



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA – UFSC**  
**CENTRO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO – CPGD**

---

**VINÍCIUS NICASTRO HONESKO**

**AO FUNDO DO ABISMO**  
**EM BUSCA DA EXPOSIÇÃO DO VAZIO FUNDAMENTAL DO POLÍTICO-JURÍDICO E DA ONTO-TEO-  
LOGIA**

---

**FLORIANÓPOLIS**

**2007**

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**VINÍCIUS NICASTRO HONESKO**

**AO FUNDO DO ABISMO  
EM BUSCA DA EXPOSIÇÃO DO VAZIO FUNDAMENTAL DO POLÍTICO-JURÍDICO E DA ONTO-TEO-  
LOGIA**

Dissertação apresentada como requisito parcial à  
obtenção do grau de Mestre em Direito, Curso de  
Pós-Graduação em Direito, Centro de Ciências  
Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Jeanine Nicolazzi Philippi.

**FLORIANÓPOLIS  
2007**

**VINÍCIUS NICASTRO HONESKO**

**AO FUNDO DO ABISMO  
EM BUSCA DA EXPOSIÇÃO DO VAZIO FUNDAMENTAL DO POLÍTICO-JURÍDICO E DA ONTO-TEO-  
LOGIA**

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

**Dr.<sup>a</sup> Jeanine Nicolazzi Philippi - UFSC  
Orientadora**

---

**Dr. Antônio Carlos Wolkmer - UFSC  
Coordenador do Curso**

---

**Dr. Carlos Eduardo Schmidt Capela - UFSC  
Membro da Banca Examinadora**

---

**Dr. Willis Santiago Guerra Filho – PUC-SP  
Membro da Banca Examinadora**

---

**Dr. Selvino José Assmann – UFSC  
Membro da Banca Examinadora**

---

**Dr. Reinaldo Pereira e Silva - UFSC  
Suplente**

**Florianópolis, 22 de junho de 2007.**

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho não teria sido possível sem o auxílio e o incentivo fundamental de algumas pessoas.

Gostaria de agradecer primeiramente aos meus pais, Miroslau e Isabel, que mais do que sustento foram e são o suporte e o amparo, a rocha forte na qual posso encontrar refúgio e o incentivo perene para minha caminhada.

Ao meu irmão Vitor, que com seu modelo de paciência e bondade sempre foi meu tutor e co-responsável pela minha formação.

Ao Fernando, meu *irmãozinho*, com quem mais do que compartilhar idéias, dividi e divido experiências que só nós dois sabemos.

À querida Kenia, que com seu carinho e zelo – sem falar na paciência ao escutar-me em meus longos monólogos – foi companheira durante todo este tempo de trabalho.

Ao amigo Fernando Ferreira Gregui, companheiro de apartamento e de longas conversas nesta ilha.

Ao amigo Jonnefer Francisco Barbosa que, além de logo se tornar um dos melhores companheiros, certas vezes, era o único refúgio para uma boa conversa teórica.

À Suellen Muniz, companheira de teoria e de viagem, com quem muito me diverto e discuto, ainda que na naturalidade de uma boa discussão.

À Vanessa Aparecida Lenhard, amiga e companheira de tardes dos tempos de Serrinha.

Ao professor Giorgio Agamben, que nos três meses de convivência que tivemos mostrou através de seus atos que não existe uma distinção entre teoria e prática, e que nossas vidas devem ser um exemplo desta fusão.

E à orientadora Jeanine Nicolazzi Philippi, que além de ter mostrado o caminho para este trabalho, acolhendo-me como seu orientando, deu-me a abertura e o amparo necessários para poder construí-lo.

**HONESKO, Vinícius Nicastro.** *Ao Fundo do Abismo. Em busca da exposição do vazio fundamental do político-jurídico e da onto-teo-logia.* Florianópolis: Centro de Ciências Jurídicas, Curso de Pós-Graduação em Direito, 2007.

