma relação de denotação entre as palavras e as coisas, no caso do *imperativo*, considerado como forma primitiva do verbo, o que se tem é a pressuposição de *uma outra ontologia*, a qual pretende referir-se não ao mundo “como é”, mas como ele “deve ser”. Como diz o próprio autor, “Nesse sentido, apesar da identidade entre as duas formas,

<sup>1886</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 111.

<sup>1887</sup> Quanto a isto, é oportuno citar como, de acordo com o que escreve Adam Kotsko, “From here, Agamben traces a genealogy up to Kant, for whom the only virtue is effectively the ‘respect’ by which we constrain ourselves to obey our own self-positing law. From the point of view of this contentless commandment, this empty ‘you must’, Kant reworks all the categories of traditional ontology, which makes him the key representative of one of the two ontologies that Agamben, detects in the Western tradition”, a saber, a *ontologia do comando* e a *ontologia do ser* (cf. Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, ps. 151-152).

<sup>1888</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 122.

<sup>1889</sup> Neste momento, levando em consideração o fato de que a forma do imperativo reside unicamente em *comandar* e *exigir a ação do outro*, Agamben afirma como “Nem mesmo a ação daquele que obedece ao comando pode ser considerada um conteúdo semântico do imperativo”, algo que, a propósito, segundo o autor, Hans Kelsen não teria deixado de notar (cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 123). Com efeito, pode-se ler, na *Teoria pura do direito*, como “Quando um indivíduo, através de qualquer ato, exprime a vontade de que um outro indivíduo se conduza de determinada maneira, quando ordena ou permite esta conduta ou confere o poder de a realizar, o sentido do seu ato não pode enunciar-se ou descrever-se dizendo que o outro se conduzirá dessa maneira, mas somente dizendo que o outro *se deverá conduzir dessa maneira*” (Kelsen, *Teoria pura do direito*, 2009, p. 5, grifos nossos).

‘ele caminha’ e ‘caminhe!’, *esti* e *esto* são – ou pretendem ser – do ponto de vista ontológico essencialmente heterogêneos”.<sup>1890</sup>

Desta forma, Agamben pode escrever como é, de fato, significativo que o imperativo constitua o modo verbal próprio do *direito* e da *religião*, uma vez que

Não apenas as leis das XII Tábuas (*sacer esto, parricidas esto, aeterna auctoritas esto* [seja santo, seja parricida, seja autoridade eterna]) e as fórmulas dos negócios jurídicos (*emptor esto, heres esto* [seja comprador, seja herdeiro]) estão no imperativo, mas também o juramento, talvez o mais antigo dos institutos jurídico-religiosos, implica um verbo no imperativo (*martyrs estó Zeus, istó Zeus* [Zeus seja testemunha, Zeus veja]). E é supérfluo recordar que, nas religiões monoteístas, Deus é um ser que fala no imperativo e ao qual se retorna, no culto e nas orações, no mesmo modo verbal.<sup>1891</sup>

Agamben tem, desta maneira, conforme o que escreve Salzani, os meios para redefinir o conceito de *performativo*, que já havia aparecido em *O reino e a glória*<sup>1892</sup> e que assumiu depois uma posição central em *O sacramento da linguagem*,<sup>1893</sup> obra publicada apenas um ano após o livro anterior.<sup>1894</sup> Nesta perspectiva, conforme sustenta Agamben em *Opus Dei*, pode-se compreender “[...] porque as fórmulas jurídico-religiosas (das quais o juramento, o comando e a oração são um exemplo eminente) possuem caráter performativo”: “[...] se o performativo, através de seu simples proferimento, realiza o próprio significado”, isto somente pode se dar, segundo Agamben, porque “[...] ele não se refere ao ser, mas ao deve-ser, pressupõe uma ontologia do *estó* e não do *esti*”,<sup>1895</sup> ou seja, “[...] *perché presuppone un’ontologia operativa e non una sostanziale, un’ontologia del comando e non una della sostanza*”.<sup>1896</sup>

De acordo com o que foi exposto, pode-se afirmar que existem, na tradição ocidental, duas distintas *ontologias*, as quais permanecem, no entanto, coligadas: a primeira, à qual pertence propriamente o âmbito jurídico-religioso, que se exprime na forma do imperativo e possui também caráter performativo, é a *ontologia do comando*; a segunda, que pertence sobretudo à tradição filosófico-científica e que se exprime na forma do

<sup>1890</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 123, grifos nossos.

<sup>1891</sup> Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 123-124.

<sup>1892</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, ps. 200-201.

<sup>1893</sup> Nesta obra, em cuja a qual Agamben procura realizar uma “arqueologia do juramento”, Agamben propõe como “É precisamente o estatuto do juramento, que até aqui procuramos reconstruir, que nos permite compreender sob uma nova luz a *teoria dos performativos*. Eles representam na língua o resíduo de um estágio (ou, então, a cooriginariedade de uma estrutura) no qual o nexos entre as palavras e as coisas não é do tipo semântico-denotativo, mas performativo, enquanto, assim como no juramento, o ato verbal efetiva o ser” (Agamben, *O sacramento da linguagem*, 2011, p. 65, grifo nosso).

<sup>1894</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 111.

<sup>1895</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 124.

<sup>1896</sup> Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 111-112, grifos nossos.

indicativo, a ontologia do *ser*; ou, nos termos de Agamben, “[...] em sua forma substantivada, no infinitivo ou no particípio – *esti*, *einai*, *on*, ‘*é*’, ‘*ser*’, ‘*ente*’”. Em resumo, poder-se-ia dizer que o que se tem na tradição ocidental, em consonância com o que foi desterrado pelo trabalho arqueológico de Agamben é, portanto, a constatação de que “a ontologia do *estó* e do ‘*seja*’ remete”, pois, a um *dever-ser*, enquanto que “aquela do *esti* e do ‘*é*’” refere-se, de seu turno, ao *ser* – de tal modo que, “Claramente distintas e, por muitos aspectos, opostas, as duas ontologias convivem, confrontam-se e, de qualquer modo, não cessam de entrelaçar-se, hibridizar-se e prevalecer, de vez em vez, uma sobre a outra na história do Ocidente”.<sup>1897</sup>

No que tange a esta questão, Agamben pode concluir, pois, afirmando como

No limiar da modernidade, quando a teologia e a metafísica parecem ceder definitivamente o campo para a racionalidade científica, o pensamento de Kant representa o surgimento secularizado da ontologia do *estó* no seio da ontologia do *esti*, o ressurgir catastrófico do direito e da religião no seio da filosofia. Diante do triunfo da consciência científica, Kant procurou assegurar a sobrevivência da metafísica, enxertando e deixando agir a ontologia do comando e do *dever-ser* naquela do *ser* e da substância. Credo assegurar desse modo a possibilidade da metafísica e fundar, ao mesmo tempo, uma ética não jurídica nem religiosa, ele, por um lado, acolheu sem dar-se conta a hereditariedade da tradição teológico-litúrgica do *officium* e da operatividade e, por outro, demitiu permanentemente a ontologia clássica. [...] e não se compreende a história da filosofia pós-kantiana se não se sabe discernir nela o evento das interseções, dos conflitos e dos compromissos entre as duas ontologias, que atinge com a fenomenologia e com *Ser e tempo* seu provisório acerto de contas, em que o *estó* e o *esti*, o “seja!” e o “é”, parecem indeterminar-se por um instante.<sup>1898</sup>

Neste momento, pensa-se que a exposição empreendida permite que se possa crer na constatação de que Kant teria tido uma contribuição, para dizer o mínimo, nada menos que *decisiva*, para que a ontologia do comando viesse a substituir a clássica ontologia da substância, na medida em que, agora, “o *ser* não mais *é* simplesmente, mas *deve ser* atuado por uma ação operativa”. Esta é, com efeito, uma das principais razões que colaboraram para que Immanuel Kant<sup>1899</sup> e, assim como ele, também Hans Kelsen,<sup>1900</sup> pudessem conceber

<sup>1897</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 124.

<sup>1898</sup> Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 126.

<sup>1899</sup> Em Kant, a preeminência da pureza se radica, no entanto, no fato de que a ação moral (a ação *por dever*, e não *conforme ao dever*) é determinada *a priori*, deduzida a partir da razão pura prática, manifestando-se na figura do imperativo categórico moral, onde se apresenta sob a forma de um “dever de virtude”, isto é, de um fim que é ao mesmo tempo um dever; trata-se, nesse sentido, da autoimposição livre de uma lei que faz do próprio dever um “móbil”, ou seja, a determinação interna da vontade do agente. Kant pode então dizer, assim, que “A doutrina do direito e a doutrina da virtude não se distinguem tanto por seus diferentes deveres, mas, antes, pela diferença da legislação, que liga um ou outro móbil à lei. [...] A ética certamente tem seus deveres particulares (por exemplo, os deveres para consigo mesmo), e também deveres em comum com o direito – jamais, porém, o modo da *obrigação*. Pois realizar ações simplesmente porque são deveres e transformar o princípio do dever mesmo em móbil suficiente do arbítrio, venha ele de onde vier, é o que é próprio da legislação ética” (cf. Kant, *Metafísica dos Costumes*, 2013, ps. 26-27, grifo do autor).

<sup>1900</sup> Nesse sentido, pode-se ler, logo nas primeiras linhas da *Teoria pura do direito*, como “Quando a si própria se designa como ‘pura’ teoria do Direito, isto significa que ela se propõe a garantir um conhecimento apenas

uma “*teoria pura do direito*”, segundo a qual a sua reivindicação de *pureza* deveria remeter para a exigência de que as condutas sejam avaliadas sem nenhuma relação com qualquer empiria, e, além disso, tendo em vista também unicamente a sua conformidade com a norma. Pode ser dito, nesta medida, que o *ser* e o *dever ser* - como Heidegger, aliás, não deixou de notar<sup>1901</sup> - ingressam na aurora da modernidade separadamente,<sup>1902</sup> de tal modo que, seguindo o caminho traçado por Agamben, vislumbra-se, então, a compreensão acerca da “[...] conexão entre os três primeiros capítulos e o quarto e último capítulo de *Opus Dei. O paradigma da efetualidade ou da operatividade orienta uma ontologia do comando*”.<sup>1903</sup>

Nesse sentido, Agamben afirma que a ontologia kantiana, compreendida como uma ontologia do comando, alcança, na figura de Hans Kelsen, a sua máxima evidência. Um dos principais motivos para isso reside, deve-se dizer, no fato de que o seu ponto de partida se dê com uma “[...] absolutização sem reservas de *Sein* e *Sollen*, ser e dever-ser”, a qual é incondicionalmente assumida na forma de um postulado dualista.<sup>1904</sup> Ao se observar, nesse sentido, a maneira pela qual Kant aponta, no prefácio da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, para necessidade de que, para uma tal *metafísica*, esta deve ser “*cuidadosamente depurada de todos os elementos empíricos*” – isto é, buscada não na natureza dos homens, nem nas circunstâncias em que o homem se encontra posto, “mas sim *a priori* exclusivamente nos conceitos da razão pura”, e isto de tal forma que, porém, qualquer outro princípio, caso se baseie em princípios da experiência, “[...] se ele se apoiar em princípios empíricos, num mínimo que seja, talvez apenas por um só móbil, poderá chamar-se na verdade uma regra prática, mas nunca uma lei moral” -, o leitor certamente não irá se sentir surpreso caso se encontre, pois, pensando imediatamente em Kelsen, o qual inicia sua *Teoria pura do direito* precisamente da mesma forma que Kant, sustentando a sua intenção de empreender o desenvolvimento de uma “teoria jurídica pura”, isto é, uma teoria “*purificada de toda a ideologia política e de todos os elementos da ciência natural*”, uma teoria do

---

dirigido ao Direito e excluir deste conhecimento tudo quanto não pertença ao seu objeto, tudo quanto não se possa, rigorosamente, determinar como Direito. Quer isto dizer que ela pretende liberar a ciência jurídica de todos os elementos que lhes são estranhos. Este é o seu princípio metodológico fundamental” (Kelsen, *Teoria pura do direito*, 2009, p.1).

<sup>1901</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 122.

<sup>1902</sup> Heidegger escreve, com efeito, na *Introdução à metafísica*, o seguinte: “Ficou explicado, que o Dever Ser aparece como contraposição ao Ser, logo que êsse se determina como idéia. Ora, com tal determinação, o pensar, entendido como Lógos enunciativo e predicativo (*dialegethai*), entra a desempenhar um papel decisivo e normativo. E tão logo, nos tempos modernos, êsse pensar, enquanto razão independente e posta em si mesma, predomina, prepara-se a constituição propriamente dita da distinção entre Ser e Dever Ser. Um processo, que se completa com Kant” (Heidegger, *Introdução à metafísica*, 1999, p. 216).

<sup>1903</sup> Cf. Nascimento, *Umbrals de Giorgio Agamben*, 2014, p. 119.

<sup>1904</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 127.

direito, portanto, “[...] consciente da sua especificidade porque consciente da legalidade específica do seu objeto”.<sup>1905</sup>

Quanto a isto, não deveria ser, novamente, causa de surpresa para o leitor, veja-se, se o conceito de *dever-ser* que se pode encontrar em Kelsen fosse, mais uma vez, deveras assemelhado ao que se encontra em Kant. Na realidade, na forma como foi apresentado em sua *Teoria geral do direito e do Estado*, o *dever-ser* parece assumir para Kelsen o mesmo sentido do que escreve Kant na *Metafísica dos Costumes*: ou seja, como “*respeito*” (“*reverentia*”); de acordo com Kant, trata-se, neste caso, de um sentimento meramente subjetivo, um sentimento “[...] de tipo peculiar, não um juízo sobre um objeto em relação ao qual houvesse um dever de realizar ou promover. Pois ele, considerado como dever, poderia ser representado apenas por meio do *respeito* que temos por ele”.<sup>1906</sup> No capítulo em que se dedica ao *dever-ser*, Kelsen escreve, por sua vez, o seguinte:

A afirmação de que um indivíduo “deve” se conduzir de certo modo significa que esta conduta está prescrita por uma norma – ela pode ser uma norma moral, jurídica ou de algum outro tipo. O “*dever ser*” simplesmente expressa o sentido específico em que a conduta humana é determinada por uma norma. Tudo o que podemos fazer para descrever esse sentido é dizer que ele é diferente do sentido em que dizemos que um indivíduo efetivamente se conduz de certo modo, que algo de fato ocorre ou existe. Um enunciado no sentido de que algo deve ocorrer é uma afirmação sobre a existência e o conteúdo de uma norma, não é uma afirmação sobre a realidade natural, *i.e.*, eventos concretos da natureza.<sup>1907</sup>

Poderia dizer-se, desta forma, de acordo com Agamben, que a teoria pura do direito pressupõe, assim, duas ontologias, que não podem ser reduzidas uma a outra, e que escolhem, assim como Kant, o seu âmbito próprio como aquele do *comando* e do *dever ser*. No que tange à sua *pureza*, ela reside, segundo o autor, no fato de ela pretender se manter constantemente na esfera do *Sollen* [dever-ser], jamais transpassando para a esfera do *Sein* [ser]. Deste modo, o dever jurídico não pode, no entanto, coincidir com um ser ou um estado de coisas (não coincide, logo, com um comportamento devido), mas apenas exprimir o fato de que um certo comportamento é estabelecido por uma norma, sendo que esta norma remete a outra, a sanção coercitiva, cuja a qual remete, por sua vez, a outra ainda...<sup>1908</sup>

Agamben assim o diz tendo em mente certamente a circularidade encontrada na *Teoria pura do direito*, mais especificamente quando Kelsen afirma que o dever jurídico não consiste imediatamente na conduta factualmente devida, uma vez que o que é devido, nesta

<sup>1905</sup> Cf. Kelsen, *Teoria pura do direito*, 2009, p. XI.

<sup>1906</sup> Kant, *Metafísica dos Costumes*, 2013, p. 214.

<sup>1907</sup> Kelsen, *Teoria geral do direito e do Estado*, 2016, p. 51, grifos nossos.

<sup>1908</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 127-128.

relação, é o ato coercitivo que funciona como sanção. Segundo Kelsen, caso se diga que “quem está juridicamente obrigado a uma determinada conduta ‘deve’, por força do Direito, conduzir-se do modo prescrito”, o que isso exprime é, em verdade, o “*ser-devido*” do ato coercitivo, o qual “funciona como sanção e é estatuído como consequência da conduta oposta”.<sup>1909</sup> Mas isso significa, de acordo com Agamben, que a relação entre o comportamento e a norma não é uma relação de *ser*, mas de *dever*. Na medida em que o sentido da norma já não mais se identifica com o comportamento factualmente prescrito, o comando que está nela em questão “[...] não coincide com o ato de vontade do qual constitui o sentido, que tem ainda a forma de um ser; a norma não quer que um homem se comporte de certo modo, mas só que ele *deva* [*soll*] comportar-se de certo modo”.<sup>1910</sup>

À maneira de conclusão, Agamben pode assim propor que o programa kelseniano, o qual almejava construir uma teoria do direito sem nenhuma referência ao ser, não pode ser então completamente realizado, tendo em vista que, embora distintas, as duas ontologias – a do *ser* e a do *dever-ser* – referem-se e pressupõem-se uma a outra, não podendo, logo, serem definitivamente separadas, o que fica muito claro na teoria da sanção e da pena: consoante Agamben, “Dizer que a norma que estabelece a sanção afirma que o carrasco *deve* aplicar a pena, e não que a aplica de fato, retira todo o valor da própria ideia de uma sanção”. Para Agamben, isso desnuda, no entanto, o fato de que o problema da violência, assim como o do prazer, constitui um ponto de tangência entre as duas ontologias, não podendo, portanto, ser facilmente expurgado do direito e da ética, pois assim como “[...] *em Kant, ser e dever-ser são articulados conjuntamente na teoria pura do direito no modo de uma fuga, na qual a separação remete a uma tangência e esta novamente a uma separação*”.<sup>1911</sup>

Enfim, posto que mediante o paradigma da efetualidade o conceito de *vontade* – isto é, o dispositivo que permite a realização da passagem da *potência* para a *efetualidade*<sup>1912</sup>

<sup>1909</sup> Cf. Kelsen, *Teoria pura do direito*, 2009, p. 133.

<sup>1910</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 128.

<sup>1911</sup> Cf. Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 128, grifo nosso.

<sup>1912</sup> Como visto, em *Opus Dei*, a vontade é o dispositivo que permite explicar a passagem da *potência* para a *efetualidade*: “Quando a metafísica da vontade encontrar sua extrema expressão no pensamento moderno, em Schelling (‘Não se dá em última e suprema instância outro ser senão o querer [*Wollen*]: o querer é o ser originário [*Ursein*]. Toda a filosofia tende a encontrar essa suprema formulação’), não se deve esquecer que o conceito de vontade foi introduzido na ontologia entre os séculos III e IV, porque a concepção do ser vinha progressivamente se transformando em sentido operativo. *Como o dever foi introduzido na ética para dar um fundamento ao comando, assim a ideia de uma vontade foi elaborada para explicar a passagem da potência para a efetualidade*. Se o ser é algo que deve ser atuado, se isso implica necessariamente uma posição-em-obra, caberá supor uma vontade que a torne possível” (Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 131, grifo nosso). Na obra da década de 1970, no entanto, quando ainda não tinha em mente a *ontologia da efetualidade*, a *vontade* era descrita pelo autor como o “princípio motor da práxis”: “O princípio determinante (*ἀρχή*) da práxis, assim como do intelecto prático, é, portanto, a vontade (*ὀρεξις*) – entendida no sentido mais vasto, que compreende *ἐπιθυμία*, apetite, *θύμος*, desejo, e *βούλησις*, volição -; que o homem seja capaz de práxis significa que o

- terminou por se inserir definitivamente na ontologia ocidental, uma vez que, como se verificou, a concepção do *ser* foi progressivamente adquirindo um predominante sentido operativo, então pode-se assumir que a ontologia do ocidente estava, de certo modo, destinada a se transformar numa “*metafísica da vontade*”,<sup>1913</sup> conforme a discussão promovida por Agamben – embora, neste momento, focado sobretudo no problema da estética - no capítulo oitavo, denominado “Poíesis e práxis”, de *O homem sem conteúdo*. Aqui, o autor aponta como a distinção entre *poíesis* e *práxis* foi progressivamente se esfumando, de tal modo que aquilo que os gregos entendiam como “*poíesis*”, os latinos entendiam como um modo do “*agere*”, da *práxis*, ou seja, como um “agir que põe-em-obra, um *operari*”. Nesta medida, diz Agamben, “O *ἔργον* [érgon] e a *ἐνέργεια* [énérgea], que, para os gregos, não tinham diretamente a ver com a ação, mas designavam o caráter essencial do estar na presença, tornam-se, para os romanos, *actus* e *actualitas*”, ou seja, eles são transpostos (ou tra-duzidos) “para o plano do *agere*, da produção voluntária de um efeito”, de modo que, assim, “pensando o Ser supremo como *actus purus*”, o pensamento teológico cristão termina por legar “à *metafísica ocidental a interpretação do ser como efetividade e ato*”. Quando, então, esse processo se concretiza na modernidade, o que se verifica é uma incapacidade de se distinguir entre *poíesis* e *práxis*, ou seja, entre pro-dução e ação, sendo que, deste modo, “[...] o ‘fazer’ do homem é determinado como atividade produtora de um efeito real (o *opus* do *operari*, o *factum* do *facere*, o *actus* do *agere*), cujo valor é apreciado em função da vontade que nela se exprime”.<sup>1914</sup>

Paralelamente a este processo de convergência e indistinção entre *poíesis* e *práxis*, estava em andamento, contudo, igualmente o processo pelo qual o *trabalho*, que ocupava o posto mais baixo na hierarquia da *vita activa*, ascende agora, segundo Agamben, à posição de valor central e de denominador comum de toda atividade humana. Mas uma coisa

---

homem quer a sua ação e, querendo-a, a atravessa até o limite; práxis é o *ir através até o limite da ação, movido pela vontade*, ação desejada. Mas a vontade não move simplesmente, não é o motor imóvel, mas move e é movida [...]; é, ela mesma, movimento [...]. Isto é, a vontade não é simplesmente o princípio motor da práxis, não é apenas isso a partir de que ela move ou ganha início, mas atravessa e rege a ação do princípio ao fim do seu ingresso na presença. *Através da ação, é a vontade que se move e vai até o limite de si mesma*. Práxis é vontade que atravessa e percorre o próprio círculo até o seu limite: *πρᾶξις* é *ὄρεξις*, vontade é apetite” (Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 127, grifos do autor).

<sup>1913</sup> Schelling parece estar, então, com efeito, muito mais certo do que poder-se-ia imaginar, quando escreve, nas *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*, como “Afirmou-se que naquela (na liberdade) se encontrava o último acto potenciador pelo qual a totalidade da natureza se transfigura em sensação, em inteligência e, finalmente, em vontade. Em última e na mais alta instância não há outro ser senão a vontade. A vontade é o ser originário e unicamente a ela convêm os predicados deste: ausência de fundamento, eternidade, independência em relação ao tempo, auto-afirmação. *A totalidade da filosofia esforça-se apenas por encontrar esta suprema expressão*” (Schelling, *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*, 1993, p. 53, grifo nosso)

<sup>1914</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 119, grifo nosso.



permaneceu, todavia, intalterada nesse processo: de acordo com o autor, “[...] o enraizamento da práxis na existência biológica, que Aristóteles tinha expressado, interpretando seu princípio como *vontade, appetite e impulso vital*”. Assim, pode-se dizer que, por um lado, todas as tentativas que buscaram fundar de um modo novo o “fazer” na época moderna permaneceram sempre ancoradas nessa interpretação da práxis como *vontade e impulso vital*, ou seja, permaneceram, no nosso tempo, como “uma filosofia da vida”; e, de outro, como, da mesma forma, todas as tentativas que buscaram superar a estética e fornecer um novo estatuto à “pro-dução” artística, o fizeram a partir do ofuscamento da distinção entre *poiesis* e *práxis*, o que significa dizer que interpretaram a arte, logo, como um modo da *práxis*, e a *práxis*, por sua vez, como expressão de uma *vontade* e uma *força criativa*. Por isso, Agamben pode concluir escrevendo como estas tentativas se fundam, na realidade, “no esquecimento do original estatuto pro-ductivo da obra de arte como fundação do espaço da verdade”,<sup>1915</sup> do que se pode afirmar, pois, que “O ponto de chegada da estética ocidental é uma *metafísica da vontade*, isto é, *da vida entendida como energia e impulso criador*”.<sup>1916</sup>

Apontando já para os próximos passos deste trabalho e realizando também uma conexão entre *O homem sem conteúdo* e *Opus Dei*, Agamben pode assim afirmar que a *vontade* não consiste senão na *forma que o ser toma na ontologia do comando e da operatividade*. Veja-se, pois, nesse sentido, o que propõe Agamben no último “Limiar” de *Opus Dei*:

Ontologia do comando e ontologia da operatividade são, portanto, estreitamente ligadas: assim como a posição-em-obra, também o comando pressupõe uma vontade. Segundo a fórmula que exprime o comando do príncipe (*sic volo, sic iubeo* [assim quero, assim ordeno/ordeno o que quero]), “querer” pode somente significar “comandar” e “comandar” implica necessariamente um querer. A *vontade é a forma que o ser toma na ontologia do comando e da operatividade*. Se o ser não é, mas deve realizar a si mesmo, então ele, em sua própria essência, é vontade e comando; vice-versa, se o ser é vontade, então ele não é simplesmente, mas deve ser. O problema da filosofia que vem é aquele de pensar uma ontologia para além da operatividade e do comando e uma ética e uma política inteiramente liberadas dos conceitos de dever e de vontade.<sup>1917</sup>

Pode-se dizer, desta maneira, segundo o que escreve Carlo Salzani, que *Opus Dei* segue a mesma estratégia que informa toda a pesquisa arqueológica de Agamben: as análises

<sup>1915</sup> Pois, como observa Agamben, “[...] aquilo que os gregos quiseram significar com a distinção entre *poiesis* e *práxis* era precisamente que a essência da *poiesis* não tem nada a ver com a expressão de uma vontade (em relação à qual a arte não é de modo algum necessária); ela reside, ao contrário, na produção da verdade e na abertura, que resulta dela, de um mundo para a existência e ação do homem” (Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 122)..

<sup>1916</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, ps. 121-122, grifos nossos.

<sup>1917</sup> Agamben, *Opus Dei*, 2013, ps. 131-132, grifo nosso.

dos vários paradigmas realizados pelo autor se apresentam, ao mesmo tempo, como “pressuposto” e “conclusão” do fato de que estes paradigmas se encontrem hoje em crise, da exceção à *oikonomia*, do juramento à operatividade. Assim, é propriamente esta crise epocal, isto é, o “cumprimento da metafísica ocidental”, que abre, no entanto, o espaço e a possibilidade para que torne possível se pensar uma nova forma de comunidade, de linguagem e de ação. Trata-se, logo, novamente, da já mencionada estratégia hölderlin-heideggeriana, que já operava em *O homem sem conteúdo*,<sup>1918</sup> cuja a qual procura buscar o “salvífico” justamente no momento de maior perigo: “il ‘salvifico’”, escreve Salzani, “non può consistere in un ritorno a una più originale autenticità, ma nello spingere la crisi alle sue estreme conseguenze”, sendo que, nesta medida, é “la ricerca archeologica che può fornire gli strumenti per quest’operazione”.<sup>1919</sup> A obra é concluída, pois, mais ou menos da mesma forma que todos os livros pertencentes ao vol. II do projeto *Homo sacer*, ou seja, por meio de uma formulação que retorna, mais uma vez, também em *Opus Dei* e em cuja se encontra nada menos que a indicação da direção para a qual esta pesquisa deverá se encaminhar, isto é, no rumo de “pensar uma ontologia para além da operatividade e do comando e uma ética e uma política inteiramente liberadas dos conceitos de dever e de vontade”,<sup>1920</sup> a saber, precisamente a tarefa à qual agamben irá se dedicar nas obras pertencentes ao volume IV da série *Homo sacer*.

### 3.3.2 Segunda parte: renunciar ao direito para alcançar a Justiça?

É relevante se observar, nesta medida, que inobstante o fato de a “*pars construens*” de Agamben apresentar-se em seu projeto sobretudo na figura do volume IV da série *Homo Sacer*, todos os escritos que compõem os outros volumes possuem traços e antecipações que delineiam os contornos daquilo que deverá ser aqui apresentado e estabelecido na forma de uma terminologia específica, e que pode-se dizer constituir um vocabulário quase “técnico”

---

<sup>1918</sup> Citando Heidegger, Agamben evoca novamente o “*Pathmos*” hölderliniano, quando escreve que “[...] o homem que perdeu o seu estatuto poético não pode simplesmente reconstruir em outro lugar a própria medida: ‘toda salvação que não venha de onde está o perigo, permanece ainda na não salvação’” (Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 166). Em *Caminos de bosque*, Heidegger escreve, de fato, como “Tendrían que llegar a ver qué peligro acecha al hombre. El peligro consiste en esa amenaza que arañe a la esencia del hombre en su relación con el propio ser y no en peligros casuales. Este peligro es *el* peligro. Se esconde de todo ente en el abismo. A fin de que el peligro sea visto y mostrado, tiene que haber esos mortales que son capaces de alcanzar antes el abismo. ‘Pero donde está el peligro, crece también lo salvador’ (Holderlin IV, 190)” (Heidegger, *Caminos de bosque*, 2010, p. 220).

<sup>1919</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 112.

<sup>1920</sup> Agamben, *Opus Dei*, 2013, p. 132.

para a proposta messiânica que virá. Além disso, às antecipações contidas nos volumes do projeto, somam-se também os escritos que dele não fazem parte, a começar pela coletânea de ensaios *Mezzi senza fine. Note sulla politica* (1996), que reúne alguns estudos preparatórios para o *Homo sacer*, seguidos por *Il tempo che resta* (2000), um comentário sobre a *Carta aos Romanos* de São Paulo e os “relatos” mais pessoais de *Profanazioni* (2005) e *Nudità* (2009), aos quais se somam ainda alguns ensaios de *La potenza del pensiero* (2005), volume que reúne ensaios e conferências que vão dos anos setenta aos primeiros anos do novo século. Trata-se, assim, neste caso, da formação de um vocabulário messiânico que retoma em grande parte temas e conceitos que caracterizam, segundo Carlo Salzani, toda a produção de Agamben, mas que recebem, a partir destes escritos, esclarecimentos e sistematizações estratégicas.<sup>1921</sup>

Nesse sentido, um dos conceitos que merecem primeiramente nossa atenção é o conceito de “*forma-de-vida*”. Observe-se, quanto a isto, as últimas páginas do breve “Limiar” conclusivo do primeiro *Homo sacer*, em cujo Agamben nos apresenta uma série de exemplos: o “*Flamen Diale*”, o sacerdote da Roma antiga encarregado do culto a Júpiter, cuja vida é indiscernível das funções cultuais que ele exerce; o *homo sacer* e o *bandido* (o “*Friedlos*”), cuja vida é “política” ao máximo, precisamente na medida em que tem de, o tempo todo, ajustar as contas com o *bando soberano*; o *Führer* no Terceiro Reich, que se identifica com a própria vida biológica do povo alemão; o muçulmano dos campos de extermínio, que se movem num espaço de absoluta indistinção entre vida e norma; o biólogo Wilson (não ulteriormente detalhado), o qual, descobrindo-se enfermo de leucemia, decide usar o próprio corpo como laboratório; e, ainda, Karen Quinlan, cuja a vida depende do progresso da medicina e das decisões jurídicas. Para Agamben, o que todas essas “vidas”, muito diferentes entre si, possuem em comum é a *indecidibilidade* entre política e biologia, isto é, o fato de que “esse presentano una zona di indifferenza fra vita e norma, fra fatto e diritto, fra *zoé* e *bios*”, de modo que, então, “ed è solo a partire da questa indistinzione e indifferenza che, per Agamben, ‘andranno pensate le vie e i modi di *una nuova politica*’”.<sup>1922</sup>

<sup>1921</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 133.

<sup>1922</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 134, grifo nosso. No primeiro *Homo sacer* pode-se ler, com efeito, como “A escolha desta breve série de ‘vidas’ pode parecer extrema, se não, até mesmo, facciosa. No entanto, a lista poderia facilmente prosseguir com casos não menos extremos, e, contudo, hoje familiares, como o copro da mulher bósnica em Omarska, perfeito limiar de indiferença entre biologia e política, ou, em um sentido aparentemente oposto, mas análogo, as intervenções militares por motivos humanitários, nas quais operações bélicas se propõem fins biológicos, como a nutrição ou o controle de epidemias – exemplo igualmente patente de indecidibilidade entre política e biologia”, sendo que é, pois, “[...] a partir destes terrenos incertos e sem-nome, destas ásperas zonas de indiferença, que *deverão ser pensadas as vias e modos de uma nova política*” (cf. Agamben, *Homo Sacer*, 2010, p. 181, grifo nosso).

Mas isso significa, no entanto, que não é mais possível um retorno em direção à política clássica - Agamben se refere, aqui, à restauração das categorias políticas clássicas propostas, ainda que de forma diferente, por Leo Strauss e Hannah Arendt.<sup>1923</sup> Assim como não é possível tal retorno, isto é, assim como o corpo político não pode ser simplesmente restituído à sua vida natural no *oîkos*, ele também não pode, pois, nem ao menos ser superado no sentido de um outro corpo – um corpo técnico ou integralmente político ou glorioso -, no qual uma “[...] diversa economia dos prazeres e das funções vitais resolva de uma vez por todas o entrelaçamento de *zoé* e *bíos* que parece definir o destino político do Ocidente”.<sup>1924</sup> Assim, Agamben escreve como será preciso,

[...] antes, fazer do próprio corpo biopolítico, da própria vida nua, o local em que constitui-se e instala-se uma forma de vida toda vertida na vida nua, um *bíos* que é somente a sua *zoé*. Convirá também prestar atenção aqui às analogias que a política apresenta com a situação epocal da metafísica. O *bíos* jaz hoje na *zoé* exatamente como, na definição heideggeriana do *Dasein*, a essência jaz (*liegt*) na existência. Schelling exprimia a figura extrema do seu pensamento na ideia de um ser que é apenas o puramente existente.<sup>1925</sup>

Conforme observa Salzani, é tão somente a situação extrema - segundo o princípio h lderlin-heideggeriano -, isto é, do colapso biopolítico da *bíos* na *zoé*, que a “redenção”, ou seja, que uma *outra política* pode ser, então, procurada.<sup>1926</sup> Agamben o declara enfaticamente, aliás, também no ensaio que conclui a obra *Meios sem fim*, “Neste exílio. Diário italiano 1992-1994”, onde o autor escreve como, em nosso caso, diferentemente do que ocorria na política clássica - que distinguia de forma clara *zoé* de *bíos*, a vida natural do homem como simples vivente, que tinha lugar na casa, do homem enquanto sujeito político, cujo lugar era a *polis* -, vige uma indistinção entre *zoé* e *bíos*, entre a nossa vida biológica de seres viventes e a nossa existência política, do que é mudo e incomunicável daquilo que é dizível e comunicável. Mas, segundo Agamben, assim como Foucault escreveu, na *História da sexualidade*, que “o homem moderno é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão”,<sup>1927</sup> viver num estado de exceção tornado regra também significou, porém, isto: que o nosso corpo biológico privado se tornasse, pois, não apenas indistinguível do nosso corpo político, mas também “[...] que experiências que há um tempo se diziam

<sup>1923</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 134.

<sup>1924</sup> Cf. Agamben, *Homo Sacer*, 2010, p. 182.

<sup>1925</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 182-183, grifo nosso.

<sup>1926</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 134.

<sup>1927</sup> Foucault, *História da sexualidade 1*, 2017, ps. 154-155.

políticas fossem, de repente, confinadas no nosso corpo biológico e que experiências privadas se apresentassem subitamente fora de nós como corpo político”.<sup>1928</sup>

Tivemos, portanto, diz Agamben, de nos habituar a pensar e a escrever, assim, nessa confusão de corpos e lugares, de externo e interno, do que é mudo e do que tem palavra, do que é escravo e do que é livre e, enfim, do que é necessidade e do que é desejo. Mas isso significou, contudo, fazer a experiência de uma *impotência absoluta*, de tal forma que o que se encontra é, sempre, apenas a solidão e o mutismo, justamente onde se esperava, em vez, palavras e companhia.<sup>1929</sup> Segundo escreve Agamben, “Atravessamos como podíamos essa impotência, enquanto de toda parte nos circundava o ruído dos *media*, que definia o novo espaço político planetário, onde a exceção havia se tornado a regra”;<sup>1930</sup> mas é, no entanto, lê-se em *Meios sem fim*, precisamente

[...] a partir desse terreno incerto, dessa zona opaca de indistinção que precisamos, hoje, reencontrar *o caminho de uma outra política, de um outro corpo e de uma outra palavra*. A essa indistinção entre público e privado, corpo biológico e corpo político, *zoé e bíos* não conseguiria renunciar por nenhuma razão. É aqui que devo reencontrar o meu espaço – aqui, ou em nenhum outro lugar. *Somente uma política que parta dessa consciência pode interessar-me.*<sup>1931</sup>

É, portanto, nesse sentido e nesse contexto que Agamben propõe, nas últimas linhas do primeiro *Homo sacer*, uma sucinta definição do que ele compreende pelo conceito de “*forma-di-vida*” [forma-de-vida]: “[...] *este ser que é somente a sua nua existência, essa vida que é sua forma e que permanece inseparável desta*”.<sup>1932</sup>

No que tange a este conceito, um verdadeiro termo técnico na filosofia agambeniana, é importante citar dois textos: “Notas sobre a política”, de 1992, e “Forma-de-vida”, os quais foram ambos depois publicados em *Meios sem fim*, originalmente em 1996. Em ambos os textos, segundo observa Adam Kotsko, Agamben começa de certa forma a conectar as suas intuições a respeito de saídas politicamente alternativas em relação ao esquema conceitual que se pode reconhecer no *Homo sacer*. No primeiro texto, expondo a nossa já familiar relação entre a vida sagrada e a soberania, o autor propõe que seria necessário começar a pensar o conceito de “vida feliz” em oposição às mentiras da sociedade do consumo,<sup>1933</sup> o que significa, para Agamben, investigar as modalidades de um “*uso livre*

<sup>1928</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 124.

<sup>1929</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, ps. 124-125.

<sup>1930</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 125.

<sup>1931</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 125, grifos nossos.

<sup>1932</sup> Agamben, *Homo Sacer*, 2010, p. 183, grifo nosso.

<sup>1933</sup> Nas palavras de Agamben, “Enquanto o declínio do Estado deixa sobreviver em todos os lugares seu invólucro vazio como pura estrutura de soberania e de domínio, a sociedade em seu conjunto é, por sua vez, entregue irrevogavelmente à forma da sociedade de consumo e de produção orientada ao único fim do bem-

do comum” - outro termo técnico próprio de sua filosofia - que quebra a distinção entre o próprio e o impróprio, o qual irá permanecer no fundo de seu pensamento por anos a fio, mas que irá se tornar realmente central, entretanto, apenas na medida em que o projeto *Homo Sacer* vai se encaminhando ao seu fim.<sup>1934</sup> Agamben se pergunta, com efeito, neste ensaio, se o problema que uma nova política teria diante de si não seria, nesta medida, o de pensar “uma comunidade política que seja ordenada exclusivamente ao gozo pleno da vida humana?”, e se, aliás, não seria este, “observando bem, precisamente o escopo da filosofia?”. Apontando, então, que quando o pensamento político moderno nasce, com Marsílio de Pádua,<sup>1935</sup> ele se define justamente pela retomada dos conceitos averroístas de “vida suficiente” e de “bem viver” (embora, é claro, com fins políticos), Agamben faz alusão, inobstante, sobretudo ao que escreve Walter Benjamin no *Fragmento teológico-político*.<sup>1936</sup>

Segundo aponta Christine Buci-Glucksmann, muito antes que Benjamin se intitulasse um “materialista”, o seu encontro com o messianismo hebraico havia sido um verdadeiro encontro “*di idee e nelle idee*”. Desta forma, de acordo com Bloch, em *O Espírito da Utopia* – obra em na qual, para Benjamin, o autor teve o grande mérito “de ter negado firmemente o significado político da teocracia”<sup>1937</sup> -, e sobre a influência da leitura do livro de Franz Rosenzweig, então recentemente publicado, *A estrela da redenção*, de 1921, Walter Benjamin em seu *Fragmento teológico-político* rejeita toda “teologia política”, toda perspectiva, de natureza nacionalista, que busca estabelecer um vínculo direto entre Estado e religião.<sup>1938</sup>

Benjamin escreve, de fato, no *Fragmento teológico-político*, que é tão somente o Messias que pode consumir todo o acontecer histórico, no sentido específico de que é apenas

---

estar. Os teóricos da soberania política, como Schmitt, vêm [sic] nisso o sinal mais seguro do fim da política. E, na verdade, as massas planetárias dos consumidores (quando não recaem simplesmente nos velhos ideais étnicos e religiosos) não deixam entrever nenhuma figura nova da *polis*” (Agamben, *Meios sem fim*, 2015, ps. 104-105).

<sup>1934</sup> Cf. Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 73.

<sup>1935</sup> Segundo Marsílio de Pádua, citado por Agamben, “[...] (*Civitatem... communitatem esse institutam propter vivere et bene vivere hominum in ea*) [A cidade se constitui em comunidade para que os homens vivam nela juntos e bem]: Marsílio de Pádua, *Defensor Pacis*, V, II)” (Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 14).

<sup>1936</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 105.

<sup>1937</sup> Benjamin, *Fragmento teológico-político*, 2016, p. 23.

<sup>1938</sup> Cf. Buci-Glucksmann, *La ragione barocca*, 1992, p. 44. No que tange à relação entre *A Estrela da Redenção* de Rosenzweig e o *Fragmento benjaminiano*, apontamos para os paralelos traçados por Michael Löwy, em *Redenção e utopia*. Segundo escreve Löwy, “A *dynamis* do profano – ou, mais precisamente, da ‘ordem profana do profano’ (o equivalente da ‘ordem humana do mundo’ de Rosenzweig) -, que Benjamin define como a ‘busca de felicidade da humanidade livre’ (a comparar com as ‘grandes obras de libertação’ em Rosenzweig), pode ‘favorecer o advento do Reino messiânico’. A formulação de Benjamin é menos imperativa que a de Rosenzweig – ‘favorecer o advento’ (ou ‘categoria de sua aproximação mais natural’) em vez de ‘condição necessária do advento do reino de Deus’ – mas trata-se da mesma busca, visando a estabelecer uma mediação entre as lutas emancipatórias, históricas, ‘profanas’ dos homens e o cumprimento da promessa messiânica” (Löwy, *Redenção e utopia*, 2020, p. 106).

ele próprio que pode redimir, consumir e concretizar a relação desse acontecer com o evento messiânico. Mas isso significa, porém, que, a partir de si mesmo, nada no plano da história pode pretender ter relação com o reino messiânico, tendo em vista que, segundo Benjamin, o “reino de Deus não é o *telos* da *dynamis* histórica”, do que se pode afirmar, pois, que o reino de Deus não pode, então, de nenhuma maneira ser, para o acontecer histórico, instituído como um objetivo; ele não consiste, por isso, de um ponto de vista histórico, como um fim ou objetivo [*Ziel*], mas como termo [*Ende*]. “Por isso”, diz o autor enfaticamente, “[...] a ordem do profano não pode ser construída sobre o pensamento de Deus, por isso a teocracia não tem nenhum sentido político, mas apenas sentido religioso”.<sup>1939</sup> Conforme observa Gagnebin, uma ideia fica já muito clara a partir disso: o reino de Deus não consiste, para Benjamin, uma meta, um “*telos*” ou um “*Ziel*”, mas o fim [*Ende*] da dinâmica histórica; além disso, vale mencionar ainda como esta é uma ideia que, de acordo com a autora, Benjamin iria retomar “[...] em uma das observações redigidas por ocasião das teses ‘Sobre o conceito de história’: ‘O Messias interrompe a História; o Messias não surge no final de um desenvolvimento’”.<sup>1940</sup>

A ordem do profano tem, nesta medida, apenas um único fundamento: a ideia da *felicidade*: “A ordem do profano tem de se orientar pela ideia da felicidade”, segundo propõe Benjamin.<sup>1941</sup> Poderia dizer-se, deste modo, que a potencialidade do profano aponta, contrariamente ao que se passa com o messianismo, apesar de toda a sua intensidade, na direção de uma busca da “*felicidade pela humanidade livre*”. A despeito desta oposição, Benjamin diz que, assim como quando uma força, ativada num certo sentido, é capaz de levar outra a agir de modo completamente oposto, assim também a “ordem profana do profano” é capaz de suscitar a vinda do reino messiânico.<sup>1942</sup> Conforme constata Bucigluckmann, há, portanto, uma irreduzível e sempre mantida contraposição entre a “iluminação profana”<sup>1943</sup> e a “iluminação religiosa”, mas, igualmente, a aguda consciência do fato de que é, no entanto, apenas uma real compreensão do elemento teológico que pode

<sup>1939</sup> Cf. Benjamin, *Fragmento teológico-político*, 2016, p. 23.

<sup>1940</sup> Cf. Gagnebin, *Limiar, aura e rememoração*, 2014, p. 187.

<sup>1941</sup> No que tange a isto, Agamben afirma, de fato, em *Meios sem fim*, como “Também Benjamin, no *Fragmento teológico-político*, não deixa dúvidas quanto ao fato de que ‘a ordem do profano deve ser orientada para a ideia de felicidade’. *A definição do conceito de ‘vida feliz’* (e, na verdade, de modo que tal conceito não seja separado da ontologia, pois ‘ser: nós não temos disso outra experiência senão o viver’) *resta uma das tarefas para o pensamento que vem*” (Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 105, grifos nossos).

<sup>1942</sup> Cf. Benjamin, *Fragmento teológico-político*, 2016, ps. 23-24.

<sup>1943</sup> Como diz Benjamin, no ensaio sobre o *Surrealismo*, de 1929, “A superação autêntica e criadora da iluminação religiosa, porém, certamente não se dá através do narcótico. Ela se dá numa *iluminação profana*, de inspiração materialista e antropológica, à qual o haxixe, o ópio, entre outros, podem servir de propedêutica (embora perigosa. E a propedêutica das religiões é mais perigosa)” (Benjamin, *O surrealismo*, 2012, p. 23).

nos tornar efetivamente ateus e profanos; por isso, segundo a autora, uma vez que é o impulso à felicidade que nutre o espírito religioso, aquela intensidade efêmera e eterna como o Anjo, não faz sentido aqui nenhum outro ponto de vista senão aquele dos *excluídos da história*;<sup>1944</sup> de tal modo que a tarefa que assim se impõe para o historiador materialista consiste, nas palavras de Jeanne Marie Gagnebin, “[...] para Benjamin, saber ler e escrever uma outra história, uma espécie de anti-história, uma história a ‘contrapelo’, como diz, ou ainda a história da barbárie, sobre a qual se impõe a da cultura triunfante”.<sup>1945</sup>

Benjamin propõe, assim, na conclusão do fragmento, uma “*restitutio in integrum*” temporal e espiritual - tarefa que ele atribui a uma singular forma de política mundial, cuja a qual o método dever-se-ia chamar “*niilismo*”<sup>1946</sup> (termo que substitui, em Benjamin, “*anarquismo*”, o qual ele pensava ser, talvez, demasiadamente profano).<sup>1947</sup> Nas palavras de Benjamin, todavia, pode-se ler que

À *restitutio in integrum* espiritual, que leva à imortalidade, corresponde uma outra, profana, que conduz à *eternidade de uma dissolução*; e o ritmo dessa ordem do profano eternamente transitório, transitório na sua totalidade, na sua totalidade espacial, mas também temporal, o ritmo dessa natureza messiânica, é a *felicidade*. Pois a natureza é messiânica devido à sua total e eterna transitoriedade.<sup>1948</sup>

Segundo observou Agamben, num antigo ensaio sobre Benjamin, a tese central de um notório estudo de Gershom Scholem - *Para a compreensão da ideia messiânica no judaísmo*, de 1959 -, o messianismo consistiria, de fato, num campo de forças animado por duas tensões opostas: a primeira, “uma tendência restauradora, que visa à *restitutio in integrum* da origem”, e a segunda, por sua vez, “um impulso utópico, voltado para o futuro e a renovação”.<sup>1949</sup> Por outro lado, ao se consultar Löwy, o autor observa que esta “*restitutio in integrum*” (ou, ainda, *restitutio omnium*) consiste, mais especificamente, numa figura cristã que remete, ao mesmo tempo, a duas coisas; a saber, tanto a ressurreição dos mortos

<sup>1944</sup> Cf. Buci-Glucksmann, *La ragione barocca*, 1992, p. 44, grifo nosso.

<sup>1945</sup> Gagnebin, *Walter Benjamin*, 2018, p. 66.

<sup>1946</sup> Concluindo o *Fragmento*, Benjamin escreve, com efeito, como “Alcançar essa transitoriedade, também para aqueles estágios que são natureza, é a tarefa de uma política universal cujo método terá de chamar-se *niilismo*” (Benjamin, *Fragmento teológico-político*, 2016, p. 24).

<sup>1947</sup> Cf. Löwy, *Redenção e utopia*, 2020, p. 106. Nesse sentido, Löwy observa como, “Segundo Werner Kraft, que nessa época era seu amigo chegado, o anarquismo de Benjamin tinha uma certa qualidade ‘simbólica’; não estava nem à esquerda nem à direita, mas ‘em alguma outra parte’. O próprio Benjamin emprega com manifesto deleite o termo ‘*niilismo*’ para designar, durante os anos 1920, suas ideias políticas (ou melhor, antipolíticas). Por exemplo, numa carta a Scholem em 1924 refere-se a ‘meu *niilismo*’, termo que Scholem interpreta como sinônimo de ‘convicções anarquistas’. Scholem certamente contribuiu para desenvolver essas convicções em Benjamin, fornecendo-lhe por exemplo literatura libertária (particularmente os escritos de Landauer); mas a tendência já existia antes de eles se encontrarem, como se pode deduzir do discurso ‘A Vida dos Estudantes’, de 1914” (Löwy, *Redenção e utopia*, 2020, p. 105).

<sup>1948</sup> Cf. Benjamin, *Fragmento teológico-político*, 2016, p. 24, grifo nosso.

<sup>1949</sup> Cf. Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, ps. 229-230.



no Juízo final, quanto também o retorno escatológico de todas as coisas à sua primeira perfeição, devendo-se observar que o termo aparece, ainda, também “em Bloch em *O Espírito da Utopia* de 1918 (obra citada por Benjamin no ‘Fragmento’) e Thomas Münzer (1921)”, sendo que foi, logo, “provavelmente dessas fontes que Benjamin o retirou”.<sup>1950</sup> É importante se notar, contudo, que a “vida feliz” indicada por Benjamin, sobre a qual deve ser fundada a filosofia política, não pode, precisamente por isso, ser nem a “vida nua”, que a soberania pressupõe para fazer dela o seu próprio sujeito, nem a impenetrável estranheza da ciência e biopolítica modernas, mas, nas palavras do autor, “[...] *uma ‘vida suficiente’ e absolutamente profana, que alcançou a perfeição da própria potência e da própria comunicabilidade, e sobre a qual a soberania e o direito não tem mais nenhum domínio*”.<sup>1951</sup>

Uma tal forma de vida, portanto, uma vida “feliz”, o que significa dizer, pois, uma forma de vida que é absolutamente *profana*, pode ser encontrada no ensaio “Forma-de-Vida” – que alguns autores, como David Kishik,<sup>1952</sup> chegam até mesmo a definir como um “manifesto” - no qual Agamben começa a implantar a conhecida distinção (como visto, extraída de *A condição humana* de Hannah Arendt)<sup>1953</sup> entre *zoé* e *bíos*, ou seja, entre o simples fato de viver e a forma específica que uma vida assume, a qual pode-se dizer ser homóloga à relação entre os direitos do “Homem”, isto é, o ser humano genericamente considerado, sem referência a nenhuma comunidade política específica, e o “Cidadão”.<sup>1954</sup> Segundo Agamben, esta oposição desaparece, no entanto, gradualmente do léxico das

<sup>1950</sup> Cf. Löwy, *Redenção e utopia*, 2020, ps. 106-107.

<sup>1951</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 105, grifo nosso.

<sup>1952</sup> Cf. Kishik, *The Power of Life*, 2012, p. 39.

<sup>1953</sup> Cf. Arendt, *A condição humana*, 2016, p. 119.

<sup>1954</sup> Cf. Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 73. Vale recordar, nesse sentido, o fato de que Marx havia sido um dos primeiros a denunciar como, nas primeiras declarações de direitos, isto é, nas constituições americana e francesa, podia-se verificar um hiato mal ocultado pelo conectivo “e”, o qual, simultaneamente, ligava e separava o homem e o cidadão, encobrando, porém, não apenas uma diferença, mas, muito mais que isso, encobrando uma contradição real, a qual consiste no fato de suas relações estarem baseadas em relações sociais de domínio e exploração. Para Marx, os modernos estados nacionais, com sua superestrutura jurídico-política lastreada na forma do Estado liberal, promovem a moldura institucional exigida pela correspondente configuração da sociedade civil burguesa, de modo que, diante desse contexto, o que se tem é somente a expressão simbólica e jurídica do domínio econômico e da hegemonia política burguesa. Tem-se nela, desta forma, a tradução legal do mesmo princípio que rege a sociedade, o princípio dos egoísmos privados. Assim, pode-se dizer que a sociedade burguesa seria, para Marx, o lugar próprio do homem natural, do homem egoísta, ligado à esfera da necessidade e da sobrevivência, o qual termina por se tornar a antítese do homem livre, ou seja, do cidadão, que representaria o universal humano em contraposição ao particular (cf. Giacoia Junior, *Sobre direitos humanos na era da bio-política*, 2008, p. 276). A organização da sociedade moderna corresponderia, assim, a esta mesma oposição verificada entre o “homem” e o “cidadão”, como se pode notar pelas palavras de Marx: “Por fim, o homem na qualidade de membro da sociedade burguesa é o que vale como homem *propriamente dito*, como o *homme* em distinção ao *citoyen*, porque ele é o homem que está mais próximo de sua existência sensível individual, ao passo que o homem *político* constitui apenas o homem abstraído, artificial, o homem como pessoa *alegórica, moral*. O homem real só chega a ser reconhecido na forma do indivíduo *egoísta*, o homem *verdadeiro*, só na forma do *citoyen abstrato*” (Marx, *Sobre a questão judaica*, 2010, p. 53, grifos do autor).

línguas modernas, de tal forma que onde ela é ainda conservada, a exemplo dos termos “biologia” e “zoologia”, eles já não indicam mais, porém, nenhuma substancial diferença. Nesse sentido, o autor sublinha como é apenas um único termo, “cuja opacidade cresce proporcionalmente à sacralização de seu referente”, que designa “o nu pressuposto comum que é sempre possível isolar em cada uma das inumeráveis formas de vida”. É neste momento que Agamben apresenta, então - e pela primeira vez -,<sup>1955</sup> o que ele compreende pelo termo “*forma-de-vida*”: situando-se na extremidade oposta do conceito de *vida nua*, Agamben escreve como “Com o termo *forma-de-vida* entendemos, ao contrário, *uma vida que jamais pode ser separada de sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua*”.<sup>1956</sup>

Não se pode prescindir, desta maneira, de acordo com Agamben, da constatação do fato de que, tendo em vista que o diagnóstico benjaminiano segundo o qual “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra”<sup>1957</sup> não perdeu ainda hoje, a despeito de tudo, nenhuma de sua atualidade, isto se dá, segundo o autor,

[...] sobretudo, porque, nesse ínterim, a vida nua, que era o fundamento oculto da soberania, tornou-se por toda parte a forma de vida dominante. A vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa em todos os âmbitos as formas de vida de sua coesão em uma forma-de-vida. À cisão marxiana entre o homem e o cidadão sucede, assim, aquela entre a vida nua, portadora última e opaca da soberania, e as múltiplas formas de vida abstratamente recodificadas em pessoas jurídico-sociais (o eleitor, o trabalhador dependente, o jornalista, o estudante, mas também o soropositivo, o travesti, a estrela pornô, o idoso, o progenitor, a mulher), que repousam todas nela.<sup>1958</sup>

Para Adam Kotsko, é justamente esta “forma-de-vida”, “uma vida que jamais pode ser separada de sua forma”,<sup>1959</sup> que aparecerá, portanto, como o desiderato da *política que vem*, e a qual pode ser compreendida, acima de tudo, como uma experiência do *pensamento*, o que não significa ser simplesmente afetado por esta ou aquela coisa, por este ou aquele conteúdo do pensamento, mas, antes, ser afetado imediatamente por sua própria receptividade e experienciar, assim, em cada coisa pensada, uma *pura potência do pensar*. O pensamento não consiste, nesse sentido, num ato puramente pessoal de contemplação, mas

<sup>1955</sup> Cf. Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 73.

<sup>1956</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 13, grifo nosso. Nesse sentido, é oportuno observar, a propósito da “hifenização” em “forma-de-vida”, a sua clara influência heideggeriana, conforme escreve Carlo Salzani: “[...] *qui forma-di-vita*, dove i termini sono separati e uniti – al modo heideggeriano – dal trattino per distinguerla dall’espressione abituale ‘forma di vita’ (il trattino, scrive Agamben nel saggio del 1996 ‘L’immanenza assoluta’, è ‘il più dialettico dei segni di interpunzione, perché unisce solo nella misura in cui distingue, e viceversa’” (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 135).

<sup>1957</sup> Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 83.

<sup>1958</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 16.

<sup>1959</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 13.

em algo que é sempre experiência de uma potência comum, a qual é mediada, por sua vez, pela “língua pura” benjaminiana, ou seja, como uma pura “comunicabilidade”.<sup>1960</sup>

Tomando então como base o averroísmo, com o pensamento do único intelecto possível comum a todos os homens,<sup>1961</sup> e também Dante, em *De monarchia*, Agamben afirma que o pensamento é sempre necessariamente coletivo e supra-individual,<sup>1962</sup> o que significa dizer que a intelectualidade e o pensamento não constituem, pois, uma forma de vida ao lado de outras, nas quais se articulam a vida e a produção social, mas que eles são, na realidade, “[...] a potência unitária que constitui em forma-de-vida as múltiplas formas de vida”.<sup>1963</sup> E é, vale dizer, precisamente esta “forma-de-vida”, conforme sublinha Kotsko, “[...] as the collective power of thought that the power structures founded on sovereignty strive to capture and subdue”.<sup>1964</sup>

Segundo propõe David Kishik, Agamben não está satisfeito, no entanto, com a afirmação relativizante segundo a qual existe uma pluralidade de modos de viver, assim como não foi suficiente, para Espinoza, postular a divergência de vários modos de se expressar um único Deus. Ambos os autores estão convencidos, poder-se-ia dizer, que sem a presença de um *nexo comunicativo* que conecte estes elementos - que Agamben indica com a “hifenização” no vocábulo “forma-de-vida” -, a sua separação apenas levará à impotência e, portanto, à escravidão. A principal meta de ambos, Agamben e Espinoza, não consiste, logo, em procurar uma maneira de conectar o pensamento do indivíduo a Deus, ou Deus à natureza, mas, de fato, em como podemos nos ligar uns aos outros por meio da nossa compartilhada capacidade de pensar (embora sem a necessidade de uma racionalidade universal), por nossa capacidade de ser receptivos a uma experiência compartilhada (sem a necessidade de termos, contudo, a mesma perspectiva), e até mesmo por nossa tendência em chegar num entendimento acerca de nossa situação compartilhada (a qual é, sabe-se,

---

<sup>1960</sup> Cf. Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 73.

<sup>1961</sup> Em relação a isto, David Kishik não deixa passar o fato de que Spinoza pode ser considerado, de certa maneira, como o “progenitor” da ideia uma “inteligência coletiva”. De acordo com o autor, “If Hobbes is the father of modern politics as we know it from the daily headlines, then the ‘blessed thorn’ (the meaning of ‘Baruch’ in Hebrew and ‘Spinoza’ in Portuguese) is the father of a sort of underground political movement, or an alternative practical philosophy”, em cuja, “As the fourth part of the *Ethics* demonstrates, the book is not really about an individualistic quest for knowledge but about a way of thinking, and hence of living, that is essentially a shared enterprise. What brings us together is not a common place, birth, law, or leader but our common endeavor *to understand*. The ability of people to partake in the same experience of thought, to share the same receptivity or sensibility, to follow the same reason, is what enables them to live in Spinoza’s coming community” (cf. Kishik, *The Power of Life*, 2012, ps. 37-38).

<sup>1962</sup> Cf. Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, ps. 73-74.

<sup>1963</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 20, grifos do autor.

<sup>1964</sup> Kotsko, *Agamben's Philosophical Trajectory*, 2020, p. 74.

individualmente sempre incompleta e fragmentária). Quando assim o fazemos, diz Kishik, nos tornamos poderosos; quando não o fazemos, porém, já sequer existe um “nós”.<sup>1965</sup>

As coisas assim o são, ademais, porque, como sustenta Agamben, “A experiência do pensamento, que está aqui em questão, é sempre experiência de uma potência comum”.<sup>1966</sup> Comunidade e potência identificam-se aqui, portanto, sem resíduos, revelando, assim, uma “vida da potência”:

O pensamento é forma-de-vida, vida insegregável da sua forma, e em qualquer lugar em que se mostre a intimidade dessa vida inseparável, na materialidade dos processos corpóreos e dos modos de vida habituais não menos do que na teoria, ali e somente ali há pensamento. *E é esse pensamento, essa forma-de-vida que, abandonando a vida nua ao “homem” e ao “cidadão”, que a vestem provisoriamente e a representam com os seus “direitos”, deve tornar-se o conceito-guia e o centro unitário da política que vem.*<sup>1967</sup>

Feitas estas considerações, pode-se agora dar um passo seguinte. Interessa apontar, neste momento, que assim como a forma-de-vida consiste numa radicalização da redução biopolítica de *bios* à *zoé*, também no caso do *estado de exceção* a proposta de Agamben para que se possibilite a sua “superação” não consiste na restauração de uma política “mais

<sup>1965</sup> Cf. Kishik, *The Power of Life*, 2012, ps. 39-40, grifos nossos. Não deixa de ser interessante retomar neste momento as considerações de Hannah Arendt em seu ensaio *Sobre a violência*. Neste, a autora propõe uma reconceituação acerca das noções de poder e violência. Segundo Arendt, “[...] uma das mais óbvias distinções entre poder e violência é que o poder sempre depende dos números, enquanto a violência, até certo ponto, pode operar sem eles, porque se assenta em implementos. [...] A forma extrema do poder é Todos contra Um; a forma extrema da violência é Um contra Todos. E essa nunca é possível sem instrumentos” (Arendt, *Sobre a violência*, 2016, p. 58). Nesse sentido, de acordo com Celso Lafer, Arendt considerava o poder como algo inerente a qualquer comunidade política, resultando não da violência, mas da capacidade de agir em conjunto. O poder, sob este prisma, configura-se justamente como algo oposto à violência; onde um reinar, o outro não poderá ser encontrado: “É a desintegração do poder que ensaja a violência, pois quando os comandos não são mais generalizadamente acatados, por falta do consenso e da opinião favorável – implícita ou explícita - de muitos, os meios violentos não têm utilidade. É essa situação-limite que torna possível, mas não necessária, uma revolução. Em síntese, para Hannah Arendt, a violência destrói o poder, não o cria. Ela fundamenta essa sua afirmação ao caracterizar a *violência* como instrumental e ao diferenciá-la do *poder* (a capacidade de agir em conjunto); do *vigor* (que é algo no singular, como no caso do vigor físico de um indivíduo); da *força* (a energia liberada por movimentos físicos ou sociais), e da *autoridade* (o reconhecimento inquestionado que não requer coração nem persuasão, e que não é destruído pela violência, mas pelo desprezo)” (cf. Lafer, *Prefácio*, 2016, p. 11). Por fim, para Arendt, “Devemos sempre lembrar que a violência não depende de números ou de opiniões, mas de implementos, e, como mencionado anteriormente, os implementos da violência, como todas as ferramentas, amplificam e multiplicam o vigor humano. Aqueles que se opõem à violência como o mero poder rapidamente descobrirão que não são confrontados por homens, mas pelos artefatos humanos cuja desumanidade e eficácia destrutiva aumentam na proporção da distância que separa os oponentes. *A violência sempre pode destruir o poder*; do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instatânea obediência. *O que nunca emergirá daí é o poder*” (Arendt, *Sobre a violência*, 2016, p. 70, grifos nossos).

<sup>1966</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 20. Assim, de acordo com Kishik, enquanto para Hobbes o poder soberano é aquilo que reúne uma multitude de corpos humanos no intuito de estabelecer um Estado, poderia dizer-se que, para Agamben, “[...] the potentiality of thought is the unitary power by which our different forms of life comes together as ‘form-of-life’”, uma vez que, acima de tudo, “*Form-of-life is what calls for thinking; the task of thinking is to imagine this form-of-life. Here we encounter the guiding concept of Agamben’s entire political philosophy*” (cf. Kishik, *The Power of Life*, 2012, p. 40, grifo nosso).

<sup>1967</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, ps. 20-21, grifo nosso.

autêntica” (indicamos, afinal, anteriormente, como a política ocidental já é para o autor desde sempre intrinsecamente *biopolítica*), mas, com efeito, propriamente numa *radicalização* do estado de exceção. É nesta medida que Walter Benjamin aparece, novamente, fornecendo a Agamben o vocabulário para esta operação. Mais especificamente, tomando como base a oitava tese *Sobre o conceito de história* de Benjamin, Agamben propõe que a tarefa que emerge a partir da constatação de que o estado de exceção tornou-se regra é, pois, a criação de um “estado de exceção efetivo [*wirklich*]”.<sup>1968</sup>

Quanto a esta questão, é importante voltar-mo-nos para o quarto capítulo da primeira parte de *Homo sacer*, intitulado “Forma de lei”, onde Agamben discute a já mencionada lenda *Diante da lei*, de Franz Kafka.<sup>1969</sup> Este conto é importante para Agamben, vale dizer, sobretudo porque nele Kafka conseguiu representar sob um perfil exemplar a estrutura do *bando* soberano. De acordo com o autor, nada, e certamente não a recusa do guardião, impede o camponês de entrar pela porta da lei, a não ser o fato de que, por um lado, esta porta já está desde sempre aberta, e de que a lei, de outro, nada prescreve. É precisamente neste ponto, então, segundo Agamben, que a lenda representa exemplarmente a figura do *bando*, na medida em que expõe a mais pura e vazia forma da lei, na qual ela “[...] se afirma com mais força justamente no ponto que não prescreve mais nada, ou seja, como puro *bando*. O camponês é entregue à potência da lei, porque esta não exige nada dele, não lhe impõe nada além da própria abertura”.<sup>1970</sup>

Seguindo, deste modo, a estrutura do esquema da exceção soberana, poderia dizer-se que a lei aplica-se-lhe ao camponês desapplicando-se, ou seja, mantendo-o em seu *bando*. Desta maneira, a porta aberta, que era somente a ele destinada, o inclui ao excluí-lo e o exclui ao incluí-lo (afinal, a porta está sempre aberta, mas ele não pode entrar; e ninguém mais poderia entrar, pois estava destinada somente a ele, para o qual, enfim, também era desde sempre inacessível). É precisamente este “fastígio supremo”, no dizer de Agamben, já se sabe, a raiz primeira de toda lei; logo, é nesse mesmo sentido que deve ser entendida, para Agamben, a fala do Sacerdote em *O Processo* quando este diz compreender a essência do tribunal da seguinte forma: “Pertença pois ao tribunal – disse o sacerdote. – Por que deveria querer alguma coisa de você? O tribunal não quer nada de você. Ele o acolhe quando você vem e o deixa quando você vai”,<sup>1971</sup> de tal maneira que poder-se-ia mesmo afirmar que o

<sup>1968</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 138.

<sup>1969</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 55 e ss.

<sup>1970</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 55.

<sup>1971</sup> Kafka, *O processo*, 2005, p. 222. O que significa, aliás, ao mesmo tempo, escreve Agamben no ensaio “K.”, que a letra “K.” não se refere, segundo a opinião comum (que remonta a Max Brod), a Kafka, mas a

que o sacerdote faz, com tais palavras, é propriamente anunciar a estrutura original do *nómos* soberano.<sup>1972</sup>

O que mais nos interessa, no entanto, é que, tendo em vista a parábola kafkiana, Agamben remete em seguida para a definição do relacionamento com a lei em *O Processo*, fornecida por Gershom Scholem em uma carta a Walter Benjamin, na qual ele a configura como “nada da Revelação”,<sup>1973</sup> ou seja, como uma “vigência sem significado”:

*Geltung ohne Bedeutung*, vigência sem significado: essa é, para Scholem, a correta definição do estado da lei no romance de Kafka. Um mundo em que a Lei se encontra nessa condição e onde “cada passo se torna impraticável” não é um mundo idílico, mas rejeitado. E, todavia, mesmo através dessa extrema redução, nele a Lei se mantém “no grau zero do seu conteúdo”.<sup>1974</sup>

Esta fórmula, que se refere à interpretação de Scholem (*Geltung ohne Bedeutung*, “vigência sem significado”), demonstra, para Agamben, nada menos que a estrutura do *bando* soberano, ou seja, a de uma lei que vigora, mas que, todavia, não significa, “[...] uma pura forma de lei que obriga sem prescrever nenhum conteúdo determinado”.<sup>1975</sup> Mas uma vigência sem significado remete, por sua vez, inevitavelmente para aquele estado de coisas discutido no início deste capítulo, isto é, o problema do “estado de exceção”. Agamben se pergunta, com efeito, noutro lugar,

O que é de fato um estado de exceção, a não ser uma Lei que vigora, mas não significa? A autossuspensão da Lei, que se aplica ao caso singular desaplicando-se, retirando-se dele e, todavia, mantendo-o em seu bando, é uma figura exemplar de *Geltung ohne Bedeutung*. O diagnóstico de Benjamin não perdeu, pois, a 50 anos de distância, nem sua atualidade nem sua pertinência. Pois, nesse ínterim, em todos os âmbitos da cultura, da política à economia, da filosofia à literatura, o estado de emergência se tornou a regra. Em todo o planeta, na Europa como Ásia, nos países industriais avançados como nos do Terceiro Mundo, vivemos hoje no bando de uma tradição que se encontra permanentemente em estado de exceção.

---

“calúnia” (na verdade, nas palavras do autor, “a letra K. não está simplesmente para *kalumnia*, mas se refere ao *kalumniator*, ou seja, ao falso acusador”. Agamben propõe neste ensaio, portanto, a interpretação de que no caso do *Processo* estaria em questão, na realidade, uma “autoacusação”, tendo em vista que “Assim como, durante a conversa com a senhorita Bürstner, não havia hesitado em sugerir-lhe que o acusasse falsamente de agressão (portanto, de algum modo, havia se autocaluniado). E é precisamente isso que, em última análise, o capelão do presídio deixa entender a K. como conclusão da sua longa conversa na catedral: ‘O tribunal não quer nada de você: ele o acolhe quando você vem e o deixa quando você vai’, Ou seja: ‘O tribunal não o acusa, mas apenas acolhe a acusação que você faz de si mesmo” (cf. Agamben, *Nudez*, 2014, ps. 37-39).

<sup>1972</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 55-56.

<sup>1973</sup> Agamben se refere aqui a uma carta, datada de 20 de setembro de 1934, na qual Scholem responde a Benjamin sobre um aspecto da sua interpretação do texto de Kafka. Nesta ele se refere ao relacionamento com a lei no *Processo* como “nada da revelação”: “You ask what I understand by the ‘nothingness of revelation’? I understand by it a state in which revelation appears to be without meaning, in which it still asserts itself, in which it has *validity* but no *significance*. A state in which the wealth of meaning is lost and what is in the process of appearing (for revelation is such a process) still does not disappear, even though it is reduced to the zero point of its own content, so to speak” (Benjamin; Scholem, *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, 1989, p. 142, grifos do autor).

<sup>1974</sup> Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 233.

<sup>1975</sup> Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 64.

E todo poder, seja ele democrático ou totalitário, tradicional ou revolucionário, entrou em uma crise de legitimidade, em que o estado de exceção, que era o fundamento oculto do sistema, emerge em plena luz. Se o paradoxo da soberania tinha a forma que se dizia na frase “Não existe um fora da Lei”, em nosso tempo, em que a exceção se tornou a regra, o paradoxo se inverte na forma perfeitamente simétrica: “Não existe um dentro da Lei”, tudo – até a Lei – está fora da Lei. E toda a humanidade, todo o planeta se tornam agora a exceção que a lei deve cometer em seu bando. Vivemos hoje nesse paradoxo messiânico, e todo o aspecto de nossa existência traz sua marca.<sup>1976</sup>

Agamben entende, portanto, que a vida sob uma lei que vigora sem significar assemelha-se à vida no estado de exceção, na qual o gesto mais inocente ou o menor esquecimento podem ter as consequências mais extremas. É sob este signo, aliás, que o protagonista do *Processo*, o Sr. Joseph K, se encontra a todo momento. Ele vive uma vida deste gênero, onde a lei é tão mais disseminada quanto mais ela carece de conteúdo, de modo que “[...] na aldeia kafkiana, a potência vazia da lei vigora a tal ponto que se torna indiscernível da vida. A existência e o próprio corpo de Joseph K. coincidem, no fim, com o Processo, *são* o Processo”.<sup>1977</sup>

Em razão disto, de acordo com Giorgio Agamben, a concepção de Scholem deve ser oposta àquela de Benjamin, uma vez que, na interlocução teórica com Scholem, Benjamin objeta contra a posição de seu amigo, a respeito de uma vigência sem significado, o fato de que “[...] uma lei que perdeu seu conteúdo cessa de existir como tal e se confunde com a vida”.<sup>1978</sup> Conforme se pode ler na correspondência entre os autores, Benjamin escreve, na carta de 11 de agosto de 1934, com efeito, como caso tenham os escolares perdido a escritura ou que eles apenas já não saibam mais decifrá-la é, no todo, indiferente,<sup>1979</sup> e significa, no fim, a mesma coisa, “[...] because, without the key that belongs to it, the Scripture is not Scripture, but life. Life as it is lived in the village at the foot of the hill on which the castle is built”.<sup>1980</sup> Nota-se, logo, como Agamben opõe, em oposição a Scholem, o gesto benjaminiano, o qual demonstra, por sua vez, que o *estado de exceção*

<sup>1976</sup> Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 234.

<sup>1977</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 58.

<sup>1978</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 58.

<sup>1979</sup> Sobre isso, Agamben escreve como, de fato, “Desde a primeira leitura do ensaio, Scholem está em desacordo com o amigo, precisamente nesse ponto [a concepção de Lei na obra de Kafka]. Escreve ele: ‘Aqui, sua exclusão da teologia foi muito além e deitou fora a criança com a água do banho’. Scholem define a relação com a Lei nos romances de Kafka, em particular no *Processo*, como ‘nada da revelação’ [*Nichts der Offenbarung*], querendo dizer com essa expressão ‘um estágio em que a revelação surge privada de significação e, no entanto, afirma-se ainda a si mesma, uma vez que vigora, mas não significa [*sie gilt, aber nichts bedeut*]. Onde a plenitude do sentido se desvanece e o que se manifesta está como que reduzido ao ponto zero de seu conteúdo, sem no entanto desaparecer – aí emerge seu nada’. Uma lei que se encontra em tal condição, escreve Scholem, ‘não está ausente, mas é inexequível’: ‘Os estudantes de que fala no fim do ensaio não são estudantes que perderam a escrita, mas estudantes que não podem decifrá-la’” (Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 233).

<sup>1980</sup> Benjamin; Scholem, *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, 1989, p. 135.

*tornado regra* assinala a consumação da lei e o seu tornar-se *indiscernível* da vida, justamente aquilo que ela deveria regular. Deste modo, de acordo com Agamben, a um niilismo imperfeito (Scholem), no qual se deixa subsistir indefinidamente o nada na forma de uma vigência sem significado, “[...] se opõe o niilismo messiânico de Benjamin, que nulifica até o nada e não deixa valer a forma da lei para além do seu conteúdo”.<sup>1981</sup>

Agamben aponta, assim, para o fato de que é sobre esta perspectiva que devem ser lidas tanto a singular “inversão” à vigência sem significado, que Benjamin contrapõe a Scholem, como se viu, no que tange à lenda de Kafka, quanto também a enigmática alusão a um estado de exceção “*efetivo*”, que o autor propõe na oitava tese *Sobre o conceito de história*.<sup>1982</sup> Portanto, para o autor, a uma escritura (nas palavras de Agamben, uma *Torah*) da qual se perdeu a chave e que, por isto, tende a se tornar indiscernível da vida, Benjamin faz corresponder uma vida que se reduz inteiramente à escritura: “It is in the attempt to metamorphize life into Scripture that I perceive the meaning of ‘reversal’ [*Umkehr*], which so many of Kafka’s parables endeavor to bring about”.<sup>1983</sup> Esta inversão, vale dizer, é extremamente representativa, pois, para Agamben, com um gesto análogo, Benjamin contrapõe, na oitava tese, ao “estado de exceção em que vivemos”, um estado de exceção “*efetivo*”, uma tarefa que caberia a nós realizar.<sup>1984</sup> Quanto a isto, de acordo com o que escreve Carlo Salzani, a expressão alemã utilizada por Benjamin é “*wirklich*”, um adjetivo que pode significar tanto “real” quanto “verdadeiro”, justamente os significados com que o texto de Benjamin é costumeiramente traduzido. Contudo, o verbo “*wirken*”, do qual o adjetivo *wirklich* deriva, significa “operar”, “agir”, “produzir um efeito”, motivo pelo qual Agamben traduz, então, a palavra *wirklich* por “*efetivo*”,<sup>1985</sup> uma tradução, deve-se frisar, teoricamente muito mais adequada que as anteriormente mencionadas.

De acordo com a famosa oitava tese *Sobre o conceito de história* de Benjamin, a tradição dos oprimidos ensina que o “[...] ‘estado de exceção’ que vivemos é a regra. Devemos chegar a um conceito de história que corresponda a este fato. Teremos então à frente, como tarefa, a produção de um *estado de exceção efetivo*”.<sup>1986</sup> Ora, pois, se o que é

<sup>1981</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 59.

<sup>1982</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 60.

<sup>1983</sup> Benjamin; Scholem, *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, 1989, p. 135.

<sup>1984</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 60.

<sup>1985</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 138.

<sup>1986</sup> Benjamin citado por Agamben, in Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 60, grifo nosso. Na tradução das teses presentes no livro de Michael Löwy pode-se ler, diferentemente da escolha de tradução do termo “*wirklich*” como “*efetivo*” por Agamben [no *Homo sacer* I, mas, além disso, igualmente ao traduzir as Teses em *Estado de exceção*, onde Agamben inclusive frisa depois de “*efetivo*” o termo original “*wirklich*” (cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 90)], uma preferência por parte dos tradutores – Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller – em traduzir este termo com o sentido de “verdadeiro”, “real”: “A tradição dos oprimidos nos



preciso fazer é a criação de um estado de exceção *efetivo*, então isso significa que há de se supor a vigência atual de um estado de exceção *virtual*, não? Precisamente. A “efetividade” a que se refere Benjamin se contrapõe à “virtualidade”, no sentido de que no atual estado de coisas a lei se mantém como “pura forma”, isto é, como uma mera “vigência sem significado”, produzindo, em decorrência disso, a “vida nua”.<sup>1987</sup> No estado de exceção “efetivo”, diz Agamben, “à lei que se indetermina em vida contrapõe-se, em vez disso, uma vida que, com um gesto simétrico mas inverso, se transforma integralmente em lei”, o que é absolutamente essencial, porque, de acordo com o autor, “Somente a este ponto os dois termos, que a relação de *bando* distinguia e mantinha unidos (a vida nua e a forma de lei), *abolem-se mutuamente e entram em uma nova dimensão*”.<sup>1988</sup>

Uma lei que “vige sem significar” pode ser aqui entendida, todavia, como a porta que o camponês de *Diante da lei* não consegue entrar, não porque ela está fechada, mas porque está, de fato, demasiadamente aberta. É possível imaginar, diz então Agamben, que toda a postura do camponês não consista talvez senão numa complicada e paciente estratégia para superar a “força” específica da lei - isto é, a sua própria abertura -, buscando alcançar o seu *fechamento*, interrompendo, assim, a sua “virtualidade”. Nesse sentido, pode-se dizer que o camponês, ainda que ao custo da própria vida (a história não diz se o camponês efetivamente morre, limitando-se tão somente a indicar que ele está “próximo do fim”), realiza o seu intento e faz com que a porta da lei se feche para sempre para ele. Justamente por isso, Agamben destaca como Kurt Weinberg, em sua interpretação da lenda kafkiana, até mesmo “[...] sugeriu que se visse no tímido porém obstinado camponês a figura de um ‘messias cristão desimpedido’”.<sup>1989</sup>

A abolição da distinção entre lei e vida que está em jogo na lenda de Kafka é, no entanto, própria da situação que, na tradição *messiânica*, ocorre com o advento do Messias, cuja vinda significa nada menos que “o cumprimento e a consumação da lei”.<sup>1990</sup> Veja-se,

---

ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o *real estado de exceção*” (Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 83, grifo nosso). A principal diferença entre as duas traduções, como se pode notar, é que na primeira o termo “*wirklich*” e, na mesma medida, também o “estado de exceção”, aparece como “efetivo”, enquanto que, na segunda, eles são traduzidos como “real”. Tendo em vista, portanto, que a escolha terminológica produz aqui diferentes resultados, daremos preferência para a tradução no sentido de “efetivo”, assim como Agamben, modificando, contudo, daqui para frente a tradução de Gagnebin e Müller, que continuaremos utilizando, toda vez que for este o caso.

<sup>1987</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 138.

<sup>1988</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 60, grifo nosso.

<sup>1989</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 61-62.

<sup>1990</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 138.

pois, nesse sentido, o que Agamben tem a dizer a respeito da relação entre o camponês kafkiano e o messianismo:

Uma miniatura em um manuscrito hebraico do século XV, que contém algumas Haggadah sobre “Aquele que vem”, mostra a chegada do Messias a Jerusalém. O Messias a cavalo (na tradição, a cavalgadura é um asnilho) se apresenta diante da porta escancarada da cidade santa, atrás da qual uma janela deixa entrever uma figura que poderia ser um guardião. À frente do Messias encontra-se um jovem, que está de pé a um passo da porta aberta e indica na sua direção. Seja quem for esta figura (poderia tratar-se do profeta Elias), é possível compará-lo ao camponês da parábola kafkiana. Sua tarefa parece ser aquela de preparar e facilitar o ingresso do Messias – tarefa paradoxal, a partir do momento em que a porta está escancarada. Se chama-se provocação aquela estratégia que constrange a potência da lei a traduzir-se em ato, a sua então é uma forma paradoxal de provocação, a única adequada a uma lei que vigora sem significar, a uma porta que não deixa entrar porque está aberta demais. *A tarefa messiânica do camponês* (e do jovem que na miniatura está diante da porta) *poderia então ser justamente a de tornar efetivo o estado de exceção virtual, de constranger o guardião a fechar a porta da lei* (a porta de Jerusalém). Posto que o Messias poderá entrar somente depois que a porta tiver sido fechada, ou seja, depois que a vigência sem significado da lei tiver cessado.<sup>1991</sup>

Para Agamben, conforme propõe o autor num ensaio originalmente datado de 1992 (publicado posteriormente na coletânea *A potência do pensamento*), denominado “O Messias e o soberano. O problema da lei em Walter Benjamin” - o qual, aliás, deve-se ressaltar, antecipa muitas das teses centrais do primeiro *Homo sacer* -, o reino messiânico não consiste simplesmente numa categoria dentre outras no interior da experiência religiosa, mas constitui, antes, na realidade, o seu conceito-limite: nas palavras do autor, “*O Messias é, de fato, a figura em que a religião se confronta com o problema da Lei, faz com ela um ajuste de contas decisivo*”, e, tendo em vista que, “de sua parte, a filosofia está constitutivamente empenhada em um confronto com a Lei”, o messianismo representa, então, “[...] o ponto de maior proximidade entre religião e filosofia”.<sup>1992</sup>

Esta relação está em vigência também, deve-se ressaltar, no primeiro *Homo sacer*, onde Agamben, repetindo alguns pontos que havia formulado no ensaio sobre o problema da lei em Benjamin, acrescenta que o Messias é a figura por meio da qual as grandes religiões monoteístas buscaram solucionar o problema da lei, visto que a sua vinda significa, seja para o judaísmo, o cristianismo ou o islamismo xiita, o “cumprimento e a consumação integral da lei”. Se o messianismo é, de fato, o conceito-limite da experiência religiosa, isto ocorre, segundo o autor, devido ao fato de ele consistir precisamente no ponto em que a experiência religiosa “[...] supera e coloca em questão a si mesma enquanto lei (daí as aporias messiânicas

<sup>1991</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 62, grifo nosso.

<sup>1992</sup> Cf. Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 226.

sobre a lei, de que são expressão tanto a Carta de Paulo aos Romanos, como a doutrina sabatina segundo a qual o cumprimento da *Torah* é a sua transgressão)<sup>1993</sup>. Ou, ainda, como propõe o autor no ensaio “O Messias e o soberano”, em oposição à Scholem, Klausner e Mowinckel, uma explicação acerca das aporias do messianismo não se localiza na tensão entre as duas tendências que estes autores nele verificam (isto é, uma faceta voltada para a origem e outra para um futuro utópico, uma dimensão que é política e mundana e outra que é espiritual e sobrenatural), mas deve ser procurada, antes, em seu gesto antinômico, a única estratégia que, segundo Agamben, está “à altura do problema específico que o messianismo deve resolver”, isto é, “o problema da lei em sua estrutura originária”. A ideia de uma *Torá* formada tão somente por letras que nada significam<sup>1994</sup> não consiste, porém, algo como um compromisso freudiano, no sentido de buscar, por exemplo, uma conciliação entre os dois elementos incompatíveis, mas ela exprime, segundo Agamben, “pelo contrário, uma profunda intuição filosófica sobre a estrutura da Lei e constitui ao mesmo tempo a tentativa mais radical de se confrontar com ela”, de tal modo que toda interpretação a respeito das aporias do messianismo deve, pois, antes de tudo, o situar nesta perspectiva.<sup>1995</sup>

O estado de exceção efetivo está relacionado também, no entanto, com outro conceito central de Benjamin: a “*reine Gewalt*”, a violência “divina” ou “pura”, proposta pelo autor em *Para a crítica da violência*.<sup>1996</sup> Com efeito, ter exposto “sem reservas” o nexo irreduzível que une a violência e o direito em sua *Crítica*, por meio da oscilação dialética entre a violência que *põe* o direito e a violência que o *mantém* (ou *conserva*) – nas palavras de Derrida, “Zur Kritik der Gewalt inscreve-se também numa perspectiva judaica que opõe a justa violência divina (judia), que destrói o direito, à violência mítica (da tradição grega), que instaura e conserva o direito”<sup>1997</sup> –, faz que com que sua crítica do poder como violência

<sup>1993</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 61.

<sup>1994</sup> Comparando a noção acerca da lei enquanto “vigência sem significado” [*Geltung ohne Bedeutung*] com a concepção cabalística e messiânica da *Torá* como um acervo de letras sem ordem e sem significado (ambas baseadas em Gershom Scholem), Agamben propõe que “A fórmula *Geltung ohne Bedeutung* se aplica perfeitamente ao estado da *Torá* em face de Deus, quando ela vigora, mas não adquiriu ainda um conteúdo e um significado determinado. Mas a concordância *vale* também para o estado de exceção e para sua absolutização sugerida nos textos de Benjamin do qual partimos”. Assim, e isto é o que mais interessa para se compreender o “estado de exceção virtual”, o autor avança a hipótese “[...] de que a fórmula ‘vigência sem significado’ define não só o estado da *Torá* em face de Deus, mas *também e acima de tudo nossa atual relação com a lei, o estado de exceção em que, segundo as palavras de Benjamin, vivemos*. Talvez nenhuma outra fórmula exprima melhor que essa a concepção da Lei com que nosso tempo se confronta e à qual não consegue dar uma resolução” (cf. Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, ps. 233-234, grifos nossos).

<sup>1995</sup> Cf. Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 230.

<sup>1996</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 139.

<sup>1997</sup> Derrida, *Força de lei*, 2018, p. 62.

(e, na mesma medida, da violência como poder), se torne mesmo “a premissa necessária, e ainda hoje insuperada, de todo estudo sobre a soberania”.<sup>1998</sup>

De qualquer forma, o importante é que surge, neste momento, a necessidade da introdução de uma terceira figura, que tem como objetivo singular romper a dialética circular existente entre a violência que *impõe* o direito e a que o *conserva*,<sup>1999</sup> que Benjamin denomina de “violência divina”, cuja definição constitui, diga-se de passagem, o problema central de toda e qualquer interpretação do ensaio. Acontece que, segundo Agamben, Benjamin não sugere nenhum critério positivo para a sua identificação, chegando a negar, inclusive, que seja até mesmo possível reconhecê-la concretamente;<sup>2000</sup> “O certo é”, todavia,

<sup>1998</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 68.

<sup>1999</sup> Utilizando a violência de guerra como um modelo para se compreender qualquer forma de violência, escreve Marcio Seligmann-Silva, Benjamin “[...] deduz que o militarismo revela uma dupla face da violência: enquanto uma *compulsao* (*Zwang*) para seu uso generalizado como meio para fins de Estado, ou seja, como meio para fins jurídicos, ela se revela como ‘instituidora de direito’ e, por outro lado, como ‘mantenedora de direito’. Deste modo Benjamin atinge o cerne da questão da *Gewalt* enquanto composição indissociável de violência e poder (jurídico). Sua crítica da *Gewalt* visa estas suas duas faces. Mesmo a máxima bem-intencionada de Kant, ‘aja de tal modo que você use a humanidade, tanto em nome da tua pessoa como na de qualquer outro, sempre como fim, nunca apenas como meio...’, é vista como insuficiente e ingênua para se fazer uma crítica da *Gewalt*. Ela não é suficiente para dissociar o núcleo da *Gewalt* além de afirmar uma ‘antropologia’ limitada que parece desconhecer, eu acrescentaria, conceitos como o de trágico, o de sublime e o de medo, que marcam não só a história da Estética, mas sobretudo, explicitamente ao menos desde Maquiavel e Hobbes, a teoria política” (Seligmann-Silva, *Walter Benjamin*, 2005, p. 27).