## RESUMO

O trabalho apresenta-se como desenvolvimento de três vertentes da teoria de Giorgio Agamben: o problema político, o onto-teo-lógico e a conformação messiânica do tempo. Expõe como o modelo político se desenvolve em torno de um princípio de exceção, cuja centralidade é obscurecida pelo aparato do ordenamento político-jurídico. Apresenta uma construção da idéia de biopolítica para além da proposta de Foucault, reconduzindo-a, através do rio subterrâneo da exceção, aos seus fundamentos mais distantes. Através desse desenvolvimento, mostra como do modelo conceitual da polis passa-se, na modernidade, para o modelo da metrópole, que em si carrega uma desomogeneidade essencial, que aponta para a transformação das relações de poder, isto é, de um poder soberania para um poder governo. Abre o caminho para apontar o campo como paradigma do espaço político contemporâneo. Num segundo momento, investiga o problema da linguagem humana e seus desdobramentos na esfera ontológica e, por assim dizer, teológica. Por meio da leitura de um clássico do misticismo cristão, expõe como a metafísica esteve implicada numa dimensão lingüística de modo que, seu problema fundamental – a questão do ser –, sempre esteve conexo àquele da cisão lingüística entre mostrar e significar. Apresenta o conceito de Voz como aquele que funda toda possibilidade de uma ontologia e que se coloca na posição de in-fundamento do homem. Exposto o vazio constitutivo do humano, trabalha com o problema da possibilidade da fundação de uma comunidade humana. Indica como, portanto, um fazer, que desde as mais antigas comunidades humanas é um *sacrum facere*, é colocado como princípio fundacional da comunidade. Reivindica a superação deste início ficcional, para além do mito do sacrifício. Aponta como a figura do *homo sacer* está num ponto pré-ficcional, num estágio político originário que deve ser reivindicado para sua própria superação. Num terceiro momento mostra como a idéia de um messianismo levado ao extremo pode ser o mecanismo de interpretação do tempo presente. Como único tempo que resta, a possibilidade de efetivação de um estado de exceção, tal como propõe Benjamin, é vislumbrada a partir do projeto messiânico. Através deste projeto é que a superação das categorias limites do pensamento, tais como a Voz e o campo, poderá ser pensada.

**HONESKO, Vinícius Nicastro.** *Au Fond de l'Abîme. À la recherche de l'exposition du vide fondamental du politique-juridique e de l'onto-teo-logie.* Florianópolis: Centro de Ciências Jurídicas, Curso de Pós-Graduação em Direito, 2007.

## RESUMÉ

Le travail se présente comme développement de trois lignes de la théorie de Giorgio Agamben: le problème politique, le problème onto-teo-logique e la conformation messianique du temps. Il expose comme la modèle politique se développe autour d'un principe d'exception, dont la centralité est obscursi par l'apparat de l'ordre politique-juridique. Il présente une construction de l'idée de biopolitique au delà de la propose de Foucault, en la ramenant, à travers le rivièrè souterrain de l'exception, à leurs fondement plus distants. À travers cette développement, il demontre comment de la modèle conceptuelle de la polis on passe, dans la modernité, à la modèle de la métropole, laquelle porte en si-même une desomogénéité essentiel, que points vers la transformation des relations de pouvoir, ça veut dire, d'un pouvoir souverain envers un pouvoir gouvernement. Il ouvre le chemin pour pointer le camp comme paradigme de l'espace politique contemporain. Dans un deuxième moment, le travail recherche le problème de la langage humaine et leur dédoublement dans l'esphère ontologique et, pour ainsi dire, teologique. Par la lecture d'un classique du mysticisme chrétien, il expose comme la métaphysique avait été impliqué dans une dimension linguistique de maniere que, son problème fondamentale – la question de l'être –, avait été toujours branché à ce de la scission linguistique entre demontrer e signifier. Il présente le concept de Voix comme ce que fonde tout possibilité d'une ontologie et comme ce que se pose dans la position de in-fondement de l'homme. Une fois exposé le vide constitutive de l'humain, il travail avec le problème de la possibilité de la fondation d'une communauté humaine. Il indique, donc, comme un faire, que depuis les plus vieux communautés humaines est un *sacrum facere*, est mis comme principe fondationel de la communauté. Le travail revendique la supplantation de ce débout fictionnel, au delà du mythe du sacrifice. Il points comme la figure du *homo sacer* est dans un point pre-fictionnel, dans un étage politique originaire que doit être revendiqué pour sa propre supplantation. Dans un troisième moment il montre comme l'idée d'un messianisme porté à l'extrême peut être le mecanisme d'interprétation du temps présente. Comme unique temps que reste, la possibilité de réaliser l'état de exception, tel que propose Benjamin, est visualisé à partir du projet messianique. À travers ce projet la supplantation des categories limites de la pensée, tel que la Voix e le camp, pourra être pensé.