<sup>2000</sup> É importante seguir Agamben quando ele diz que é precisamente por essa dificuldade de reconhecê-la no caso concreto o motivo de ela se prestar aos “equivocos mais perigosos”, do qual é prova, diz o autor, “[...] o escrúpulo com que Derrida, na sua interpretação do ensaio, coloca em guarda contra ela [a violência divina], equiparando-a, com um singular mal-entendido, à ‘solução final’ nazista” (Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 68-69). No ensaio “Prenome de Benjamin”, constante em *Força de lei*, Derrida escreve como irá propor, de fato, uma “leitura um pouco arriscada” da crítica da *Gewalt* de Benjamin, “Esse texto inquieto, enigmático, terrivelmente equívoco, creio que como de antemão (mas podemos dizer aqui ‘de antemão’?) assombrado pelo tema da destruição radical, do extermínio, da aniquilação total” (cf. Derrida, *Força de lei*, 2018, p. 61). Derrida escreve, nesse sentido, como “O que, para terminar, acho mais terrível ou insuportável nesse texto, para além das afinidades com o pior (crítica da *Aufklärung*, teoria da queda e da autenticidade originária, polaridade entre linguagem originária e linguagem decaída, crítica da representação e da democracia parlamentar etc.), é finalmente uma tentação que ele deixaria em aberto, principalmente para os sobreviventes ou as vítimas da ‘solução final’, a suas vítimas passadas, presentes ou potenciais. *Que tentação? A de pensar o holocausto como uma manifestação ininterpretável da violência divina* [...]. Quando pensamos nas câmaras de gás e nos fornos crematórios, como ouvir sem estremecer essa alusão a um extermínio que seria expiatório porque não-sangrento? Ficamos terrificados com a ideia de uma interpretação que fizesse do holocausto uma expiação, e uma indecifrável assinatura da justa e violenta cólera de Deus” (Derrida, *Força de lei*, 2018, ps. 143-144, grifo nosso). Nesse sentido, recorremos ao que escreveu Márcio Seligmann-Silva no ensaio “Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético”, onde argumenta como Derrida, a partir da segunda metade de seu texto, parte ao ataque ao ensaio de Benjamin, identificando-o, a partir da ideia da justiça divina (violenta, de um golpe e não sangrenta), como uma espécie de assombração do extermínio judaico, a qual pairaria sobre todo o ensaio. Não seria o caso somente de uma assombração, de acordo com Derrida, mas, com efeito, também o caso de uma *premonição*. Pode-se assim dizer que, para Derrida, seria como se Benjamin não estivesse apenas prevendo, mas até mesmo *justificando* as câmaras de gás. Esta interpretação, deve-se dizer, é de um teleologismo de difícil aceitação. Mesmo se se aceitar os inquietantes traços conservadores de Benjamin (como algumas proximidades suas com Heidegger e Schmitt, a hostilidade de ambos com relação ao parlamentarismo democrático, etc), deduzir daí esta interpretação, parece ser além de injusta, também precipitada (cf. Seligmann-Silva, *Walter Benjamin*, 2005, ps. 30-31, grifos nossos). A nosso ver, poderia dizer-se que também Slavoj Žižek recai num “perigoso equívoco”, aliás, acerca da interpretação que o autor fornece à violência divina no sexto capítulo de “Violência: seis reflexões laterais” (cf. Žižek, *Violência*, 2014, p. 141 e ss.).

ressalta Agamben, “[...] somente que ela *não põe nem conserva o direito, mas o de-põe (entstzt)*”.<sup>2001</sup> A violência divina aparece, deve-se observar, na crítica da *Gewalt*, como a contraposição do que Benjamin chama de “violência mítica”: conforme sustenta o autor, toda instauração do direito consiste na instauração de um poder, o qual é, “enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência”, e “o poder [*Macht*]”, por sua vez, não é senão “o princípio de toda instauração mítica do direito”.<sup>2002</sup> Benjamin pode escrever, assim, como

Longe de inaugurar uma esfera mais pura, a manifestação mítica da violência imediata mostra-se, em seu núcleo mais profundo, idêntica a toda violência do direito, e transforma a suspeita quanto ao caráter problemático dessa violência em certeza quanto ao caráter pernicioso de sua função histórica, tornando tarefa a sua abolição. Tal tarefa suscita, em última instância, mais uma vez, a questão de uma *violência pura*, imediata, que possa estancar a marcha da violência mítica. Assim como em todos os domínios Deus se opõe ao mito, a violência divina se opõe à violência mítica. E, de fato, estas são contrárias em todos os aspectos. Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não-sangrenta. À lenda de Níobe pode-se contrapor, como exemplo desta violência, o juízo divino do bando de Coré. O juízo divino atinge privilegiados, levitas, atinge sem preveni-los, golpeia sem ameaçá-los, e não hesita diante da aniquilação. Mas, ao mesmo tempo, ao aniquilar, o juízo divino expia a culpa, e não se pode deixar de ver uma profunda conexão entre o caráter não-sangrento e o caráter de expiação purificatória dessa violência. *Pois o sangue é o símbolo da mera vida*.<sup>2003</sup>

É importante observar, desta maneira, como para Benjamin enquanto a violência mítica é sangrenta, “a divina é letal de maneira não sangrenta”. Deve-se isto ao fato de que “o sangue é o símbolo da mera vida” [para Agamben, da “vida nua”], uma vez que o desencademaento da violência do direito remete, deve-se ressaltar, “à culpa inerente à mera vida natural, culpa que entrega o vivente, de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele ‘expia’ sua culpa”, livrando-o, assim, diz Benjamin, “[...] não de sua culpa, mas do direito. Pois com a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente”. A violência mítica constitui-se, nesta media, numa violência sangrenta, exercida em favor próprio e contra a “mera vida” [*das blosse Leben*], sendo que a violência divina é, por sua vez, “[...] pura e se exerce contra toda a vida, em favor do vivente. A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita”.<sup>2004</sup>

<sup>2001</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 68, grifo nosso.

<sup>2002</sup> Cf. Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, p. 148.

<sup>2003</sup> Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, ps. 150-151, grifo nosso.

<sup>2004</sup> Cf. Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, ps. 150-152. De acordo com Enzo Traverso, Benjamin, de fato, “[...] considerava essa violência ‘pura’, ‘ilimitada’ e anômica, tendo uma dimensão ‘revolucionária’, a ‘suprema manifestação da violência por parte do homem’” (Traverso, “*Relações Perigosas*”, 2020, ps. 1979-1980, grifo nosso).

A alusão ao sangue parece ser aqui, de fato, como diz Derrida, “discriminatória”, tendo em vista que “Somente ela parece permitir, aos olhos de Benjamin, identificar a fundação mítica e violenta do direito no mundo grego, para distingui-la da violência divina no judaísmo”,<sup>2005</sup> o que parece ser, pois, justamente o caso, uma vez que, segundo Benjamin, o sangue é o “símbolo da mera vida” [ou da vida nua].<sup>2006</sup> Assim, para Derrida, no que tange à violência divina, “Sobretudo”,

[...] e isso seria o essencial, em vez de fazer morrer pelo sangue, mata e anula sem *efusão de sangue*. O sangue faria toda a diferença. A interpretação desse pensamento do sangue é tão perturbadora, apesar de certas dissonâncias, em Benjamin como em Rosenzweig. O sangue é o símbolo da vida, diz ele, da vida pura e simples, da vida como tal (*das Symbol des blossen Lebens*). Ora, fazendo escorrer o sangue, a violência mitológica do direito se exerce em seu próprio favor (*um ihrer selbst willen*) contra a vida pura e simples (*das blosse Leben*), que ela faz sangrar, permanecendo na ordem da vida do vivo como tal. Pelo contrário, a violência puramente divina (judaica) se exerce sobre toda vida, mas em proveito ou em favor do vivo (*über alles Lebenum des Lebendigen willen*). Por outras palavras, a violência mitológica do direito satisfaz-se nela mesma, ao sacrificar o vivo, enquanto a violência divina sacrifica a vida para salvar o vivo, em favor do vivo. Nos dois casos há sacrifício, mas no caso em que o sangue é exigido o vivo não é respeitado. [...] Em todo caso, essa violência divina, que não seria somente atestada pela religião mas também na vida presente ou nas manifestações do sagrado, aniquila talvez os bens, a vida, o direito, o fundamento do direito etc., mas ela não ataca jamais, para destruí-la, a alma do vivo (*die Seele des Lebendigen*).<sup>2007</sup>

De acordo com Enzo Traverso, num texto que foi escrito provavelmente na mesma época, o “obscuro” e “enigmático” *Fragmento teológico-político*, Benjamin atribuiu a essa violência, que é ao mesmo tempo divina e revolucionária, as características do *niilismo*<sup>2008</sup> [“Alcançar essa transitoriedade, também para aqueles estágios do homem que são natureza, é a tarefa de uma política universal cujo método terá de chamar-se *niilimo*”<sup>2009</sup>]. Desta forma, pode-se dizer que na crítica da *Gewalt* o jovem berlinense, inspirando-se em Sorel – outra figura de fronteira, que se situa no meio caminho entre o marxismo e o fascismo –, teoriza uma violência, a “violência divina” [*göttliche ‘Gewalt*], que não é nem restauradora da ordem nem da lei, mas que é, na verdade, “destruidora do direito”,<sup>2010</sup> e, portanto, irreduzível

<sup>2005</sup> Cf. Derrida, *Força de lei*, 2007, p. 121.

<sup>2006</sup> Cf. Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, p. 151.

<sup>2007</sup> Derrida, *Força de lei*, 2007, ps. 122-123.

<sup>2008</sup> Quanto a isto, de acordo com Christine Buci-Glucksmann, “Il socialismo del giovane Benjamin, che egli chiama ‘socialismo individualistico’, deriva allora da una scelta *etica* a vantaggio della ‘folla degli esclusi’ e da un’alleanza dello spirito con o ‘coloro che dormono’. In questo sonno storico dell’anonimato risiede infatti un potenziale di ‘nichilismo rivoluzionario’. Fra *diritto* e *giustizia*, la metafora teologica dà corpo a una distanza utopico-critica, a un’idea ‘altra’ della politica, che Benjamin, sotto l’influenza di Nietzsche, chiama ‘nichilista’” (Buci-Glucksmann, *La ragione barocca*, 1992, ps. 44-45).

<sup>2009</sup> Benjamin, *Fragmento teológico-político*, 2016, p. 24.

<sup>2010</sup> Nas palavras de Benjamin, essa violência se caracteriza, acima de tudo, pela “ausência de qualquer instauração do direito”, motivo pelo qual, seguindo o autor, pode-se dizer que também “[...] é justificado

perante qualquer vínculo externo. Além disso, esta violência apresentava, para Benjamin, uma dupla face, simultaneamente teológica e política: “teológica, porque irrompeu no palco da história, interrompendo sua continuidade como um apocalipse redentor”, e, “[...] política, por sua natureza revolucionária, análoga à ‘greve geral’ de Sorel que destrói a ordem burguesa e cria uma nova, proletária”.<sup>2011</sup>

Não foi ainda mencionado, mas em sua *Crítica da violência* Benjamin adota, entre outras coisas, a separação entre o politeísmo mítico e a verdade da religião monoteísta, aventada por Hermann Cohen, na obra *A religião da razão a partir das fontes do judaísmo*, de 1919.<sup>2012</sup> É oportuno apontar, desta forma, conforme escreve Bernd Witte, biógrafo de Benjamin, que

Todavia, diferentemente de Cohen, Benjamin não trata de conhecimentos filosófico-religiosos, mas de referências políticas atuais. A “greve geral política”, como ele chama a Revolução de 1918-1919, parece-lhe um poder mítico, pois ela teria apenas substituído uma elite dominante por outra. Ele contrapõe a ela a “greve geral proletária”, que seria “como meio puro, não violenta”, reivindicando a abolição da dominação em geral e, com isso, uma “quebra” da repetição mítica do sempre igual, que se chama história. Essa utopia de uma revolução anarquista que aniquila o mito é fundada teologicamente ao longo de toda a obra de Benjamin. No texto de juventude “Sobre a crítica do poder como violência”, tal como no seu último texto, as teses “Sobre o conceito de História”, ela é apresentada como irrupção de Deus na história na figura do Messias.<sup>2013</sup>

Deve-se acompanhar, desta forma, Jeanne Marie Gagnebin quando a autora propõe que se compreenda devidamente a concepção de *mito* - uma concepção profundamente metafísica, deve-se sublinhar - que atravessa tanto os textos de juventude de Benjamin, quanto também seus ensaios de crítica literária, sobretudo o ensaio sobre “As afinidades eletivas”, de Goethe, de 1922, e que ressoa ainda, segundo a autora, no texto sobre Kafka,<sup>2014</sup>

---

designar essa violência como *aniquiladora*; ora ela o é apenas de maneira relativa, com respeito a bens, direito e vida e que tais, nunca de maneira absoluta com respeito à alma do vivente” (cf. Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, p. 152, grifo nosso).

<sup>2011</sup> Cf. Traverso, “*Relações Perigosas*”, 2020, ps. 1979-1980.

<sup>2012</sup> Cf. Witte, *Walter Benjamin*, 2017, p. 44.

<sup>2013</sup> Witte, *Walter Benjamin*, 2017, p. 44. Benjamin escreve, de fato, a respeito destes dois tipos de greve, como a greve geral política representa uma instituição do direito e é, nesta medida, violenta, enquanto que a greve geral proletária, enquanto “meio puro”, é não-violenta e também “anarquista”, uma vez que almeja aniquilar o poder do Estado: “Em oposição à greve geral política (cuja fórmula, diga-se de passagem, parece ser a da passada revolução alemã), a greve geral proletária se propõe, como única tarefa, *aniquilar o poder do Estado*. [...] Enquanto a primeira forma de suspensão do trabalho é violenta, uma vez que provoca só uma modificação exterior das condições de trabalho, a segunda, enquanto *meio puro*, é não-violenta. Com efeito, esta não acontece com a disposição de retomar o trabalho depois de concessões superficiais ou de qualquer modificação das relações de trabalho, mas com a resolução de tomar apenas um trabalho totalmente transformado, sem coerção por parte do Estado, uma subversão que esse tipo de greve não apenas desencadeia, mas leva a sua completude. Por isso, a primeira modalidade de greve é *instauradora do direito*, a segunda, *anarquista*” (Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, ps. 142-143, grifos nossos).

<sup>2014</sup> A autora está a se referir aqui ao ensaio “Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte”, onde pode-se dizer que o mito se apresenta constantemente sob a figura do “pai de família” – o mesmo pai de

de 1934. Nesta concepção, que se encontra mais próxima da tradição judaica que da dialética hegeliana e marxista, o “mito” é oposto não tanto ao “logos”, assim como na filosofia grega retomada pelo pensamento de Hegel, mas à “história”, entendida enquanto advento da responsabilidade e liberdade humanas, que correspondem à criação divina.<sup>2015</sup>

No que tange, portanto, à concepção “muito peculiar de ‘mito’ em Walter Benjamin”, Gagnebin observa como existem duas principais características que podem ser nela distinguidas: primeiramente, em alguns escritos da juventude, sobretudo aqueles nos quais Benjamin se dedica à questão da tragédia (em oposição ao *Trauerspiel* ou drama barroco), a ligação entre mito e poesia grega é retomada num sentido bastante clássico; contudo, é preciso reconhecer que este conceito ultrapassa rapidamente a descrição do contexto da Antiguidade grega, de tal modo que em dois artigos fundamentais, “Destino e caráter” (escrito em 1919) e “Para a crítica da violência” (escrito em 1919-1920), as observações sobre a tragédia são incorporadas por Benjamin a uma reflexão muito mais ampla, ao mesmo tempo metafísica e política (não é inoportuno lembrar, assim, diz a autora, que o segundo ensaio foi escrito sob o impacto da revolução alemã de 1918, que derrubou o Império e proclamou a República [de Weimar], e, além disso, também da derrota do movimento dos conselhos operários, logo, sob a sombra do assassinato de Rosa Luxemburg

---

família que deve se preocupar com aquela enigmática, paradoxal e inclassificável figura que Kafka chama de “Odradek” (cf. Kafka, *A preocupação do pai de família*, 1999, ps. 43-45) -, aquele que, no mundo kafkiano, condena à “culpa” e às forças míticas do direito. Segundo Benjamin, “O pai é a figura que pune. A culpa atrai o pai, como atrai os funcionários da Justiça. Há muitos indícios de que o mundo dos funcionários e o mundo dos pais são idênticos para Kafka. Essa semelhança não os honra. Ela é composta de estupidez, degradação e imundície. O uniforme do pai é todo manchado, sua roupa de baixo é suja. A imundície é o elemento vital do funcionário. [...] A imundície é em tal grau um atributo dos funcionários que eles podem ser vistos como gigantescos parasitas. Isso não se refere, naturalmente, às relações econômicas, mas às forças da razão e da humanidade, que permitem a essa estirpe sobreviver. Do mesmo modo, também nas estranhas famílias de Kafka o pai sobrevive às custas do filho, devorando-o como um monstruoso parasita. Não consome apenas suas forças, consome também o seu direito de existir. O pai é quem pune, mas é ao mesmo tempo quem acusa. O pecado do qual ele acusa o filho parece ser uma espécie de pecado original (*Erbsünde*). Até a definição kafkiana do pecado original é particularmente aplicável ao filho: ‘O pecado original, a velha injustiça cometida pelo homem, consiste na sua queixa incessante de que ele é vítima de uma injustiça, de que o pecado original foi cometido contra ele’ (Benjamin, *Franz Kafka*, 2012, ps. 149-150). A respeito de Odradek, não podemos deixar de lembrar do ensaio, de 1966, “A atribulação de um pai de família”, de Roberto Schwarz, para quem Odradek consistiria na própria “efígie” da negação da vida burguesa: “Odradek é móvel, colorido, irresponsável, livre do sistema de compromissos que prende o pai à família. Mais radicalmente, como construção, Odradek é o impossível da ordem burguesa. Se a produção para o mercado permeia o conjunto da vida social, como é próprio do capitalismo, as formas concretas de atividade deixam de ter em si mesmas a sua razão de ser; a sua finalidade lhes é externa, a sua forma particular é inessencial. Ora, Odradek não tem finalidade, i. e., finalidade externa, e é completo à sua maneira, i. e., tem a sua finalidade em si mesmo, sem o que não há de ser completo. Odradek, portanto, é a construção lógica e estrita da negação da vida burguesa. Não que ele esteja simplesmente em relação negativa com ela: ele é o próprio esquema da sua negação, e este esquematismo é essencial à qualidade literária do conto. É ele que garante alcance, um alcance extraordinário, aos detalhes da prosa miúda e cotidiana; referidos a Odradek, tornam-se opções diante da cultura” (Schwarz, *O pai de família e outros estudos*, 2008, ps. 25-26).

<sup>2015</sup> Cf. Gagnebin, *Mito, Direito e Justiça em Walter Benjamin*, 2020, ps. 1936-1937.



e Karl Liebknecht pela polícia berlinense em janeiro de 1919).<sup>2016</sup> Em ambos estes ensaios, e isto é o mais importante, o “mito” consiste no fundamento conceitual para se entender as noções de “culpa” e “castigo”, “os quais, por sua vez, são analisados em relação à ideia da ‘mera vida’ (*das blosse Leben*) – isto é, uma vida que se esgota na sua naturalidade imanente”, e também “[...] em relação às instituições jurídicas que decretam a culpa e são encarregadas da punição, sendo que Benjamin opera uma distinção essencial entre o domínio do direito (*Recht*) e o domínio da justiça (*Gerechtigkeit*)”.<sup>2017</sup>

Veja-se, nesse sentido, o ensaio “Destino e caráter”. Benjamin começa o ensaio apontando como destino e caráter costumam ser vistos como tendo habitualmente uma ligação causal, isto é, que o caráter de uma pessoa seja necessariamente a causa de seu destino. A ideia seria mais ou menos esta: se fosse possível, por um lado, conhecer integralmente, em todos os seus pormenores, o caráter e as maneiras de agir de uma pessoa, e, de outro, se fosse possível conhecer também todos os acontecimentos do mundo que atingem esse caráter, segundo Benjamin, “[...] então se poderia dizer com exatidão tanto o que aconteceria a esse caráter quanto o que seria realizado por ele. Ou seja, seu destino seria conhecido”. A esta concepção, Benjamin chama de “concepção tradicional da essência do destino e do caráter”, a qual é, para o autor, problemática, na medida em que não é capaz de tornar, de uma maneira racionalmente concebível, a possibilidade acerca de uma predição do destino, do que se pode dizer que não apenas é falsa a separação sobre a qual ela repousa, como é também teoricamente irrealizável; “Nesta reflexão”, escreve então Benjamin, muito longe “[...] de serem considerados teoricamente separados, destino e caráter coincidem. Assim também Nietzsche, quando diz: ‘Se alguém tem caráter, então tem também uma

---

<sup>2016</sup> Como escreveu Gagnebin em seu belo livro *Walter Benjamin: os cacos da história*, tanto os comunistas quanto os socialdemocratas foram incapazes de se opor de modo eficaz contra a ascensão do fascismo na República de Weimar. Porém, no entanto, a situação é pior ainda no que tange à socialdemocracia alemã, pois ela “[...] pode ser em boa parte tomada como responsável pelo fracasso da República de Weimar, não somente porque participou de numerosos governos, mas sobretudo porque se encarregou de confiscar o ímpeto revolucionário da classe operária em proveito da burguesia. Em 9 de novembro de 1918, na noite da revolução que derrubou o Império e proclamou a República, o chanceler socialdemocrata Ebert entrou em acordo com o Alto Comando do Exército para formar ‘um governo capaz de restabelecer a ordem’. O acordo, concluído em 15 de novembro, entre o patronato e o socialdemocrata Lesien, presidente dos sindicatos, oficializou de fato certas vitórias da classe operária, mas não tocou na questão da propriedade das usinas, e nem chegou a mencionar os conselhos operários em formação. Enfim, em janeiro de 1919, será Noske, chefe da polícia socialdemocrata, quem esmagará os trabalhadores berlinenses insurgentes e mandará assassinar seus chefes, Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht” (cf. Gagnebin, *Walter Benjamin*, 2018, p. 25).

<sup>2017</sup> Cf. Gagnebin, *Mito, Direito e Justiça em Walter Benjamin*, 2020, ps. 1937-1938.

vivência, que sempre retorna’.<sup>2018</sup> Ou seja: se alguém tem caráter, então seu destino é, no essencial, constante’.<sup>2019</sup>

Para Benjamin, isso significa que, de modo a se formular apropriadamente o conceito de destino, este deve ser nitidamente separado do caráter. Como consequência, os dois conceitos tornar-se-ão rigorosamente diferentes, pois, segundo o autor, “[...] onde há caráter, não deverá existir, certamente, destino e, no contexto do destino, o caráter não será encontrado”.<sup>2020</sup> O conceito de *destino*, por sua vez, está essencialmente ligado, para Benjamin, ao conceito de *culpa*, uma vez que, na formulação grega, o destino não tinha relação de forma alguma com um estado de “inocência” do vivente, mas com a tentação do mais pesado endividamento, ou seja, da “*hybris*”. O destino não possui, nesta medida, também nenhuma relação com a felicidade, pois, de acordo com Benjamin, a felicidade consiste, antes, muito mais naquilo que liberta aquele que é feliz das cadeias do destino, motivo pelo qual Hölderlin chama, aliás, os deuses bem-aventurados de “sem destino”. A felicidade e a “bem-aventurança” são, pois, assim como a inocência, aquilo que conduz para *fora* da esfera do destino. Realizando, então, uma penetrante crítica ao direito, Benjamin se pergunta, em “Destino e caráter”, se não existiria uma ordenação humana em cuja os únicos meios constitutivos consistiriam na “infelicidade” e na “culpa”, formando uma estrutura da qual não se pode encontrar nem libertação nem, poder-se-ia mesmo dizer, salvação: uma tal ordenação certamente existe, e não é, pois, senão o *direito*, o qual, acima de tudo, não condena ao castigo, mas à “culpa”.<sup>2021</sup> Benjamin escreve como caberia, então,

[...] procurar um outro domínio, no qual única e tão somente a infelicidade e a culpa são válidas; uma balança, na qual bem-aventurança e inocência se encontram demasiado leves e se elevam no ar. Essa balança é a do direito. Esta erige as leis do destino, da infelicidade e da culpa à condição de medida da pessoa; seria falso admitir que apenas a culpa se encontra neste nexos com o direito; pode-se provar, muito mais, que qualquer culpabilidade jurídica nada mais é do que uma infelicidade. Por engano, por ter sido confundida com o reino da justiça, a ordem do direito – que é apenas um resíduo do plano demoníaco na existência humana, na qual os princípios jurídicos não determinam apenas as relações entre os

<sup>2018</sup> Nas “Máximas e interlúdios”, de *Para além de bem e mal*: “Quando se tem caráter, tem-se também sua experiência típica, que sempre retorna” (Nietzsche, *Além do bem e do mal*, 2005, p. 62).

<sup>2019</sup> Cf. Benjamin, *Destino e caráter*, 2013, ps. 89-91.

<sup>2020</sup> O que consistiria, então, o caráter, alguém poderia se perguntar? É possível propor que a resposta se encontre no que propõe Benjamin no ensaio sobre *As afinidades eletivas de Goethe*, onde escreve que “assim como há uma culpa natural, há também uma inocência natural da vida”, que não está ligada à sexualidade, nem mesmo como negação, “mas sim unicamente ao polo oposto (e igualmente natural): o espírito”. Poder-se-ia conjecturar, assim, que o caráter consista para Benjamin, então, na “unidade espiritual no indivíduo”: “Assim como a vida sexual do ser humano pode tornar-se a expressão de uma culpa natural, desse mesmo modo a sua vida espiritual relacionada à unidade de sua individualidade, não importando como esteja constituída, pode tornar-se a expressão de uma inocência natural. *Essa unidade da vida espiritual no indivíduo é o caráter*” (cf. Benjamin, *Escritos reunidos*, 2018, ps. 82-83, grifo nosso).

<sup>2021</sup> Cf. Benjamin, *Destino e caráter*, 2013, ps. 92-94.

homens, mas também com os deuses – manteve-se para além do tempo que inaugurou a vitória sobre os demônios.<sup>2022</sup>

Para Benjamin, o direito opera, portanto, na esfera do “destino”, condenando o vivente não ao castigo, mas à *culpa*: o destino é, de fato, o *nexo de culpa do vivente*. Pode-se melhor compreender agora, pois, a razão pela qual Benjamin pode escrever, na crítica da *Gewalt*,<sup>2023</sup> o fato de a lei mostrar-se tão ameaçadora quanto o destino: deve-se, isto, ao fato de que, no fundo, o destino do homem é incomensuravelmente indeterminável, e de tal forma que, na esfera do direito, ‘O juiz pode’, segundo Benjamin, “entrever o destino onde quiser; cada vez que pune, ele deve, ao mesmo tempo, às cegas, ditar um destino”, o qual, no entanto, apesar de todos os seus esforços, jamais é, no homem, porém, atingido, pois o que é assim capturado é tão somente “[...] a *mera vida* [ou, para Agamben, a “vida nua”] nele que, em virtude da aparência, participa da culpa natural e da infelicidade”.<sup>2024</sup> Isto é absolutamente essencial, pois, como já vimos, Benjamin escreve na *Crítica* que é não só falsa, mas também vil, a proposição segundo a qual a “[...] existência teria um valor mais alto do que a existência justa, quando existência significar nada mais do que a mera vida”.<sup>2025</sup>

Esta peremptória definição do destino fornecida por Benjamin em “Destino e caráter”, de acordo com a qual o destino é o “nexo de culpa do vivente”,<sup>2026</sup> retorna novamente “*ipsis litteris*”, observa Jeanne Marie Gagnebin, num momento central do ensaio sobre as “Afinidades eletivas” – onde se pode ler, com efeito, que o destino “[...] se desdobra de maneira irresistível na vida culpada. *Destino é o conjunto de relações que inscreve o vivente no horizonte da culpa*”<sup>2027</sup> –, quando Benjamin comenta, a propósito do nascimento

<sup>2022</sup> Benjamin, *Destino e caráter*, 2013, p. 93.

<sup>2023</sup> Na crítica da violência, Benjamin afirma que a ameaça do direito se origina da esfera do destino, a qual é tão mais ameaçadora porquanto indeterminável. Para Benjamin, o direito enxerga o interesse da humanidade na pessoa de cada indivíduo “[...] na apresentação e na manutenção de uma ordem do destino. Assim como esta ordem, que o direito, com razão, pretende conservar, não deve ser poupada de crítica, assim também qualquer contestação dessa ordem revela-se impotente quando feita apenas em nome de uma ‘liberdade’ sem forma, sem ser capaz de designar uma ordem superior de liberdade. E será totalmente impotente, se, ao invés de se voltar contra a ordenação do direito por inteiro, atacar apenas leis ou práticas de direito isoladas, que o direito protegerá então com seu poder [*Macht*], o qual reside no fato de que só existe um único destino e que justamente aquilo que existe, e em particular aquilo que ameaça, pertence inexoravelmente à sua ordem. Pois a violência que mantém o direito é uma violência que ameaça. [...] A lei se mostra, assim, tão ameaçadora quanto o destino, do qual depende se o criminoso cairá ou não sob o seu jugo. O sentido mais profundo da indeterminação da ameaça do direito se revelará tão só pela consideração posterior da esfera do destino, da qual esta, a ameaça, se origina” (Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, ps. 133-134). É interessante se notar, nesse sentido, que no ensaio sobre as *Afinidades eletivas de Goethe* a “ameaça” mítica aparece novamente: Benjamin afirma, a respeito da “natureza mítica”, que, “Carregada de forças sobre-humanas, como só a natureza mítica o é, ela entra em cena de forma ameaçadora” (Benjamin, *Ensaio reunidos*, 2018, p. 23).

<sup>2024</sup> Cf. Benjamin, *Destino e caráter*, 2013, p. 94, grifo nosso.

<sup>2025</sup> Cf. Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, ps. 153-154.

<sup>2026</sup> Cf. Benjamin, *Destino e caráter*, 2013, p. 94.

<sup>2027</sup> Benjamin, *Escritos reunidos*, 2018, p. 31, grifo nosso.

do filho de Charlotte e Eduard, que este teria nascido da mentira, uma vez que nenhum dos esposos queria de fato ter o cônjuge em seus braços. Esta criança morrerá por um desastre natural, afogada nas águas do lago durante uma tempestade, o que acarreta a lenta agonia de Otilie, a bela virgem sofredora que, assim como não soube cuidar da criança, não soube também tomar nenhuma decisão. O núcleo constitutivo do romance de Goethe é desvendado por Benjamin, de acordo com a autora, na oposição quase estrutural entre as personagens, as quais se deixam levar por suas “*afinidades*” - termo este tomado de empréstimo da química -, mesmo quando estas são eletivas, e as personagens narradas na “pequena novela” narrada na segunda parte do romance por um hóspede,<sup>2028</sup> que versa sobre dois jovens que tomam a decisão de recuar de um casamento imposto, seguindo, assim, embora correndo risco de morrer, os seus verdadeiros sentimentos; lembrando que, enquanto ambos se lançam na água, Otilie, doutra forma, deixa a criança, nela, cair. Pode-se dizer, nessa medida, com Gagnebin, que a oposição “entre *decisão* e *afinidade* é lida por Benjamin”, portanto, como a chave da oposição “[...] entre o agir histórico e moral, sempre arriscado, e a passividade sacrificial, por mais sublime que pareça, como na figura de Otilie, que faz emergir as forças míticas do destino e da catástrofe”.<sup>2029</sup> Ao contrário do sublime trágico de uma vida que um famoso crítico da época, Friedrich Gundolf, chama de “sagrada”, a existência de Otilie consiste, na verdade, para Benjamin, numa

---

<sup>2028</sup> Uma das maiores inovações realizadas por Benjamin a respeito deste ensaio consiste, de fato, em ter o autor assinalado a importância dos contrastes existentes entre a vida dos personagens do romance e os jovens amantes da “novela” para a devida interpretação da obra de Goethe, algo até então inédito. Isto consiste, com efeito, numa “chave” imprescindível para a compreensão da obra, nas palavras do autor (cf. Benjamin, *Escritos reunidos*, 2018, p. 84). Enquanto no romance os personagens encontram-se inescapavelmente presos aos pesados grilhões do destino, os amantes, por sua vez, “[...] estão além da liberdade e do destino, e a sua decisão corajosa é suficiente para romper o destino que se avoluma sobre eles e para desmascarar uma liberdade que pretendia degradá-los à nulidade da escolha”. Ressaltando, assim, o valor da “novela”, Benjamin escreve que “Com tudo isso, pode-se considerar irrefutavelmente correto que, na construção das *Afinidades eletivas*, cabe à novela um significado decisivo. Ainda que somente à luz plena da narrativa principal todos os seus detalhes sejam revelados, estes dão um testemunho inconfundível de que aos motivos míticos do romance correspondem aqueles da novela enquanto motivos da redenção. Se, desse modo, o mítico é abordado no romance como tese, a antítese pode ser encontrada na novela” (cf. Benjamin, *Escritos reunidos*, 2018, ps. 77-78).

<sup>2029</sup> Cf. Gagnebin, *Mito, Direito e Justiça em Walter Benjamin*, 2020, p. 1940. Veja-se, quanto a isto, o esclarecimento de Witte: “Goethe configurou em sua história da relação de quatro pessoas – Eduardo e Otilia, o Capitão e Carlota – a ameaça que o amor passional representa para o casamento, fazendo no fim triunfar a ordem social. Entretanto, como os amantes não podem realizar neste mundo os seus anseios e por isso fogem dele pela morte, ele os justifica no final. Otilia se torna uma santa; milagres ocorrem no lugar onde está seu cadáver não deteriorado”. Assim, enquanto que na leitura tradicional a fábula foi vista como uma “demonstração de que Goethe queria representar no romance a etificação, a sacralização do homem natural”, Benjamin, por sua vez, “[...] contradiz essa leitura, enfaticamente, no comentário que prepara a sua crítica. Para ele, os pares de opostos nos quais os intérpretes anteriores tentaram apreender o conteúdo ideológico do romance – amor e casamento, paixão e norma social, sensibilidade e eticidade – pertencem em conjunto à esfera do mito” (cf. Witte, *Walter Benjamin*, 2017, p. 43, grifo nosso).

[...] existência dessacralizada, e isso nem tanto por ter pecado contra um casamento em ruínas, mas antes pelo fato de, subjugada até a morte no aparecer e no devir de uma violência fatídica, ir levando a vida na indecisão. Essa permanência culpada e inocente no âmbito do destino lhe concede, aos olhos da interpretação superficial, uma qualidade trágica. [...] E, mesmo assim, não deixa de ser o julgamento mais errôneo. Pois na palavra trágica do herói foi alcançada a crista da decisão, sob a qual culpa e inocência do mito engolem-se como um abismo. Para além da culpabilidade e da inocência funda-se a imanência do bem e do mal, que só pode ser alcançado pelo herói, jamais por uma moça hesitante. Por isso, enaltecendo a sua “purificação trágica” é discurso vazio. Não se pode conceber nada menos trágico do que esse deplorável fim.<sup>2030</sup>

O que está em jogo nas *Afinidades eletivas* de Goethe não se identifica, portanto, com o tema do desmoronamento do casamento, ou mesmo a sua defesa, como a crítica da época geralmente interpretava o texto, mas, sobretudo, com o tema da irrupção do “mítico” na história, sendo que é precisamente nisto que consiste o seu “teor material” [*Sachgehalt*],<sup>2031</sup> inobstante a extremada civilidade dos quatro protagonistas.<sup>2032</sup> A força do “mítico” em Goethe se deve, para Benjamin, à incapacidade do autor acerca da compreensão da história, ou, mais especificamente, em sua recusa em compreender as configurações políticas concretas do Estado e da Revolução (no caso, a Francesa). Tal dificuldade traduzia-se também nas pesquisas de Goethe ligadas à botânica e à mineralogia: de acordo com Benjamin, a natureza oferece a Goethe um verdadeiro “refúgio” em relação à História, fornecendo-lhe o quadro conceitual maior pelo qual o autor pensa tanto a estética quanto a política, sendo responsável, nesta medida, também tanto pelos seus achados quanto por suas limitações.<sup>2033</sup> Por isso, Benjamin pode escrever no verbete “Goethe”, originalmente redigido para a *Enciclopédia Soviética*, que, no limiar das ciências naturais, “que deveriam expandir de maneira colossal a agudeza e o âmbito das percepções sensoriais, ele retrocede outra vez às velhas formas de perscrutação da natureza”; “Não foi a estética”, pois, diz

<sup>2030</sup> Benjamin, *Escritos reunidos*, 2018, ps. 85-86.

<sup>2031</sup> Quanto aos conceitos de “teor material” (ou “teor coisal”) e “teor de verdade”, Gagnebin aponta como “Se é lícito falar em verdade da obra, se essa verdade transcende sua finitude histórica, ela não deixa de permanecer-lhe, por outro lado, indissociavelmente ligada, só podendo se revelar no próprio interior da organização do texto, compreendido como produção histórica. É por isso que Benjamin distingue, em um de seus primeiros grandes ensaios, consagrado a *As afinidades eletivas*, de Goethe (escrito em 1921-1922, e publicado em 1924-1925 por Hoffmannsthal), o ‘teor coisal’ (*Sachgehalt*), isto é, material e histórico, e o ‘teor de verdade’ (*Wahrheitsgehalt*) de uma obra” (Gagnebin, *Walter Benjamin*, 2018, p. 48).

<sup>2032</sup> Benjamin escreve, com efeito, logo após apontar que Otilie sucumbe não apenas como uma “vítima do destino”, mas como uma “vítima que redime os culpados. Pois a expiação, no sentido do mundo mítico que o autor evoca, é desde sempre a morte dos inocentes”, que “Em parte alguma, na verdade, o mítico constitui o teor material mais elevado, mas por toda parte aponta rigorosamente para este. Como tal, Goethe faz do mundo mítico o fundamento de seu romance. Ele constitui o teor material desse livro: seu conteúdo aparece como um jogo mítico de sombras com a roupagem da época goethiana” (cf. Benjamin, *Ensaio reunidos*, 2018, p. 35).

<sup>2033</sup> Cf. Gagnebin, *Mito, Direito e Justiça em Walter Benjamin*, 2020, ps. 1940-1941.

Benjamin, “[...] mas sim a contemplação da natureza que conciliou para ele literatura e política”.<sup>2034</sup>

O apego à natureza também explica, por sua vez, o teor altamente angustiante e “mítico” das *Afinidades eletivas*, cujo título faz alusão a um fenômeno químico. De acordo com Gagnebin, o mítico e o mito não designam uma época da humanidade definitivamente superada pela racionalidade, mas um indelével fundo de violência que sempre ameaça submergir as construções humanas, sobretudo quando estas repousam não sobre as decisões tomadas por sujeitos que arriscam agir histórica e moralmente, mas sobre a obediência e as convenções sociais. Uma angústia que nasce, em boa parte, da própria ambiguidade do narrador e, por metonímia, do próprio Goethe, em relação a estas “augustas convenções sociais”, cuja observação passiva, diz Gagnebin, “[...] ainda que bem-intencionada, não leva a uma conduta realmente moral (que, para Benjamin, é necessariamente fruto de uma decisão e, portanto, comporta um risco), mas incorre na ruína das edificações da ‘civilização’”.<sup>2035</sup>

Vale lembrar, desta maneira, que a moral não tem a ver, para Benjamin, com a aceitação do direito, mas sim com a busca da *justiça*. Nesse sentido, poderia ser dito que essa “ruína” da civilização é devida às insuficiências de uma concepção moral e política da *Aufklärung* [Iluminismo ou Esclarecimento], a qual perdeu seu enraizamento no desejo, um desejo de emancipação e de felicidade, e que se contenta meramente em obedecer às conveniências e às normas de uma racionalidade rasa, deixando, assim, que as forças destrutivas do mito, que a *Aufklärung* pretendia ter derrotado, se irrompam no vazio espaço da convivência social. Isso é importante, veja-se, porque essa concepção crítica da *Aufklärung*, que se encontra esvaziada de seu potencial emancipatório e reduzida tão somente a um agregado de conveniências, talvez possa ajudar a compreender a ousada tese de Benjamin nos dois ensaios de 1919-1920 (a crítica da *Gewalt* e “Destino e caráter”), em cujos o autor estabelece o domínio do direito [das *Recht*] como sendo justamente o sucessor da ordem do *destino* e do *mito*, uma formulação muito própria, uma vez que a instituição das normas jurídicas são concebidas normalmente como um meio privilegiado para se combater a arbitrariedade das forças do mito.<sup>2036</sup> Trata-se, neste caso, segundo Benjamin, de uma verdadeira ilusão, que reside na funesta confusão entre o “reino da justiça” e “a ordem do direito”, porque toda instituição de um *direito* consiste na instauração de um poder, o qual é, por sua vez, manifestação imediata da violência [*Gewalt*]. Pode-se dizer, assim, que

<sup>2034</sup> Cf. Benjamin, *Ensaio reunidos*, 2018, p. 146.

<sup>2035</sup> Cf. Gagnebin, *Mito, Direito e Justiça em Walter Benjamin*, 2020, p. 1941.

<sup>2036</sup> Cf. Gagnebin, *Mito, Direito e Justiça em Walter Benjamin*, 2020, ps. 1941-1942.

enquanto que a *justiça* “[...] é o princípio de toda instauração divina de fins, o poder [*Macht*] é o princípio de toda instauração mítica do direito”.<sup>2037</sup>

Tendo em vista, portanto, a importância destes textos e dos conceitos nele tratados, não só no contexto da filosofia benjaminiana, mas também para Giorgio Agamben, veja-se o que escreve Jeanne Marie Gagnebin, no ensaio “Mito, Direito e Justiça em Walter Benjamin”, o qual ajuda sobremaneira a clarificar o que está em questão no direito para Walter Benjamin:

Podemos entender essa relação de continuidade entre a ordem do mito e do destino, de um lado, e a ordem do direito, de outro, pela relação análoga que mito e direito entretêm com a culpa e com o castigo. Ambos precisam estabelecer primeiro uma culpa, a transgressão de uma lei, seja ela dita natural ou jurídica, para poder depois castigar, ou seja, para manifestar a força de seu poder. Em vez de pensar que o direito teria como tarefa punir uma culpa perpetrada por um infeliz indivíduo, Benjamin defende a ideia de que o direito cria a culpa para poder puni-la e manifestar assim sua própria força (*Gewalt*). Daí a afirmação que precede a definição já citada do destino como “nexo de culpa” do vivente – “O direito não condena ao castigo, mas à culpa”. A indiferença do direito em relação às circunstâncias da transgressão da lei não seria índice da imparcialidade de uma pretensão justiça, mas somente assinalaria a violência inapelável de seu poder, como na *boutade* de Anatole France, ao se queixar de que a lei proíbe da mesma maneira a pobres e ricos passar a noite debaixo das pontes de Paris. Em outros termos, a instauração do direito enquanto esfera de poder não nos redime do mito, mas, pelo contrário, perpetua sua violência sob o manto de um cruel acordo entre os homens. Não instaura a justiça, mas dissimula e, ao mesmo tempo, consagra a gênese violenta do poder estabelecido.<sup>2038</sup>

Após este breve excursão a respeito da concepção de mito em Benjamin, podemos agora retornar à *reine Gewalt*, à violência “pura”, “divina” ou “revolucionária”. Como visto, o que se sabe seguramente acerca desta violência é que, acima de tudo, ela não põe nem conserva o direito, mas o “de-põe” [*ensetz*], motivo pelo qual, de acordo com Giorgio Agamben, “Ela mostra a conexão entre as duas violências – e, com maior razão, aquela entre violência e direito – como o *único conteúdo real do direito*”.<sup>2039</sup>

Agamben observa, assim, como Benjamin escreve, no único ponto do ensaio no qual o autor se aproxima de algo como uma definição da violência soberana,<sup>2040</sup> como a função da violência na instauração do direito possui uma função dupla: de acordo com Benjamin, o que o direito almeja como seu “fim”, isto é, a sua própria instauração, ele o faz utilizando a violência como “meio”, da qual não abdica mesmo após sua instauração; contudo, mais do que isso, diz Benjamin, a instauração constitui a violência – que foi

<sup>2037</sup> Cf. Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, p. 148.

<sup>2038</sup> Gagnebin, *Mito, Direito e Justiça em Walter Benjamin*, 2020, ps. 1942-1943.

<sup>2039</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 70, grifo nosso.

<sup>2040</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 70.

utilizada primeiramente como “meio” - em violência instauradora do direito, porque estabelece “não um fim livre e independente da violência [*Gewalt*], mas um fim necessário e intimamente ligado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder [*Macht*]”, de tal maneira que, uma vez que toda instauração do direito consiste na instauração de um poder, a instauração do direito é sempre “[...] enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência”.<sup>2041</sup> A violência se transforma agora, note-se, de “meio” para o próprio “fim” do direito. Portanto, não é um mero acaso, propõe Agamben, que Benjamin, ao invés de definir neste momento a violência divina, “[...] num desdobramento aparentemente brusco prefira concentrar-se sobre o portador do nexos entre violência e direito, que ele chama de ‘vida nua’ (*bloß Leben*)”.<sup>2042</sup>

A violência divina se situa, no entanto, numa zona na qual é impossível distinguir exceção e regra, e, nesse sentido, pode-se dizer que ela se assemelha ao estado de exceção. Neste, como se sabe, impera a violência *soberana*, a qual, diz Agamben, “não conserva nem simplesmente põe o direito, mas o conserva suspendendo-o e o põe excetuando-se dele”, abrindo, assim, uma zona de indistinção entre lei e natureza, externo e interno, violência e direito, fundada na decisão do soberano, que aparece aqui, logo, tão somente como o meio pelo qual se pode realizar a passagem entre a violência que institui o direito e a violência que o conserva - para ser mais exato, porém, Agamben sustenta na verdade que a violência soberana *põe o direito*, “já que afirma a licitude de um ato de outra forma ilícito, e simultaneamente o conserva, já que o conteúdo do novo direito é somente a conservação do velho”; de todo modo, segundo o autor, o essencial é que o nexos entre violência e direito é, mesmo na sua indiferença (entre as duas formas de violência), ainda assim mantido no estado de exceção. A violência que Benjamin define como *divina*, ao contrário, não se deixa reduzir integralmente a nenhuma das duas formas de violência, cujas quais a *Crítica* benjaminiana buscou definir. Por isso, ela não pode ser dita como sendo simplesmente uma espécie de violência entre outras, pois, inobstante ela também se situar, assim como o estado de exceção, numa zona de indistinção entre exceção e regra, ela está, porém, “para a violência soberana, na mesma razão em que, na oitava tese, o estado de exceção efetivo está para aquele virtual”, do que se pode dizer que ela é uma violência que tem, pois, como conteúdo, unicamente “[...] o dissolvimento do nexos entre violência e direito”.<sup>2043</sup>

<sup>2041</sup> Cf. Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, p. 148.

<sup>2042</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 70.

<sup>2043</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 69.



Não é, portanto, uma forma de violência entre outras, pois “*de-põe*” o direito, ou seja, o que significa dizer que realiza “[...] lo scioglimento del nesso che lega la vita alla legge nello stato di eccezione”.<sup>2044</sup> E isto é absolutamente essencial, pois é precisamente por isto, por causa desta “deposição” da violência e, logo, do nexos que liga o vivente à lei no estado de exceção, que está em jogo na *reine Gewalt*, ou, nas palavras de Benjamin, na ruptura deste círculo “magicamente” atado nas formas míticas do direito e de todas as formas de violência das quais ele depende (e que, na mesma medida, dependem dele), isto é, em última instância, na destituição da violência do Estado, que repousa, então, para Benjamin - e, na mesma medida, poder-se-ia dizer, também para Giorgio Agamben - a possibilidade de se entrever *uma nova era histórica*.<sup>2045</sup> Como afirma Carlo Salzani, “*Questo scioglimento è ciò che apre la via a ‘una nuova epoca storica’, e cioè allo stato di eccezione effettivo*”.<sup>2046</sup>

Deve-se observar, nesta medida, que entra em jogo, no contexto da polêmica sobre a potência da lei de estar em vigência sem nada significar e do messianismo de Walter Benjamin<sup>2047</sup> (e também de Agamben!), as famosas teses *Sobre o conceito de história*, mencionada neste ponto do trabalho por inúmeras vezes. Este documento, cuja influência no pensamento de Agamben não pode ser em absoluto subestimada, faz com que se imponha neste momento, como uma legítima exigência, a necessidade de realizar um pequeno desvio e promover, assim, uma digressão a respeito das Teses, tendo em vista não só a sua insuspeita importância para a economia do pensamento de Giorgio Agamben, quanto também por causa de seu teor altamente complexo e hermético, de difícil compreensão para quem não está preemptivamente munido com os aparatos conceituais benjaminianos.

---

<sup>2044</sup> Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 140.

<sup>2045</sup> Cf. Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, p. 155.

<sup>2046</sup> Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 140, grifo nosso.

<sup>2047</sup> O tema do messianismo está presente em Benjamin, ao contrário do que muitos pensam, desde muito cedo. Benjamin já havia escrito, por exemplo, no ensaio “A vida dos estudantes”, de 1915, a respeito de duas questões essenciais para o seu pensamento: o messianismo e a crítica do progresso. Benjamin escreve, nesse sentido, como “Há uma concepção de História que, confiando na infinitude do tempo, distingue apenas o ritmo dos homens e das épocas que rápida ou lentamente avançam pela via do progresso. A isso corresponde a ausência de nexos, a falta de precisão e de rigor na exigência que ela faz ao presente. A consideração que segue visa, porém, um estado determinado, no qual a História repousa concentrada em um foco, tal como desde sempre nas imagens utópicas dos pensadores. Os elementos do final não afloram à superfície enquanto tendência amorfa do progresso, mas se encontram profundamente engastados em todo presente como as criações e os pensamentos mais ameaçados, difamados e desprezados. Converter, de *forma pura*, o estado imanente de perfeição em estado absoluto, torná-lo viável e soberano no presente, esta é a tarefa histórica. Esse estado, contudo, não pode ser parafraseado com a descrição pragmática de pormenores (instituições, costumes etc.), descrição da qual ele antes se furta, mas só pode ser apreendido em sua estrutura metafísica, como o *reino messiânico* ou a ideia da Revolução Francesa” (Benjamin, *A vida dos estudantes*, 2009, p. 31, grifos nossos).

De acordo com Michael Löwy, o documento que deu origem às teses *Sobre o conceito de história* foi redigido por Benjamin aproximadamente no começo de 1940,<sup>2048</sup> pouco antes da tentativa do autor de escapar da França de Vichy, na qual os refugiados alemães judeus e/ou marxistas eram entregues às autoridades e à Gestapo.<sup>2049</sup> Deste modo, o impulso imediato para sua escrita teria vindo da descoberta do pacto firmado entre Hitler e Stalin,<sup>2050</sup> o qual causou um grande choque e desespero em muitos dos intelectuais comunistas na Europa e além. O texto, deve-se salientar, somente “sobreviveu” porque Benjamin o havia dado para Hannah Arendt, a qual deveria entregá-lo depois para Adorno, sob a responsabilidade do Instituto de Pesquisas Sociais, já realocado de Frankfurt para Nova Iorque. Contudo, foi somente após a morte de Benjamin que Hannah Arendt, então, conseguiu fazê-lo.<sup>2051</sup> A primeira referência direta a este texto se encontra, todavia, numa

---

<sup>2048</sup> Vale mencionar que Benjamin não pretendia publicar as *Teses*. Por esta razão, ele também não as tinha nomeado. Nesse sentido, de acordo com Leland de La Durantaye, “Because Benjamin had not meant them for publication, he had not given them a title. The one that Adorno eventually chose was *Über den Begriff der Geschichte* (On the Concept of History), which became *Theses on the Philosophy of History* in English” (de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 408). E o motivo pelo qual Benjamin não as pretendia publicar pode ser encontrado em um comentário, escrito por Adorno (que tem origem em uma carta de Benjamin à Gretel, sua amiga e esposa de Adorno), que deveria acompanhar a sua primeira publicação (acima mencionada), pelo Instituto de Pesquisas Sociais, em 1942, numa edição de número especial em homenagem a Benjamin: “Não preciso te dizer que nem de longe penso na publicação destes apontamentos, e muito menos na forma em que tos mando. Iriam abrir todas as portas aos mais inflamados equívocos [fala reproduzida de Benjamin]”. A nota, no final, não foi publicada. Em seu lugar, Horkheimer e Adorno introduzem o número de homenagem a Benjamin com as seguintes palavras: “Dedicamos os artigos deste número à memória de Walter Benjamin. As teses sobre a filosofia da História, que abrem o volume, são o último trabalho de Benjamin” (cf. Comentário da edição original alemã das Obras de Benjamin, de responsabilidade de Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, traduzidos por João Barrento, in Benjamin, *O anjo da história*, 2016, ps. 169-170). Nesse sentido, confirmando a profecia de Benjamin, as palavras de Michael Löwy: “É necessário precisar que esse documento não se destinava à publicação. Benjamin o deu ou enviou a alguns amigos muito próximos – Hannah Arendt, Theodor W. Adorno – mas insistia, na carta a Gretel Adorno, que não era o caso de publicá-lo, porque isso ‘abriria portas para a incompreensão entusiasta’. Seus receios proféticos se realizaram plenamente: boa parte da literatura sobre as teses resulta da incompreensão, ora entusiasta, ora cética, mas de qualquer maneira incapaz de apreender a dimensão do texto” (Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, 2005, p. 34).

<sup>2049</sup> Cf. Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, 2005, p. 33. No entanto, como se sabe, no fim, a tentativa de Benjamin de fugir da França ocupada para a Espanha fracassou, e, interceptado pela polícia franquista na fronteira espanhola (Port-Bou), Walter Benjamin optou, em setembro de 1940, pelo suicídio... (cf. Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, 2005, p. 33). Sobre este trágico acontecimento, propriamente paradigmático, seu amigo Bertolt Brecht em homenagem a Benjamin escreveu o seguinte poema, intitulado “Sobre o suicídio do refugiado W. B.”: “Soube que você levantou a mão contra si mesmo/ Antecipando assim o algoz./ Oito anos banido, vendo a ascensão do inimigo/ Por fim acuado numa fronteira intransponível/ Você transpôs a que pareceu transponível./ Reinos desmoronam. Chefes de bandos/ Andam como estadistas./ Já não enxergamos/ Os povos sob os armamentos./ O futuro está em trevas, e as forças boas/ São fracas. Tudo isso você viu/ Ao destruir o corpo sofrido.” (Brecht, *Poemas 1913-1956*, 2012, p. 279).

<sup>2050</sup> De acordo com Seligmann-Silva, “O pacto de não agressão entre Hitler e Stalin de 23 de agosto de 1939 tem um efeito devastador sobre Benjamin. Esse descontentamento com a política se condensou no seu último texto, ‘Sobre o conceito da História’, de 1940. Esse texto pode ser considerado como um dos documentos intelectuais mais impactantes sobre a vida dilacerada no século XX. Trata-se de uma reflexão crítica sobre a história e a política” (Seligmann-Silva, *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor Adorno*, 2009, p. 46).

<sup>2051</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2011, p. 112.

carta de Benjamin a Horkheimer, escrita em francês, de 22 de fevereiro de 1940. Nela, Benjamin escreve o seguinte:

Acabo de redigir algumas teses sobre o conceito da História. Por um lado, ligam-se às ideias esboçadas na parte I do ensaio sobre Fuchs, por outro, servir-me-ão de armadura teórica para o segundo ensaio sobre Baudelaire. Constituem uma primeira tentativa de fixar um aspecto da História que estabelecerá uma cisão irreversível entre o nosso modo de ver e os resquícios do positivismo que, segundo penso, marcam tão profundamente até aqueles conceitos da História que, em si mesmos, nos estão mais próximos e nos são mais familiares.<sup>2052</sup>

Este texto, deve-se ressaltar, é extremamente importante para Giorgio Agamben, razão pela qual aparece em diversas ocasiões em seus trabalhos.<sup>2053</sup> Contudo, de modo a se compreender devidamente o que está em jogo nas Teses, é necessário observar algumas questões relativas ao ensaio de Benjamin sobre Eduard Fuchs, no qual poder-se-ia dizer que prefiguram-se várias das elaborações que poucos anos depois iriam se transformar em várias das teses *Sobre o conceito de história*, e que conjugam com ela, pois, em diversos momentos, os mesmos contextos, temas e conceitos.

No caso do texto sobre Fuchs, afirma-se a sua particular importância sobretudo pelo fato de que é nele que Benjamin expõe, pela primeira e única vez, de forma detalhada, a sua concepção “materialista” da história e, por conseguinte, do seu próprio marxismo.<sup>2054</sup> Segundo observa Ernani Chaves, o ensaio “Eduard Fuchs, colecionador e historiador” foi encomendado a Benjamin por Horkheimer para a *Revista do Instituto de Pesquisa Social* (publicado no número 6 da *Revista*, em 1938, quando o Instituto já se encontrava no exílio em Nova York). O referido ensaio, no qual Benjamin faz uma análise das obras de Eduard Fuchs (jornalista, caricaturista, escritor e historiador), tem como ponto focal da sua

<sup>2052</sup> Benjamin, *O anjo da história*, 2016, ps. 171-172.

<sup>2053</sup> Pode-se dizer, quanto a isto, que Agamben enxerga as Teses do mesmo modo que Adorno, como um verdadeiro “testamento”, e, também, do mesmo modo que Scholem, entendendo as Teses como um “testamento codificado”. Assim, conforme propõe de la Durantaye, “Agamben, clearly sees the *Theses* in this same posthumous light and repeatedly attempts to decrypt various passages therein. As we saw earlier, one way of approaching *Infancy and History* is as a gloss of the categories of historical experience, progress, time, and method presented in the *Theses*. This is true of a number of Agamben’s other shorter and longer works as well. One way of understanding *The Time That Remains* is as a long, patient, and absolutely ingenious gloss of the first of Benjamin’s *Theses* on the philosophy of history. *State of Exception* continues in this vein and, as we will see later, can be seen as, among other things, an equally ingenious gloss of Benjamin’s eighth thesis” (de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2011, p. 112).

<sup>2054</sup> Sobre o marxismo benjaminiano, e em referência à influência de “História e consciência de classe”, de Lukács, Michael Löwy aduz que “Esse texto mostra qual é o aspecto do marxismo que mais interessa a Benjamin e vai aclarar com uma luz nova sua visão do processo histórico: *a luta de classes*. No entanto, o materialismo histórico não vai substituir suas intuições ‘anti-progressistas’, de inspiração romântica e messiânica; vai se *articular* com elas, ganhando, dessa maneira, uma qualidade crítica que o distingue radicalmente do marxismo ‘oficial’ dominante na época” (Löwy, *A filosofia da história de Walter Benjamin*, 2002, p. 200).

importância a discussão realizada por Benjamin no que concerne à possibilidade de uma teoria materialista da cultura.<sup>2055</sup>

Na leitura de Chaves, o que Benjamin pretende com este texto é a ideia de não somente inserir-se numa tradição, a “tradição” materialista no campo da história da cultura, que envolvia até então autores como Franz Mehring, autor de uma das primeiras biografias de Marx, e G. W. Plekhanov, bem como o próprio Fuchs, mas principalmente a de promover nela uma espécie de correção, a refundando em bases que julgava mais sólidas.<sup>2056</sup> Nesse sentido, conforme propõe Benjamin, Fuchs teria sido um pioneiro: enquanto colecionador foi fundador de um arquivo único, que documenta a história da caricatura, da arte erótica e dos costumes, devendo-se reconhecer que foi, pois, enquanto pioneiro que Fuchs se tornou colecionador,<sup>2057</sup> e assim, concretamente, pioneiro da teoria materialista da arte. E o que fez desse materialista um colecionador teria sido justamente a situação histórica na qual ele se viu inserido, isto é, a situação do *materialismo histórico*.<sup>2058</sup> E qual era a situação do materialismo histórico? A referência de Benjamin era em relação à “situação” do marxismo após a II Internacional, onde triunfaram as correntes positivistas e darwinistas, sendo este também o pano de fundo na qual se desenrolou a obra de Fuchs.<sup>2059</sup> Isso quer dizer, em última instância, que qualquer interpretação que se queria fazer tanto do marxismo na época, quanto também da obra de Fuchs, deve então levar em consideração a paralela solidificação do Partido Social-Democrata, tendo em vista que os “começos de Fuchs coincidem com a época em que, como se podia ler num dos números da Revista *Neue Zeit*, ‘o tronco do Partido Social-Democrata começava a crescer por toda parte organicamente, anel a anel”, como observou Benjamin.<sup>2060</sup> Desta forma, Benjamin procura se engajar neste texto, em franca

<sup>2055</sup> Cf. Chaves, “*É possível uma história materialista da cultura?*”, 1998, ps. 59-60.

<sup>2056</sup> Cf. Chaves, “*É possível uma história materialista da cultura?*”, 1998, ps. 60-61.

<sup>2057</sup> Vale mencionar que a figura do colecionador é muito cara a Benjamin. Ele próprio era um colecionador, algo que se pode apreender bem em seu belíssimo ensaio “Desempacotando minha biblioteca: Um discurso sobre o colecionador”: “Estou desempacotando minha biblioteca. Sim, estou. Os livros, portanto, ainda não estão nas estantes; o suave tédio da ordem ainda não os envolve. Tampouco posso passar ao longo de suas fileiras para, na presença de ouvintes amigos, revista-los. Nada disso vocês têm de temer. Ao contrário, devo pedir-lhes que se transfiram comigo para a desordem de caixotes abertos à força, para o ar cheio de pó de madeira, para o chão coberto de papéis rasgados, por entre as pilhas de volumes trazidos de novo à luz do dia após uma escuridão de dois anos justamente, a fim de, desde o início, compartilhar comigo um pouco da disposição de espírito – certamente não elegíaca, mas, antes, tensa – que estes livros despertam no autêntico colecionador. Pois quem lhes fala é um deles e, no fundo, está falando só de si” (Benjamin, *Desempacotando minha biblioteca*, 1987, p. 227).

<sup>2058</sup> Cf. Benjamin, *Eduard Fuchs, colecionador e historiador*, 2016, p. 126.

<sup>2059</sup> Cf. Chaves, “*É possível uma história materialista da cultura?*”, 1998, p. 63.

<sup>2060</sup> Cf. Benjamin, *Eduard Fuchs, colecionador e historiador*, 2016, p. 132. É oportuno apontar, quanto a isto, que para Adorno as teses sobre o conceito de história de Benjamin são “a reflexão de maior peso para a crítica da ideia de progresso feita ao lado daqueles que em termos sumariamente políticos são associados aos progressistas”, isto é, aos social-democratas. Neste caso, segundo complementa o autor, o sentido da crítica de

oposição aos entusiastas da concepção da II Internacional,<sup>2061</sup> no sentido da promoção de uma poderosa crítica à ideologia da inevitabilidade do “progresso” historicista, a qual inundava também o marxismo da época,<sup>2062</sup> uma vez que a principal consequência acarretada por esse pensamento era precisamente que eles acreditavam demais na *continuidade* da história, algo absolutamente problemático, sobre o qual Benjamin se insurgiu contrariamente em diversas ocasiões. Desta forma, conforme escreve Leandro Konder,

Com o fortalecimento da social-democracia, segundo Benjamin, desaparecia a apreensão de Marx e do jovem Engels diante da possibilidade de nos encontrarmos no começo de uma nova barbárie; crescia o fascínio pelo prestígio das ciências naturais, pela exatidão quantificada de seus resultados, por sua aplicabilidade técnica; desprezava-se o lado destrutivo do pensamento dialético; minimizava-se, assim, o alcance das destruições provocadas na história pela exploração classista e, com maior gravidade, pelo capitalismo. Os operários socialistas eram levados a pensar de acordo com critérios evolucionistas, inspirados em leituras apressadas de Darwin: eram levados a crer que as sociedades deveriam passar naturalmente por estágios evolutivos sucessivos, análogos aos das espécies zoológicas. O desenvolvimento das forças produtivas lhes traria, desse modo, inexoravelmente, de maneira mais ou menos automática, a libertação.<sup>2063</sup>

Não há nada mais paroxístico e improvável, no entanto, para Benjamin, do que essa fé compartilhada pelo historicismo e pelos teóricos social-democratas a respeito de uma inevitabilidade do “progresso” e de uma emancipação atingida de forma mais ou menos “automática”. A ideia da continuidade histórica representa para Benjamin, em verdade, juntamente com a ideia de progresso, nada menos que a insígnia da *catástrofe*. Nesse sentido, conforme se pode ler nas *Passagens*, Benjamin aponta, com uma impressionante formulação, como, na realidade, “O conceito de progresso deve ser fundamentado na ideia de catástrofe. *Que ‘as coisas continuam assim’ – eis a catástrofe*”.<sup>2064</sup>

---

Benjamin aos social-democratas se daria, acima de tudo, “por terem confundido o progresso de destrezas e conhecimentos com o da humanidade” (Adorno, *Progresso*, 1992, p. 219).

<sup>2061</sup> Como Karl Kautsky, por exemplo. O distanciamento de Benjamin é realizado, neste ensaio, sobretudo por meio de uma outra leitura de Engels. Segundo Chaves, o que primeiramente se destacaria, quanto a isso, é como Benjamin toma Engels em um sentido muito diverso da leitura dominante daquele momento, que era a leitura feita a partir da II Internacional, a qual enfatizava a “teoria da revolução do último Engels”. Esta, por sua vez, tinha implicações de base darwinista, especialmente pela leitura promovida por Kautsky, um dos teóricos da “darwinização” do marxismo. Portanto, ao retomar Engels de modo separado da leitura dominante de sua obra, Benjamin, logo de início, já indicaria sua posição crítica diante do marxismo da II Internacional. E quanto a isso, vale dizer, Benjamin seria tributário de duas leituras que foram decisivas, não só para ele, mas para grande parte da sua geração, que seriam “História e consciência de classe”, de Lukács, e “Marxismo e filosofia”, de Karl Korsch, ambas publicadas em 1923 e duramente criticadas por Kautsky e pelo Partido (cf. Chaves, “*É possível uma história materialista da cultura?*”, 1998, ps. 62-63).

<sup>2062</sup> Agamben afirma, com efeito, como “A representação vulgar do tempo como um *continuum* pontual e homogêneo acabou então desbotando sobre o conceito marxista da história: tornou-se a fenda invisível através da qual a ideologia se insinuou na cidadela do materialismo histórico. Benjamin já havia denunciado este perigo nas suas *Teses sobre a filosofia da história*” (Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 109).

<sup>2063</sup> Konder, *Walter Benjamin*, 1999, ps. 90-91.

<sup>2064</sup> Benjamin, *Passagens*, 2018, p. 785, grifo nosso. Tal formulação encontra-se, vale ressaltar, também em *Parque Central* (cf. Benjamin, *Parque Central*, 2017, p. 181). Não deixa de ser curioso, por outro lado, como

Portanto, criticar a concepção de tempo do Historicismo,<sup>2065</sup> ou seja, uma noção de tempo enquanto um vazio, contínuo e homogêneo de instantes, bem como também as noções de “desenvolvimento” e “progresso” que lhes são adjuntas, é exatamente um dos principais intentos de Benjamin no *Eduard Fuchs*. Não deve surpreender o leitor, então, que nesse texto apareçam diversas formulações que serão retomadas depois, na forma de teses, na redação final das teses *Sobre o conceito de história*.<sup>2066</sup> À maneira de exemplo, pode-se ler já no ensaio sobre Fuchs a ideia benjaminiana de que, em oposição ao “Era uma vez” do historicismo, é necessário que se acione no contexto da história uma experiência que é, para cada presente, uma experiência originária; para Benjamin, seria esta justamente “[...] a tarefa do materialista histórico, que se dirige a uma consciência do presente que destrói o contínuo da história”,<sup>2067</sup> ideia igualmente constante na Tese de número XVI.

A relação entre o ensaio sobre Fuchs e as Teses já havia sido mencionada, com efeito, na carta de Benjamin a Horkheimer, de 22 de fevereiro de 1940, onde Benjamin conta a seu colega frankfurtiano, a propósito da escrita das Teses, que ele havia apenas recentemente acabado de redigir, como elas estão diretamente ligadas às ideias esboçadas na primeira parte do ensaio sobre Fuchs, e também como o que está em questão nelas é uma tentativa de fiar um aspecto da História no qual se estabelecerá uma irreversível cisão entre o “nosso modo de ver” [a visão que ambos os autores compartilhavam] e os resquícios do positivismo, os quais, diz Benjamin, “[...] marcam tão profundamente até aqueles conceitos

---

Adorno, em seu ensaio sobre o progresso, pareça, num certo sentido, ir na contramão de Benjamin (ainda que idealmente, e, também e sobretudo, tendo em vista unicamente o que escreve o autor neste ensaio). Ou, talvez não seja tanto o caso de uma contrariedade, mas de uma complementação? Em todo caso, no ensaio “Progresso”, a própria ideia de “progresso” parece repousar, para Adorno, na “possibilidade de afastar o desastre extremo, total”, sendo relacionada, portanto, não na direção da catástrofe, mas na possibilidade de *afastá-la*, posto que “Tudo o mais que se refira ao progresso deveria cristalizar-se em torno disso”, segundo propõe Adorno. E continua: “A carência física, que há muito parecia escarnecer dele, está potencialmente afastada: no estágio atual das forças produtivas técnicas ninguém mais precisaria passar fome na terra. A decisão sobre se persistirão a carência e a opressão – ambas formam uma unidade – repousa inteira no afastamento da catástrofe” (cf. Adorno, *Progresso*, 1992, p. 218).

<sup>2065</sup> Uma escola, diz Jeanne Marie Gagnebin, “[...] caracterizada por sua infinita e cansativa erudição. Cansativa porque o ideal de ‘história universal’ do historicismo é regido por um impulso acrítico de acumulação, como se a humanidade tivesse de se lembrar de tudo e devesse tudo armazenar; tarefa que encontra na própria impossibilidade a razão de sua perpetuação” (Gagnebin, *Limiar, aura e rememoração*, 2014, p. 205).

<sup>2066</sup> Nesse sentido, as palavras de Gagnebin: “[...] o ensaio [sobre Fuchs] antecipa muitas das afirmações mais contundentes das teses ‘Sobre o conceito de história’, escrita três anos mais tarde. A famosa afirmação da tese VII sobre os documentos de cultura – que também são documentos da barbárie e que devem sua origem não só aos grandes gênios, mas também à ‘corveia sem nome dos seus contemporâneos’ – se encontra pela primeira vez no ensaio sobre Fuchs” (Gagnebin, *Limiar, aura e rememoração*, 2014, p. 209).

<sup>2067</sup> Cf. Benjamin, *Eduard Fuchs, colecionador e historiador*, 2016, p. 129. “O Historicismo arma a imagem ‘eterna’ do passado, o materialista histórico, uma experiência com o passado que se firma aí única. Ele deixa aos outros se desgastarem com a prostituta ‘era uma vez’ no prostíbulo do Historicismo. Ele permanece senhor de suas forças: viril o bastante para fazer explodir o contínuo da história” (Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 128).

da História que, em si mesmos, nos estão mais próximos e nos são mais familiares”.<sup>2068</sup> Isso significa, por sua vez, que o que Benjamin intenta tanto no ensaio sobre Fuchs quanto também nas Teses<sup>2069</sup> é, acima de tudo, procurar uma imagem do tempo que corresponda a uma história verdadeiramente materialista, o que para ele implica em substituir a vulgar apresentação do tempo como um *continuum* pontual, homogêneo e vazio, pelo “*Jetzt-Zeit*”, isto é, um “tempo-de-agora”,<sup>2070</sup> o qual deve ser entendido como a *suspensão messiânica do acontecer*, sendo que, conforme esclarece Jeanne Marie Gagnebin,<sup>2071</sup> o conceito-chave que permite esta interrupção da história é, para Benjamin, o de “*Stillstand*”, ou “paralisação historiográfica”, como anunciado por ele na Tese de número XVI: “O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas *no qual o tempo estanca e ficou imóvel (Stillstand)*”.<sup>2072</sup>

É precisamente este conceito, pois, a respeito de uma “dialética paralisada” [*Dialektik im Stillstand*], que surge nas teses *Sobre o conceito de história* para caracterizar o procedimento da historiografia materialista.<sup>2073</sup> Benjamin a definiu, porém, de maneira mais completa nas *Passagens*, onde se pode ler o seguinte:

Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: *a imagem é a dialética na imobilidade*. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, a do ocorrido com o agora é dialética – não de natureza temporal, mas imagética. Somente as imagens dialéticas são autenticamente históricas, isto é, imagens não arcaicas. A imagem lida, quer dizer, a imagem no agora da cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a toda leitura.<sup>2074</sup>

Esta *interrupção da história*, por sua vez, está circunscrita à já mencionada confrontação de Benjamin ao historicismo e à historiografia iluminista, depois socializante, do progresso. Esta confrontação forma o plano de fundo, simultaneamente histórico e

<sup>2068</sup> Cf. Benjamin, *O anjo da história*, 2016, ps. 171-172.

<sup>2069</sup> Além, é claro, igualmente nas *Passagens*, onde Benjamin esboça sua “Teoria do Conhecimento, Teoria do Progresso” (cf. Benjamin, *Passagens*, 2018, p.759 e ss), e que, segundo escreve Taísa Palhares, “Apesar de não ter sido concluída [...] é o pano de fundo de quase todos os ensaios importantes escritos por Benjamin desde o final dos anos 1920” (Palhares, *Walter Benjamin*, 2008, p. 24). Nesse sentido, Benjamin escreve nas *Passagens* que “[...] um dos objetivos metodológicos deste trabalho [é] demonstrar um materialismo que aniquilou em si a ideia de progresso. Precisamente aqui o materialismo histórico tem todos os motivos para se diferenciar rigorosamente dos hábitos de pensamento burgueses. Seu conceito fundamental não é o progresso, e sim a atualização” (Benjamin, *Passagens*, 2018, p. 764).

<sup>2070</sup> Como afirma Benjamin na Tese XIV: “A história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado tempo-de-agora (*Jetztzeit*)” (Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 119).

<sup>2071</sup> Cf. Gagnebin, *História e narração em Walter Benjamin*, 2013, p. 96.

<sup>2072</sup> Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 128, grifo nosso.

<sup>2073</sup> Cf. Seligmann-Silva, *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor Adorno*, 2009, p. 69.

<sup>2074</sup> Benjamin, *Passagens*, 2018, p. 768.

político, da redação das Teses *Sobre o conceito de história*. Vale apontar, todavia, que a crítica de Benjamin não diz respeito somente à ideologia do progresso da socialdemocracia, nem somente à erudição cansativa e pretensamente desinteressada do historicismo vulgar, mas principalmente à mencionada concepção de tempo como *cronologia*, ou seja, à concepção do “tempo homogêneo e vazio”, indiferente e infinito, que corre sempre igual a si mesmo, engolfando todo o sofrimento e o horror, mas também o êxtase e a felicidade. Esta historiografia, que se baseia nesta concepção trivial do tempo como cronologia linear, traz consigo dois princípios operativos complementares: primeiro, um conceito embotado de *causalidade histórica*, como se a sucessão cronológica fosse formada por uma relação substancial de necessidade histórica; segundo, que esse conceito acarreta uma narrativa falsamente “épica”, como se todos os acontecimentos pudessem encadear-se uns aos outros no fluxo da história universal, que forma aquele “*continuum*” representado pela história dos vencedores.<sup>2075</sup>

Deste modo, ao primeiro princípio - também expresso no “Apêndice A” das Teses, “O Historicismo contenta-se em estabelecer um nexos causal entre os diversos momentos da história. Mas nenhum fato, por ser causa, já é, por isso, um fato histórico”<sup>2076</sup> -, Benjamin opõe o conceito de “tempo-de-agora”, o “*Jetztzeit*”, “[...] ao mesmo tempo surgimento (*Ursprung*) do passado no presente e ‘evento do instante, daquilo que começa a ser... que deve, pelo seu começo, nascer a si, advir a si, sem partir de lugar nenhum’”.<sup>2077</sup> Pois, em oposição à eterna imagem do passado do historicismo, o materialista histórico propõe uma experiência que é única, substituindo o momento épico pelo momento construtivo da história; esta, a própria condição de uma tal experiência. Por meio deste procedimento, pode-se libertar as gigantescas forças que no historicismo permanecem presas ao “Era uma vez” e, assim, acionar no contexto da história uma experiência que é, para cada presente, uma experiência originária. Para Benjamin, é precisamente esta a tarefa do historiador materialista, “que se dirige a uma consciência do presente que destrói o contínuo da história”.<sup>2078</sup>

Trata-se, portanto, de perceber que o instante (do “tempo-de-agora”) *imobiliza* esse desenvolvimento temporal infinito, que se esvazia e se esgota rápido demais a que chamamos de “*história*”, e, assim, lhe opor, de acordo com Benjamin, as exigências do

<sup>2075</sup> Cf. Gagnebin, *História e narração em Walter Benjamin*, 2013, ps. 96-99.

<sup>2076</sup> Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 140.

<sup>2077</sup> Gagnebin, *História e narração em Walter Benjamin*, 2013, p. 97.

<sup>2078</sup> Cf. Benjamin, *Eduard Fuchs, colecionador e historiador*, 2016, p. 129.



*presente*. Benjamin chama atenção para o fato de que a história que se lembra do passado é escrita *no presente e para o presente*, de modo que a salvação do passado somente pode ser efetuada pela quebra desta cronologia tranquila, *imobilizando* seu fluxo infinito,<sup>2079</sup> como disposto na Tese XVII:

Ao pensar pertence não só o movimento dos pensamentos, mas também a sua imobilização (*Stillstellung*). Onde o pensamento se detém repentinamente numa constelação saturada de tensões, ele confere à mesma um choque através do qual ele se cristaliza como mônada. O materialismo histórico se acerca de um objeto histórico única e exclusivamente quando este se apresenta a ele como uma mônada. Nessa estrutura ele reconhece o signo de uma imobilização messiânica do acontecer, em outras palavras, de uma chance revolucionária a favor do passado oprimido. Ele a arrebatava para fazer explodir uma época do decurso homogêneo da história; do mesmo modo como ele faz explodir uma vida determinada de uma época, assim também ele faz explodir uma obra determinada da obra de uma vida.<sup>2080</sup>

Veja-se, nesse sentido, também o esclarecedor comentário de Rolf Wiggershaus, a propósito da “dialética imóvel”:

Na imagem dialética da pré-história de uma época determinada, a interrupção presente do *continuum* da história entrava em relação com uma interrupção passada, um instante presente da proclamação de uma novidade verdadeira entrava em relação com um instante passado similar. Quando Benjamin falava a respeito de “dialética imóvel”, pensava na relação entre presente e passado que se instaurava graças a uma tal imobilização. Essa expressão não designava uma imobilização da dialética, mas uma dialética que só entrava em jogo na imobilidade. Para Benjamin, a predominância do “agora” nas coisas era dialética — não era, pois, uma passagem ou uma reviravolta como para Adorno ou Hegel, mas a saída fora do tempo homogêneo para entrar num tempo pleno, a explosão da continuidade histórica, do progresso que se desenrola com uma inexorabilidade mítica, mas atenuado sob dimensões decisivas. Benjamin qualificava de “dialéticas” as imagens que considerava uma presentificação do passado porque elas não estavam fora do tempo nem eram momentos de um fluxo de acontecimentos contínuo e homogêneo, mas de constelações instantâneas de presente e de passado (*Passagenwerk*, 576 e 578). Uma parte desprezada ou esquecida do passado afirmava-se num presente que se alargava, englobando-o. O passado era salvo por um presente que escapava de suas próprias limitações.<sup>2081</sup>

Quanto ao segundo princípio do historicismo, consoante o qual todos os acontecimentos poderiam ser encadeados uns aos outros sem obstáculos no fluxo da história universal, sabe-se que este encontra seu sentido último na ideia de um progresso cumulativo. Este progresso, por sua vez, é representado pelo *continuum* da história, identificado na tradição historiográfica dos vencedores.<sup>2082</sup> Em oposição a esta tradição, Benjamin tenta

<sup>2079</sup> Cf. Gagnebin, *História e narração em Walter Benjamin*, 2013, p. 97.

<sup>2080</sup> Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 130.

<sup>2081</sup> Wiggershaus, *A Escola de Frankfurt*, 2002, ps. 231-232.

<sup>2082</sup> Na Tese VII Benjamin faz a pergunta e, em seguida, fornece a resposta: “A natureza dessa tristeza torna-se mais nítida quando se levanta a questão de saber com quem, afinal, propriamente o historiador do Historicismo se identifica afetivamente? A resposta é, inegavelmente: com o vencedor. Ora, os dominantes de turno são os herdeiros de todos os que, algum dia, venceram. A identificação afetiva com o vencedor ocorre,

pensar uma “tradição dos oprimidos”, a qual não repousaria sobre o nivelamento do contínuo, mas sobre os saltos, o surgimento [*Ursprung*], a interrupção e o descontínuo.<sup>2083</sup>

Mas, para que se possibilite a escrita de uma história dos vencidos, é necessária a aquisição de uma memória que não consta nos livros da história oficial, motivo pelo qual a filosofia da história de Benjamin inclui também uma teoria da memória e da experiência, no sentido forte do termo em alemão, “*Erfahrung*”, a qual se opõe à experiência vivida individualmente, “*Erlebnis*”.<sup>2084</sup> Apenas uma experiência histórica capaz de estabelecer uma ligação entre um passado submerso e o presente é que pode fazer emergir as esperanças irrealizadas desse passado, inscrevendo, assim, no coração do presente, o seu apelo por um outro, e diferente, futuro. Tal conceito de experiência é, precisamente, *Erfahrung*, que possui na teoria benjaminiana origem na teoria literária, pois é tomado à busca proustiana e do modelo da narração.<sup>2085</sup> Deve-se, portanto, considerar a tarefa do historiador como aquela, disposta na sétima Tese,<sup>2086</sup> de “*escovar a história a contrapelo*”, reconhecendo nos monumentos dos vencedores os símbolos da continuidade da desigualdade, da injustiça, da violência e da opressão, residindo precisamente aí o significado da afirmação benjaminiana de que “*Não há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento de barbárie*”, razão pela qual a esta tradição deve-se opor - tendo em vista que, como disposto na oitava Tese, o “estado de exceção é a regra”<sup>2087</sup> -, a tradição dos oprimidos e, assim,

---

portanto, sempre, em proveito dos vencedores de turno. Isso diz o suficiente para o materialismo histórico” (Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 70, grifo nosso).

<sup>2083</sup> Cf. Gagnebin, *História e narração em Walter Benjamin*, 2013, p. 99.

<sup>2084</sup> Sobre as diferenças entre o conceito de *Erfahrung* (experiência) e *Erlebnis* (vivência) em Benjamin, remetemos o leitor para a discussão promovida no Capítulo 1.2, “Da in-fância à Voz: ou, da ontologia à ética”.

<sup>2085</sup> Cf. Gagnebin, *Walter Benjamin*, 2018, p. 67.

<sup>2086</sup> “Todo aquele que, até hoje, obteve a vitória, marcha junto no cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje [a marcharem] por cima dos que, hoje, jazem por terra. A presa, como sempre de costume, é conduzida de modo triunfante. Chamam-na de bens culturais. Eles terão de contar, no materialismo histórico, com um observador distanciado, pois o que ele, com o seu olhar, abarca como bens culturais atesta, sem exceção, uma proveniência que ele não pode considerar sem horror. Sua existência não se deve somente aos esforços dos grandes gênios, seus criadores, mas, também, à corveia sem nome de seus contemporâneos. Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie. E, assim como ele não está livre da barbárie, também não o está o processo de sua transmissão, transmissão na qual ele passou de um vencedor a outro. *Por isso, o materialista histórico, na medida do possível, se afasta dessa transmissão. Ele considera como sua tarefa escovar a história a contrapelo*” (Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 70, grifo nosso).

<sup>2087</sup> “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção [“o estado de exceção efetivo”], e graças a isso, nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor. A chance deste consiste, não por último, em que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se esse fosse uma norma histórica” (Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 83, colchetes nosso).

interromper o “[...] cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje [a marcharem] por cima dos que, hoje, jazem por terra”.<sup>2088</sup>

Estas considerações demonstram também a peculiaridade do marxismo de Benjamin,<sup>2089</sup> um marxismo melancólico,<sup>2090</sup> o qual está ligado, segundo Michael Löwy,<sup>2091</sup> à sua discordância com o marxismo evolucionista vulgar e sua concepção de revolução como resultado “natural” ou “inevitável” do progresso econômico e técnico (ou da “contradição entre forças e relações de produção”), mas que, diferentemente, para Benjamin, somente pode ocorrer enquanto *interrupção* de uma evolução histórica que conduz à *catástrofe*,<sup>2092</sup> como disposto pelo autor na Tese XVIIa: “A sociedade sem classes não é a meta final do progresso na história, mas, sim, sua interrupção, tantas vezes malograda, finalmente efetuada”.<sup>2093</sup> Pois, afinal, caso não se acione o freio de emergência e se interrompa este *continuum* catastrófico, nada mais restará, senão o amontoado de escombros avistados pelo incansável e melancólico anjo da história, que a tempestade chamada progresso nos lega, como se poder ler na IX Tese *Sobre o conceito de história*:

Existe um quadro de Klee intitulado “Angelus Novus”. Nele está representado um anjo, que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Esta tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que chamamos de progresso é essa tempestade.<sup>2094</sup>

<sup>2088</sup> Cf. Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 70.

<sup>2089</sup> Sobre os particularismos do marxismo nada ortodoxo de Benjamin, ver a bela obra de Leandro Konder, “Walter Benjamin: o marxismo da melancolia”, de 1999.

<sup>2090</sup> Portador de um pessimismo melancólico e revolucionário, mas que, todavia, veja-se, “[...] não tem nada a ver com a resignação fatalista e, menos ainda, com o *Kulturpessimismus* alemão, conservador, reacionário e pré-fascista de Carl Schmitt, Oswald Spengler ou Moller van der Bruck; o pessimismo está aqui a serviço da emancipação das classes oprimidas. Sua preocupação não é com o ‘declínio’ das elites ou da nação, mas sim com as ameaças que o progresso técnico e econômico promovido pelo capitalismo faz pesar sobre a humanidade” (Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, 2005, p. 23).

<sup>2091</sup> Cf. Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, 2005, p. 23.

<sup>2092</sup> Nesse sentido, é exemplar a referência às notas preparatórias para a redação das Teses: “Marx diz que as revoluções são a locomotiva da história universal. Mas talvez as coisas se passem de maneira diferente. Talvez as revoluções sejam o *gesto de acionar o travão de emergência* por parte do gênero humano que viaja nesse comboio” (Benjamin, *O anjo da história*, 2016, ps. 177-178, grifo nosso). Pode-se ler essa articulação muito particular também no aforismo “Alarme contra incêndio”, constante em *Rua de mão única*: “E se a eliminação da burguesia não for concretizada até um momento rapidamente calculável da evolução econômica e técnica (a inflação e a guerra de gás parecem assinalá-lo), então tudo está perdido. *É preciso cortar o rastilho antes que a centelha chegue à dinamite*” (Benjamin, *Alarme contra incêndio*, 2013, p. 42, grifo nosso).

<sup>2093</sup> Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 134.

<sup>2094</sup> Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 87.

Certo. As coisas assim o são para Walter Benjamin. Mas, e para Agamben? No que interessa à presente pesquisa, tem especial importância as considerações promovidas por Agamben a respeito das teses *Sobre o conceito de história* na obra *Infância e história*, onde o autor, no rastro de Benjamin, critica as ideias de um tempo vazio, contínuo e homogêneo entendido como simples cronologia, bem como também a de um progresso contínuo e infinito, presentes no Historicismo do século XIX,<sup>2095</sup> e no qual pode-se encontrar, indubitavelmente, os mais sólidos fundamentos para se delinear o que poder-se-ia chamar de o “materialismo” de Agamben.<sup>2096</sup>

Como visto no primeiro capítulo deste trabalho, a investigação a respeito de uma “nova experiência da história”, a qual havia dado origem ao projeto de uma “ciência geral do humano”, é construída principalmente em torno de duas categorias: uma nova concepção de tempo e uma nova investigação da linguagem. Estas categorias são trabalhadas pelo autor, no entanto, sobretudo em *Infância e história*, e permanecerão, desde então, não apenas fundamentais para Agamben, como irão também, da maneira pela qual foram articuladas nesta obra, e inobstante o fato de retornarem incessantemente, sendo eventualmente redefinidas e especificadas, manter-se substancialmente invariadas.<sup>2097</sup> Desta forma, nos interessa, no intuito de procurar elementos para caracterizar o materialismo agambeniano, sobretudo dois ensaios de *Infância e história*: “Tempo e história: Crítica do instante e do contínuo” e “O príncipe e o sapo: O problema do método em Adorno e Benjamin”.

No caso de “Tempo e história”, Agamben se propõe a criticar o conceito marxista de história, o qual é baseado, segundo o autor, numa experiência tradicional do tempo.<sup>2098</sup> Segundo o autor, toda concepção acerca da história é sempre acompanhada de uma certa implícita experiência do tempo, a qual a condiciona e que é preciso trazer à luz. Assim como toda cultura representa uma certa experiência do tempo, uma “nova cultura” nunca pode ser alcançada sem uma transformação desta experiência, de modo que a tarefa de uma revolução autêntica jamais deve consistir, então, em meramente “mudar o mundo”, mas deve, segundo

---

<sup>2095</sup> De tal modo que, segundo Durantaye, “Just as Benjamin pointed to out-of-the-way corners of our cultural past and present as places where the elements for a new conception [of time and history] were sought to be found, so too did Agamben, claiming that the elements of a new conception of time were to be found in ‘the folds and shadows of the Western cultural tradition’ – and not least in Benjamin’s own works” (de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 100).

<sup>2096</sup> Nesse sentido, e realizando, aliás, pesadas críticas contra a proposta materialista de Agamben, remetemos o leitor para o VIII capítulo, denominado “O fundamento negativo da práxis e seus descontentes”, da obra *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, de Vladimir Safatle (cf. Safatle, *Grande Hotel Abismo*, 2012, p. 248 e ss).