## SUMÁRIO

<b>AGRADECIMENTOS</b> .....	03
<b>RESUMO</b> .....	04
<b>RESUMÉ</b> .....	05
<b>SUMÁRIO</b> .....	06
<b>INTRODUÇÃO</b> .....	08
<b>1 O PARADIGMA DO POLÍTICO: A EXCEÇÃO E O CAMPO</b> .....	14
1.1 Pela Função da Violência.....	14
1.2 Do <i>Nomos Soberano</i> , ou da Exceção.....	20
1.3 Poder e Governo: os caminhos até a Biopolítica.....	25
<i>Excursus</i> .....	30
1.4 A <i>Polis</i> e a Condição Humana.....	34
1.5 O <i>Abandono</i> da Exceção.....	39
1.6 A Decisão sobre a Vida: o material biopolítico.....	46
1.7 Da Cidade à Metrópole: o campo como paradigma biopolítico.....	53
<i>Digressão</i> .....	64
<i>Ritornello</i> .....	72
<b>2 O PARADIGMA DA VOZ: DA ONTO-TEO-LÓGIA ÀS FUNDAÇÕES DA HUMANIDADE</b> .....	75
2.1 A Estrutura da Linguagem: entre a indicação e a significação.....	75
2.2 Um Trânsito Impossível: os indicadores de enunciação e a passagem da língua ao discurso.....	85
2.3 A Dupla Negatividade Fundamental do Humano: a Voz.....	90
<i>Excursus</i> .....	94
2.4 Misticismo e Filosofia: nos lindes da Voz.....	96
2.5 Razão e Revelação: a aporia da metalinguagem que nada significa.....	101
2.6 Fundações à Mostra: mitos ficcionais e construções sobre o vazio.....	106
2.6.1 O povo e a língua em busca de si mesmos.....	111
2.6.2 Do homem-animal ao animal-homem.....	114
<i>Digressão</i> .....	118
<i>Ritornello</i> .....	123

<b>3 O PARADIGMA DO TEMPO: MESSIANISMO E POLÍTICA.....</b>	<b>128</b>
<b>3.1 As duas <i>Torás</i>: a solução messiânica judaica.....</b>	<b>128</b>
<b>3.2 Paulo e a Lei da Fé: a supressão messiânica da divisão.....</b>	<b>131</b>
<b>3.3 A <i>Katargein</i> Messiânica.....</b>	<b>136</b>
<b><i>Excursus</i>.....</b>	<b>140</b>
<b>3.4 Salvação e Tempo: o cumprimento messiânico do tempo.....</b>	<b>142</b>
<b>3.5 A Lei: da vigência sem significado à exceção efetiva.....</b>	<b>150</b>
<b><i>Digressão</i>.....</b>	<b>160</b>
<b><i>Ritornello</i>.....</b>	<b>168</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>181</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>185</b>

## INTRODUÇÃO

A busca por um ponto em que o pensamento se transmute em práxis e esta em pensamento é o implícito componente do presente trabalho. A propositura de um espaço vazio como termo de passagem é a absoluta condição de possibilidade deste intento. Sem mais reservas, a proposta é justamente aquela de marcar um encontro de certas categorias (político-jurídicas, ontológicas e teológicas) no ponto sobre o qual todas parecem fundar-se. O livramento da condição pressuposicional destas categorias é aquilo que resta não dito no trabalho, é a proposição de uma *obra por vir*.

A passagem por estratos do pensamento político-jurídico, lingüístico, ontológico, e teológico não busca, no presente trabalho, uma supressão categorial dos liames que as amarram em torno do mesmo feixe central obscuro. De fato, a operação das palavras do texto não vai além daquilo que é possível ser dito, em suma, não é a busca de um novo inefável capaz de reabrir um *diálogo* que o mantenha velado – através da transmissão inadvertida de um não dito – ou que supostamente dê as condições para a fundação de uma nova humanidade e de uma nova comunidade dos homens (que, neste sentido, nada mais seriam que a *i-remissão* inadvertida ao inefável através do desta própria condição dialógica). Não mais que a tentativa de exposição do núcleo negativo, sobre o qual se fundam as categorias do pensamento em questão, é aquilo a que se dirige este trabalho.