<sup>2097</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 30.

<sup>2098</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 34.

Agamben, na realidade, “também e antes de mais nada ‘mudar o tempo’”,<sup>2099</sup> pois, conforme observa de la Durantaye, este é o ponto no qual “análise histórica” e “atividade revolucionária” se encontram, tendo em vista que o que está aqui em questão “[...] is nothing less than a ‘new culture’ and the ‘revolutionary’ politics that might bring it about”.<sup>2100</sup>

Tendo centrado toda a sua atenção na história, o pensamento político moderno foi incapaz de elaborar uma concepção correspondente de tempo e, assim, até mesmo o próprio “materialismo histórico” – diz Agamben, utilizando o termo pelo qual Benjamin designava a sua específica concepção “materialista”, em oposição ao “materialismo dialético” de Adorno e a Escola de Frankfurt<sup>2101</sup> - terminou por se furtar a elaborar uma concepção de tempo à altura da sua concepção da história.<sup>2102</sup> Agamben certamente reconhece, deve-se todavia observar, que com Marx foi introduzida uma mudança fundamental na concepção ocidental da história, uma mudança na qual a “*praxis*”, isto é, “uma atividade concreta concebida numa instância concreta”, é vista como algo decisivo no que tange ao modo como a humanidade concebe a si mesma e define a sua natureza.<sup>2103</sup>

A maneira pela qual Marx pensa a história é completamente diferente. Segundo propõe Agamben, a história não consiste para ele algo em que o homem “cai”, ou seja, “não exprime simplesmente o ser-no-tempo do espírito humano”, mas se identifica, na realidade, com a dimensão genérica do homem enquanto “*Gattungswesen*”, como um “[...] ser capaz de um gênero, isto é, capaz de produzir-se originalmente não como indivíduo nem como

---

<sup>2099</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 109. Uma lição que, aliás, Agamben quase que certamente retirou de Benjamin, o qual expressou genialmente esta questão na Tese *Sobre o conceito de história* de número XV: “A consciência de fazer explodir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação. A Grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia com o qual começa o novo calendário funciona como um condensador de tempo histórico. E, no fundo, é o mesmo dia que retorna sempre na figura dos dias de festa, que são dias da rememoração. Os calendários, portanto, não contam o tempo como relógios. Eles são monumentos de uma consciência da história da qual, há cem anos, parece não haver na Europa os mínimos vestígios. Ainda na Revolução de Julho ocorreu um incidente em que essa consciência se fez valer. Chegado o anoitecer do primeiro dia de luta, ocorreu que em vários pontos de Paris, ao mesmo tempo e sem prévio acerto, dispararam-se tiros contra os relógios das torres. Uma testemunha ocular, que, talvez devesse à rima a sua intuição divinatória, escreveu então: *Qui le croirait! On dit qu’irrités contre l’heure/ De nouveaux Josués, au pied de chaque tour, / Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour.* [tradução oferecida na mesma página: ‘*Quem poderia imaginar! Dizem que irritados contra a hora/ Novos Josués, ao pé de cada torre/ Atiraram nos relógios para parar o dia*’] (Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 123)”.  
<sup>2100</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, ps. 94-95.  
<sup>2101</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 94.  
<sup>2102</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 109. Leland de la Durantaye escreve, assim, de maneira esclarecedora, como “[...] Agamben announced the ‘urgent necessity’ of ‘a critique of the dialectic’, but we have not yet noted the reason he gives. His starting point is a simple observation: although Marx conceived of a revolutionary model of *history*, it was not accompanied by a correspondingly revolutionary model of *time*. The ‘traditional’ conception of time employed by Marx was ill-suited to his revolutionary task”. Desta maneira, o autor sustenta que “Agamben’s critique of the dialectic will thus attempt to offer precisely such a revolutionary conception of time, and to give the Marxist conception of history the essential element it has lacked” (cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 94, grifos do autor).

<sup>2103</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, ps. 96-97.

generalidade abstrata, mas como indivíduo universal”.<sup>2104</sup> Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx argumenta, de fato, como o homem é um “ser genérico”, um “*Gattungswesen*”, não somente quando faz do gênero, prática e teoricamente, o seu objeto, mas também quando se relaciona consigo mesmo como “[...] gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser *universal*, [e] por isso livre”.<sup>2105</sup> No entanto, em *O homem sem conteúdo* Agamben aponta o fato de que Marx pensa o ser do homem enquanto “produção”, e “produção” significa, por sua vez, “*práxis*”, ou seja, “atividade humana sensível”, o que permite ao autor afirmar que “A *práxis* constitui o homem no seu ser próprio, isto é, faz dele um *Gattungsgwesen*”.<sup>2106</sup>

Nesse sentido, a “vida genérica” se apresenta, tanto no homem quanto no animal, escreve Marx, no fato de que ambos vivem da natureza inorgânica, de tal modo que, paralelamente ao crescimento da “universalidade” do homem, cresce também, na mesma medida, o seu domínio sobre a natureza inorgânica da qual ele depende. A universalidade do homem aparece, portanto, sobretudo na universalidade que faz da natureza o seu corpo “*inorgânico*”; por isso, o trabalho se apresenta ao homem como uma “*atividade vital*”, como um *meio* para a satisfação e manutenção das necessidades físicas, ou, como escreve o autor, “A vida produtiva é, porém, a vida genérica. É a vida engendradora de vida. No modo (*Art*) da atividade vital encontra-se o caráter inteiro de uma species, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem”, ou, para falar de forma resumida, “A vida mesma só aparece como *meio de vida*”.<sup>2107</sup>

Para Agamben, está em questão em Marx um próprio e verdadeiro círculo hermenêutico: a “atividade vital consciente” é aquilo que constitui o homem como um ser capaz de gênero, mas é, no entanto, esta mesma capacidade de ter um gênero que faz do homem, porém, um produtor. Este “círculo hermenêutico” não constitui, todavia, nem uma contradição, nem um “defeito de rigor”, mas representa – nele “se esconde”, diz Agamben, mais precisamente – um momento essencial na reflexão marxiana, o que é provado pelo modo com que Marx demonstra ter consciência do pertencimento recíproco entre “*práxis*” e “vida de gênero” [*Gattungsleben*], ao escrever como o “objeto do trabalho é a objetivação da vida de gênero”,<sup>2108</sup> e, também, “[...] que o trabalho alienado, enquanto arranca do homem

<sup>2104</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 118-119.

<sup>2105</sup> Cf. Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, 2010, ps. 83-84.

<sup>2106</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, ps. 131-132.

<sup>2107</sup> Cf. Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, 2010, p. 84.

<sup>2108</sup> Nesse sentido, Marx afirma, nos *Manuscritos*, como “O objeto do trabalho é portanto a *subjetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa e efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele.

o objeto da sua produção, lhe arranca também a sua vida de gênero, a sua efetiva objetividade genérica (*Gattungsgegenständlichkeit*). Agamben pode, então, a partir destas considerações, afirmar como para Marx *práxis* e vida de gênero se co-pertencem e se fundamentam reciprocamente, formando um círculo no interior do qual uma é a origem da outra, sendo que, para Agamben, ter pensado este “círculo” consiste, “[...] portanto, precisamente a experiência original do pensamento de Marx”.<sup>2109</sup> Mas, por outro lado, no que tange ao problema da história, isso também significa que

A história não é então determinada, como em Hegel e no historicismo que dele descende, a partir da experiência do tempo linear enquanto negação da negação, mas a partir da *práxis*, da atividade concreta como essência e origem (*Gattung*) do homem. A *práxis*, na qual o homem se coloca como origem e natureza do homem, é também imediatamente “o primeiro ato histórico”, o ato de origem da história, compreendida como o tornar-se natureza, para o homem, da essência humana e o tornar-se homem da natureza. A história não é mais, como em Hegel, o destino de alienação do homem e a sua necessária queda no tempo negativo, em que se encontra em um processo infinito, mas a sua *natureza*, ou seja, o seu original pertencimento do homem a si mesmo como *Gattungswesen*, da qual foi temporariamente subtraído pela alienação. *O homem não é um ser histórico porque cai no tempo, mas, pelo contrário, somente porque é um ser histórico ele pode cair no tempo, temporalizar-se.*<sup>2110</sup>

Deve-se observar, contudo, que “*Gattung*” não significa simplesmente “espécie natural”, como no sentido derivado das ciências naturais, o que fica provado, para Agamben, acima de tudo pelo fato de que Marx considera o “*Gattungswesen*” justamente como o caráter que permite distinguir os homens dos animais, conectando-a expressamente à *práxis*, à “atividade vital consciente própria do homem”, e não à atividade vital dos animais. Se somente o homem é, pois, um “*Gattungswesen*”, ou seja, se somente o homem é o ser capaz de um gênero, isso então significa que a palavra “gênero” tem aqui certamente, sublinha Agamben, “[...] um sentido mais profundo do que aquele naturalístico comum, um sentido que não pode ser entendido na sua ressonância própria se não se o coloca em relação com aquilo que a filosofia ocidental pensou com essa palavra”.<sup>2111</sup>

Pode-se dizer, assim, que no ato produtivo o homem se situa numa dimensão na qual é subtraída toda a naturalística, uma vez que a origem essencial do homem não consiste, a rigor, noutra coisa senão na própria natureza. No ato produtivo, diz Agamben, o homem

---

Consequentemente, quando arranca (*entreisst*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungsgegenständlichkeit*) e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza” (Marx, *Manuscritos econômico-filosóficos*, 2010, p. 85, grifos do autor).

<sup>2109</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, ps. 132-133.

<sup>2110</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 119, grifos do autor.

<sup>2111</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 133.

se libera, de uma só vez, de Deus (enquanto criador primeiro) e da natureza (entendida como o todo independente do homem, do qual ele faz parte na mesma medida em que os demais animais também o fazem); deste modo, “o homem se coloca, no ato produtivo, como origem e natureza do homem”, um ato de origem que se identifica, de acordo com o autor, ao ato original e à fundação da história, “entendida como o devir natureza, para o homem, da essência humana e o devir homem da natureza”. Para Agamben, portanto, é precisamente porque Marx pensa a produção nessa dimensão original, fazendo, assim, a experiência da sua alienação o evento capital da história do homem, que a determinação que Marx fornece à *práxis* – isto é, a *práxis* enquanto “gênero do homem”, entendida, pois, como “autoprodução do homem” – pode, então, atingir “um horizonte essencial do destino do homem, do ser cujo estatuto sobre a terra é um estatuto produtivo”, devendo-se reconhecer, todavia, que, mesmo situando a *práxis* na dimensão original do homem, Marx não pensou, porém, diz Agamben, “[...] a essência da produção para além da metafísica moderna”<sup>2112</sup> <sup>2113</sup>.

Pode-se observar, assim, como inobstante apontar o fato de Marx não ter elaborado uma teoria do tempo adequada à sua ideia de história, Agamben não tem dúvidas de que a sua conceituação é certamente inconciliável tanto com a concepção de Aristóteles quanto com a de Hegel, ou seja, como uma sucessão infinita de instantes pontuais, uma experiência nulificada do tempo, no interior da qual não é possível que se alcance uma história autêntica.<sup>2114</sup> De todo modo, o que mais nos interessa é demonstrar como, em decorrência das considerações feitas até aqui, segundo Giorgio Agamben o materialismo histórico foi inconscientemente forçado a recorrer, então, à concepção de tempo que há séculos domina a cultura ocidental, fazendo conviver, “[...] lado a lado, em seu próprio âmago, uma concepção revolucionária da história com uma experiência tradicional do tempo”.<sup>2115</sup> O autor pode afirmar, desta maneira, que

---

<sup>2112</sup> Comentando especificamente esta afirmação de Agamben, Jessica Whyte sublinha como “This early claim that Marx remains trapped within a metaphysical account of human praxis is taken up forcefully more than thirty years later, in the 2005 essay 'The Work of Man', where Agamben examines Aristotle's attempt to determine whether the human *qua* human has a work (*ergon*)” (Whyte, *Karl Marx*, 2017, p.262). Nesse sentido, pondo novamente o “*Gattungswesen*” em questão, no ensaio de 2005 Agamben afirma como “In the modern era, Western politics has consequently been conceived as the collective assumption of a historical task (of a ‘work’) on the part of a people or a nation. This political task coincided with a metaphysical task, that is, the realization of man as rational living being. The problematicity inherent in the determination of this ‘political’ task with respect to the concrete figures of labor, action, and, ultimately, human life has gradually grown. From this perspective, the thought of Marx, which seeks the realization of man as a generic being (*Gattungswesen*), represents a renewal and a radicalization of the Aristotelian project”, no qual, segundo propõe o autor, “*The political, as the work of man as man, is drawn out of the living being through the exclusion - as unpolitical - of a part of its vital activity*” (cf. Agamben, *The Work of Man*, 2007, p. 6, grifo nosso).

<sup>2113</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, ps. 137-138.

<sup>2114</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 119.

<sup>2115</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 109.



A representação vulgar do tempo como um *continuum* pontual e homogêneo acabou então desbotando sobre o conceito marxista da história: tornou-se a fenda invisível através da qual a ideologia se insinuou na cidadela do materialismo histórico. Benjamin já havia denunciado este perigo nas suas *Teses sobre a filosofia da história*. É chegado agora o momento de trazer à luz o conceito de tempo implícito na concepção marxista da história.<sup>2116</sup>

Agamben apresenta, pois, em “Tempo e história”, um breve panorama dos conceitos filosóficos sobre o tempo ao longo da história do pensamento ocidental, desde a representação circular e contínua greco-romana,<sup>2117</sup> à representação linear cristã,<sup>2118</sup> até a sua secularização na modernidade,<sup>2119</sup> sendo que, para o autor, todas estas conceituações

<sup>2116</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 109.

<sup>2117</sup> Sustentando, de fato, como “A concepção que a antiguidade greco-romana tem do tempo é fundamentalmente circular e contínua”, e após comentar as concepções de tempo presentes no *Timeu* de Platão e na *Física* de Aristóteles, Agamben afirma que “A incapacidade do homem ocidental de dominar o tempo (e a sua conseqüente obsessão de ‘ganhá-lo’ e de ‘fazê-lo passar’) tem o seu primeiro fundamento nesta concepção grega do tempo como um *continuum* quantificado e infinito de instantes pontuais em fuga” (cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 110-112).

<sup>2118</sup> Neste caso, Agamben observa como “Antitética em muitos aspectos é a experiência cristã do tempo. Enquanto a representação clássica do tempo é um círculo, a imagem que guia a conceitualização cristã é a de uma linha reta”, além do fato de que, “[...] em contraste com o tempo sem direção do mundo clássico, este tempo tem uma direção e um sentido: ele se estende irreversivelmente da criação ao fim e tem um ponto de referência central na reencarnação de Cristo, que caracteriza o seu desenvolvimento como um progredir da queda inicial à redenção final. Por isso santo Agostinho pode opor aos *falsi circuli* dos filósofos gregos a *via recta* do Cristo, à eterna repetição do paganismo na qual nada é novo, a *novitas* cristã, em que tudo acontece sempre uma vez só [...]. E, nesta conjuntura, todo evento é único e insubstituível” (cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 112-113).

<sup>2119</sup> Quanto à concepção de tempo que vige na idade moderna, Agamben aduz que ela consiste numa “[...] laicização do tempo cristão retilíneo e irreversível, dissociado, porém, de toda ideia de um fim e esvaziado de qualquer sentido que não seja o de um processo estruturado conforme o antes e o depois”. Na modernidade, a representação homogênea, retilínea e vazia do tempo nasce, porém, segundo o autor, a partir da experiência do trabalho nas manufaturas, sancionada pela mecânica moderna, em cujas se priorizam o movimento retilíneo uniforme em detrimento do movimento circular. Assim, pode-se dizer que a experiência característica da vida nas grandes cidades modernas e nas fábricas é a de um tempo morto, subtraído à experiência, o qual termina por dar crédito à ideia de que o instante pontual em fuga seja, de fato, o único tempo humano (cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 115). Por outro lado, vale notar que embora a escansão cronométrica do tempo humano esteja associada normalmente à modernidade, Agamben demonstra, em outro lugar, como isso talvez tenha se dado em maior razão pela crucial influência do “*horologium vitae*” cenobítico dos mosteiros, espaços nos quais, talvez pela primeira vez na tradição ocidental, vida e tempo tenham entrado numa relação de quase indissociabilidade. Nesse sentido, Agamben escreve, em *Altíssima pobreza*, que “Estamos acostumados a associar a escansão cronométrica do tempo humano à modernidade e à divisão do trabalho nas fábricas. Foucault mostrou que, às vésperas da Revolução Industrial, os dispositivos disciplinares (as escolas, as casernas, os colégios, as primeiras manufaturas reais), já a partir do final do século XVII, começaram a dividir a duração em segmentos, sucessivos ou paralelos, a fim de obter depois, pela combinação de cada série cronológica, um resultado conjunto mais eficaz. Embora Foucault mencione a precedente experiência conventual, raramente se observou, todavia, que quase quinze séculos antes, o monasticismo havia realizado em seus cenóbios, com finalidades exclusivamente morais e religiosas, uma escansão temporal da existência dos monges, cujo rigor não só não encontrava precedentes no mundo clássico, como também, em seu intransigente absolutismo, talvez não tenha sido igualado por nenhuma instituição da modernidade, nem sequer pela fábrica taylorista. *Horologium* é o nome que, na tradição oriental, designa significativamente o livro que contém a ordem dos ofícios canônicos segundo as horas do dia e da noite. Em sua forma originária, remonta à ascese monástica palestina e siríaca dos séculos VII e VIII. Os ofícios da oração e da salmodia aparecem aí ordenados como um ‘relógio’, marcando o ritmo da oração da madrugada (*orthros*), da manhã (prima, terça, sexta e noa), das vésperas (*lychnikon*) e da meia-noite (que, em certas ocasiões durava a noite inteira: *pannychis*)” (cf. Agamben, *Altíssima pobreza*, 2014, ps. 30-35).

baseiam-se num tempo concebido meramente como um “*continuum*” pontual, infinito e quantificado, o qual impede o acesso a uma historicidade autêntica.<sup>2120</sup> Sim, certamente a impede, pois a verdade, diz Agamben, caberá sempre somente ao processo como um todo, de tal forma que ao homem jamais será possível a apropriação concreta da própria história. A contradição fundamental do homem contemporâneo consiste, nessa medida, justamente no fato de não haver ainda para ele uma experiência do tempo que seja adequada à sua ideia de história, motivo pelo qual ele permanece “[...] angustiosamente dividido entre o seu ser-no-tempo, como fuga irrefreável dos instantes, e o próprio ser-na-história, entendido como dimensão original do homem”.<sup>2121</sup>

Como se pode notar, a aproximação de Agamben em relação ao tema do tempo se dá, naturalmente, através da ideia do “instante” e sua relação com um “*continuum*”. Seu argumento se concentra, pois, no fato de que quaisquer que sejam as diferenças que se possam encontrar entre as várias concepções de tempo e sua passagem em diversas sociedades ao longo da história, o fato é que o tempo tem sido consistentemente considerado no ocidente como um “*continuum*” feito de sucessivos experienciados “*instantes*”. Ora, não é raro encontrar críticas acerca do que fazer com os instantes que formam o “*continuum*” de nossas vidas, mas uma crítica das próprias noções de “instante” e “*continuum*” são relativamente raras. Poder-se-ia perguntar, assim, o que a proposição de Agamben porta de tão radical ao ponto de poder colaborar no “fortalecimento” da reflexão marxista, para que ela alcance, assim, um novo nível de coerência e efetividade? Como escreve de Leland de la Durantaye: “In short, is it possible to find and formulate a truly *revolutionary* conception of time? It is a question that *Infancy and History*, as well as a number of [Agamben’s] works to come, aspires to answer”.<sup>2122</sup>

Consoante observa Carlo Salzani, deve-se notar que enquanto a linguagem do ensaio de Agamben é predominantemente aquela das teses *Sobre o conceito de história* de Benjamin, e Heidegger, de seu lado, é indicado como o pensador que submeteu a uma radical crítica a concepção linear de tempo,<sup>2123</sup> Agamben, por sua vez, propõe como modelo

<sup>2120</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 34.

<sup>2121</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 119.

<sup>2122</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, p. 95.

<sup>2123</sup> Agamben afirma, no que tange a seu primeiro mestre filosófico, como “é no pensamento de Heidegger que a concepção do tempo pontual e contínuo é submetida a uma crítica radical, na perspectiva de uma repetição-destruição que investe contra a metafísica ocidental em sua totalidade”. No entanto, o mais interessante acerca de Heidegger talvez seja notar, de acordo com o autor, como “[...] nos escritos dos últimos anos, tendo abandonado o projeto de uma explicação originária do tempo como horizonte da compreensão do ser apresentado em *Sein und Zeit*, o pensamento de Heidegger depara-se com uma dimensão na qual, já consumada a superação da metafísica, a historicidade do homem poderia ser pensada de maneira totalmente nova. Não tentaremos explicitar aqui o conceito de *Ereignis* (Evento), que designa o centro e, ao mesmo tempo, o limite

alternativo e mais “original” o tempo “incoerente” e não homogêneo encontrado na Gnose, que funda na abrupta interrupção do momento a presentificação exemplar da história da salvação, e também naquele tempo “*caiológico*” da *Stoa*, o qual concentra os vários tempos no momento da decisão. Este momento, este “átimo”, note-se, não consiste noutra coisa senão no “*cairós*” (ou *kairós*),<sup>2124</sup> o momento no qual o homem decide acerca da sua própria liberdade, se liberta do tempo, e abre, assim, um lugar, um espaço para a felicidade.<sup>2125</sup> Para os estoicos, o tempo homogêneo, infinito e quantificado, que divide o presente em instantes, não passa de um tempo irreal, de modo que

A subserviência a este tempo inapreensível constitui a enfermidade fundamental que, com o seu adiamento infinito, impede a existência humana de possuir a si mesma como algo único e completo (“*maximum vitae vitium est, quod imperfecta semper est, quod aliquid in illa differtur*”). Defronte a ela o estoico coloca a experiência liberadora de um tempo que não é algo de objetivo e subtraído ao nosso controle, mas brota da ação e da decisão do homem. O seu modelo é o *cairós*, a coincidência brusca e improvisa na qual a decisão colhe a ocasião e realiza no átimo a própria vida. O tempo infinito e quantificado é assim repentinamente delimitado e presentificado: o *cairós* concentra em si os vários tempos (“*omnium temporum in unum collatio*”) e, nele, o sábio é senhor de si e imperturbável como um deus na eternidade. Ele é “a última demão” dada, a cada instante, na própria vida, que livra radicalmente o homem da sujeição ao tempo quantificado (“*qui cotidie vitae suae summam manum imposuit, non indiget tempore*”).<sup>2126</sup>

Agamben sustenta também, vale observar, que opera em Benjamin a mesma “intuição messiânica” do hebraísmo presente em Franz Kafka que o teria levado a afirmar que “o Dia do Juízo é a condição histórica normal”, substituindo, assim, a ideia de uma história que se desenrola ao longo do tempo linear infinito pela imagem de um “estado da história” paradoxal, no qual o evento fundamental encontra-se sempre em curso, e cuja meta

---

extremo do pensamento de Heidegger depois de *Sein und Zeit*. Na perspectiva que nos interessa, porém, devemos ao menos mencionar qu ele permite pensar o Evento não mais como uma determinação espaciotemporal, mas como a abertura da *dimensão* originária sobre a qual se funda toda dimensão espaciotemporal” (cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 123-125). Desta forma, pode-se seguir de la Durantaye quando este escreve como “Agamben’s appealing to Benjamin for the purposes of developing a revolutionary politics is unlikely to surprise his readers, but the same is not true of his recourse to Heidegger. Benjamin’s conceptions were openly, if at times cryptically, Marxist. Heidegger’s most certainly were not – but neither were they opposed to it. As Agamben reminds his reader, Heidegger declared in his *Letter on Humanism*, to the surprise of many, that ‘the Marxist conception of history is superior to any other historiography’. Agamben pushes this proximity further in claiming that Heidegger’s conception of ‘care [*Sorge*]’ is ‘in no way opposed to the Marxist foundation of history in praxis”” (de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2009, ps. 98-99).

<sup>2124</sup> Adam Kotsko observa, nesse sentido, como Agamben, no ensaio “‘Time and History’ argues against both the cyclical time of the ancients and the ‘secularization of rectilinear, irreversible Christian time’ in modernity (105) and in favour of a richer concept of time, grounded in the insights of Benjamin and Heidegger, that has room for discontinuity and interruption” (Kotsko, *Agamben’s Philosophical Trajectory*, 2020, p. 30).

<sup>2125</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 34.

<sup>2126</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 121-122.

não se encontra, desta maneira, no futuro, mas já sempre no presente.<sup>2127</sup> Agamben já havia escrito, em *O homem sem conteúdo*, como Kafka é o autor que em nosso tempo tomou para si com maior coerência a tarefa de procurar o “*topos*” no qual o homem pode reencontrar o próprio espaço na tensão entre história passada e futura.<sup>2128</sup> Agamben cita, nesse sentido, um excerto de “Os oito cadernos em octavo”, o qual, para o autor, expressa com particular precisão esta impossibilidade do homem de reencontrar o seu próprio espaço entre o “não mais” do passado e o “ainda não” do futuro. Kafka escreve, pois, nos *Cadernos*, o seguinte:

Noi, visti coi nostri occhi macchiati di terra, ci troviamo nella situazione di un gruppo di viggiatori ferroviari che hanno subito un sinistro in un tunnel, e precisamente in un punto da dove non si vede più la luce dell'ingresso, e quanto a quella dell'uscita, appare così minuscola che lo sguardo deve cercarla continuamente e continuamente la perde, e intanto non si è nemmeno sicuri se si tratti del principio o della fine del tunnel. Intorno a noi, intanto, nello sconvolgimento dei nostri sensi o nella loro ipersensibilità, c'è una moltitudine di nostri e una specie di giuoco caleidoscopico affascinante o affaticante, secondo l'umo e le ferite del singolo.<sup>2129</sup>

Segundo Agamben, o que Kafka faz para realizar tal tarefa é inverter a figura benjaminiana do “anjo da história”: enquanto o anjo da história de Benjamin, como visto, tem o olhar voltado para o passado, mas não pode se deter em sua incessante fuga para trás em direção ao futuro, uma vez que é violentamente repelido pela tempestade do progresso que sopra do paraíso, no caso de Kafka o anjo já chegou ao paraíso, no qual se encontrava, na verdade, desde o princípio, de modo que a tempestade e a sua conseqüente fuga ao longo do tempo linear do progresso não consiste, pois, senão numa ilusão que ele cria para si na tentativa de falsificar seu próprio conhecimento, transformando, assim, aquela que seria a sua condição eterna num fim a ser ainda ulteriormente alcançado.<sup>2130</sup> Pode-se dizer, nesta medida, que Kafka, colocado diante da impossibilidade de o homem se apropriar dos próprios pressupostos históricos, “[...] tentou fazer dessa impossibilidade o solo mesmo sobre o qual o homem pudesse se reencontrar”.<sup>2131</sup>

<sup>2127</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 122.

<sup>2128</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 180.

<sup>2129</sup> Kafka, *Gli otto quaderni in ottavo*, 2019, p. 123.

<sup>2130</sup> Edgardo Castro observa, nesse sentido, como “Kafka, segundo Agamben, inverteu aqui a imagem benjaminiana do anjo da história. Para Kafka o anjo já chegou ao paraíso. Na realidade, encontra-se ali desde o princípio. Por isso, o *Dia do Juízo* não é algo que deve chegar, ao final da história e do tempo, mas que, antes, é a situação normal do homem. O *Dia do Juízo* é, nesse sentido, um *Standrecht* (um estado de exceção)” (Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 28).

<sup>2131</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, p. 180.

É por isso que, para Franz Kafka, o homem se encontra desde sempre no dia do Juízo,<sup>2132</sup> a razão pela qual esta é, pois, a sua condição histórica normal. Kafka, pode-se notar, substitui a ideia da história que se desenrola ao infinito, ao longo de um tempo linear e vazio - aquela que constrange o “*Angelus Novus*” à sua irrefreável corrida -, pela imagem paradoxal de um estado da história no qual o evento fundamental da evolução humana está perpetuamente em curso, de modo que o *continuum* do tempo linear termina por se despedaçar sem, no entanto, abrir passagem alguma para além de si mesmo. A meta, em todo caso, é inacessível; não porque está demasiadamente distante no futuro, mas justamente porque está presente diante de nós. Esta presença, afinal, diz Agamben, “[...] é constitutiva da historicidade do homem, do seu perene demorar-se ao longo de uma trilha inexistente e da sua incapacidade de se apropriar da própria situação histórica”. A história acontece, poder-se-ia então conjecturar, precisamente neste intervalo em que o anjo kafkiano se deteve, entre passado e futuro, no qual o homem se encontra, inevitavelmente, diante da própria responsabilidade.<sup>2133</sup>

Retomando então estes temas, Agamben afirma que, no caso de Benjamin, o que este busca é uma concepção de história que corresponda à constatação de que “o estado de emergência é a regra”, em referência à oitava Tese *Sobre o conceito de história*. Tendo em vista, pois, que uma vez alcançada esta concepção Benjamin espera que “graças a isso, nossa posição contra o fascismo tornar-se-á melhor”,<sup>2134</sup> Agamben pode, então, sustentar como - por meio do “*Jetzt-Zeit*”, o “tempo-do-agora” -,

Benjamin substitui o presente nulificado da tradição metafísica por um “presente que não é passagem, mas que se mantém imóvel no limiar do tempo”. À ideia, própria da socialdemocracia e do historicismo, de um progresso da espécie humana na história, que é “inseparável da ideia de uma marcha através de um tempo homogêneo e vazio”, ele contrapõe “a consciência revolucionária rompendo o *continuum* da história”. Ao instante vazio e quantificado, ele opõe um “tempo-agora” (*Jetzt-Zeit*), entendido como suspensão messiânica do acontecer, que “reúne em uma grandiosa abreviação a história da humanidade”. É em nome deste “tempo pleno”, que é “o verdadeiro lugar da construção da história”, que Benjamin, diante do pacto germano-soviético, conduz a sua lúcida crítica das causas que levaram à catástrofe as esquerdas europeias no primeiro pós-guerra. O tempo messiânico do hebraísmo, “no qual cada segundo era a pequena porta pela qual podia entrar o messias”, torna-se assim o modelo para uma concepção da

---

<sup>2132</sup> “A expulsão do paraíso é eterna no que toca ao essencial. Assim, apesar de a expulsão do paraíso ser definitiva, e a vida na terra incertonável, a eternidade do acontecimento (ou, dito de forma temporal, a eterna repetição do acontecimento) torna no entanto possível não apenas uma hipotética permanência contínua no paraíso, mas também que lá nos encontremos de facto continuamente, quer aqui o saibamos quer não” (Kafka, *Considerações sobre o pecado, o sofrimento, a esperança e o verdadeiro caminho*, 1992, p. 28).

<sup>2133</sup> Cf. Agamben, *O homem sem conteúdo*, 2013, ps. 181-182.

<sup>2134</sup> Cf. Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 83.

história “que evite a cumplicidade com aquela à qual os políticos continuam a atarse”.<sup>2135</sup>

E isso é, para nós, de extrema importância, pois a reflexão de Agamben toma, deste modo, tanto a acepção materialista de Benjamin, quanto a sua concepção messiânica.<sup>2136</sup> Nesse sentido, Agamben, em verdade, não somente concorda com a reflexão benjaminiana sobre a necessidade emergencial de uma nova e radical reconceitualização do tempo, como também a *continua*. Por isso, um corolário desta ideia benjaminiana é justamente o que se encontra em Agamben, mas, no autor italiano, sob o signo do “*Kairós*” (ou “*Cairós*”), uma concepção mais autêntica da historicidade que ele encontra na Antiguidade, na gnose e no estoicismo,<sup>2137</sup> mas que é também, como demonstra Agamben em *O tempo que resta*,<sup>2138</sup> a expressão técnica que nas *Cartas aos romanos* o apóstolo Paulo utiliza para designar o evento messiânico: “*ho nyn kairós*”, o “tempo de agora”.<sup>2139</sup> Cumpre ressaltar, todavia, a importância da conjunção entre a inspiração messiânica e uma ação verdadeiramente materialista, a qual, para Agamben, pode consistir

[...] somente aquele ponto de vista que suprime radicalmente a separação de estrutura e superestrutura porque toma como objeto único a práxis na sua coesão original, ou seja, como “mônada” (mônada, na definição de Leibniz, é uma substância simples, ‘isto é, sem partes’). A tarefa de garantir a unidade desta “mônada” é confiada à filologia, cujo objeto se apresenta, precisamente, em uma conversão polar daquilo que, para Adorno, era um juízo negativo, como uma “representação estupefata da facticidade” que exclui todo pressuposto ideológico. A “mônada” da práxis apresenta-se, então, primeiramente como um “fragmento textual”, como um hieróglifo que o filólogo deve construir na sua integridade factícia, na qual coexistem originalmente, em “mítica rigidez”, tanto os elementos da estrutura quanto os da superestrutura. A filologia é a donzela que, sem precauções dialéticas, beija na boca o sapo da práxis.<sup>2140</sup>

No que tange ao materialismo presente em Agamben, é notório como ele assume uma posição muito particular, a qual parece não aceitar, na esteira da concepção materialista benjaminiana, uma rigidez absoluta em se tratando da análise das relações entre estrutura e

<sup>2135</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 122-123.

<sup>2136</sup> Refiro-me aqui ao materialismo e ao messianismo, pois, em Benjamin, ambos são inseparáveis, apresentando-se nas figuras da ação política (materialista) e da necessidade de uma nova reconceitualização do tempo, em oposição ao tempo do historicismo. Nesse sentido, segue a observação de Jonnefer Barbosa: “Um dos temas centrais das preocupações de Benjamin, e quiçá uma das grandes aporias que atravessa seus textos, é o de como conjugar a experiência da política com um conceito efetivo de temporalidade. Ao mesmo tempo: articular uma relação efetiva entre tempo e história, pensar uma imagem efetiva da ação política” (Barbosa, *Política e tempo em Giorgio Agamben*, 2014, p. 136).

<sup>2137</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 45.

<sup>2138</sup> Em “*O tempo que resta*”, de acordo com Edgardo Castro, “[...] o propósito de Agamben é restituir à figura de Paulo sua dimensão messiânica por meio de um comentário filosófico das dez primeiras palavras da *Carta aos romanos*” (Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 179).

<sup>2139</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 79.

<sup>2140</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 144.

superestrutura, sobretudo em se tratando de análises ao nível da cultura. Sua concepção resta bem explorada, no entanto, quando o autor promove uma espécie de “defesa” do materialismo de Benjamin, em detrimento das acusações a ele endereçadas por Theodor Adorno,<sup>2141</sup> no capítulo denominado “O Príncipe e o Sapo. O Problema do método em Adorno e Benjamin”, em *Infância e História*.

Quanto a isto, o que incomoda Adorno é uma certa interpretação que parece guiar-se a partir da crença da visibilidade integral dos mecanismos de produção de sentido por meio da sobreposição entre traços da produção estética de Baudelaire e as dinâmicas sociais do capitalismo, algo que Adorno enxerga na análise de Benjamin a propósito de seu texto *A Paris do Segundo Império*.<sup>2142</sup> Assim, Agamben insiste que o que Adorno critica em Benjamin é uma “estupefata representação da realidade”, esse “materialismo vulgar” que resulta da falta de mediação entre processo social global e as características da obra. Quase como se Adorno não fosse capaz de suportar uma leitura que não atualizasse a relação de causa e efeito viva ainda na noção entre o todo e as partes.<sup>2143</sup> Desta maneira, aos pedidos de Adorno no sentido de que Benjamin adapte o seu projeto à uma apropriada “mediação”

---

<sup>2141</sup> Alternativamente, uma defesa de Adorno em oposição a Benjamin foi realizada por Marcos Nobre no ensaio “Objecções marxistas? Adorno e Benjamin na ‘encruzilhada de magia e positivismo’ dos anos 30”. De acordo com Nobre, comentando a respeito da relação de Benjamin e o marxismo no ensaio sobre Baudelaire, “Adorno passa a considerar a relação do trabalho de Benjamin com o marxismo. Significativamente, em todos os momentos em que este tema é tratado, Adorno menciona a concordância de Horkheimer com as observações que faz. Ele diz que vai se expressar, já que o tema é marxismo, ‘tão simples e hegelianamente’ quanto possível: ‘A menos que eu muito me engane, esta dialética tem uma falha: a mediação. Domina amplamente a tendência a referir imediatamente os conteúdos de Baudelaire a traços aparentados da história social de seu tempo e, ainda mais, sempre que possível a traços de tipo econômico’ (idem, pp. 366-367). E Adorno não tem outro nome para a mediação que ‘a teoria’ de que o trabalho de Benjamin faz economia. Sintetizando: ‘Pode-se formulá-lo também assim: o motivo teológico de chamar as coisas pelo nome inverte-se tendencialmente na apresentação deslumbrada da mera facticidade. Se se quisesse falar de maneira muito drástica, poder-se-ia dizer que o trabalho se postou na encruzilhada de magia e positivismo. Este lugar é enfeitado. Só a teoria permitiria quebrar o encanto: a sua própria, a boa, desabusada teoria especulativa’ (idem, p. 368)”. Qual seria, então, se pergunta Nobre, a teoria que Adorno espera – e, com efeito, exige – de Benjamin? Segundo o autor, não seria “[...] nada menos do que aquela anunciada e prometida em 1929: Adorno reafirma na carta a sua ‘ortodoxia das Passagens’. O texto prossegue: ‘A sua solidariedade com o Instituto, com a qual ninguém pode se alegrar mais do que eu, levou-o a pagar ao marxismo tributos que não fazem jus nem ao Sr. nem ao marxismo. Não o fazem ao marxismo, porque a mediação através do processo social global é deixada de lado e à enumeração material é atribuído supersticiosamente um poder de iluminação que nunca foi propriedade da referência pragmática, mas somente da construção teórica. Não ao Sr. em sua substância peculiar, na medida em que o Sr. se proibiu os seus mais argutos e frutíferos pensamentos por um tipo de censura prévia segundo categorias materialistas (que não coincidem de forma alguma com as marxistas)” (idem, pp. 369-370)” (cf. Nobre, *Objecções marxistas?*, 1997, ps. 54-55).

<sup>2142</sup> Como esclarece Carlo Salzani, “La critica della dialettica tradizionale (hegeliana e marxiana) come sostanziale al concetto lineare e progressivo della storia, che già ‘Infanzia e storia’ e ‘Tempo e storia’ avevano individuato come uno dei compiti più urgenti di una nuova ricerca storica (IS 30, 102-4), viene svolta in ‘Il principe e il ranocchio’ a partire dalla corrispondenza tra Adorno e Benjamin a proposito del saggio di Benjamin ‘La Parigi del secondo Impero in Baudelaire’” (Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 35).

<sup>2143</sup> Cf. Safatle, *Materialismo, imanência e política*, 2007, ps. 117-118.

dialética, Benjamin responde com o conceito de “dialética imóvel” ou “imobilizada” [*Dialektik im Stillstand*], isto é, a partir de uma dialética que, em vez de se adaptar ao conceito “vulgar” do tempo linear, na realidade, o *interrompe*, sendo que, “[...] com questo nuovo e rivoluzionario concetto di dialettica il materialismo storico, conclude Agamben, dovrà prima o poi fare i conti”.<sup>2144</sup>

Agamben assume, desta forma, uma posição eminentemente crítica à ortodoxia presente na crítica de Adorno a Benjamin,<sup>2145</sup> a qual não consegue se distanciar do apelo eminentemente hegeliano da “mediação” em relação ao “processo global”, e que termina, assim, por trair uma das mais definitivas exigências do marxismo, isto é, como afirma Agamben, “[...] a concepção da práxis como concreta e unitária realidade original, e é isto, e não uma pretensa ‘concepção dialética da causa e do efeito’, que se deve opor à interpretação vulgar”.<sup>2146</sup> Agamben segue no sentido de poder afirmar, conseqüentemente, que o “verdadeiro materialismo” é, portanto, apenas aquele que suprime radicalmente a separação entre estrutura e superestrutura; que não vê jamais, na realidade histórica concreta, a soma de uma estrutura e de uma superestrutura, a qual ele identifica na unidade imediata dos dois termos na *práxis*. E isso, para o autor, é o que Benjamin faz, sob a forma de uma situação crítica da filologia, na qual o objeto histórico se apresenta como “*mônada*”.<sup>2147</sup>

Todavia, retomando a questão anterior, entende-se que para Agamben a história não é, na realidade, a sujeição do homem ao tempo contínuo e linear, mas sim a libertação deste, o qual somente pode ser dar pelo “[...] *cairós* em que a iniciativa do homem colhe a oportunidade favorável e decide no átimo a própria liberdade”.<sup>2148</sup> Agamben se refere a um modelo que é claramente um momento de verdade, de abertura dos possíveis, um momento de decisiva intervenção que interrompe o *continuum* do tempo e muda o curso da história. Pode-se reconhecer aqui, portanto, que aquele “tempo de agora” que Agamben chama de “*Kairós*” corresponde ao “*Jetztzeit*” de Benjamin.<sup>2149</sup> O termo *Jetztzeit*, todavia, tem uma conotação negativa no uso que lhe fizeram no idioma alemão, o que é exemplificado por Agamben pelo uso que lhe deram Heidegger e Schopenhauer. Deve-se notar, no entanto, que é justamente essa conotação negativa que é por Benjamin invertida, de modo que é a ele

<sup>2144</sup> Cf. Salzani, *Introduzione a Giorgio Agamben*, 2013, p. 35

<sup>2145</sup> Como diz Agamben, “Resta apenas lamentar que esta crítica seja endereçada a um texto que, como sabe quem leu o ensaio em questão, talvez seja a análise mais iluminadora de um momento cultural global no desenvolvimento histórico do capitalismo” (Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 138).

<sup>2146</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 142.

<sup>2147</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, ps. 142-144.

<sup>2148</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 126.

<sup>2149</sup> Cf. de la Durantaye, *Giorgio Agamben*, 2011, p. 116.



restituído, assim, aquele caráter de paradigma do tempo messiânico que o “*ho nyn kairós*” tem em Paulo.<sup>2150</sup> Por esta razão, os textos de Paulo e Benjamin, apesar de separados entre si por quase dois mil anos, foram ambos compostos em uma situação de crise radical, e, assim, “[...] as Cartas e as Teses - esses dois célebres textos messiânicos da nossa tradição – formam uma constelação que, por alguma sobre a qual lhes convido a refletir, conhece precisamente hoje o agora da sua legibilidade”.<sup>2151</sup>

Pode-se dizer, desta maneira, que o *kairos* é o tempo da política, o tempo dos possíveis, um tempo pleno, descontínuo, finito e completo de prazer, em flagrante oposição ao tempo vazio, contínuo e infinito do historicismo vulgar.<sup>2152</sup> É um tempo, logo, não de uma *cronologia*, mas, de acordo com Agamben, de uma *cairologia*, o tempo vivido nas revoluções autênticas, ou seja, aquele que responde as exigências do presente, do agora. O “verdadeiro materialista histórico” somente pode ser, pois, para Agamben, não

[...] aquele que segue ao longo do tempo linear infinito uma vã miragem de progresso contínuo, mas aquele que, a cada instante, é capaz de parar o tempo, pois conserva a lembrança de que a pátria original do homem é o prazer. É este o tempo experimentado nas revoluções autênticas, as quais, como recorda Benjamin, sempre foram vividas como uma suspensão do tempo e como uma interrupção da cronologia; porém, uma revolução da qual brotasse, não uma nova cronologia, mas uma mudança qualitativa do tempo (uma *cairologia*), seria mais grávida de consequências e a única que não poderia ser absorvida no refluxo da restauração. Aquele que, na *epoché* do prazer, recordou-se da história como a própria pátria original, levará verdadeiramente em cada coisa esta lembrança, exigirá a cada instante esta promessa: ele é o verdadeiro revolucionário e o verdadeiro vidente, livre do tempo, não no milênio, mas *agora*.<sup>2153</sup>

No entanto, para realmente entender as categorias expostas até aqui no pensamento de Agamben, necessita-se passar por algumas etapas do itinerário por ele percorridas em *O tempo que resta*, pois estas são essenciais para a compreensão das proposições encontradas no primeiro *Homo sacer* acerca da *desativação do dispositivo jurídico*, visto que seu pensamento encontra em ambos os trabalhos uma de suas formulações decisivas.<sup>2154</sup>

Nesse sentido, uma categoria essencial é a resposta que, para Agamben, o apóstolo Paulo dá à pergunta “que é a vida messiânica?”. Segundo Agamben, Paulo responde com a fórmula “como se não” (de Cor. 7, 29-32).<sup>2155</sup> Logo, viver no messias seria a consequência

<sup>2150</sup> Cf. Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 164.

<sup>2151</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 165.

<sup>2152</sup> Cf. Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 126.

<sup>2153</sup> Agamben, *Infância e história*, 2005, p. 126.

<sup>2154</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 179.

<sup>2155</sup> “*Hos me*, ‘como não’: essa é a fórmula da vida messiânica e o sentido último da *klesis*” (Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 37).

de uma chamada-vocação, uma “*klésis*”,<sup>2156</sup> o que significaria o seguinte: para quem tem mulher, viver *como se não* a tivesse; para quem chora, *como se não* chorasse; para os que estão felizes, *como se não* estivessem. E o sentido do *como se não*, por sua vez, pode ser explicado pelo termo *chrésis* (uso), que tem em Paulo um sentido técnico: “*Uso*: essa é a definição que Paulo dá da vida messiânica na forma do *como não*”.<sup>2157</sup> Isso significa que a vida messiânica, então, não é objeto de propriedade, mas tão somente de *uso*. Trata-se, portanto, de uma *forma de desapropriação* que desarticula todas as identidades jurídicas e fáticas (circuncidado/incircuncidado, livre/escravo, homem/mulher),<sup>2158</sup> pois, segundo Agamben, “A vocação messiânica não é um direito nem constitui uma identidade, é uma potência genérica de que se usa sem jamais ser seu titular”<sup>2159</sup>.

Em relação à vida messiânica e à *klésis* da qual ela deriva, Agamben faz, em seguida, uma importante observação filológica-filosófica: Dionísio de Halicarnasso (60-7 a.C.) faz derivar o termo latino “*classis*” (classe) do grego *klésis*.<sup>2160</sup> A partir disso, Agamben - assim como Benjamin, que já havia afirmado que “Marx secularizou a representação do tempo messiânico na representação da sociedade sem classes”,<sup>2161</sup> na XVIIa tese *Sobre o conceito de história* -, afirma como, claramente,

[...] a tese benjaminiana segundo a qual no conceito de “sociedade sem classes” Marx teria secularizado a ideia do tempo messiânico é absolutamente pertinente. Tentemos, de fato, levar por um momento a sério a etimologia proposta por Dionísio e aproximar a função da *klésis* messiânica em Paulo àquela da classe em Marx. Assim como a classe representa a dissolução de todas as castas e o emergir da fratura entre o indivíduo e a sua condição social, do mesmo modo a *klésis* messiânica significa o esvaziamento e a nulificação, na forma do *como não*, de todas as divisões jurídico-fáticas.<sup>2162</sup>

No entanto, o *como se não* paulino não deve ser entendido, de maneira nenhuma, com o fim dos tempos, ou seja, não se pode confundir o messianismo com a escatologia. O apocalipse se situa no último dia, no dia da cólera, ou seja, ele vê o cumprimento do fim e descreve o fim do tempo, é o *éschaton* anunciado pelo profeta. O tempo messiânico, diferentemente, não é fim do tempo: “O que interessa ao apóstolo não é o último dia, não é

<sup>2156</sup> Porque, como observa Agamben, “[...] em Paulo a família de *kaléo* adquire um significado técnico essencial para a definição da vida messiânica, particularmente na forma do adverbial *klésis*, ‘vocação, chamado’” (Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 33).

<sup>2157</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 39.

<sup>2158</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 179-180.

<sup>2159</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 40.

<sup>2160</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 180.

<sup>2161</sup> Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 134.

<sup>2162</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 44.

o instante em que o tempo acaba, mas o tempo que se contrai e começa a acabar [...], ou, caso queiram, o tempo *que resta entre o tempo e o seu fim*”.<sup>2163</sup>

A tradição da apocalíptica judaica e a tradição rabínica conheciam a distinção entre dois tempos ou dois mundos (*olamin*): o “*olam hazzeh*”, que designa a duração do mundo desde a sua criação até o seu fim, e o “*olam habba*”, que designa o mundo que vem, a eternidade intemporal que seguirá até o fim do mundo. Estes, na tradição de língua grega, correspondiam a dois “*aiones*” ou dois “*kosmoi*”: “*ho aión touto, ho kosmos autos*” (“este éon, este mundo”) e “*ho aión mellón*” (“o éon que vem”). Ambos aparecem no texto de Paulo. Porém, o tempo messiânico, o tempo no qual o apóstolo vive e escreve e que é o único que lhe interessa, não é nem o *olam hazzeh* nem o *olam habba*, ou seja, nem o tempo *cronológico* nem o tempo do *éschaton* (do fim do mundo) apocalíptico: o tempo messiânico é um *resto*, o tempo *que resta* entre esses dois tempos.<sup>2164</sup>

Do ponto de vista da representação espacial, ao se seguir uma representação quase exclusivamente linear, o tempo escatológico está representado pelo ponto extremo da linha, o momento no qual o tempo trespassa a eternidade. Já o tempo messiânico, ao contrário, segundo esta imagem linear, localiza-se entre o evento messiânico - ou seja, para Paulo a ressurreição de Jesus Cristo e a sua segunda vinda, a *parusía*.<sup>2165</sup> Neste segmento da linha, o tempo profano (o *chronos*) se contrai e, segundo a expressão paulina, começa a acabar-se. Desta maneira, pode-se dizer que o tempo messiânico é, então, o tempo que resta para que o tempo termine ou o tempo que nos falta para terminar o tempo.<sup>2166</sup> Logo, seguindo a lição de Agamben, percebe-se que o tempo messiânico não é um terceiro éon, um terceiro tempo entre os dois tempos; ele consiste, antes, numa *cesura* que divide a própria divisão entre os dois tempos, “[...] introduzindo entre eles um *resto*, uma zona de indiferença inatribuível na qual o passado é deslocado no presente e o presente estendido ao passado”.<sup>2167</sup>

<sup>2163</sup> Cf. Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 80, grifo nosso.

<sup>2164</sup> Cf. Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 80. Esta é a razão, aliás, pela qual Paulo é um apóstolo e não um profeta. Os profetas falam antes, sobre a vida do messias, sempre de um porvir; já o apóstolo: “Nisso consiste a diferença entre o profeta e o apóstolo. O apóstolo fala a partir da vinda do messias. Nesse momento, a profecia deve silenciar: ela está, agora, realmente realizada (esse é o sentido da sua tensão íntima voltada para um fechamento). A palavra passa ao apóstolo, enviado do messias, cujo tempo não é mais o futuro, mas o presente. Por isso a expressão técnica para o evento messiânico é em Paulo: *ho nym kairós*, ‘o tempo de agora’; por isso, Paulo é um apóstolo, e não um profeta” (Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 79).

<sup>2165</sup> “Como se sabe, Paulo decompõe o evento messiânico em dois tempos: a ressurreição e a *parousía*, a segunda vinda de Jesus no fim do tempo. Daí a tensão entre um *já* e um *ainda não* que define a concepção paulina da salvação: o evento messiânico já aconteceu, a salvação já foi realizada para os crentes e, todavia, ela implica, para realizar-se realmente, um tempo ulterior” (Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 87).

<sup>2166</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 180.

<sup>2167</sup> Cf. Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 92, grifo nosso.

Mas como representar tal figura irrepresentável de um tempo contraído, de um tempo que resta? Para esta tarefa, Agamben irá se aproveitar das investigações do linguista Gustave Guillaume, de *Temps et verb* [*Tempo e verbo*, de 1970] e, assim, irá definir o tempo messiânico a partir de *kairós* como o único tempo que temos, o tempo real e material, não simplesmente modal, mas um tempo *efetivo*, o tempo que *nos resta*.<sup>2168</sup> Isso é feito, mais precisamente, a partir da noção de um tempo “operativo”: se chamarmos imagem-tempo à representação linear do tempo, o tempo operativo consiste, então, no tempo que o pensamento emprega para realizá-la, razão pela qual pode-se dizer que o tempo operativo é, nesse sentido, um tempo “*cronogenético*”, ou seja, “um tempo dentro do tempo”.<sup>2169</sup> A partir disso, Agamben propõe uma definição do tempo messiânico:

Ele não é nem a linha – representável mas impensável - do tempo cronológico nem o instante – igualmente impensável – do seu fim; mas não é tampouco simplesmente um segmento extraído do tempo cronológico, que vai da ressurreição até o fim do tempo; é, antes, o tempo operativo que urge no tempo cronológico e o trabalha e transforma a partir do interior, tempo do qual precisamos para fazer findar o tempo – nesse sentido: *tempo que nos resta*. Enquanto a nossa representação do tempo cronológico, como o tempo *no qual* estamos, nos separa de nós mesmos, transformando-nos, por assim dizer, em espectadores impotentes de nós mesmos – espectadores que olham sem tempo o tempo que escapa, o seu incessante faltar a si mesmos -, o tempo messiânico, como tempo operativo, no qual apreendemos e realizamos a nossa representação do tempo, é o tempo *que* nós mesmos somos – e, por isso, o único tempo real, o único tempo que temos. Precisamente porque se constrói nesse tempo operativo, a *klesis* messiânica pode ter a forma do *como não*, da revocação incessante de toda vocação.<sup>2170</sup>

Desta maneira, a *parousía* de que fala Paulo (a segunda vinda de Jesus) pode ser entendida não como o regresso do messias ao final dos tempos, mas, na realidade, como a presença messiânica que está junto a cada momento cronológico, o acompanhando.<sup>2171</sup> “Por isso”, diz Agamben, “[...] *todo instante pode ser, nas palavras de Benjamin, a ‘pequena porta pela qual entra o messias’*. *O messias desde sempre faz o seu tempo – isto é, ao mesmo tempo, torna seu o tempo e o conclui*”.<sup>2172</sup>

Este longo *excursus*, note-se, teve um propósito específico. Este propósito consiste no desiderato de se chegar à definição de um conceito, que é um verdadeiro “termo técnico” no pensamento de Agamben, mas que ocupa também um lugar central na definição do tempo messiânico e da vida messiânica: o *resto*. Trata-se, o *resto*, de um conceito técnico da

<sup>2168</sup> Cf. Barbosa, *Política e tempo em Giorgio Agamben*, 2014, p. 152.

<sup>2169</sup> Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 181.

<sup>2170</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, ps. 85-86.

<sup>2171</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 181.

<sup>2172</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 89, grifo nosso.

linguagem profética. Na linguagem dos profetas, o resto foi interpretado como a parte de Israel que sobrevive à catástrofe do seu próprio povo ou como todo o povo judeu que sobrevive à catástrofe dos outros povos. No entanto, em Paulo, de acordo com Agamben, não se trata nem de uma coisa nem de outra, nem da parte nem do todo, mas, precisamente, da *impossibilidade* da parte e do todo de coincidirem consigo mesmos.<sup>2173</sup>

O apóstolo Paulo, conforme demonstra Agamben, desarticula a oposição entre judeu/não judeu servindo-se de uma outra dicotomia, através da oposição entre carne/espírito. Ao assim proceder, Paulo faz com que existam judeus “segundo a carne” e judeus “segundo o espírito”, bem como “não judeus segundo a carne” e “não judeus segundo o espírito”.<sup>2174</sup> Há, desta maneira, judeus segundo a carne que não o são segundo o espírito e não judeus segundo a carne que são judeus segundo espírito, de tal maneira que o resto, portanto, “[...] não é nem o todo nem uma parte sua, mas significa a impossibilidade para o todo e para a parte de coincidir com si mesmos e entre eles”.<sup>2175</sup>

E isso é importante por diversas razões. Não somente é o *resto* um elemento essencial do messianismo, como também é uma das heranças mais relevantes deixadas por Paulo no que tange ao pensamento político presente.<sup>2176</sup> Ao menos, é o que parece demonstrar, segundo Agamben, a noção de “povo”. Para o autor, esta noção é o elemento, em particular, que permite deslocar para uma nova perspectiva as nossas antiquadas e, no entanto, talvez irrenunciáveis noções de “povo” e “democracia”. O povo não é, ainda para nós, nem o todo nem a parte, nem maioria nem minoria. Ele é, antes, aquilo que jamais pode coincidir consigo mesmo, seja como todo, seja como parte, aquilo que infinitamente *resta* ou resiste em toda divisão, o qual nunca se deixa reduzir a uma maioria ou a uma minoria. E é, pois, justamente esse *resto* a figura ou a consistência que o povo ganha na instância decidida, sendo, como tal, o único sujeito político real.<sup>2177</sup>

Chega-se assim, por fim, à observação que nos une à discussão sobre o messianismo. Agamben assinala, ao longo de seu trabalho, por diversas vezes como o conceito de messianismo foi a forma pela qual a religião buscou enfrentar o problema da

<sup>2173</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 181-182.

<sup>2174</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 151.

<sup>2175</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 71.

<sup>2176</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 182.

<sup>2177</sup> Cf. Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 73. Para Agamben, isto denota o fato de que o termo “povo” já é desde sempre dividido, atravessado por uma falha teológico-política originária (cf. Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 64), algo que o autor já havia indicado, aliás, nas páginas finais do primeiro *Homo sacer* (cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 172-175).

lei.<sup>2178</sup> Em Paulo, a relação entre fé e lei é pensada com o verbo “*katargéo*”.<sup>2179</sup> E, como explica Agamben, “*Katargéo* é um composto de *argeo*, que deriva por sua vez do adjetivo *argós*, que significa ‘inoperante, não-em-obra (a-ergos), inativo’. O composto, então, quer dizer ‘torno inoperante, desativo, suspendo a eficácia’”.<sup>2180</sup> Isso demonstra, por sua vez, explicitamente como o messianismo “[...] não é a destruição da lei, mas a sua *desativação*, seu *torna-lo inoperante*; a lei é, ao mesmo tempo, suspensa e realizada”.<sup>2181</sup> Ou, ainda, como escreve Agamben em *O reino e a glória*, “Assim como o Messias cumpriu e, ao mesmo tempo, tornou inoperosa a lei (o verbo que Paulo utiliza para exprimir a relação entre o Messias e a lei – *katargein* – significa literalmente ‘tornar *argos*’, inoperoso)”, da mesma forma, diz o autor, “[...] o *hós me* conserva e, ao mesmo tempo, desativa no tempo presente todas as condições jurídicas e todos os comportamentos sociais dos membros da comunidade messiânica”.<sup>2182</sup>

Veja-se, agora, como esta questão se liga à discussão que fazíamos, no âmbito do primeiro *Homo sacer*, sobre a interpretação do problema da lei em Franz Kafka. Nela, Agamben afirmava que:

Vimos em que sentido a lei, tornada pura forma de lei, mera vigência sem significado, tende a coincidir com a vida. Enquanto, porém, no estado de exceção virtual, se mantém ainda como pura forma, ela deixa subsistir diante de si a vida nua (a vida de Joseph K. ou aquela que se vive na aldeia ao pé do castelo). *No estado de exceção efetivo, à lei que se indetermina em vida contrapõe-se, em vez disso, uma vida que, com um gesto simétrico mas inverso, se transforma integralmente em lei. À impenetrabilidade de uma escritura que, tornada indecifrável, se apresenta então como vida, corresponde a absoluta inteligibilidade*

<sup>2178</sup> Como ele escreve o autor também em *A potência do pensamento*, “O caráter talvez essencial do messianismo é precisamente sua relação particular com a Lei. Tanto no âmbito judaico como no cristão ou xiita, o acontecimento messiânico significa acima de tudo uma crise e uma transformação radical de toda a ordem da Lei. A tese que gostaria de propor é a de que o Reino messiânico não é uma categoria entre outras no interior da experiência religiosa, mas é antes o seu conceito-limite. *O Messias é, de fato, a figura em que a religião se confronta com o problema da Lei, faz com ela um ajuste de contas decisivo*. E uma vez que, de sua parte, a filosofia está constitutivamente empenhada em um confronto com a Lei, o messianismo representa o ponto de maior proximidade entre religião e filosofia” (Agamben, *A potência do pensamento*, 2015, p. 226, grifos do autor).

<sup>2179</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 182.

<sup>2180</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 114.

<sup>2181</sup> Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, ps. 182-183.

<sup>2182</sup> Cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 270. Como sustenta o autor, ainda em *O reino e a glória*, “Sob o signo do ‘como se não’, a vida não pode coincidir com ela mesma e divide-se em uma vida que vivemos (*vitam quam vivimus*, o conjunto dos fatos e dos acontecimentos que definem a nossa biografia) e uma vida para que e em que vivemos (*vita qua vivimus*, o que torna a vida vivível e dá a ela um sentido e uma forma). Viver no Messias significa justamente anular e tornar inoperosa em cada instante e em cada aspecto da vida que vivemos, fazer aparecer nela a vida pela qual vivemos, que Paulo chama de a ‘vida de Jesus’ (*zoé tou Iesou*”, *zoé* e não *bios*!): ‘Porque nós, os seres vivos, estamos sempre entregues à morte por causa de Jesus, para que também a vida de Jesus se manifeste em nossa carne’ (2Cor 4,11). A vida messiânica é a impossibilidade da vida de coincidir com uma forma predeterminada, a revogação de todo *bios* para abri-lo para a *zoé tou Iesou*. *E a inoperosidade que aqui acontece não é simples inércia ou repouso, mas é, ao contrário, a operação messiânica por excelência*” (Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 271, grifo nosso).

de uma vida totalmente reduzida a escritura. Somente a este ponto os dois termos, que a relação de *bando* distinguia e mantinha unidos (a vida nua e a forma de lei), abolem-se mutuamente e entram em uma nova dimensão.<sup>2183</sup>

Uma lei que possui uma “vigência sem significado” pode ser aqui entendida, logo, como a porta que o camponês de *Diante da lei* não consegue entrar, não porque ela está fechada, mas porque está aberta demais. Num contexto como esse, pode ser que a *tarefa messiânica*, de acordo com Agamben, seja precisamente a de fechar a porta da lei, ou seja, de *tornar efetivo o estado de exceção virtual*, ao constringer o guardião a fechar a porta da lei, “Posto que o Messias poderá entrar somente depois que a porta tiver sido fechada, ou seja, depois que a vigência sem significado da lei tiver cessado”.<sup>2184</sup> Poderia, assim, dizer-se, que para Agamben somente ao se pensar a figura do ser abandonado além de toda ideia de lei é que se poderá encontrar, então, uma política livre de todo *bando*, não mais presa à pura forma de lei, à forma vazia da relação da vigência sem significado, pois, como se sabe, uma vigência sem significado é apenas a forma vazia da relação, e a forma vazia da relação já não é mais lei, mas vida, vida como aquela vivida na vila ao pé do castelo, ou seja, que se encontra capturada naquela zona de indiscernibilidade entre lei e vida a que chamamos de “estado de exceção”.<sup>2185</sup>

O *messianismo* é, portanto, o *dispositivo* que Agamben se utiliza para indicar um possível caminho para além da violência da lei, no sentido de que este promove uma separação daquilo que o *bando* soberano mantém unidos, ou seja, ele consiste numa forma de separar “*vida nua*” e “*forma de lei*”. Uma separação que somente se torna possível a partir da sua *inoperância*. Uma inoperância pensada no mesmo sentido da *katárgeo* messiânica, isto é, como uma *desativação da lei*, uma desativação que *suspende* a sua eficácia. No entanto, esta *desativação* é pensada por Agamben também através da figura da *deposição*. Não é coincidência, logo, que ao falar da tarefa messiânica de “fechar a porta da lei”, ou seja, de “*de tornar efetivo o estado de exceção virtual*”, Agamben faça alusão à *violência divina* Benjaminiana, a qual “está, para a violência soberana, na mesma razão em que, na oitava tese, o estado de exceção efetivo está para aquele virtual”, que nem institui nem mantém o direito, mas, como visto, o “*de-põe*”, razão pela qual ela representa precisamente a dissolução do nexo que liga direito e violência,<sup>2186</sup> ou, ainda, como escreve Agamben em *Estado de exceção*, “O caráter próprio dessa violência é que ela não põe nem conserva o

<sup>2183</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 60, grifo nosso.

<sup>2184</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 62.

<sup>2185</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 64.

<sup>2186</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 69-70.

direito, mas o depõe (*Entstetzung des Rechts*) e inaugura, assim, uma nova época histórica”.<sup>2187</sup>

A *violência divina*, ao contrário do que ocorre na violência soberana, que se verifica no estado de exceção - na qual vige o nexó indissociável entre direito e violência, ainda que sob a forma da indiscernibilidade -, se situa, em vez, numa zona na qual já não se pode mais distinguir entre exceção e regra.<sup>2188</sup> É instrutivo notar, deste modo, que as oposições de que aqui se está a tratar – violência interna ao direito (estado de exceção) e violência externa ao direito (violência *divina*) -, segundo a argumentação de Agamben, não são, de maneira alguma, mera coincidência. Elas dizem respeito, na verdade, segundo uma surpreendente tese aventada por Agamben, a um longo debate promovido principalmente de forma implícita entre Walter Benjamin e Carl Schmitt, o qual foi analisado e explicitado em suas minúcias por Agamben no capítulo denominado “Luta de gigantes acerca de um vazio”, em *Estado de exceção*. O palco desta interlocução, de acordo com Agamben, é o seguinte:

Sob essa perspectiva leremos, agora, o debate entre Walter Benjamin e Carl Schmitt sobre o estado de exceção. O dossiê esotérico desse debate, que se desenvolveu com modalidades e intensidades diversas entre 1925 e 1956, não é muito extenso: a citação benjaminiana da *Politische Theologie* em *Origem do drama barroco alemão*; o *curriculum vitae* de 1928 e a carta de Benjamin a Schmitt, de dezembro de 1930, que demonstram um interesse e uma admiração pelo “teórico fascista do direito público” (Tiedemann, in Benjamin, *GS*, vol. I. 3, p. 886) que sempre pareceram escandalosos; as citações e as referências a Benjamin no livro de Schmitt *Hamlet ed Ecuba*, quando o filósofo judeu já estava morto há 16 anos. Esse dossiê foi ampliado posteriormente com a publicação, em 1988, das cartas de Schmitt a Viesel em 1973, em que Schmitt afirma que seu livro sobre Hobbes, publicado em 1938, havia sido concebido como uma “resposta a Benjamin [...] que passou despercebida” (Viesel, 1988, p. 14; cf. as observações de Bredekamp, 1998, p. 913).<sup>2189</sup>

Como já se demonstrou, foi o próprio Schmitt quem, na sua *Teologia Política*, procurou inscrever a ideia de uma violência anômica e externa dentro do próprio corpo do direito, o que se opera, por sua vez, através de um poder que nem institui nem conserva o direito, mas o suspende, isto é, a *decisão* do soberano. De acordo com Agamben, essa construção é uma resposta direta de Schmitt contra a “*Kritik der Gewalt*” [a crítica da violência] benjaminiana, na qual o autor tentou, justamente através da figura da *violência divina*, garantir a possibilidade de uma violência *pura* [*reine Gewalt*], absolutamente *fora e além* do direito, e que, como tal, poderia romper com a dialética da violência que o funda e a que o mantém (ou conserva).<sup>2190</sup>

<sup>2187</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 85.

<sup>2188</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 69.

<sup>2189</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 83.

<sup>2190</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 84-87.



A alusão que Agamben faz, neste momento, a Benjamin, deve-se dizer, corresponde absolutamente aos seus propósitos, pois o que Benjamin procura através da *violência divina* é precisamente *desativar*, isto é, *tornar inoperante*, o dispositivo do *estado de exceção* que Schmitt havia tentado de todas as formas articular: assim, se na *Teologia Política* o soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção,<sup>2191</sup> para Benjamin, a propósito do seu livro sobre o Barroco, invertendo a fórmula schmittiana, o soberano é aquele que está *impossibilitado de decidir*;<sup>2192</sup> se a função do soberano, para Schmitt, é *incluir* o estado de exceção no ordenamento a partir da sua *decisão*,<sup>2193</sup> para Benjamin o soberano é aquele que deve, ao contrário, *excluí-lo*,<sup>2194</sup> deixá-lo fora dessa ordem; se para Schmitt o paradigma do estado de exceção atua no ordenamento como um “*milagre*”,<sup>2195</sup> para Benjamin ele não consiste noutra coisa senão a *catástrofe*;<sup>2196</sup> se para Schmitt o estado de exceção é o dispositivo que visa a tornar a norma aplicável através da sua própria suspensão, para Benjamin, tendo em vista que o “estado de exceção” em que vivemos se tornou a regra,<sup>2197</sup> conforme escreveu o autor na oitava tese *Sobre o conceito de história*, deve-se, então, tornar

<sup>2191</sup> Cf. Schmitt, *Teologia Política*, 2006, p. 7.

<sup>2192</sup> “A antítese entre o poder do soberano e a sua efetiva capacidade de governar levou, no drama trágico, a uma característica muito própria, que só aparentemente é um traço de gênero, e que só pode ser explicado à luz da teoria da soberania. *Trata-se da incapacidade de decisão do tirano. O príncipe, cuja pessoa é depositária da decisão do estado de exceção, demonstra logo na primeira oportunidade que é incapaz de tomar uma decisão*” (Benjamin, *Origem do drama trágico alemão*, 2016, p. 66, grifo nosso).

<sup>2193</sup> “Ele decide tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como sobre o que se deve fazer para saná-lo. O soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in toto*” (Schmitt, *Teologia Política*, 2006, p. 8).

<sup>2194</sup> “O conceito moderno da soberania tende para um poder executivo supremo assumido pelo príncipe, o Barroco desenvolve-se a partir da discussão do estado de exceção, considerando que *a mais importante função do príncipe é excluí-lo*” (Benjamin, *Origem do drama trágico alemão*, 2016, p. 60, grifo nosso). Ironicamente, Benjamin cita como sua fonte aqui a própria *Teologia Política* schmittiana, mas, contudo, invertendo o sentido dos seus conceitos para os seus próprios propósitos, como relata Samuel Weber: “A note at the end of this passage refers to *Political Theology*. And yet the very words which seem only to paraphrase Schmitt constitute in fact a slight but decisive modification of his theory. [...] Benjamin, by contrast, describes the task of the sovereign in the very terms that Schmitt rejects: the sovereign is charged with the task of ‘excluding’ the state of exception” (Weber, *Taking Exception to Decision*, 1992, p. 12).

<sup>2195</sup> “O estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência, como o milagre para a teologia” (Schmitt, *Teologia Política*, 2006, p. 35).

<sup>2196</sup> “O Barroco contrapõe frontalmente ao ideal histórico da Restauração *a ideia de catástrofe*. E a teoria do estado de exceção constrói-se sobre esta antítese” (Benjamin, *Origem do drama trágico alemão*, 2016, p. 60, grifo nosso).

<sup>2197</sup> Isto, porém, como foi demonstrado no item anterior, não é de maneira alguma uma mera pressuposição filosófica. Agamben admoesta, nesse sentido, como “É preciso não esquecer que Benjamin, assim como Schmitt, estavam diante de um Estado – o Reich nazista – em que o estado de exceção, proclamado em 1933, *nunca foi revogado*. Na perspectiva do jurista, a Alemanha encontrava-se, pois, tecnicamente em uma situação de ditadura soberana que deveria levar à abolição definitiva da Constituição de Weimar e à instauração de uma nova constituição, cujas características fundamentais Schmitt se esforça por definir numa série de artigos escritos entre 1933 e 1936” (Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 90, grifo nosso).

*efetivo* este estado de exceção “fictício”, “virtual”, de tal maneira que, quando a exceção se tornar a regra, esta máquina já não mais poderá, pois, funcionar.<sup>2198</sup>

Portanto, com a figura do estado de exceção tornado *efetivo*, em cuja a exceção é absolutamente indiscernível da regra, pode-se dizer que Benjamin faz desaparecer todo o nexos existente entre violência e direito, sobrando, assim, tão somente uma violência sem nenhuma roupagem jurídica.<sup>2199</sup> Benjamin, desta forma, nas palavras de Agamben, desnuda o estado de exceção e o faz mostrar sua real faceta:

A tentativa do poder estatal de anexar-se à anomia por meio do estado de exceção é desmascarada por Benjamin por aquilo que ela é: uma *fictio iuris* por excelência que pretende manter o direito em sua própria suspensão como força de ~~lei~~. Em seu lugar, aparecem agora guerra civil e violência revolucionária, isto é, uma ação humana que renunciou a qualquer relação com o direito.<sup>2200</sup>

O que nos liga a esta discussão, deve-se ressaltar, é o fato de que Benjamin, ao procurar uma feição da violência em um estado *puro*, isto é, como *pura medialidade*, está procurando um modo de se desentranhar o direito do seu uso “instrumental”. A violência mítica, como se sabe, é sempre um meio relativo a um fim. A violência *pura*, por outro lado, nunca é simplesmente um meio, legítimo ou ilegítimo, relativo a um fim, o qual, de seu lado, pode ser justo ou injusto. Ela é uma violência que, devido ao fato de se encontrar em uma outra relação com um fim que não a de um “simples meio”,<sup>2201</sup> revela-se, desta forma, somente como *exposição* e *deposição* da relação que une violência e direito, não podendo, logo, atuar como uma violência que governa ou executa, mas como uma violência que, simplesmente, age e se “manifesta”.<sup>2202</sup>

É importante precisar, no entanto, como deve ser entendida a “pureza” desta violência: não se trata de maneira nenhuma de uma substância ou uma propriedade intrínseca e específica que a diferenciaria dos meios jurídicos, mas sim à relação que ela mantém com eles. Da mesma forma que para Benjamin, em seu ensaio sobre a “língua pura”, pura é a

<sup>2198</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 87-92.

<sup>2199</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 91-92.

<sup>2200</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 92.

<sup>2201</sup> Agamben está se referindo aqui, novamente, a uma passagem da crítica da *Gewalt*, mais especificamente quando Benjamin comenta sobre a possibilidade de uma violência que não se relaciona com o fim como um “meio”, mas “de uma maneira diferente”: “O que aconteceria então se essa modalidade de violência, que se impõe à maneira do destino, usando meios justificados, se encontrasse num conflito inconciliável com fins justos em si; e, ao mesmo tempo, fosse possível considerar uma outra modalidade de violência que, evidentemente, não pudesse ser nem o meio justificado para aqueles fins, mas se relacionaria com os fins não como meio, mas, sem que saiba, como de maneira diferente?” (Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, p. 146). Esta outra modalidade de violência é representada, precisamente, para Benjamin, é claro, pela *violência divina*, “que é insígnia e selo, nunca meio de execução sagrada”, e que também “[...] pode ser chamada de ‘violência que reina’ [*waltende Gewalt*]” (Benjamin, *Para a crítica da violência*, 2013, p. 156).

<sup>2202</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 95-96.

língua que não tem como finalidade ser um instrumento para a comunicação, mas uma língua que comunica imediatamente a si mesma, ou seja, uma pura e simples comunicabilidade, e que, não consistindo também numa “outra língua, não ocupa um outro lugar que não o das línguas naturais comunicantes, mas se mostra nelas expondo-as enquanto tais”, também a violência pura não se encontra numa relação de simples meio quanto a um fim, mas mantém-se em relação com a sua própria medialidade, revelando-se “somente como exposição e deposição da relação entre violência e direito”.<sup>2203</sup> Esclarecendo melhor o sentido aqui proposto, veja-se as seguintes palavras de Agamben:

Como Benjamin disse muito claramente, a pureza de um ser ou de uma coisa nunca reside neste próprio ser, nunca está na origem, mas depende da relação entre este ser e algo de externo. No nosso caso, trata-se do direito. Benjamin definia como "pura" esta violência que quebra a relação entre violência e direito. Não se trata aqui de uma "violência criadora" (como é o caso, por exemplo, do poder constituinte que cria um novo direito), mas de uma violência que interrompe e depõe o direito. Por outro lado, não se trata de uma idéia reguladora. O que está realmente em questão é, na verdade, *a possibilidade de uma ação humana que se situe fora de toda relação com o direito, ação que não ponha, que não execute ou que não transgrida simplesmente o direito*. Trata-se do que os franciscanos tinham em mente quando, em sua luta contra a hierarquia eclesiástica, reivindicavam a possibilidade de um *uso* de coisas que nunca advém direito, que nunca advém propriedade.<sup>2204</sup>

Trata-se, portanto, de uma *deposição* do nexos que une violência e direito, a qual acarreta como consequência o fato de se abrir, por um lado, uma esfera da ação humana não mais capturada pelo *bando* soberano, e, de outro, um direito que, entendido enquanto “*pura medialidade*”, torna-se não mais instrumentalizável, desvinculando-se de um uso que se preste somente a cumprir a consecução dos fins de instituir e manter um monopólio da violência, ou seja, um direito tornado *inoperante*.

O conceito de *inoperosidade*, por sua vez, está estreitamente relacionado à já mencionada noção de potência-de-não, e, assim como esta, configura-se também como uma

<sup>2203</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, ps. 95-96. De acordo com Agamben, é isto, afinal, “[...] o que Benjamin sugere logo depois, evocando o tema da violência que, na cólera, nunca é meio, mas apenas manifestação (*Manifestation*). Enquanto a violência como meio fundador do direito nunca depõe sua relação com ele e estabelece assim o direito como poder (*Macht*), que permanece ‘intimamente e necessariamente ligado a ela’, a violência pura expõe e corta o elo entre direito e violência e pode, assim, aparecer ao final não como violência que governa ou executa (*die schaltende*), mas como violência que simplesmente age e se manifesta (*die waltende*)” (Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 96).

<sup>2204</sup> Agamben, *Entrevista concedida à folha de São Paulo*, 2005, s/p. Não se pode deixar de ressaltar a alusão de Agamben, nesta entrevista, já ao tema do Franciscanismo, adiantando o que viria a ser o principal tema de *Altíssima pobreza*, publicado originalmente em 2011, obra na qual o autor busca, entre outras coisas, investigar a seguinte questão (a qual constitui, para ele, “o legado talvez mais precioso do franciscanismo”): “[...] como pensar uma forma-de-vida, ou seja, uma vida humana totalmente subtraída das garras do direito e um uso dos corpos e do mundo que nunca acabe numa apropriação? Ou seja, pensar a vida como aquilo de que nunca se dá propriedade, mas apenas um uso comum” (Agamben, *Altíssima pobreza*, 2014, p. 11).

categoria fundamental do pensamento de Agamben.<sup>2205</sup> Ela se apresenta, no primeiro *Homo sacer*, por meio da tradução do termo kojéviano de “*desouvrement*”, entendida como a figura da plenitude do homem ao fim história, no contexto do seu debate com Bataille, acerca da figura da soberania na idade da consumação humana, a qual foi retomada posteriormente por Blanchot e Jean-Luc Nancy, que, por fim, colocou esta questão no centro do seu livro sobre a *Comunidade inoperante*.<sup>2206</sup>

Para Agamben, deste modo, tudo passa a depender, então, do que se entende por “*inoperância*”. Ela não pode ser, diz o autor, nem a simples ausência de obra, nem (como em Bataille) uma forma soberana e sem emprego da negatividade. Para Agamben, o único modo coerente de compreender esta inoperância seria pensá-la como um modo de existência genérica da potência, ou seja, pensá-la como uma potência “que não se esgota (como a ação individual ou aquela coletiva, compreendida como a soma das ações individuais) em um *transitus de potentia ad actum*”,<sup>2207</sup> como uma potência “que não se exaure no ato, mas se conserva todas as vezes e permanece nele”,<sup>2208</sup> tornando, desta forma, “[...] *inoperosa* a palavra da lei, descrendo e depondo os estados de fato ou de direito – isto é, *tornando-se capaz de fazer uso deles livremente*”.<sup>2209</sup>

Foi visto num capítulo anterior, no entanto, como para o autor os seres existentes podem ser divididos em duas grandes classes: de um lado, os seres vivos (ou as substâncias), e, de outro, os *dispositivos*; há, também, contudo, entre os seres vivos e os dispositivos, um terceiro: os *sujeitos*. O sujeito é, nesse entendimento, justamente aquilo que resulta da relação, por assim dizer, do “corpo a corpo” entre os seres vivos e os dispositivos. Isto é importante, pois, conforme Agamben salienta, nós vivemos em um momento, uma fase extrema do capitalismo, na qual vige uma gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos.<sup>2210</sup> É precisamente por este motivo, pode-se então afirmar, que, para os propósitos deste trabalho, interessa sobremaneira a estratégia responsável por liberar

<sup>2205</sup> Cf. Castro, *Introdução a Giorgio Agamben*, 2013, p. 169.

<sup>2206</sup> Cf. Agamben, *Homo sacer*, 2010, ps. 66-67.

<sup>2207</sup> Agamben, *Homo sacer*, 2010, p. 67.

<sup>2208</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 155.

<sup>2209</sup> Agamben, *O tempo que resta*, 2016, p. 155, grifo nosso.

<sup>2210</sup> O autor fornece, a propósito, um curioso exemplo pessoal: “[...] vivendo na Itália, isto é, um país cujos gestos e comportamentos dos indivíduos foram remodelados de cima a baixo pelo telefone celular (chamados familiarmente de ‘telefonino’), eu desenvolvi um ódio implacável por este dispositivo, que deixou ainda mais abstratas as relações entre as pessoas. Apesar de ter me surpreendido muitas vezes pensando em como destruir ou desativar os ‘telefoninos’ e em como eliminar ou ao menos punir e aprisionar aqueles que o usam, não creio que seja esta a solução justa para o problema” (Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, p. 42)

o que foi capturado e separado por meio dos dispositivos, permitindo, assim, a restituição das coisas do mundo a um possível “uso comum”, isto é, a estratégia da “*profanação*”.<sup>2211</sup>

Para que se possa *desativar* os dispositivos, ou seja, para que se possa torná-los *inoperantes*, liberando-os, assim, para um *novo e livre uso*, é necessário, de acordo com Agamben, *profaná-los*, pois “[...] 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*”.<sup>2212</sup> Uma coisa profanada é, portanto, uma coisa livre dos nomes sagrados, a qual é, deste modo, restituída ao *uso* comum dos homens.<sup>2213</sup> Há, pode-se desde logo notar, uma relação especial entre *uso* e *profanação*, que se deve tentar esclarecer.<sup>2214</sup>

Conforme escreve Agamben no ensaio “Elogio da profanação”, presente em *Profanazioni* [Profanações], de 2005, a religião pode ser definida como aquilo que promove a subtração de coisas, lugares, animais ou pessoas do uso comum para transferi-las para uma esfera separada. O dispositivo que regularia esta separação seria, como visto, o *sacrifício*, por meio do qual, através de uma série de rituais, realizar-se-ia a passagem de algo do profano para a esfera do sagrado, ou seja, da esfera humana para a divina. Há, aqui, logo, um corte essencial, que mantém as duas esferas separadas. Agamben promove, no entanto, tendo isso em vista, uma re-conceituação ousada sobre o significado etimológico de “religião”: conforme argumenta o autor, o termo “*religio*” foi definido, segundo uma etimologia “ao mesmo tempo insípida e inexata”, como sendo derivado de “*religare*” (ou seja, como aquilo que une o humano ao divino). A derivação correta do termo, para Agamben, seria, porém, a partir do termo “*relegere*”, o qual indica a atitude de escrúpulo e de atenção com que dever-se-ia caracterizar as relações com os deuses, a “inquietada hesitação (o ‘reler’)” perante as suas formas e fórmulas, as quais devem, pois, ser observadas para que se respeite a separação entre o sagrado e o profano. Entendida desta forma, a “*religio*” não seria mais, então, aquilo que une os homens e os deuses, mas, precisamente, o que cuida para que ambos se mantenham distintos. Desta maneira, não se opõem à religião a incredulidade e a indiferença ao divino, mas, diz Agamben, a “negligência”, uma atitude “livre e distraída”,

<sup>2211</sup> Cf. Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, ps. 40-44.

<sup>2212</sup> Agamben, *Profanações*, 2007, p. 65, grifo nosso.

<sup>2213</sup> Conforme afirma Agamben no ensaio “O que é um dispositivo?”, “‘Profano’, podia assim escrever o grande jurista Trebazio, ‘diz-se, em sentido próprio, daquilo que, de sagrado ou religioso que era, é restituído ao uso e à propriedade dos homens’” (Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, p. 45); ou, como escreve Selvino José Assmann, “Profanar – conceito originalmente romano – significa tirar do templo (*fanum*) onde algo foi posto, ou retirado inicialmente do uso e da propriedade dos seres humanos” (Assmann, *Apresentação*, 2007, p. 10).

<sup>2214</sup> Cf. Agamben, *Profanações*, 2007, p. 65.

isto é, uma atitude desvinculada da “*religio*” e de suas suas normas, diante das coisas e de seu *uso*, diante, enfim, das formas da separação e do seu significado.<sup>2215</sup>

A transposição do sagrado ao profano pode acontecer também, vale notar, por meio de um *uso* que seja completamente incongruente com o sagrado. Um bom exemplo disto é o *jogo*. Se a potência do sagrado reside, como demonstrou Émile Benveniste, na conjunção do mito que narra a história com seu rito correspondente, que o reproduz e o põe em cena, o *jogo*, por sua vez, tem a potência de quebrar com essa unidade: como “*ludus*”, como jogo de ação, por um lado, ele faz desaparecer o mito e conserva o rito; de outro, como “*jocus*”, isto é, como jogo de palavras, ele cancela o rito e deixa sobreviver o mito. Isso significa, então, que o *jogo* permite que se libere e desvie a humanidade da esfera do sagrado, sem, contudo, simplesmente a abolir. O importante, de todo modo, é que o uso a que o sagrado é, desta forma, devolvido, é um *uso* que não coincide com o seu consumo utilitarista.<sup>2216</sup> O que nos interessa, pois, é precisamente isto: a constatação do fato de que *profanar* indica, portanto, a possibilidade da abertura de uma forma especial de negligência, a qual ignora a separação entre sagrado e profano, e que permite, desta maneira, com que se faça das coisas um outro *uso*. Nesse sentido, Agamben pode afirmar como “A profanação é o *contradispositivo* que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício tinha separado e dividido”,<sup>2217</sup> uma tarefa, com efeito, atualmente tão mais difícil quanto mais urgente, pois, na atual fase do capitalismo, os dispositivos são responsáveis, na opinião de Agamben, menos pela produção de processos subjetivação quanto de processos de “dessubjetivação”, acarretando, como consequência, não na produção de um “novo sujeito”, mas tão somente sujeitos em forma “larval”, por assim dizer, “espectrais”.<sup>2218</sup>

<sup>2215</sup> Cf. Agamben, *Profanações*, 2007, ps. 65-66.

<sup>2216</sup> Cf. Agamben, *Profanações*, 2007, p. 67.

<sup>2217</sup> Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, p. 45.

<sup>2218</sup> Cf. Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, ps. 46-48. O que veio a implicar, por sua vez, como consequência imediatamente política, de acordo com o autor, na produção do “corpo social mais dócil e frágil jamais constituído na história da humanidade”, de modo que, segundo Agamben, “É por um paradoxo apenas aparente que o inócuo cidadão das democracias pós-industriais (o *bloom*, com eficazmente se sugeriu chama-lo), que executa pontualmente tudo que lhe é dito e deixa que os seus gestos quotidianos, como sua saúde, seus divertimentos, como suas ocupações, a sua alimentação e como seus desejos sejam comandados por dispositivos até nos mínimos detalhes, é considerado pelo poder – talvez exatamente por isso – como um terrorista virtual. Enquanto a nova normativa europeia impõe assim a todos os cidadãos aqueles dispositivos biométricos que desenvolvem e aperfeiçoam as tecnologias antropométricas (das impressões digitais à fotografia sinal ética) que foram inventados no século XIX para a identificação dos criminosos reincidentes, a vigilância por meio de videocâmera transforma os espaços públicos das cidades em áreas internas de uma imensa prisão. Aos olhos da autoridade –e, talvez, esta tenha razão – nada se assemelha melhor ao terrorista do que o homem comum” (Agamben, *O que é um dispositivo?*, 2014, p. 50). Não é inoportuno ressaltar como Agamben faz referência aqui à noção de “*Bloom*”, a qual é desenvolvida a partir do personagem Leopold Bloom, de James Joyce, e pelo primeiro número da revista “*Tiqqun*”, publicada nos anos 2000. Em português, a teoria do *bloom* pode ser consultada no capítulo “Uma metafísica crítica poderia nascer como ciência dos dispositivos”, de *Contribuição para a guerra em curso*, do coletivo anônimo Tiqqun (cf. Tiqqun, *Contribuição*

A *profanação* não coincide, todavia, deve-se observar, com o processo de “secularização”. Segundo Agamben, a secularização é uma forma de remoção que mantém as forças (no caso, as da religião) daquilo que é removido intactas, restringindo-se a deslocá-las de um lugar a outro. Esta é a razão pela qual a secularização política de conceitos teológicos, à exemplo da transcendência de Deus enquanto paradigma do poder soberano, se limita a promover uma transmutação da monarquia celestial para monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder. Diferentemente, a *profanação*, por sua vez, implica em uma neutralização daquilo que é profanado. É essencial perceber, deste modo, que, após a profanação, aquilo que estava indisponível e separado perde a sua aura divina e se torna, assim, novamente restituído ao *uso*.<sup>2219</sup> Ambas as operações são políticas, mas, como escreve Agamben, “[...] a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda *desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado*”.<sup>2220</sup>

O mais importante a se considerar quanto a isto é, porém, sobretudo o fato de que aquilo que foi profanado retorna ao *uso comum dos homens* de outra maneira, isto é, abolindo

---

*para a guerra em curso*, 2019, p. 175 e ss), publicada recentemente pela editora n-1. Como se pode notar a partir da apresentação feita por Agamben a propósito do lançamento da revista *Tiqqun*, em 2009, que deu origem ao ensaio “A propósito de *Tiqqun*”, Agamben tem muito apreço pelo coletivo. Nele, Agamben sustenta que, “Como Foucault demonstrou em sua *Microfísica do poder*, se o poder circula e sempre circulou nos dispositivos de todo tipo – jurídicos, linguísticos, materiais, etc. -, para *TIQQUN* o poder é apenas isso. O poder não se coloca mais em face da sociedade civil e da vida como hipóstase soberana, mas coincide inteiramente com a sociedade e com a vida; ele não tem mais centro, mas é um imenso acúmulo de dispositivos nos quais estão enredados o sujeito ou, antes, como diz Foucault, os processos de subjetivação. Diante disso, o gesto de *TIQQUN* é de juntar, fazer coincidir sem reservas os dois planos das análises que em Foucault ainda estão separados – dispositivos de governo e sujeito. Em um dos textos publicados na presente edição, *Uma metafísica crítica poderia nascer como ciência dos dispositivos*, se diz claramente: ‘Uma teoria do sujeito só é possível como teoria dos dispositivos’. Assim, toda a busca derrisória por novos sujeitos políticos, que paralisou e ainda paralisa a tradição da esquerda na Europa, é afastada” (Agamben, *A propósito de *Tiqqun**, 2019, ps. 260-261, grifo do autor).