Margeando a obra de Giorgio Agamben – numa recensão de todo seu trabalho –, bem como seus antecessores e suas fontes imediatas e mediatas, almeja-se encontrar no fundo vazio da negatividade o ponto obscuro do pensamento e também, justamente neste óbice, a possibilidade de reabrir uma saída para a filosofia e para as tarefas político-jurídicas de uma humanidade que se perde no seu fundamento e no seu lugar – no seu *topos* – no mundo: a cidade.

Partindo da concepção paradigmática da cidade como posto do político, é pretensão deste escrito (e daquilo que aqui não foi escrito, que permanece como desejo no autor) expor como a fundação de tal lugar (da *polis*) acaba funcionando como

pressuposto para a sua própria supressão – e não é sem qualquer receio que se pode falar que a Metrópole moderna é a expressão pronta e acabada deste não-lugar (desta auto-aniquilação da cidade).

O intento inicia-se com a figuração do problema do poder e em sua deslocação prototípica: do poder soberania ao poder governo (não domínio, mas gestão). De fato, a encruzilhada em que a questão do poder parece estar metida não é livre de qualquer associação com os problemas do direito e, assim, a proposta inicial é expor como dois grandes autores do século XX – Carl Schmitt e Walter Benjamin – discutem o problema. Que se trate de uma discussão – de um diálogo, ainda que para alguns aceitar isso fosse loucura – parece hoje não haver mais dúvidas (ainda mais depois da publicação de uma troca de correspondências entre ambos). O que muitas vezes se deixa de observar é a dimensão que tal debate possibilita várias análises do poder e do direito.

Colocados os tons nos quais o trabalho será desenhado, abre-se um aparente processo de proliferação de elementos com objetivo de fazer girar a máquina conceitual sobre a qual se desenvolvem os temas propostos. Marcado o lugar de partida é pois tempo de começar a corrida pelos traços filosóficos deixados pelos autores. Os primeiros tópicos operam um passeio – na idéia do *flâneur* baudelairiano – pelo problema do poder e suas análises. De fato, a idéia é justamente a passagem do poder institucional ao poder governo que, no dito do trabalho, apresenta-se como constituição de um biopoder, que dá forma à biopolítica própria do espaço político da modernidade, mas que, e este é um dos objetivos do trabalho, pode ser constatada desde as suas fundações primeiras.

Para tanto, o ponto em que se prende o trabalho é aquele que aparece impensado no horizonte político ocidental – isto é, justamente aquilo que possibilita a existência de algo como a política (de algo como a *polis*): a exceção. Seguindo de perto a teoria de Agamben, a proposta é expor com rigor a postulação constitutiva da política ocidental como fundada sobre um espaço vazio (anômico), no qual qualquer teorização não faz mais que recobri-lo, nunca o afastando para fora dos lindes de si mesma (num recobrimento incessante).

Numa proposta genealógica do problema da exceção, as análises rumam para as origens dos modelos políticos tradicionais e intentam, através de uma acurada interpretação filosófica e filológica, expor o ponto velado do problema político-jurídico na figura do estado de exceção. Desde a oposição grega entre viver e viver bem – essencial para a fundação da cidade – o que pode ser visto é a fratura do pensamento em categorias díspares e dúplices e justamente aqui é que o mecanismo de exceção pode ser visto em sua clareza (apontando para o núcleo do problema).

O lugar da política, portanto, pode ser sinalizado (porém, não re-fundado em termos positivos) como sendo não a *polis*, mas sim o não-lugar fundamental – a zona vazia, anômica, excessiva – sobre o qual o viver bem (*bios* – forma específica de vida de um indivíduo ou grupo), próprio da idéia de que o espaço político seja fundado numa positividade, e o simples viver (*zoé* – simples fato de viver comum a todos os seres) transmutam-se numa forma-de-vida indivisível e in-decidível.