<sup>2219</sup> Cf. Agamben, *Profanações*, 2007, p. 68.

<sup>2220</sup> Agamben, *Profanações*, 2007, p. 68. A propósito da *secularização*, deve-se esta leitura ao fato de que Agamben radicaliza em *O reino e a glória* a afirmação schmittiana segundo a qual “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados” (Schmitt, *Teologia Política*, 2006, p. 35). Para Agamben, a estratégia de Schmitt é, na verdade, inversa à de Weber: enquanto para Weber a secularização representa o crescente aspecto de desencantamento e desteologização do mundo moderno, para Schmitt ela demonstra, ao contrário, como a teologia continua presente e atuante de maneira iminente no mundo moderno. O que não significa, no entanto, que haja uma identidade de substância entre a teologia e o moderno, mas, antes, de uma relação estratégica particular que marcam os conceitos políticos, remetendo-os, por sua vez, à sua origem teológica. Isso aconteceria, conforme sugere Agamben, porque a secularização não é um conceito, mas, como visto, uma *assinatura*: “A secularização não é, pois, um conceito, mas uma *assinatura* no sentido dado por Foucault e Melandri, ou seja, algo que, em um signo ou conceito, marca-os e excede-os para remetê-los a determinada interpretação ou determinado âmbito, sem sair, porém, do semiótico, para constituir um novo significado ou um novo conceito. *As assinaturas transferem e deslocam os conceitos e os signos de uma esfera para outra* (nesse caso, do sagrado para o profano e vice-versa), sem redefini-los semanticamente. [...] Nesse sentido, *a secularização atua no sistema conceitual moderno como uma assinatura que o remete à teologia*” (cf. Agamben, *O reino e a glória*, 2011, p. 16, grifo nosso).

a forma da separação para voltar a encontrar, além ou aquém dela, um *uso* não contaminado. Por esta razão, a atividade que resulta da profanação pode se tornar, então, um “*meio puro*”, uma prática, portanto, *emancipada da sua relação com a finalidade*, uma prática que, no dizer de Agamben, se esqueceu alegremente do seu objetivo e que pode, agora, exhibir-se como tal, ou seja, assim como o título que nomeia um dos livros mais políticos de Agamben, como “*meio sem fim*”. A criação de um novo *uso* só é possível aos homens, conforme aponta Agamben, portanto, ao se *desativar* o velho uso, tornando-o *inoperante*.<sup>2221</sup>

É preciso observar, desta maneira, que a esfera de uma “*pura medialidade*” é, para Agamben, a esfera *política* por excelência, pois, como se pode ler em *Meios sem fim*, “*Política é a exibição de uma medialidade, o tornar visível um meio como tal*. Ela é a esfera não de um fim em si, nem dos meios subordinados a um fim, mas de uma medialidade pura e sem fim como espaço do agir e do pensamento humano”.<sup>2222</sup> A esta esfera do agir humano Agamben chama de “*gesto*”, cuja maior característica reside no fato de que, nela, não se “*produz*” (*facere/poiesis*) nem se “*age*” (*agere/práxis*), mas assume e se suporta; isto é, na esfera do *gesto*, tem-se um terceiro gênero da ação, que não se identifica nem com o “*fazer*” (um meio em vista de um fim), nem com a “*práxis*” (um fim sem meios), mas que, na verdade, “*rompe a falsa alternativa entre fins e meios que paralisa a moral e apresenta meios que, como tais, se subtraem ao âmbito da medialidade, sem se tornarem, por isso, fins*”, é, pois, “*a esfera não de um fim em si, mas de uma medialidade pura e sem fim que se comunica aos homens*”. A partir disto, Agamben pode então reafirmar a sua conceituação acerca da política: “*A política é a esfera dos meios puros, isto é, da absoluta e integral gestualidade dos homens*”.<sup>2223</sup>

Poderia dizer-se, assim, que *verdadeiramente política é apenas aquela ação que abre o espaço para a ação humana*, isto é, aquela que, como sugeriu Benjamin, rompe com o nexos existente entre a política e o direito:

Mostrar 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”. A política sofreu um eclipse duradouro porque foi contaminada pelo direito, concebendo-se a si mesma, no melhor dos casos, como poder constituinte (isto é, violência que põe o direito), quando não se reduz simplesmente a negociar com o direito. Ao contrário, verdadeiramente política é apenas aquela ação que corta o nexos entre violência e direito. E somente a partir do espaço que assim se abre, é que será possível colocar a questão a respeito de um eventual uso do direito após a desativação do dispositivo que, no estado de exceção, o ligava à vida. Teremos então, diante de

<sup>2221</sup> Cf. Agamben, *Profanações*, 2007, ps. 74-75.

<sup>2222</sup> Agamben, *Meios sem fim*, 2015, p. 107, grifos do autor.

<sup>2223</sup> Cf. Agamben, *Meios sem fim*, 2015, ps. 58-61.



nós, um direito “puro”, no sentido em que Benjamin fala de uma língua “pura” e de uma “pura” violência. A uma palavra não coercitiva, que não comanda e não proíbe nada, mas diz apenas ela mesma, corresponderia uma ação como puro meio que mostra só a si mesma, sem relação com um objetivo. E, entre as duas, não um estado original perdido, mas somente o uso e a práxis humana que os poderes do direito e do mito haviam procurado capturar no estado de exceção.<sup>2224</sup>

Mas o que pode significar, afinal, para o direito, o fato de que ele seja *desativado*? O que é que pode restar de um direito *inoperante*?

Uma primeira pista pode ser encontrada a partir daquele que seja, talvez, o maior exemplo de uma tentativa de *desativação* e *renúncia* do direito na história, isto é, como sugere Agamben em *Altíssima pobreza. Regole monastiche e forma di vita* [Altíssima pobreza: regras monásticas e forma de vida], obra pertencente ao IV volume do projeto *Homo sacer, no franciscanismo*, sobretudo na figura de seu “*usus*” (“*simplex usus, usus facti, usus pauper*” [uso simples, uso de fato, uso pobre]),<sup>2225</sup> por meio do qual eles procuraram abdicar de todo e qualquer direito de propriedade, de modo que, desta maneira, terminaram por renunciar, por fim, ao próprio *direito* enquanto *tal*.<sup>2226</sup> A novidade do franciscanismo se define, pois, segundo Agamben, no fato de que nele se encontra uma forma-de-vida na qual tentou-se alcançar uma vida e uma prática humanas *absolutamente fora do direito*, de tal modo que, “Se chamarmos de ‘forma de vida’ essa vida inatingível pelo direito, então podemos dizer que o sintagma *forma vitae* expressa a intenção mais própria do franciscanismo”.<sup>2227</sup>

Um segundo indício poderia talvez ser encontrado, sugere Agamben em *Estado de exceção*,<sup>2228</sup> naquilo que Foucault tinha em mente quando se referia a um “*novo direito*”, um direito livre de toda *disciplina* e de toda relação com a *soberania*: tendo em vista que o direito da soberania e as mecânicas disciplinares são duas peças constitutivas dos mecanismos gerais de poder em nossa sociedade, para se lutar contra ambas as esferas de dominação, “[...] seria antes na direção de um *direito novo*, que seria antidisciplinar, mas que estaria ao mesmo tempo liberto do princípio da soberania”<sup>2229</sup> que dever-se-ia seguir. Quanto a este “direito novo” em Foucault, porém, não se sabe muito. O certo é que, tenha

<sup>2224</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 133.

<sup>2225</sup> Cf. Agamben, *Altíssima pobreza*, 2014, p. 126.

<sup>2226</sup> “O franciscanismo, mais radicalmente do que os outros movimentos religiosos do mesmo período, e mais do que qualquer outra ordem monástica, pode ser definido como a invenção de uma ‘forma-de-vida’, ou seja, de uma vida que permanece inseparável de sua forma, não porque se constitui como *officium* e liturgia, mas porque nela a lei tomou por objeto a relação entre uma vida e sua forma, mas precisamente em virtude de sua radical estranheza diante do direito e da liturgia” (Agamben, *Altíssima pobreza*, 2014, p. 126).

<sup>2227</sup> Cf. Agamben, *Altíssima pobreza*, 2014, p. 116.

<sup>2228</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 97.

<sup>2229</sup> Foucault, *Em defesa da sociedade*, 2010, p. 35.

ele a forma que tiver, sob nenhum aspecto poderia ele se confundir nem com o direito como “legalidade”, ou seja, o direito vinculado ao princípio da soberania e que tem em seu centro o problema da legitimidade, nem com a figura do direito “normalizado-normalizador”, ou seja, enquanto expressão dos mecanismos de disciplina e do biopoder, mas que inclui também, todavia, o direito enquanto legalidade. Segundo Márcio Alves da Fonseca, este “direito novo” não remete, na verdade, a nenhuma forma definida, referindo-se, antes, àquilo que pode legitimar a pretensão e existência de um direito. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que ele tem como referência fundamental a ideia de que é somente a prática dos indivíduos, uma prática histórica e circunstanciada, que poderia servir como substrato de legitimação para toda e qualquer pretensão de juridicidade. Nesse sentido, seria, portanto, apenas por meio da sua própria *práxis* que os indivíduos poderiam, então, criar esse novo direito, o qual, certamente, “[...] não é encontrado originariamente no discurso da norma (norma jurídica) e também não preexiste como uma evidência antropológica ou natural irrefutável. Ele não é nada além da expressão de uma prática constituinte”.<sup>2230</sup>

O caminho de Agamben, no entanto, note-se, é outro.<sup>2231</sup> Segundo o autor, pode ser que a resposta resida, como sugere em *Profanações*,<sup>2232</sup> em um *uso* próximo daquilo que escreveu Benjamin a propósito do conto “O novo advogado”, de Kafka: “um direito que *não* é mais *praticado*, mas somente *estudado*”,<sup>2233</sup> como ensina Bucéfalo, o qual, assim como Bartleby - senhor da arte de escrever justamente no momento que não escreve -, renuncia a

<sup>2230</sup> Cf. Fonseca, *Michel Foucault e o direito*, 2012, p. 288.

<sup>2231</sup> Afirmamos isto, pois, apesar da novidade e importância trazidos por meio do *franciscanismo*, as tentativas realizadas em seu âmbito restaram, ao fim, aparentemente insuficientes. Quanto a isso, Agamben escreve o seguinte: “Na literatura franciscana, falta uma definição do uso em si mesmo, e não só em contraposição ao direito. A preocupação de construir uma justificação do uso em termos jurídicos impediu que se acolhessem as indicações de uma teoria do uso presentes nas cartas paulinas, especialmente em 1Cor 7,20-31, em que o fato de usar o mundo como o de não usá-lo ou não abusar dele [...] definia a forma de vida do cristão e poderia ter proporcionado um argumento útil contra as teses de João XXII sobre o uso das coisas consumíveis como *abusus*”. Além disso, “É o fato de ter conservado firmemente tal concepção de uso como ato e *energeia* que acabou por confinar a doutrina franciscana do uso no conflito, afinal de contas estéril, entre os conventuais – que sublinham sua natureza de *actus intrinsecus* – e os espirituais – que exigem que ele se traduza em um *actus extrinsicus*. Em vez de reduzi-lo ao nível de uma pura prática, como uma série efetiva de atos de renúncia ao direito, teria sido mais fecundo pensar sua relação com a forma de vida dos frades menores, perguntando-se de que maneira aqueles atos podiam constituir-se como um *vere secundum formam* e um hábito. Nessa perspectiva, o uso poderia ter sido configurado como um *tertium* com respeito ao direito e à vida, à potência e ao ato, definindo assim – não apenas negativamente – a própria prática vital dos monges, sua forma-de-vida” (cf. Agamben, *Altíssima pobreza*, 2014, ps. 142-143). Por outro lado, para uma “teoria do uso” em Agamben, conferir o primeiro capítulo de *O uso dos corpos*, “O uso dos corpos” (cf. Agamben, *O uso dos corpos*, 2017, p. 19 e ss).

<sup>2232</sup> Cf. Agamben, *Profanações*, 2007, p. 67.

<sup>2233</sup> Como diz Benjamin, no ensaio sobre Kafka, “É verdadeiramente o direito que em nome da justiça poderia ser mobilizado contra o mito? Não; como jurista, Bucéfalo permanece fiel à sua origem: porém ele não parece *praticar* o direito, e nisso, no sentido de Kafka, estaria talvez o elemento novo, para Bucéfalo e para a advocacia. *A porta da justiça é o direito que não é mais praticado, mas somente estudado*” (Benjamin, *Franz Kafka*, 2012, ps. 177-178, grifo nosso).

praticar o direito, conservando em si toda a sua potencialidade, e, assim, diz Kafka, “Livre, sem a pressão do lombo do cavaleiro nos flancos”, pode, agora, em seu sabatismo, “mergulhar nos códigos”, pode, “sob a lâmpada silenciosa, distante do fragor da batalha de Alexandre”, ler e virar “as folhas dos nossos velhos livros”.<sup>2234</sup> Talvez seja mesmo, com efeito, exatamente esta a “porta” que leva à justiça, pois, assim como uma religião não mais observada mas apenas “jogada” pode abrir as portas para um *novo uso*, também as potências da economia, da política e, acima de tudo, do *direito*, uma vez *desativadas em jogo*, poderiam tornar-se, de acordo com Agamben, a porta para uma nova felicidade.<sup>2235</sup> O “Direito que vem” pode consistir apenas, portanto, num direito *desativado*, tornado *inoperoso*. Mas é necessário não perder de vista que aquilo que, de acordo com Agamben, “se encontra depois do direito não é um valor de uso mais próprio e original e que precederia o direito”, quanto, antes, um *novo uso*, que apenas pode vir a ser a partir da sua deposição, posto que “Também o uso, que se contaminou com o direito, deve ser libertado de seu próprio valor”, uma tarefa emancipatória (a libertação do uso contaminado) que cabe, pois, ao estudo e ao jogo (um “*jogo estudioso*”).<sup>2236</sup>

A partir destas considerações, gostaríamos de finalizar este percurso pelo pensamento de Agamben propondo uma última tese: tendo vista a centralidade da ideia de “jogo” para a proposta de renúncia e desativação do direito de Agamben, poder-se-ia conjecturar se a sua fonte de inspiração para tanto não consistiria, para além das já mencionadas fontes, mais uma vez, em Benjamin. Mais especificamente, a partir a partir da diferenciação realizada por ele, na segunda versão em alemão do texto sobre a obra de arte, entre uma “primeira” e uma “segunda” técnica. Sobre isto, o principal a ser considerado é a introdução da ideia de “jogo” [*Spiel*], a qual Benjamin afirma como sendo a origem da “segunda técnica”, pois dela decorre o conceito de “campo de ação” ou “espaço de jogo” [*Spielraum*], que se pode dizer representar, para Benjamin, a ideia e a possibilidade de uma técnica *emancipada*, à qual poder-se-ia dar outros, novos e mais livres, usos.

Caso queiramos investigar este rastro, surge, porém, como um inevitável imperativo, uma última consideração, que deve versar necessariamente sobre alguns aspectos da “crítica da técnica” realizada por Walter Benjamin. Nesse sentido, um ponto de partida talvez possa consistir em se retomar o ensaio sobre Fuchs, onde Benjamin afirma como, tendo em vista que o Historicismo tinha como principal referência as ciências da natureza -

<sup>2234</sup> Cf. Kafka, *O novo advogado*, 1999, p. 11.

<sup>2235</sup> Cf. Agamben, *Profanações*, 2007, p. 67.

<sup>2236</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 98.

para eles, “a ciência por excelência” -, e que é precisamente desta que a técnica extrai sua fundamentação e legitimidade, a tarefa que aqui se impõe não pode ser outra, pois, senão uma breve crítica da técnica. Quanto a isto, deve-se observar que Benjamin não deixa de notar, porém, que a técnica não é uma pura manifestação das ciências naturais, na medida em é também uma manifestação histórica, co-determinada pelo estágio da sua produção e que possui, portanto, sua evolução decisivamente determinada pelo capitalismo.<sup>2237</sup>

Segundo Benjamin, deve-se, então, colocar em xeque a separação positivista e não dialética que se tentou instituir entre as ciências da natureza e as “ciências do espírito”,<sup>2238</sup> pois, para ele, nisto consiste, precisamente, o ponto no qual o positivismo fracassa – em verdade, fracassam também os teóricos positivistas entre os socialdemocratas, os quais se tinham alheado ao lado destrutivo da dialética e ignoraram, assim, o lado destrutivo desta evolução da técnica, a qual tornou cada vez mais precária uma futura, e tão urgente, tomada de posse da técnica pelo proletariado -; é esta separação que, de acordo com Benjamin, faz o positivismo reconhecer, na evolução da técnica, tão somente os seus avanços, fechando no entanto os olhos para as diversas formas de retrocesso ocorrentes na sociedade.<sup>2239</sup>

Era preciso, então, um prognóstico que não foi feito e que marcaria um dos processos mais característicos do século passado: segundo Benjamin, a *desastrosa recepção da técnica*. Conforme escreve Benjamin, esse desastre consistiu numa série de ensaios “entusiásticos e sempre renovados”, os quais tentaram passar por cima do fato de que, em última instância, a técnica serve a essa sociedade apenas para a produção de mercadorias,<sup>2240</sup> o que consistiu, com efeito, de acordo com Gagnebin, em “[...] um erro fatal de avaliação que levou tantos pensadores socialistas a confundirem o progresso da indústria com o progresso *tout court*”.<sup>2241</sup>

<sup>2237</sup> Cf. Benjamin, *Eduard Fuchs, colecionador e historiador*, 2016, p. 135.

<sup>2238</sup> Embora Benjamin não faça referência, provavelmente ele está se referindo aqui ao panorama que resultou das influências advindas de Wilhelm Dilthey. O pensamento de Dilthey exerceu uma considerável influência em diversas filosofias no final do século XIX e início do século XX, sobretudo por meio de uma de suas categorias centrais, a ideia de *compreensão*, “[...] que lhe permitia apreender e interpretar, da única maneira adequada, as formações socioculturais, historicamente determinadas, que adquirem uma forma e duração relativa no interior da vida entendida como totalidade abrangente. A ênfase na experiência vivida, na diversidade das manifestações da vida social e cultural, em detrimento das abstrações, resultou na importante distinção metodológica entre explicação (*Erklärung*) e compreensão (*Verstehen*), que cindiu a unidade do saber científico entre, de um lado, as ciências formais e da natureza e, de outro, as ciências do espírito ou da cultura” (cf. Giacoia Junior, *Heidegger urgente*, 2013, p. 30).

<sup>2239</sup> Cf. Benjamin, *Eduard Fuchs, colecionador e historiador*, 2016, p. 135. A formulação aparece primeiro no texto sobre Fuchs, porém, ela constará depois também na Tese XI *Sobre o conceito de história*: “Esse conceito só quer se aperceber dos progressos da dominação da natureza, mas não dos retrocessos da sociedade” (Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 100).

<sup>2240</sup> Cf. Benjamin, *Eduard Fuchs, colecionador e historiador*, 2016, ps. 135-136.

<sup>2241</sup> Cf. Gagnebin, *Limiar, aura e rememoração*, 2014, p. 211.

Esse entusiasmo, ou “‘aconchego’ do século”, um sentimento tão do agrado da burguesia, advindo da crença no progresso técnico-industrial, Benjamin questiona se não proviria, na realidade, de uma obscura sensação de bem-estar por não ter nunca de passar pela experiência de ver como as forças produtivas tiveram de se desenvolver com o trabalho das suas mãos, uma experiência que estaria, com efeito, reservada apenas ao século seguinte, a qual “[...] constataria como as necessidades foram ultrapassadas pela velocidade dos veículos motorizados, pela capacidade das máquinas de reprodução da palavra e da escrita”.<sup>2242</sup> O problema principal, no entanto, segundo Benjamin, consiste no fato de que

*As energias que a técnica desenvolve para lá desse limiar são destruidoras. Reclamam em primeiro lugar as técnicas da guerra e da sua preparação propagandística. Dessa evolução, com a sua total determinação de classe, pode dizer-se que ela se realizou nas costas do século passado, que não tinha ainda consciência das energias destruidoras da técnica. Isso se aplica em particular à social-democracia da virada do século. Se é certo que aqui e ali contestou as ilusões do positivismo, no seu conjunto ficou presa a elas. Via o passado como definitivamente recolhidos nos palheiros do presente; se o futuro prometia trabalho, não era menos certa a bênção da colheita.*<sup>2243</sup>

Nesse sentido, é oportuno mencionar como Benjamin, de acordo com Michael Löwy, já percebia aquela concepção evolucionista/positivista da história na ideologia tecnocrática do nazi-fascismo. Ao contrário de muitos outros teóricos marxistas da época, Benjamin percebeu o aspecto moderno e tecnicamente avançado do nazismo, associando, assim, os maiores “progressos” tecnológicos, especialmente no que tange à esfera militar, aos mais terríveis retrocessos sociais. Benjamin não tem nenhuma dúvida de que o fascismo, apesar de suas manifestações culturais “arcaicas”, é uma manifestação da modernidade industrial e capitalista, que se apoia nas grandes conquistas técnicas do século passado.<sup>2244</sup> Deve-se notar, portanto, em consonância com a *oitava tese*, como, em última análise, o fascismo não foi possível *senão* no século XX. Por isso, sua crítica àqueles que se espantam com o fato de que o fascismo “ainda” seja possível<sup>2245</sup> – e isto é tão mais verdadeiro hoje, no início do século XXI -, pois tal espanto somente pode resultar de uma cegueira “[...] pela ilusão de que o progresso científico, industrial e técnico seja incompatível com a barbárie social e política”.<sup>2246</sup>

<sup>2242</sup> Cf. Benjamin, *Eduard Fuchs, colecionador e historiador*, 2016, p. 136.

<sup>2243</sup> Benjamin, *Eduard Fuchs, colecionador e historiador*, 2016, p. 136, grifo nosso.

<sup>2244</sup> Cf. Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, 2005, p. 103.

<sup>2245</sup> Na *oitava Tese*: “O espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos ‘ainda’ sejam possíveis no século XX não é nenhum espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a representação da história donde provém aquele espanto é insustentável” (Benjamin, *Sobre o conceito de história*, 2005, p. 83).

<sup>2246</sup> Cf. Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, 2005, p. 85.

Não é de maneira alguma uma surpresa, portanto, que Benjamin termine o ensaio sobre “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” com uma consideração sobre o fascismo. Neste, retomando o mesmo tom programático com o qual havia iniciado o texto,<sup>2247</sup> Benjamin constata a ocorrência de uma proletarização das massas paralela à ascensão do fascismo, observando que este procura responder as demandas sociais das massas, sem, contudo, alterar as relações de propriedade. Deste modo, como saída para a crise, o fascismo recorre à guerra.<sup>2248</sup> Ou, conforme escreve Benjamin, “As massas possuem um *direito* à mudança nas relações de propriedade; o fascismo busca dar-lhes uma *expressão* conservando essas relações. *O fascismo resulta, conseqüentemente, em uma estetização da política*”.<sup>2249</sup>

Para Benjamin, há somente uma coisa que torna possível que se forneça um objetivo aos movimentos de grandíssima escala das massas, sem, contudo, causar prejuízo às tradicionais relações de propriedade: tanto em termos de política, quanto em termos de técnica, a guerra, e somente a guerra. Por isso, “*Todos os esforços pela estetização da política culminam em um ponto. Esse ponto é a guerra*”.<sup>2250</sup> Um grande exemplo que Benjamin traz, nesse sentido, é o Futurismo de Filippo Tomaso Marinetti, cujo manifesto “revela a relação de interdependência entre essas três esferas na contemporaneidade. A política fascista é o espetáculo da técnica que tem na guerra a sua face mais evidente”, o qual traz consigo, “outra vez, a ideia do *sacrifício*, que, como Benjamin já mostrara, é para onde a primeira técnica<sup>2251</sup> nos leva”, conforme anota Márcio Seligmann-Silva.<sup>2252</sup>

No âmbito da estética da guerra ocorre, então, segundo Benjamin, uma utilização não natural das forças produtivas, a qual é encontrada

[...] na guerra que, com suas destruições, comprova que a sociedade não estava madura o suficiente para fazer da técnica o seu órgão, e que a técnica não estava suficientemente elaborada para dominar as forças sociais elementares. A guerra imperialista é determinada, em seus traços mais cruéis, pela discrepância entre os poderosos meios de produção e a sua utilização insuficiente no processo de produção (em outras palavras, por meio do desemprego e da falta de mercados). *A guerra imperialista é um levante da técnica que exige “em material humano” o que a sociedade lhe negou de seu material natural.* Em vez de usinas de força, ela coloca, no campo, a força humana, na forma de exércitos. Em vez de trânsito aéreo,

<sup>2247</sup> O sentido eminentemente político do texto, de orientação materialista, é ressaltado desde a primeira parte do ensaio, a qual foi completamente eliminada da versão francesa do texto. Nela, Benjamin deixa muito clara qual é sua intenção, quando escreve que “Os conceitos introduzidos a seguir, novos na teoria da arte, diferenciam-se dos mais correntes pelo fato de serem completamente inutilizáveis para os objetivos do fascismo. Pelo contrário, podem ser utilizados para a formulação das exigências revolucionárias na política da arte” (Benjamin, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, 2018, p. 11).

<sup>2248</sup> Cf. Seligmann-Silva, *A “Segunda Técnica” em Walter Benjamin*, 2019, p. 44.

<sup>2249</sup> Benjamin, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, 2018, p. 117, grifos do autor.

<sup>2250</sup> Cf. Benjamin, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, 2018, ps. 117-118.

<sup>2251</sup> A diferenciação benjaminiana entre uma primeira e uma segunda técnica será especificada logo em seguida.

<sup>2252</sup> Cf. Seligmann-Silva, *A “Segunda Técnica” em Walter Benjamin*, 2019, p. 45.

instaura o trânsito de projéteis, e, na guerra de gases, encontra um meio de abolir, de uma nova maneira, a aura.<sup>2253</sup>

Daí, então, Benjamin concluir com uma inspiração brechtiana: contra a estetização da política, “*O comunismo responde-lhe com a politização da arte*”.<sup>2254</sup> Mas Benjamin, conforme se pode apreender a partir das considerações até aqui promovidas, não é de maneira alguma inocente em relação aos efeitos da técnica sob os auspícios da razão instrumental. Ele tinha plena consciência que o progresso técnico, nas condições do capitalismo e do imperialismo triunfantes, termina por destruir os seus desprevenidos inventores.<sup>2255</sup> No entanto, acontece que o seu diagnóstico, e isto é muito importante, não se coaduna perfeitamente com o de seus colegas Adorno e Horkheimer,<sup>2256</sup> uma vez que, diferentemente destes, Benjamin consegue enxergar na técnica ainda algum potencial emancipatório, o que se evidencia principalmente nas suas conexões com a arte.<sup>2257</sup>

Nesse sentido, segundo Miriam Hansen, ao contrário das críticas da Escola de Frankfurt à tecnologia, da *Dialética do Esclarecimento* até Habermas, Benjamin não assume uma trajetória instrumentalista da “astúcia mítica” até a modernidade industrial-capitalista. A forma como Benjamin entende a intersecção entre a natureza, a tecnologia e a humanidade se diferencia das demais, e isto é o que mais interessa, sobretudo pela sua teorização a respeito de uma “primeira” e uma “segunda” técnica (*Technik*), além da introdução da noção de “jogo” [*Spiel*], a qual é promovida na segunda versão do texto sobre “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”.<sup>2258</sup> Como se sabe, Benjamin procura apontar, neste texto, a partir de uma perspectiva materialista, como a mudança nas condições técnicas na

<sup>2253</sup> Benjamin, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, 2018, p. 123.

<sup>2254</sup> Cf. Benjamin, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, 2018, ps. 117-118

<sup>2255</sup> Cf. Gagnebin, *Limiar, aura e rememoração*, 2014, p. 210.

<sup>2256</sup> Sobretudo quando o tema é a indústria cultural: “O que não se diz é que o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade. A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada de si mesma. Os automóveis, as bombas e o cinema mantêm coeso o todo e chega o momento em que seu elemento nivelador mostra sua força na própria injustiça à qual servia. Por enquanto, a técnica da indústria cultural levou à padronização e à produção em série, sacrificando o que fazia a diferença entre a lógica da obra e a do sistema social” (Adorno; Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento*, 1985, p. 100, grifo nosso).

<sup>2257</sup> Pode-se dizer que isto constitui, hodiernamente, um famoso “clichê teórico”. E, para além dele, quando se trata pensar estes temas juntamente com estes autores, existem talvez muitas outras e mais produtivas possíveis interlocuções, algo que Jeanne Marie Gagnebin faz, por exemplo, de maneira magistral, no ensaio “Atenção e Dispersão: Elementos para uma discussão sobre arte contemporânea a partir de Adorno e Benjamin”. Todavia, apenas para situar o leitor desavisado, eis uma descrição que a mesma fornece a respeito do mencionado clichê: “Temo não conseguir ir muito além da oposição, que já se tornou clichê, entre um Walter Benjamin otimista, que se esforçaria em ser materialista e em pensar as artes de massa como o cinema e a arquitetura enquanto possibilidades de emancipação, e um Adorno pessimista, que sempre denuncia a força avassaladora da indústria cultural na pretensa cultura de massa e defende tenazmente uma arte autônoma, sem dúvida crítica, mas ligada aos modos de produção e recepção estéticos burgueses, isto é, individualistas e inseparáveis de privilégios sociais” (Gagnebin, *Limiar, aura e rememoração*, 2014, p. 99).

<sup>2258</sup> Cf. Hansen, *Cinema and Experience*, 2012, p. 139.

produção da obra implicam necessariamente também uma nova abordagem da esfera artística e de seus critérios de julgamento e o redimensionamento do papel da arte na sociedade. Nesse sentido, trata-se pensar como as novas técnicas mecânicas de reprodução da obra de arte, as quais ampliaram a um patamar nunca antes alcançado o acesso aos bens culturais, “[...] modificam a própria relação que o espectador, agora a massa coletiva e não mais o burguês solitário, terá com as obras. Benjamin pensa esse novo momento da história da estética como pós-aurático”.<sup>2259</sup>

No entanto, conforme salienta Taísa Palhares, é apenas na mencionada segunda versão alemã do ensaio sobre a obra de arte,<sup>2260</sup> hoje considerada a terceira versão, e na versão francesa, publicada em 1936 na “*Zeitschrift für Sozialforschung*”, que Benjamin promove esta distinção entre os conceitos de *primeira* e *segunda técnica*, com a inclusão de importantes notas que iriam desaparecer na última versão do texto, a que se tornou mais conhecida desde a década de 1950.<sup>2261</sup> A segunda versão é importante, a saber, sobretudo por três motivos: pelas suas inúmeras notas, que são retomadas apenas parcialmente na terceira versão; pela sua teoria decididamente política da arte, que sofreu inúmeros cortes na versão publicada na Revista do Instituto de Pesquisa Social, por exigência de Horkheimer<sup>2262</sup> (“Estado totalitário” substitui “fascismo” e “forças construtivas da humanidade” substitui “comunismo”, por exemplo); mas, acima de tudo, pela sua teoria da *segunda técnica*, a qual não se encontra nas demais versões do texto, em cujas aparece, em seu lugar, a teoria de uma “segunda natureza”, conceito de inspiração hegeliana que Benjamin conhecia de suas leituras de Nietzsche e Lukács.<sup>2263</sup>

No que tange especificamente à diferenciação entre *primeira* e *segunda técnica*, Benjamin tem o seguinte a dizer: o que ele chama de primeira técnica utiliza ao máximo o homem, enquanto que a segunda técnica o utiliza o mínimo possível; a primeira técnica teria, como seu primeiro grande ato técnico, o sacrifício humano, e, no que tange à segunda, esta se radicaria na linha de aviões controlados por telecomando, que prescindem de tripulação

<sup>2259</sup> Cf. Palhares, *Walter Benjamin*, 2008, p. 22.

<sup>2260</sup> Sobre isto, em nota, Palhares observa que “Na recente edição crítica do ensaio, publicada em 2012, os organizadores Burkhardt Lindner, Simon Broll e Jessica Nitsche consideram que há cinco versões: a primeira e a segunda, ambas em alemão, são anteriores à publicação da versão em francês (quarta versão) que teve como base a terceira versão em alemão, que entre nós foi traduzida como segunda versão em alemão. E, por fim, a quinta versão, que foi trabalhada de 1936 a 1938, após a publicação do texto em francês” (Palhares, *Bild e Abbild*, 2019, p. 257).

<sup>2261</sup> Cf. Palhares, *Bild e Abbild*, 2019, p. 257.

<sup>2262</sup> Acontece que, conforme ressalta Gagnebin, “Segundo pesquisas recentes, que ressaltam sua importância, essa segunda versão seria ‘brechtiana’ demais para poder agradar a Adorno e Horkheimer” (Gagnebin, *Limiar, aura e rememoração*, 2014, p. 118).

<sup>2263</sup> Cf. Seligmann-Silva, *A “Segunda Técnica” em Walter Benjamin*, 2019, ps. 46-47.



humana; para a primeira técnica, vige “o de uma-vez-por-todas” [*Das Ein für allemal*], o qual “se trata de uma falta, que nunca poderá ser reparada, ou da morte sacrificial, enquanto substituição eterna”, e, para a segunda, “o uma-vez-é-vez-nenhuma” [*Das Einmal ist keinmal*], a qual “tem a ver com o experimento e sua incansável variação da ordenação experimental”.<sup>2264</sup>

O principal, todavia, é que Benjamin indica, surpreendentemente, como a origem da segunda técnica, “[...] lá onde o homem, pela primeira vez e com astúcia inconsciente, começou a tomar distância da natureza. Encontra-se, em outras palavras, no jogo [*Spiel*]”.<sup>2265</sup> Em cada obra de arte, para Benjamin, encontram-se entrelaçadas a seriedade e o jogo, o rigor e a desobrigação, razão pela qual ela está vinculada tanto à segunda quanto à primeira técnica. Mas, por outro lado, no que tange à técnica enquanto manifestação, na modernidade, da razão instrumental, pode-se inferir que ela esteja mais próxima da noção de *primeira técnica*, uma vez que, conforme escreve Benjamin,

[...] deve-se notar aqui que “dominação da natureza” designa o objetivo da segunda técnica de modo altamente contestável; ela o designa assim do ponto de vista da primeira técnica. Esta tem realmente em mira a dominação da natureza; a segunda, muito mais um jogo conjunto entre natureza e humanidade. A função social da arte de hoje é o exercício nesse jogo conjunto.<sup>2266</sup>

Enquanto a primeira técnica teria como objetivo a dominação da natureza, a segunda técnica teria um outro objetivo. Seu objetivo seria, e esta é a palavra-chave, muito mais um *jogo* conjunto entre a natureza e a humanidade, sendo que, à arte, Benjamin relega uma *função social*, que é, precisamente, *jogar* com estes elementos.

Benjamin apresenta, ainda, segundo observa Márcio Seligmann-Silva, numa importante nota de rodapé em que trata da relação entre essa segunda técnica com as revoluções e as utopias, e que não consta nas outras versões alemãs do texto, o fundamental conceito de *Spielraum*, o qual pode ser entendido não apenas como “campo de ação”, mas também como “espaço de jogo”.<sup>2267</sup> E por que este conceito é tão fundamental? Na construção de Benjamin, a segunda técnica corresponderia, na medida em que “almeja, sobretudo, a crescente libertação do homem do jugo do trabalho”, a uma técnica *emancipada*, pois, como consequência desta libertação, “[...] o indivíduo, por outro lado, vê de uma vez seu espaço de jogo [*Spielraum*] imensamente ampliado”.<sup>2268</sup>

<sup>2264</sup> Cf. Benjamin, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, 2018, ps. 42-43.

<sup>2265</sup> Cf. Benjamin, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, 2018, p. 43.

<sup>2266</sup> Benjamin, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, 2018, p. 43.

<sup>2267</sup> Cf. Seligmann-Silva, *A “Segunda Técnica” em Walter Benjamin*, 2019, p. 34.

<sup>2268</sup> Cf. Benjamin, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, 2018, p. 43.

O conceito de *Spielraum* é fundamental, portanto, porque é dele que se pode extrair o potencial emancipatório que resulta da segunda técnica, a partir do “espaço de jogo” que se abre ao indivíduo após sua libertação do reino da necessidade. Nesse sentido, nos fragmentos da redação da terceira versão do texto, pode-se encontrar, inclusive, segundo Seligmann-Silva, até mesmo “[...] a ideia de que a técnica liberada – a segunda – permite uma nova relação não predatória com a natureza”.<sup>2269</sup> Porém, o indivíduo, que não sabe ainda se orientar nesse espaço de jogo ampliado, anuncia suas exigências,

Pois, quanto mais o coletivo se apropria de sua segunda técnica, tanto mais palpável se torna para os indivíduos a ele pertencentes, o quão pouco, até então, sob o feitiço da primeira, lhes coubera o que era deles. É, em outras palavras, o homem individual emancipado pela liquidação da primeira técnica que reivindica seus direitos. A segunda técnica não havia ainda apenas se assegurado de suas conquistas revolucionárias quando as questões vitais do indivíduo – de amor e de morte -, soterradas pela primeira, pressionavam de novo por soluções. A obra de Fourier é o primeiro documento dessa exigência.<sup>2270</sup>

Poder-se-ia dizer até mesmo que ressoam, neste excerto, acepções biopolíticas em Benjamin, quando se refere ao fato de que diante desta segunda técnica, as questões vitais do indivíduo, “de amor e de morte”, anseiam já por novas soluções. Para Seligmann-Silva, estes novos espaços de jogo abertos pela técnica são algo que quase toda a totalidade das obras de arte, em nossa era, exploram, para além das ficções científicas. Elas consistem, segundo ele, em “incursões sobre o novo sentido da vida – e da biopolítica – na era da síntese técnica”, as quais colocam questões a nós, “[...] humanos, habitantes da era da crise das fronteiras (geográficas, biológicas e outras mais), da mobilidade incessante, da ansiedade, do fim do trabalho – esse definidor da nossa humanidade por tantos séculos”.<sup>2271</sup>

Fica muito claro, a partir destas considerações, como a técnica não possui, em Benjamin, um sentido ontológico ou essencialista. A técnica não possui, para ele, um valor progressista em si. Muito ao contrário, seu significado é inseparável de seu uso, motivo pelo qual ela é capaz de portar potencialidades a serem exploradas. Devido à transformação que ocorreu no campo da arte, pelo progresso técnico nas suas formas de reprodução, passou-se de uma noção desgastada, e sem função social, de arte, enquanto mera imitação do real, para uma abertura ao conceito de “construção”, “montagem” ou “jogo”, todas palavras que, por

<sup>2269</sup> Cf. Seligmann-Silva, *A “Segunda Técnica” em Walter Benjamin*, 2019, p. 42.

<sup>2270</sup> Benjamin, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, 2018, ps. 44-46. Sobre isto, vale referência também à nota de Seligmann-Silva: “Benjamin refletiu sobre essa técnica emancipadora em várias de suas obras, como em *Rua de mão única*, em ‘Experiência e pobreza’, comentando a obra de ficção científica do escritor Paul Scheerbarth, e nas suas teses ‘Sobre o conceito de história’ (quando elogia Fourier e sua utopia de uma natureza libertada pela técnica)” (Seligmann-Silva, *A “Segunda Técnica” em Walter Benjamin*, 2019, p. 35).

<sup>2271</sup> Cf. Seligmann-Silva, *A “Segunda Técnica” em Walter Benjamin*, 2019, p. 34.

si só, sugerem uma atividade de intervenção na realidade.<sup>2272</sup> Daí, portanto, o tão falado “otimismo” benjaminiano em relação à técnica e à arte, mas, acima de tudo, em relação ao cinema<sup>2273</sup>: para Benjamin, o cinema teria o potencial de exercitar o homem naquelas apercepções e reações que são condicionadas pelo trato com um aparato, cujo papel em sua vida cresce quase diariamente, e, assim, poderia ensiná-lo que a escravidão a seu serviço pode dar lugar à libertação, por meio de si [isto é, do próprio aparato técnico], porém, “[...] apenas quando a constituição da humanidade tiver se adequado às novas forças produtivas que a segunda técnica descerrou”.<sup>2274</sup> Ou seja, o que o fim da aura, promovida pela mudança nas formas de reprodução da obra de arte, pode propiciar, consoante Jeanne Marie Gagnebin,<sup>2275</sup> é a criação de um inédito “espaço de jogo”, “prática de experimentação lúdica que poderiam dar o gosto de outras experimentações sociais e políticas”,<sup>2276</sup> abertura que se possibilitou, de maneira mais evidente, para Benjamin, no cinema.<sup>2277</sup> Ora, o conceito de “*Spielraum*” parece possuir, portanto, uma impressionante coincidência com a proposta de Agamben. Não sabemos se a tese aventada é procedente. Mas o fato é que ela, no mínimo, aponta para uma interessante congruência, a qual não deixa de fornecer, porém, à luz do exposto, caminhos para pesquisas futuras.

Retornando, no entanto, a Agamben, o decisivo, em todo caso, não é que o direito “não mais praticado, mas somente estudado” seja “*a justiça*”; mas que ele seja, na realidade, tão somente a “porta” que leva a ela. Não é a anulação do direito que permite a abertura para a justiça... mas a sua *desativação*, sua *inatividade*, a sua *renúncia*, pois a abertura da possibilidade de um seu *outro uso*, isto é, exatamente aquilo que a força de *lei* (uma vigência sem significado, que mantém o direito em funcionamento além de sua suspensão formal) pretende impedir. Os personagens de Kafka nos interessam, nesse sentido, exatamente pelas

<sup>2272</sup> Cf. Palhares, *Bild e Abbild*, 2019, ps. 260-261.

<sup>2273</sup> Palhares parece entender esta questão nesse mesmo sentido: “O cinema introduz o espectador naquele jogo harmonioso entre o homem e a natureza que seria, segundo Benjamin, a tarefa do que ele chamou de ‘segunda técnica’: uma possibilidade de se realizar na sociedade contemporânea sua vocação emancipatória” (Palhares, *Walter Benjamin*, 2008, p. 29).

<sup>2274</sup> Cf. Benjamin, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, 2018, p. 45.

<sup>2275</sup> Cf. Gagnebin, *Limiar, aura e rememoração*, 2014, p. 119.

<sup>2276</sup> Sobretudo porque “espaço de jogo”, isto é, *Spielraum*, sustenta Miriam Hansen, “[...] in common usage refers to scope or field of action, leeway, margin, room to move or maneuver. It names an intermediary zone not yet fully determined in which things oscillate among different meanings, functions, and possible directions. As such, it harbors an open-ended dynamic temporality, an interval for chance, imagination, and agency” (Hansen, *Cinema and Experience*, 2012, p. 192, grifo nosso).

<sup>2277</sup> “Quer dizer: o que advém com o definhamento da aparência, com a perda da aura nas obras de arte é um enorme espaço de jogo. O mais amplo espaço de jogo abriu-se com o cinema. Neste, o momento da aparência recuou completamente em favor do momento do jogo. O fato de a aparência, no cinema, abdicar de seu lugar para o momento de jogo está ligado à segunda técnica” (Benjamin, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, 2018, p. 76).

habilidades que possuem, pois, inobstante terem eles a ver com essa figura espectral do direito no estado de exceção, eles, no entanto, se permitem, cada qual à sua maneira, a estudá-lo, desativá-lo, ou seja, precisamente, “brincar” com ele.<sup>2278</sup> A esperança de Agamben, nesta medida, consiste na de que um dia, possivelmente, a humanidade possa brincar com o direito, “como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-los a seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente dele”,<sup>2279</sup> libertando-o, portanto, do *bando* soberano que, cotidiana e banalmente, tanto lhe sufoca e oprime, condenando-o, como visto, à inescapabilidade da violência mítica. A nós, porém, resta unicamente seguir tentando liberar o direito de sua “contaminação instrumental” como podemos; humildemente, da mesma forma que o novo advogado kafkiano: *estudando*. Pois, como sustenta Agamben, citando um fragmento póstumo de Benjamin,

Essa libertação é a tarefa do estudo, ou do jogo. E esse jogo estudioso é a passagem que permite ter acesso àquela justiça que um fragmento póstumo de Benjamin define 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. 41).<sup>2280</sup>

A justiça, segundo propõe Agamben em *L'uso dei corpi* [O uso dos corpos], obra que conclui a série *Homo sacer*, reside, de fato, no “*inapropriável*”; a saber, mais uma ideia de origem benjaminiana. De acordo com o autor, Benjamin apresenta, num de seus “*Notizblöcke*”, um breve texto, de 1916, que tem como título “Apontamentos para um trabalho sobre a categoria da justiça”, no qual Benjamin “estabelece uma estreita conexão entre o conceito de justiça e o de inapropriabilidade”.<sup>2281</sup>

Conforme escreve Benjamin, “To every good, limited as it is by the spatio-temporal order, there accrues a possession-character”, sendo que, enquanto a propriedade permanecer presa em sua própria finitude, ela será, pois, sempre injusta. Por isso, sustenta o autor, nenhuma ordem de propriedade pode levar à justiça: “Rather, this lies in the condition of a good that cannot be a possession. This alone is the good through which goods become possessionless”.<sup>2282</sup> Poderia dizer-se, assim, que a justiça não tem a ver, pois, com uma repartição dos bens de acordo com as necessidades dos indivíduos, uma vez que a pretensão do bem por parte do sujeito não se fundamenta, neste caso, sobre as necessidades, mas sobre a *justiça*, “[...] e, como tal, dirige-se não ‘a um direito de propriedade da pessoa, mas a um

<sup>2278</sup> Cf. Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 98.