A exposição sem reservas do fundo vazio que é o pressuposto de toda fundação (político, ontológico, teológico) está sendo impetrada pela humanidade já há algum tempo. Ocorre que, para que efetivamente haja uma mudança estrutural no modo como ela apreende tal lugar é preciso que o mecanismo político-jurídico (nos termos do primeiro capítulo; filosófico e teológico nos termos dos segundo e terceiro capítulos deste trabalho) fundamentalmente constante seja abandonado: a decisão (que nos termos aqui representados, é a tentativa de instaurar a todo custo uma *relação* entre o dentro e o fora, o direito e a anomia).

A decisão, em outros termos, pode ser vista como aquilo que funda, isto é, aquilo que diante de uma massa amorfa, indivisa e incólume, dá forma, divide e marca com seu selo. De fato, a política como sendo obra constante de decisões, neste tempo em que, como diria Foucault, a própria vida de ser vivente do homem entra em questão nos cálculos do poder político, acaba por operar sempre e cada vez mais profundamente no próprio corpo do homem, como meio de separar nele mesmo o humano do não humano.

Apontar para o fato de que este problema não é simplesmente de ordem político-jurídica é a tarefa que o segundo e terceiro capítulos pretendem

preencher. Na verdade, a idéia de uma ontologia além de toda metafísica – que se abre no horizonte de pensadores como Heidegger – parece esbarrar no próprio limite, que lhe é tácito, do espaço original, que possibilita toda postulação do ser. No trabalho, seguindo a proposição conceitual de Agamben, este espaço vazio constitutivo do ontológico (que, na verdade, nas análises aqui propostas se verifica mais na perspectiva de uma onto-*teo*-lógica, uma vez que um dos problemas aqui postulados é também aquele do misticismo teológico – através da análise de João da Cruz) apresenta-se como a Voz.

A Voz é a abertura de uma dimensão infundamental (capturada como fundamento) do vivente homem. É duplamente negativa: a saída do homem de uma pretensa simples voz natural (*phoné*) e a impossibilidade de ser dita pelo discurso significante, restando-lhe apenas a possibilidade de ser indicada. A idéia que salta à luz, porém, é a de uma contigüidade topológica entre Voz e ser, isto é, a dimensão ontológica originária – que percorre todo o trajeto metafísico do ocidente – pode ser expressa nos termos de uma Voz.

As relações de contigüidade não ficam adstritas aos termos Voz e ser (puro ser). Na verdade, explorando-se os postulados da mística – no caso, cristã – é possível flagrar a expressa conexão entre a Voz e aquele inefável (indizível) que é o problema místico por excelência. Na medida em que o não-lugar da Voz configura-se como fundamento (ou melhor, como fundamento infundamentado) do homem, como sua inessencial essência, esta pode ser assemelhada ao pressuposto metafísico místico – o inefável, o lugar de Deus (que pode ser mostrado, mas não significado – isto é, em termos metafísicos, algo como a essência divina, a postulação do ser supremo).

Aberto o veio pelo qual a constituição ontológica do homem pode confluir para um vazio inessencial, a modernidade capta o processo de estranhamento em que o homem imerge (daqui a bela imagem de Benjamin quando fala da invenção do gramofone e do filme: o homem moderno é aquele que não reconhece sua voz ao escutá-la e não enxerga seus passos como sendo seus, ao vê-los captados no filme). Com tal constituição in-fundamental, como seria possível a fundação de algo como a *comunidade* dos homens?

A resposta apresentada pelo trabalho é aquela que indica como única possibilidade de fundação – até a contemporaneidade intentada – aquela prevista por uma ficção de início, isto é, com a previsão de um mitologema inicial. Este é, nos termos do trabalho, o sacrifício – *sacrum facere*. Na medida em que ao homem já não resta nenhuma essência, senão sua própria inessência (sua Voz, seu indizível, sua simples vida de ser vivente), a sua identidade é aquela fundada num *fazer*: este é desde as raízes da humanidade um *fazer sagrado*, um fazer outro que não seu, do homem, sobre o qual toda comunidade pode ser fundada, sobre o qual lícito e ilícito são separados e os limites da comunidade apresentados (seus muros são cerrados).

Ocorre que tal fundação do homem pelo homem, da comunidade humana pelo *fazer outro* do homem, marca com um signo fictício – com uma fundação positiva – as pilastras fundamentais do humano. De fato, a cobertura do infundamento – do vazio essencial – do homem com mitologemas fundacionais acaba por obscurecer o espaço do político (assim como o metafísico), deixando-o desde sempre esfacelado e ambíguo. Neste sentido, os dramas da política contemporânea – expressos através da total impossibilidade de se controlar aquilo que se pretendia controlável (o homem controlar a natureza, o homem domesticar sua própria vida biológica, regular os limites a partir dos quais suas ações em face destes *objetos* poderiam ser eficazes) – apresentam-se como aquele reflexo distorcido e macabro do homem que se perde dentro de uma casa de espelhos, num jogo óptico em que nem a destruição dos espelhos e tampouco o desviar da visão são suficientes para por fim à ilusão. Somente no enfrentamento de tais imagens é que o caminho para um novo pensamento pode ser aberto, e a compreensão do humano e de sua política confluirão para um mesmo lugar – um lugar infantil (potencial) da humanidade – no qual um *homem* eminentemente *humano* e uma *política* eminentemente *política* virão.

Nesta perspectiva, as análises do messianismo são interessantes para apontar a direção deste pensamento. As propostas paulinas de um tempo messiânico e de uma comunidade messiânica parecem dar o tônus de uma percepção que, já há dois mil anos, vislumbrava a possibilidade de superação dos problemas de conformação política (que eram, na mesma medida, jurídicos e religiosos) de uma comunidade.

O trabalho aponta para as idéias do messianismo de Paulo como sendo precursoras das tentativas de fundação comunitária sem previsão de um mito de início. Nesta linha, a proposição de uma *katargein* – uma conservação suspensiva; a entrada numa inoperatividade<sup>1</sup> – messiânica feita por Paulo é a ponte para a superação dos problemas da política humana. Os sinais de uma nova política – que podem ser vistos nas epístolas paulinas – como suspensão de toda dicotomia, de toda polaridade (*zoé/bios*, vivente/falante, humano/não-humano, norma/anomia), são os traços que o pensamento contemporâneo deve seguir no intuito de *refundar-se* e *refundar* (ainda que não se trate propriamente de uma *fundação*, no sentido positivo e decisório; e, ainda que tal *re-fundação* seja exatamente a exposição de um *in-fundamento*, da impossibilidade de um fundar positivo) suas próprias possibilidades.

À assertiva benjaminiana constante na VIII Tese sobre Filosofia da História – aquela do estado de exceção efetivo, cuja construção é imprescindível para superação do fascismo – corresponde agora, ponto por ponto à idéia de uma suspensão total de toda divisão, de toda bipartição fundacional do pensamento. Somente chegando-se ao vazio fundamental pré-condicionante de toda forma de pensamento até então *pensada*, é que algo como a superação dos impasses aporéticos que assolam a humanidade poderá ser atingida; só com a absorção daquele fundo vazio e negativo (ou seja, o apagamento de uma dimensão da *vida nua*, da Voz, do inefável, da glória, através da suspensão messiânica) é que algo como uma nova dimensão *ético-político* da humanidade poderá surgir.

---

<sup>1</sup> Ainda neste trabalho o termo *inoperatividade* virá com a forma *inoperosidade*. Cabe lembrar que tais palavras em português provêm de traduções do francês – *désouvement* –, cuja tradução literal seria algo como *des-obra*, e do italiano – *inoperosità*. O termo *désouvement* encontra ampla utilização por Blanchot e Nancy, já aquele *inoperosità* está presente em Agamben.

## 1 O PARADIGMA DO POLÍTICO: A EXCEÇÃO E O CAMPO

### 1.1 Pela Função da Violência

Benjamin em sua “Crítica da Violência – Crítica do Poder”<sup>2</sup> – cuja primeira publicação se deu em agosto de 1921 nos *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* – apresenta como sua tarefa a exposição das relações entre violência, direito e justiça. O itinerário do autor perpassa tanto a doutrina do Direito Natural – na sua justificação dos meios pelos fins justos – quanto àquela do Direito positivo – que impetra a crítica da legitimidade dos meios. Após análises de relações jurídicas da Europa de seu tempo (direito de greve, direito de guerra), Benjamin aponta o sempre e constante nó que entrelaça direito e violência, expondo, sem reservas, numa perspectiva dialética, a presença da violência como instituidora e como conservadora do direito.