<sup>2279</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 98.

<sup>2280</sup> Agamben, *Estado de exceção*, 2004, p. 98.

<sup>2281</sup> Cf. Agamben, *O uso dos corpos*, 2017, p. 104.

<sup>2282</sup> Cf. Benjamin, *Notes Toward a Work on the Category of Justice*, 2010, p. 257.

direito-ao-bem do bem' (*ein Gutes-Recht des Gutes*)". A justiça é apresentada, então, por Benjamin, por meio de uma singular contração de ética e ontologia, na medida em que ela não é apontada como sendo uma "virtude", mas a um "estado do mundo", ou seja, como uma categoria ética que não corresponde ao "dever-ser", mas ao existente como tal,<sup>2283</sup> exatamente como Agamben havia proposto a propósito de *Opus Dei*.

"Striving to make the world into the highest good"; esta é, portanto, a ideia de justiça de Benjamin.<sup>2284</sup> E talvez seja, pois, exatamente nesta direção que aponte o "Direito que vem": um direito que, experimentando o mundo como algo absolutamente inapropriável, *renuncia ao direito em favor da Justiça*, devendo-se reconhecer, nesse sentido, que lá onde se encontre o direito, tal como o conhecemos e recebemos, lá a Justiça não permanecerá; tendo em vista, por fim, acima de tudo que, assim como observou Agamben em *O mistério do mal*, "[...] uma sociedade só funciona se a justiça [...] não for mera ideia, totalmente inerte e impotente perante o direito e a economia".<sup>2285</sup>

---

<sup>2283</sup> Cf. Agamben, *O uso dos corpos*, 2017, p. 104.

<sup>2284</sup> Cf. Benjamin, *Notes Toward a Work on the Category of Justice*, 2010, p. 257.

<sup>2285</sup> Agamben, *O mistério do mal*, 2016, p. 25.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa teve como principal escopo realizar uma investigação sobre as principais contribuições fornecidas por Giorgio Agamben para os temas da ética, da política e do direito, pensando-as, no entanto, a partir da imprescritível e intangível categoria da Justiça. Nesse sentido, o que se tentou realizar nesta Tese foi uma exegese filosófica tão mais completa quanto possível, de olhos na produção passada e presente do autor, mas matendo o foco, no entanto, sobretudo nas obras pertencentes ao conjunto do projeto *Homo sacer*, uma vez que nosso interesse se situou principalmente na esfera do direito. E, inobstante a categoria da justiça não consistir num dos seus principais ou mais desenvolvidos conceitos, chegou-se à conclusão de que ela possui, porém, para o autor, uma decisiva importância, estando sobressalente, às vezes de maneira mais direta, outras mais implícitas, ao longo de toda sua produção.

Desta maneira, o caminho que seguimos para a construção do trabalho se iniciou com uma análise das primeiras obras de Agamben, nas quais o autor desenvolveu uma linguagem filosófica própria, que servirá como um fundamental substrato para a elaboração da sua crítica da ontologia ocidental, em cuja o autor observa a necessidade da proposição de uma nova pesquisa sobre a linguagem e uma nova concepção de tempo e história. O passo seguinte é dado na direção do “Comum”. Quanto a isto, investigamos o debate contemporâneo acerca da “comunidade”, o que nos levou até a revolucionária proposta comunitária da *singularidade qualquer* de Agamben.

Em seguida, mergulhamos no abismo do vazio do poder do ocidente. Isto foi realizado, por sua vez, tomando partido primeiramente do volume inaugural da série *Homo sacer*, “O poder soberano e a vida nua”, obra que consistiu, com efeito, nosso principal ponto de referência ao longo de todo o trabalho. Investigamos, assim, as relações entre biopolítica e soberania, reconhecendo a relação de *bando* como a estrutura originária do direito e, na esteira de uma interpretação eminentemente nietzscheana do pensamento de Agamben, a necessidade de se pôr um fim ao mitologema contratualista, que por tantos anos predomina na tradição política ocidental. Estes problemas nos permitem, contudo, conectar o paradigma biopolítico do campo com as considerações promovidas pelo autor em *O que resta de Auschwitz*, onde propõe uma teoria do sujeito ético enquanto “testemunho”.

Já no terceiro e último capítulo, o maior e mais complexo, procuramos investigar alguns problemas mais propriamente ínsitos à Teoria do Direito propriamente dita: partindo dos problemas, história e aporias do estado de exceção, realizamos em seguida, por meio de

uma imersão na teologia, a reconstrução do paradigma gerencial e da máquina governamental, o que significa, em relação aos capítulos prévios, uma mudança de perspectiva, isto é, uma mudança das análises voltadas apenas ao problema da soberania para se questionar também os problemas concernentes ao governo. Aos elementos para uma teoria da justiça em Agamben, que se identifica ao que chamamos aqui de “O direito que vem”, foram dedicados, porém, duas partes: na primeira, analisamos como, por meio da ontologia da efetualidade, a ontologia do ocidente veio a sofrer uma substancial mudança conceitual, o que irá implicar em diversas consequências para a ética, a política e o direito. Na segunda parte, então, nos dedicamos a explicitar as principais categorias “positivas”, ou “propositivas” de Agamben: como resultado, a conclusão que se chega é que a categoria do direito permanece, para o autor, assim como em Walter Benjamin, eminentemente anárquica: onde o direito estiver, ao menos na forma como o conhecemos, isto é, um direito dominado e consumido pela instrumentalidade, certamente a justiça lá não irá se encontrar.

Para Agamben, somente um direito enquanto “meio puro”, um direito que encontrou uma outra maneira de se relacionar com um fim e que renunciou botar a si mesmo em prática, ou seja, um direito desativado e tornado inoperante, pode pretender ter alguma relação com a justiça. Este é o direito que nos interessa, um direito que conserva em si toda a sua “potência-de-não”, jamais esgotando-se em ato, conservando sempre, pois, a sua própria potência. Mas a justiça, por sua vez, sempre nos foge: ela não é uma propriedade nem uma substância, mas um “estado do mundo”, ou, para ser mais específico, um estado do mundo enquanto *inapropriável*; pode-se dizer, portanto, que *a justiça consiste, sobretudo e primeiramente, num estado no qual o direito renuncia a si mesmo em favor da justiça*. A justiça não se configura, portanto, para Agamben, como uma estrutura monolítica, mas como um campo de forças no qual atuam todos estes vetores, em relação aos quais não pretendemos dar a última palavra, senão colaborar na abertura de novos caminhos, possibilidades e alternativas, cuja meta não pode consistir, pois, noutra coisa que uma maior, mais verdadeira e plena *emancipação*, algo que, como tentamos demonstrar, a filosofia e o pensamento de Giorgio Agamben tem indubitavelmente muito a contribuir.

## REFERÊNCIAS

### Obras de Giorgio Agamben:

AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sobre o método*. Tradução de Andrea Saturbano e Patrícia Peterle. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.

\_\_\_\_\_. A propósito de Tiqqun. In: TIQQUN. *Contribuição para a guerra em curso*. 1. ed. São Paulo: n-1 edições, 2019.

\_\_\_\_\_. *Karman: breve tratado sobre la acción, la culpa y el gesto*. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2018.

\_\_\_\_\_. *Autoritratto nello studio*. Milano: Edizioni Nottetempo, 2017.

\_\_\_\_\_. *O uso dos corpos*. (Estado de sítio, Homo Sacer, IV, 2). Tradução de Selvino J. Assmann. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

\_\_\_\_\_. *O aberto. O homem e o animal*. Tradução de Pedro Mendes. 2ª ed. Edição revista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

\_\_\_\_\_. *Uma biopolítica menor*. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko, São Paulo: n-1 edições, 2016.

\_\_\_\_\_. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Tradução de Davi Pessoa e Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

\_\_\_\_\_. *O mistério do mal: Bento XVI e o fim dos tempos*. Tradução de Silvana Gaspari e Patrícia Peterle. 1. ed. 1. reimp. São Paulo: Boitempo, 2016.

\_\_\_\_\_. *Ideia da prosa*. Tradução, prefácio e notas de João Barrento. 1. ed. 2. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.



AGAMBEN, Giorgio. *Stasis: La guerra civile come paradigma politico*. Homo sacer, II, 2. 01 ed. Italia: Bollori Boringhieri Editore, 2015.

\_\_\_\_\_. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Tradução de António Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Tradução de Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. *Gusto*. Macerata: Quodlibet, 2015.

\_\_\_\_\_. *Bartleby, ou da contingência*. In: AGAMBEN, Giorgio; MELVILLE, Herman. *Bartleby, ou da contingência*. Tradução de Vinicius Honesko. – seguido de *Bartleby, o escrevente*. Tradução de Tomaz Tadeu. 1. ed. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. *Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida*. Tradução de Selvino J. Assmann. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

\_\_\_\_\_. *Categorias italianas: estudos de poética e literatura*. Tradução de Carlos Eduardo Schmidt Capela, Vinicius Nicastro Honesko. Tradução das passagens e citações em latim por Fernando Coelho. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

\_\_\_\_\_. *O que é um dispositivo?*. In: *O amigo & O que é um dispositivo?*. Traduzidos por Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2014.

\_\_\_\_\_. *Nudez*. Tradução Davi Pessoa Carneiro. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

\_\_\_\_\_. *Como a obsessão por segurança muda a democracia*. In: *Le Monde Diplomatique Brasil*, publicado em 01 de janeiro de 2014. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/como-a-obsessao-por-seguranca-muda-a-democracia>. Acesso em: 24 de julho de 2021.

- AGAMBEN, Giorgio. *Opus Dei: arqueologia do ofício: homo sacer, II, 5*. Tradução de Daniel Arruda Nascimento. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.
- \_\_\_\_\_. *A comunidade que vem*. Tradução e notas de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- \_\_\_\_\_. *O homem sem conteúdo*. Tradução, notas e posfácio de Cláudio Oliveira. 2. ed. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Ninfas*. Tradução de Renato Ambrosio. São Paulo: Hedra, 2012.
- \_\_\_\_\_. *O reino e a glória : uma genealogia teológica da economia e do governo : homo sacer, II, 2*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. *O sacramento da linguagem: Arqueologia do juramento. (Homo sacer, II, 3)*. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- \_\_\_\_\_. Nota preliminar sobre el concepto de la democracia. In: AGAMBEN, Giorgio; BADIOU, Alain; BENSaid, Daniel; et al. *Democracia, ¿ en qué Estado?*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.
- \_\_\_\_\_. Letter from Giorgio Agamben to Hannah Arendt. In: AGAMBEN, GIORGIO, et al. "ON THE LIMITS OF VIOLENCE." *Diacritics*, vol. 39, no. 4, 2009, pp. 103–111. Disponível em: <[www.jstor.org/stable/23256452](http://www.jstor.org/stable/23256452)>. Acesso em: 28 set 2019.
- \_\_\_\_\_. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Tradução de Selvino. J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. Arte, Inoperatividade, Política. In: CARDOSO, Rui Mota (coord.). *Política – Politics*. Crítica do Contemporâneo – conferências internacionais Serralves. Portugal, 2007.

\_\_\_\_\_. The Work of Man. In: CALARCO, Matthew, DeCaroli, Steve (ed.). *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

\_\_\_\_\_. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_. Entrevista com Giorgio Agamben. *Rev. Dep. Psicol., UFF*, Niterói, v. 18, n. 1, p. 131-136, Junho 2006. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-80232006000100011&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 13 de outubro de 2021.

\_\_\_\_\_. *Entrevista concedida à Folha de São Paulo*. São Paulo, 18 set. 2005. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1809200505.htm>>. Acesso em: 13 de outubro de 2021.

\_\_\_\_\_. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

\_\_\_\_\_. Bataille e o paradoxo da soberania. *Outra travessia*, Florianópolis, n. 5, p. 91-94, jan. 2005. ISSN 2176-8552. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12583>>. Acesso em: 14 maio 2019.

\_\_\_\_\_. Archeologia di un'archeologia. In: MELANDRI, Enzo. *Il circolo e la linea*. Macerata: Quodlibet, 2004.

\_\_\_\_\_. *Estado de exceção*. Tradução Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. Se lo Stato sequestra il tuo corpo. In: *La Repubblica*, 8 gennaio 2004. Disponível em: <<https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2004/01/08/se-lo-stato-sequestra-il-tuo-corpo.html>>. Acesso em: 12 de julho de 21.

\_\_\_\_\_. Un libro senza patria: Giorgio Agamben intervista di Federico Ferrari. *Eutropia*, n. 1, 2000, n° 1, ps. 44-46.

\_\_\_\_\_. Agamben, Le chercheur d'homme, entrevista a Jean-Baptiste Marongiu, *Libération*, 1 Abril 1999. Disponível em: <[https://next.liberation.fr/livres/1999/04/01/agamben-le-chercheur-d-homme\\_270036](https://next.liberation.fr/livres/1999/04/01/agamben-le-chercheur-d-homme_270036)>. Acesso em: 28 set 2019.

\_\_\_\_\_. *Categorie italiane: studi di poetica*. Venezia: Marsilio Editori, 1996.

\_\_\_\_\_. *L'uomo senza contenuto*. Macerata: Quodlibet, 1994.

\_\_\_\_\_. Un'idea di Giorgio Agamben: a cura di Adriano Sofri. *Reporter*, sabato 9/domenica 10/novembre, 1985, pp. 32 – 33. Disponível em: <<https://ariemma.wordpress.com/2012/10/14/adriano-sofri-intervista-giorgio-agamben-1985/>>. Acesso em: 28 set 2019.

### **Obras dos demais autores:**

ABBOTT, Mathew. *The Figure of This World: Agamben and the Question of Political Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. 2ª ed. Tradução de Wolfgang Leo Maar. 2ª ed. rev. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

\_\_\_\_\_. *Minima moralia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2017.

\_\_\_\_\_. *Dialética negativa*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Revisão técnica de Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

ADORNO, Theodor W. Progresso. *Lua Nova*, São Paulo, n. 27, p. 217-236, Dec. 1992. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64451992000300011&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451992000300011&lng=en&nrm=iso)>. Access on 15 Apr. 2021.

ADORNO, Theodor W; BENJAMIN, Walter. *Correspondência, 1928-1940*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ANTELO, Raul. La comunità che viene. Ontologia da potência. In: SEDLMAYER, Sabrina; GUIMARÃES, Cesar; OTTE, Georg (orgs.). *O comum e a experiência da linguagem*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação de Adriano Correia. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

\_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Tradução de André de Macedo Duarte. 6ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. 7. ed. 1. reimp. São Paulo: Perspectiva, 2013.

\_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottman. Posfácio de Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *The Jewish Writings*. Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman. Preface by Jerome Kohn. Introduction by Ron H. Feldman. New York: Schocken Books, 2007.

\_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDRT, Hannah. *Essays in understanding: 1930-1954*. Edited by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 1994.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

\_\_\_\_\_. *Política*. Tradução de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Editora Vega, 1998.

\_\_\_\_\_. *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. De Echandía, Madrid: Editorial Gredos, 1995.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

\_\_\_\_\_. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Traducción y notas de Julio Palli Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

ASSMANN, Selvino José; BAZZANELLA, Sandro Luiz. A máquina/dispositivo política: a biopolítica, o estado de exceção, a vida nua. In: LONGHI, Armindo José. *Filosofia, política e transformação*. São Paulo, SP: LiberArs, 2012.

ASSMANN, Selvino José. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AUSTIN, John. L. *How to Do Things with Words: The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

BARBOSA, Jonnefer. *Política e tempo em Giorgio Agamben*. São Paulo: EDUC, 2014.

\_\_\_\_\_. A crítica da violência de Walter Benjamin: implicações histórico-temporais do conceito de reine Gewalt. Rev. Filos., *Aurora*, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 151-169, jul./dez.

2013. <<http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/rf?dd1=12322&dd99=view&dd98=pb>>.

Acesso em: 30 de setembro de 2021.

BATAILLE, Georges. *A parte maldita, precedida de "A noção de dispêndio"*. Tradução de Júlio Castañon Guimarães. 2. ed. rev. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BAUMAN, Zygmunt. *Vidas desperdiçadas*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. *Modernidade e holocausto*. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica: um mapa conceitual*. Tradução de Luisa Rabolini. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2017.

BENJAMIN, Walter. *Sobre o programa da filosofia por vir*. Tradução de Heleno Ribeiro. 1. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019.

\_\_\_\_\_. *Passagens*. Edição alemã de Rolf Tiedemann. Organização da edição brasileira de Willi Bolle, com a colaboração de Olgária Chain Féres Matos. Tradução do alemão de Irene Aron e, do Francês, por Cleonice Paes Barreto Mourão. Revisão técnica de Patrícia de Freitas Camargo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

\_\_\_\_\_. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Apresentação, tradução e notas por Francisco De Ambrosis Pinheiro Machado. 3.reimp. Porto Alegre, RS: Zouk, 2018.

\_\_\_\_\_. *Escritos reunidos: escritos sobre Goethe*. Tradução de Mônica Krausz Bornebusch, Irene Aron e Sidney Camargo. Supervisão e notas de Marcus Vinicius Mazzari. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 43, 2018.

\_\_\_\_\_. *Origem do drama trágico alemão*. Edição e tradução de João Barrento. 2. ed. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. 2. ed. 1. Reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

\_\_\_\_\_. *Fragmento teológico-político*. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. 2. ed. 1. Reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

\_\_\_\_\_. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. 2. ed. 1. Reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

\_\_\_\_\_. Eduard Fuchs, colecionador e historiador. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Organização e tradução de João Barrento. 2. ed. 1. Reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

\_\_\_\_\_. Alarme contra incêndio. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única : Infância berlinense : 1900*. Edição e tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

\_\_\_\_\_. Para a crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.

\_\_\_\_\_. Destino e caráter. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.

\_\_\_\_\_. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.



\_\_\_\_\_. A tarefa do tradutor. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem* (1915-1921). Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.

\_\_\_\_\_. O significado da linguagem no drama barroco e na tragédia. In: BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Organização de Michael Löwy. Tradução de Nélio Schneider e Renato Ribeiro Pompeu. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

\_\_\_\_\_. O surrealismo. O último instantâneo da itenligência europeia. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Paulo Sérgio Rouanet. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. 8. ed. revista. São Paulo: Brasiliense, 2012.

\_\_\_\_\_. Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Paulo Sérgio Rouanet. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. 8. ed. revista. São Paulo: Brasiliense, 2012.

\_\_\_\_\_. O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Paulo Sérgio Rouanet. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. 8. ed. revista. São Paulo: Brasiliense, 2012.

\_\_\_\_\_. A doutrina das semelhanças. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Paulo Sérgio Rouanet. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. 8. ed. revista. São Paulo: Brasiliense, 2012.

\_\_\_\_\_. O autor como produtor. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Paulo Sérgio Rouanet. Prefácio de Jeanne Marie Gagnebin. 8. ed. revista. São Paulo: Brasiliense, 2012.

\_\_\_\_\_. “Notes Toward a Work on the Category of Justice”. In: FENVES, Peter. *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time*. Stanford: Stanford University Press, 2010.

BENJAMIN, Walter. A vida dos estudantes. In: BENJAMIN, Walter. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. Tradução, apresentação e notas de Marcus Vinicius Mazzari. Posfácio de Flavio Di Giorgi. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009.

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

\_\_\_\_\_. *I passage di Parigi*. A cura di Rolf Tiedemann. Edizione italiana a cura di Enrico Ganni. Torino: Giulio Einaudi editore, 2000.

\_\_\_\_\_. O caráter destrutivo. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única. Obras escolhidas, vol. 2*. 1. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. Desempacotando minha biblioteca. In: BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única. Obras escolhidas, vol. 2*. 1. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften*. Unter Mitw. von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, vol. II, 1.

\_\_\_\_\_. A capacidade mimética. In: BENJAMIN, Walter. *Comunicação – 2: humanismo e comunicação de massa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem: 1932-1940*. Translated by Gary Smith and Andre Lefevre. New York: Schocken Books, 1989.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. Tradução de Maria da Glória Novak e Maria Luiza Neri. Revisão por Isaac Nicolau Salum. 3. ed. Campinas, SP : Pontes: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1991.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. Tradução de Eduardo Guimarães et al. Campinas, SP : Pontes, 1989.

\_\_\_\_\_. *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus, 1983.

BERCOVICI, Gilberto. *Soberania e Constituição: Para Uma Crítica do Constitucionalismo*. 2ª edição. São Paulo: Quartier Latin, 2013.

\_\_\_\_\_. *Constituição e estado de exceção permanente*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

BITTAR, Eduardo C. B. *Introdução ao estudo do direito: humanismo, democracia e justiça*. São Paulo: Saraiva Educação, 2018.

\_\_\_\_\_. *O Direito na Pós-Modernidade*. 3. ed. modificada e atualizada. São Paulo: Atlas, 2014.

\_\_\_\_\_. Ética, técnica e direitos humanos. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Revista de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da UFMG, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, Minas Gerais, n. 103, p. 139-182, jul. dez. 2011.

BLANCHOT, Maurice. *A comunidade inconfessável*. Tradução de Eclair Antônio Almeida Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Lumme Editor, 2013.

\_\_\_\_\_. *La conversación infinita*. Traducción de Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros, 2008.

BOBBIO, Norberto. *Estado, governo, sociedade: Fragmentos de um dicionário político*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Posfácio de Celso Lafer. 24ª. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020.

\_\_\_\_\_. *O futuro da democracia*. Uma defesa das regras do jogo. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. 17ª. ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2020.

BOBBIO, Norberto. *Direito e poder*. Tradução Nilson Moulin. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

BODIN, Jean. *Los seis libros de la republica*. Traducción, presentación y notas de Pedro Bravo Gala. Madrid: Editorial Tecnos, 1985.

BRECHT, Bertolt. *Poemas 1913-1956*. Seleção e tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Editora 34, 2012.

BUCI-GLUCKMANN, Christine. *La ragione barocca*. Da Baudelaire a Benjamin. Traduzione di Carlo Gazzelli. Genova: Costa & Nolan, 1992.

BUSSOLINI, Jeffrey. Critical Encounter Between Giorgio Agamben and Michel Foucault: Review of Recent Works of Agamben. *Foucault Studies*, [S.l.], p. 108-143, nov. 2010. Available at: <<https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3121/3296>>. Date accessed: 21 sep. 2019.

BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Tradução de Andreas Lieber. Revisão técnica de Carla Rodrigues. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

\_\_\_\_\_. *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?*. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Revisão de tradução de Marina Vargas. Revisão técnica de Carla Rodrigues. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

\_\_\_\_\_. Guantanamo Limbo. In: *The Nation*, publicado em 14 de março de 2002. Disponível em: <<https://www.thenation.com/article/guantanamo-limbo>>. Acesso em: 28 de julho de 2021.

CARONE, Modesto. In: *Essencial Franz Kafka*. Seleção, introdução e tradução de Modesto Carone. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Foucault*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Tradução de Beatriz de Almeida Magalhães. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

CAVE, Nick. *The Mercy Seat*. Disponível em: <<https://genius.com/Nick-cave-and-the-bad-seeds-the-mercy-seat-lyrics/>>. Acesso em: 28 de agosto de 2021.

CHAVES, Ernani. “É possível uma história materialista da cultura?” Walter Benjamin (re)lê Friedrich Engels. In: *Capítulos do marxismo ocidental*. Isabel Maria Loureiro, Ricardo Musse (orgs.). São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

CHUEIRI, Vera Karam de. Agamben e o estado de exceção como zona de indeterminação entre o político e o jurídico. In: *Crítica da modernidade: diálogos com o direito*. FONSECA, Ricardo Marcelo (org.). Florianópolis: Fundação Boiteux, 2005.

DEAN, Mitchell. “What Is Economic Theology? A New Governmental-Political Paradigm?” *Theory, Culture & Society*, vol. 36, no. 3, May, pp. 3–26, 2019. Disponível em: <<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0263276418787622>>. Acesso em: 06 de agosto de 2021.

DE BOEVER, Arne. *Plastic Sovereignities: Agamben and the Politics of Aesthetics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

DE LA DURANTAYE, Leland. *Giorgio Agamben: a critical introduction*. Stanford: Stanford University Press, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de Claudia Sant’Anna Martins. Revisão da tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2019.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche a e filosofia*. Traduzido por Mariana de Toledo Barbosa e Ovídio de Abreu Filho. São Paulo: n-1 edições, 2018.

\_\_\_\_\_. *Conversações, 1925-1995*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

DOR'S, Alvaro. *Escritos varios sobre el derecho en crisis*. Roma; Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1973.

DOUZINAS, Costas. *O fim dos direitos humanos*. Traduzido por Luzia Araújo. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

DUARTE, André de Macedo. Hannah Arendt e o pensamento 'da' comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais. *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 20, n. 29, p. 21-40, may 2011. Disponível em: <<http://www.oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/326>>. Acesso em: 19 maio 2019.

DUARTE, André de Macedo. Hannah Arendt e a exemplaridade subversiva: por uma ética pós-metafísica. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, São Paulo, n. 9, p. 27-48, june 2007. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64768/67385>>. Acesso em: 07 de setembro de 21.

\_\_\_\_\_. De Michel Foucault a Giorgio Agamben: a trajetória do conceito de biopolítica. In: SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes. *Fenomenologia hoje III: bioética, biotecnologia, biopolítica*. Porto Alegre: Editora da PUCRS, v. 3, p. 63-87, 2008. Disponível em: <[http://works.bepress.com/andre\\_duarte/17](http://works.bepress.com/andre_duarte/17)>. Acesso: 28 jan. 2019.

\_\_\_\_\_. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

EILENBERGER, Wolfram. *Tempo de mágicos: A grande década da filosofia: 1919-1929*. Tradução de Claudia Abeling. São Paulo: Todavia, 2019.

ESPOSITO, Roberto. *Bios: biopolítica e filosofia*. Tradução de Wander Melo Miranda. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

FABBRINI, Ricardo. Arte pós-utópica: heterotopia e comunidade. In: *Arte e estética*. VACARI, Ulisses Razzante (org.). Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2018.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. *Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação*. 8. ed. São Paulo: Atlas, 2015.

\_\_\_\_\_. *Função social da dogmática jurídica*. 2ª ed. São Paulo: Atlas, 2015.

FONSECA, Ricardo Marcelo. Para uma possível teoria da história dos direitos humanos. *Revista Pensar*. Fortaleza: v. 16, n. 1, p. 273-291, jan./jun. 2011. Disponível em: <<https://periodicos.unifor.br/rpen/article/view/2154>>. Acesso em 28 de agosto de 2021.

FRANÇA. Constituição de 1791. Disponível em: < <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/constitution-de-1791.5082.html>>. Acesso em: 09 de julho de 2021.

FRANKENBERG, Günter. *Técnicas de Estado: perspectivas sobre o Estado de direito e o estado de exceção*. Tradução de Gercelia Mendes. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

FREUD, Sigmund. *Totem e tabu: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos*. Tradução de Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização*. Tradução de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e o direito*. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. Tradução de Pedro Elói duarte. Com Introdução de Bruno Maçães. Lisboa: Edições 70, 2018.

\_\_\_\_\_. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 4. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 10. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

\_\_\_\_\_. Verdade e poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete. 42. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Edição estabelecida por Michel Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Tradução de Eduardo Brandão; revisão da tradução de Claudia Berliner, São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mito, Direito e Justiça em Walter Benjamin / Myth, Law and Justice in Walter Benjamin. *Revista Direito e Práxis*, [S.l.], v. 11, n. 3, p. 1934-1945, set. 2020. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/52669>>. Acesso em: 04 out. 2021.



GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. Traduzido por Sônia Salzstein. São Paulo: n-1 edições, 2018.

\_\_\_\_\_. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. São Paulo: Editora 34, 2014.

\_\_\_\_\_. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

\_\_\_\_\_. Notas da Editora. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.

\_\_\_\_\_. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo sacer III)*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GALLI, Carlo. *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Bologna: Il Mulino, 1996.

GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. *AGAMBEN, Por uma ética da vergonha e do resto*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: o humano como memória e como promessa*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

\_\_\_\_\_. Apresentação. In: NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo, SP: LiberArs, 2012.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Notas sobre direito, violência e sacrifício. *DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 5, n.2, ps. 33-47, out., 2008. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/14659/9838>>. Acesso em: 27 fev. 2021.

\_\_\_\_\_. Sobre direitos humanos na era da bio-política. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 49, n. 118, p. 267-308, dez. 2008. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2008000200002&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2008000200002&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 27 fev. 2021.

GUERRA, Elizabete Olinda. *Carl Schmitt e Hannah Arendt: olhares críticos sobre a política na modernidade*. 2. ed. São Paulo, SP: LiberArs, 2019.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

\_\_\_\_\_. *Cursos de Estética*. Tradução de Marco Aurélio Werle. Revisão técnica de Márcio Seligmann-Silva. Consultoria de Victor Knoll e Oliver Tolle. 2. ed. rev. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução revisada e apresentação de Marcia Sá Cavalcante. Posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

\_\_\_\_\_. A questão da técnica. In: *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

\_\_\_\_\_. *Caminos de bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

\_\_\_\_\_. A essência da linguagem. In: *A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à metafísica*. Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4ª. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

\_\_\_\_\_. Carta sobre o humanismo. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1995.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Organizado por Richard Tuck. Tradução por João Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Claudia Berliner. Revisão da tradução por Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. *Sobre o sacrifício*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

ITAPARICA, André. Introdução. In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida. Segunda consideração extemporânea*. Organização e tradução de André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Pereira. Adaptação do texto para a edição brasileira Monica Stahel. Revisão do texto grego por Gilson César Cardoso de Souza. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

JHERING, Rudolf Von. *O espírito do direito romano: nas diversas fases do seu desenvolvimento*. Tradução de Rafael Benaion. Prefácio de Clóvis Beviláqua. Primeiro volume. Rio de Janeiro: Alba, 1943.

JESI, Furio. A festa e a máquina mitológica. In: *Boletim de pesquisa NELIC*, Florianópolis, v. 14, n. 22, p. 26-58, 2014|.

KAFKA, Franz. Gli otto quaderni in ottavo. In: KAFKA, Franz. *Lettera al padre – Gli otto quaderni in ottavo – Considerazioni sul peccato, il dolore, la speranza e la vera via*.

Introduzione di Roberto Fertonani. Traduzione di Anita Rho e Italo Alighiero Chiusano. Milano: Mondadori Libri, 2019. Ebook. ISBN n. 9788852099618.

KAFKA, Franz. Diante da lei. In: *Essencial Franz Kafka*. Seleção, introdução e tradução de Modesto Carone. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. Aforismos. In: *Essencial Franz Kafka*. Seleção, introdução e tradução de Modesto Carone. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. *O castelo*. Tradução e posfácio de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *O processo*. Tradução e posfácio de Modesto Carone. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Narrativas do espólio*. Tradução e posfácio de Modesto Carone. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. A preocupação do pai de família. In: KAFKA, Franz. *Um médico rural: pequenas narrativas*. Tradução e posfácio de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Considerações sobre o pecado, o sofrimento, a esperança e o verdadeiro caminho*. Tradução e nota introdutória de Cristina Terra da Mota. Lisboa: Hiena Editora, 1992.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

\_\_\_\_\_. *Metafísica dos Costumes*. Tradução da primeira parte por Célia Aparecida Martins, e, da segunda parte, por Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2013.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Com Introdução de Pedro Galvão. Lisboa: Edições 70, 2009.

KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do Estado*. Tradução Luís Carlos Borges. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

\_\_\_\_\_. *Teoria pura do direito*. Tradução João Baptista Machado. 8ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

KISHIK, David. *The Power of Life: Agamben and the coming politics (To imagine a form of life, II)*. Stanford: Stanford University Press, 2012.

KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: o marxismo da melancolia*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KOTSKO, Adam. *Agamben's Philosophical Trajectory*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.

LAFER, Celso. Prefácio. In: ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Tradução de André de Macedo Duarte. 6ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

\_\_\_\_\_. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LEVI, Primo. *Mil sóis: Poemas escolhidos*. Seleção, tradução e apresentação de Maurício Santana Dias. 1. ed. São Paulo: Todavia, 2019.

\_\_\_\_\_. *Os afogados e os sobreviventes*. Tradução de Luiz Sérgio Henriques. 3ª ed. São Paulo/ Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

\_\_\_\_\_. *Assim foi Auschwitz: testemunhos 1945-1986*. Com Leonardo De Benedetti. Organização de Fabio Levi e Domenico Scarpa. Tradução de Federico Carotti. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LEVI, Primo. *A trégua*. Tradução de Marco Luchesi. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. *É isto um homem?*. Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Revisão de Artur Morão. 3ª ed. Lisboa: Edições 70, 2011.

LÖWITZ, Karl. Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt. In: LÖWITZ, Karl. Marx, Weber, Schmitt. Prefazione di Ernst Nolte. Roma-Bari: Editori Laterza, 1994.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. Tradução de Nair Fonseca. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2015.

LÖWY, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central (um estudo de afinidade eletiva)*. Tradução de Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2020.

\_\_\_\_\_. *Walter Benjamin: aviso de incêndio : uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant. Tradução das Teses por Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. A filosofia da história de Walter Benjamin. *Estud. av.*, São Paulo , v. 16, n. 45, p. 199-206, Aug. 2002. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142002000200013&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142002000200013&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 10 de out. 2021.

MACEDO JUNIOR, Ronaldo Porto. *Ensaio de teoria do direito*. São Paulo: Saraiva, 2013.

MACHADO, Roberto *Nietzsche e a verdade*. 3. ed. rev. Rio de Janeiro: São Paulo: Paz e Terra, 2017.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política : livro I : o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. 4. reimp. São Paulo: Boitempo, 2010.

\_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. Apresentação e posfácio de Daniel Bensaïd. Tradução Nélio Schneider, [tradução de Daniel Bensaïd, Wanda Caldeira Brant]. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATOS, Olgária. *A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo*. São Paulo: Moderna, 1993.

MCLOUGHLIN, Daniel. Schmitt, Carl. In: *The Agamben Dictionary*. Murray Alex and Whyte Jessica (ed). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

MELANDRI, Enzo. *Il circolo e la linea*. Macerata: Quodlibet, 2004.

MELVILLE, Herman. *Bartleby, o escrevente*. In: AGAMBEN, Giorgio; MELVILLE, Herman. *Bartleby, ou da contingência*. Tradução de Vinicius Honesko. – seguido de *Bartleby, o escrevente*. Tradução de Tomaz Tadeu. 1. ed. 1. reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

MILLS, Catherine. *The Philosophy of Agamben*. McGill-Queen's University Press, 2008.

MOLAD, Yoni. Debord, Guy. In: *The Agamben Dictionary*. Murray Alex and Whyte Jessica (ed). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

NANCY, Jean-Luc. *A comunidade inoperada*. Tradução de Soraya Guimarães Hoepfner. 1 ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.

\_\_\_\_\_. *L'essere abbandonato*. Macerata: Quodlibet, 1995.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Umbrais de Giorgio Agamben: para onde nos conduz o homo sacer?*. São Paulo: LiberArs, 2014.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben*. São Paulo, SP: LiberArs, 2012.

NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Tradução de Antonio Pilatti. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Schopenhauer como educador: considerações extemporâneas*, 3ª parte. Tradução de Giovane Rodrigues e Tiago Tranjam. Prefácio de Giorgio Colli. São Paulo: Mundaréu, 2018.

\_\_\_\_\_. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida. Segunda consideração extemporânea*. Organização e tradução de André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

\_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

\_\_\_\_\_. *O anticristo: maldição ao cristianismo : Ditirambos de Dionísio*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2016.

\_\_\_\_\_. *Obras completas*. Volumen III. Obras de Madurez I. Edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Traducción, introducciones y notas de Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Verma. Madrid: Editorial Tecnos, 2014.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. The Greek State. In: NIETZSCHE, Friedrich. *On the Genealogy of Morality and Other Writings*. 2nd ed. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Ed. by K. Ansell-Pearson. Trans. by C. Diethe, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.



NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: prelúdio para uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia, ou o Helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Ginsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Opere: Frammenti postumi, 1885-1887*. Orgs. Giorgio Colli e Mazzimo Montinari. Milão: Adelphi, 1975, v. 8, t. 1.

NOBRE, Marcos. Objeções marxistas? Adorno e Benjamin na “encruzilhada de magia e positivismo” dos anos 30. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, [S. l.], n. 3, p. 45-59, 1997. DOI: 10.11606/issn.2318-9800.v0i3p45-59. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64747>>. Acesso em: 13 out. 2021.

NORRIS, Andrew. The Exemplary Exception: Philosophical and Political Decisions in Giorgio Agamben’s Homo Sacer. In: NORRIS, Andrew (ed.). *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben’s Homo Sacer*. Durham and London: Duke University Press, 2005.

OLIVEIRA, Cláudio. A linguagem e a morte. In: PUCHEU, Alberto (org.). *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue: FAPERJ, 2008.

PALHARES, Taísa. *Bild e Abbild: Algumas considerações sobre técnica e imagem em Walter Benjamin*, *ARTEFILOSOFIA*, n°26, julho de 2019, p. 256-267. Disponível em: <<https://periodicos.ufop.br:8082/pp/index.php/raf/article/view/1952>>. Acesso em: 09 nov. 2020.

\_\_\_\_\_. Walter Benjamin. Teoria da arte da reprodutibilidade técnica. In: NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas, SP: Papirus, 2008.

PELBART, Peter Pál. *Vida capital: Ensaios de biopolítica*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

PLATÃO. *A república*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

\_\_\_\_\_. Fedro. In: *Diálogos*, vol. V. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.

RASCH, William. From Sovereign Ban to Banning Sovereignty. In: *Giorgio Agamben: sovereignty and life*. Edited by Matthew Calarco and Steven DeCaroli. Stanford, CA: Stanford University Press, 2007.

RICOEUR, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. Trad. Armando Suárez. México: Siglo Veintiuno Editores, 1990.

ROSÁRIO, Heloísa Monteiro. Émile Benveniste e a dupla significância da língua: a distinção semiótico/semântico. *Revista Desenredo*, v. 14, n. 3, p. 444-456, 7 dez. 2018.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. Apresentação de João Carlos Brum Torres. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Giorgio Agamben, liturgia (e) política: por que o poder necessita da Glória?, *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 108, pp. 185-213, jan./jun., 2014. Disponível em:  
<<https://periodicos.ufmg.br/index.php/rbep/article/view/P.0034-7191.2014v108p185>>. Acesso em: 31 de agosto de 2021.

SÁ, Alexandre Franco de. *Poder, Direito e Ordem: Ensaio sobre Carl Schmitt*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

SAFATLE, Vladimir. *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

\_\_\_\_\_. Materialismo, imanência e política: sobre a teoria da ação de Giorgio Agamben. In: SEDLMAYER, Sabrina; GUIMARÃES, Cesar; OTTE, Georg (orgs.). *O comum e a experiência da linguagem*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

SALZANI, Carlo. Walter Benjamin. In: KOTSKO, Adam; SALZANI, Carlo (ed.). *Agamben's Philosophical Lineage*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

\_\_\_\_\_. *Introduzione a Giorgio Agamben*. Genova: Il nuovo melangolo, 2013.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Organizado por Charles Bally e Albert Sechehaye, com a colaboração de Albert Riedlinger. Prefácio da edição brasileira por Isaac Nicolau Salum. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHELLING, F. W. J. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*. Tradução e Prefácio de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1993.

SCHEUERMAN, William, E. Emergency Powers and the Rule of Law After 9/11, *Journal of Political Philosophy*, Vol. 14, n. 1, pp. 61-84, 2006. Disponível em: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1467-9760.2006.00256.x>>. Acesso em: 30 de junho de 21.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Tradução, introdução e notas de Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70, 2018.

\_\_\_\_\_. *O nomos da Terra no direito das gentes do jus publicum europaeum*. Tradução de Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá [et al.]. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC – Rio, 2014.

\_\_\_\_\_. *Teologia política*. Tradução de Elisete Antoniuk. Coordenação e supervisão Luiz Moreira. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la Constitución*. Versión española de Francisco Ayala. Madrid: Alianza, 1996.

SCHMITT, Carl. *La dictadura*. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de classes proletaria. Traducción del alemán por José Díaz García. Madrid: Revista de Occidente, 1968.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. Prefácio. In: NANCY, Jean-Luc. *A comunidade inoperada*. Tradução de Soraya Guimarães Hoepfner. 1 ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.

SCHWARZ, Roberto. *O pai de família e outros estudos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SEDLMAYER, Sabrina. Recados de vida, cartas sem destinatário: Bartleby e companhia. In: SEDLMAYER, Sabrina; GUIMARÃES, Cesar; OTTE, Georg (orgs.). *O comum e a experiência da linguagem*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A “Segunda Técnica” em Walter Benjamin: O cinema e o novo mito da caverna. In: BENJAMIN, Walter. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. Organização e prefácio de Márcio Seligmann-Silva. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM, 2019.

\_\_\_\_\_. *A atualidade de Walter Benjamin e Theodor Adorno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

\_\_\_\_\_. Walter Benjamin: o Estado de Exceção entre o político e o estético. *Outra travessia*, Florianópolis, n. 5, p. 25-38, jan. 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12579>>. Acesso em: 13 julho 2021.

SMITH, Jason. “I am sure that you are more pessimistic than I am...”: An interview with Giorgio Agamben, *Rethinking Marxism*, Vol. 16, 2, pp. 115-124, 2004. Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08935690410001676186>>. Acesso em: 01 de setembro de 21.

SNOEK, Anke. Agamben's Foucault: An overview. *Foucault Studies*, [S.l.], p. 44-67, nov. 2010. Available at: <<https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3123/3291>>. Date accessed: 21 sep. 2019.

SOLON, Ari Marcelo. *Teoria da soberania como problema da norma jurídica e da decisão*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997.

STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Translated from the German Manuscript by Elsa M. Sinclair. Chicago & London: The University of Chicago Press, Phoenix Books, 1996.

TACCETA, Natalia. *Agamben y lo político*. 1ª ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.

THOMAS, Yan. Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort. In: Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9-11 novembre 1982), *Publications de l'École française de Rome*, 79, Rome: École Française de Rome, pp. 499-548, 1984. Disponível em: <[https://www.persee.fr/doc/efr\\_0000-0000\\_1984\\_act\\_79\\_1\\_2546](https://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1984_act_79_1_2546)>. Acesso em: 25 fev. 2021.

TIQQUN. *Contribuição para a guerra em curso*. 1. ed. São Paulo: n-1 edições, 2019.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica*. São Paulo: Loyola, 2009, Vol II, Parte I.

\_\_\_\_\_. *Suma teológica : os sacramentos : III parte - questões 60-90*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013, Vol. IX, Parte III.

TRAVERSO, Enzo. “Relações Perigosas”: Walter Benjamin e Carl Schmitt no crepúsculo de Weimar / “Dangerous Connections”: Walter Benjamin and Carl Schmitt at the Weimar twilight. *Revista Direito e Práxis*, [S.l.], v. 11, n. 3, p. 1973-1985, set. 2020. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/52675>>. Acesso em: 03 out. 2021.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Tradução de Claudia Berliner. Notas revistas por Eric Desmons. Revisão técnica de Gildo Sá Leitão Rios. Texto

estabelecido, revisto e apresentado por Stéphane Rials. 2ª. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. Revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Samuel. Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt. In: *Diacritics*, vol. 22, n. 3/4, Commemorating Walter Benjamin, ps. 5-18, Autumn – Winter, 1992.

WHYTE, Jessica. Karl Marx. Walter Benjamin. In: KOTSKO, Adam; SALZANI, Carlo (ed.). *Agamben's Philosophical Lineage*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

\_\_\_\_\_. Marx, Karl. In: *The Agamben Dictionary*. Murray Alex and Whyte Jessica (ed). Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução do alemão por Lilyane Deroche-Gurgel. Tradução do francês por Vera de Azambuja Harvey. Revisão técnica por Jorge Coelho Soares. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

WITTE, Bernd. *Walter Benjamin: uma biografia*. Tradução de Romero Freitas. 1. ed. 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

ZIZEK, Slavoj. *Violência: seis reflexões laterais*. Tradução de Miguel Serras Pereira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

\_\_\_\_\_. *Bem vindo ao deserto do Real! : cinco ensaios sobre o 11 de Setembro e datas relacionadas*. Tradução de Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.