Todo poder\*enquanto meio é ou instituinte ou mantenedor de direito. Não reivindicando nenhum desses dois atributos, renuncia a qualquer validade. Portanto, qualquer poder\* enquanto meio, mesmo no caso mais favorável, tem a ver com a problemática geral do direito. E mesmo que, nesta altura da investigação, não se possa enxergar com certeza o alcance dessa problemática, o direito – depois do que foi dito – aparece sob uma luz ética tão ambígua, que se impõe a pergunta se, para a regulamentação de interesses humanos conflitantes não existem outros meios, não-violentos.<sup>3</sup>

Benjamin procura abrir, a partir de então, o caminho para uma terceira figura chamada por ele de violência divina ou pura (ainda, “poder revolucionário, termo pelo qual deve ser designada a mais alta manifestação do poder puro, por parte do homem”<sup>4</sup>). Na complexidade desta violência irrelacional – além do direito, que rompe o

<sup>2</sup> BENJAMIN, Walter. *Documentos de Cultura. Documentos de Barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix, 1986.

<sup>3</sup> *Idem*. p. 167. Resta lembrar que, conforme nota de tradução, a palavra alemã *Gewalt*, dada sua ambigüidade, por vezes é traduzida por ‘violência’ e por outras por ‘poder’.

<sup>4</sup> *Idem*. p. 175.

estatuto dialético da instauração/conservação do direito – estaria a possibilidade a fundamentação de uma nova época histórica.<sup>5</sup>

À pretensão benjaminiana de isolar uma ação humana além do direito, na forma de uma violência desconectada de qualquer idéia de instituição ou conservação do direito, mas que simplesmente o depõe para a inauguração de um novo tempo histórico, surge – como bem anota Agamben<sup>6</sup> – a resposta de um dos maiores juristas do século XX, Carl Schmitt.

A famosa frase inaugural de sua “Teologia Política I” – publicada em março de 1922, sete meses após o texto da *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* de Benjamin, o que leva a considerar a possibilidade de se tratar efetivamente de uma resposta –, “é soberano quem decide o estado de exceção”<sup>7</sup> irrompe com força contra qualquer possibilidade de uma ação humana – violência – fora da esfera do direito.

Com a ação decisória do soberano – a violência soberana – que instaura um estado de exceção, no qual a lei é suspensa e ao mesmo tempo conservada através mesmo da sua suspensão, Schmitt pretende ofuscar aquela violência divina da crítica benjaminiana. Isto porque, àquela desconexão absoluta em face ao direito da violência pura, a soberana fixa justamente o contrário na forma da imprescindibilidade da decisão por um soberano. Ou seja, por mais que no estado de exceção aquilo que é interno e o que é externo, lei e natureza, violência que põe e violência que conserva o direito fiquem indiscerníveis, sempre haverá aquele que decide tais limites e, portanto, nesta decisão, mantém o elo entre violência e direito.

A decisão soberana em Schmitt possibilita uma eterna conexão entre a lei (o direito) e a anomia (um fora do direito). O nexos relacional seria portado na figura extrema do ordenamento jurídico, aquela do soberano, o que está ao mesmo tempo dentro e fora, num limiar de indiscernibilidade entre o direito e o seu fora. “Segundo

---

<sup>5</sup> *Idem.*

<sup>6</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004. pp. 83-98. Segue-se aqui as análises acerca do debate Schmitt-Benjamin desenvolvidas por Agamben no durante todo o quarto capítulo do livro.

<sup>7</sup> SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. In. AGUILAR, Héctor Orestes. *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*. México: Fondo de Cultura, 2001. p. 23. “*Es soberano quien decide el estado de excepción.*”

Schmitt, não seria possível existir uma violência pura, isto é, absolutamente fora do direito, porque, no estado de exceção, ela está incluída no direito por sua própria exclusão.”<sup>8</sup> Assim, à estratégia de Benjamin de uma violência pura que depõe o direito – que exclui toda possibilidade de uma decisão como ponto de conexão direito/anomia –, Schmitt constrói a categoria da violência soberana que, de modo especular àquela pura, rompe a dialética instauração/conservação do direito. Porém, tal rompimento é apenas virtual, uma vez que

enquanto o estado de exceção se distingue do caso normal, a dialética entre violência que põe o direito e violência que o conserva não será verdadeiramente rompida, e a decisão soberana aparecerá simplesmente como o meio em que se realiza a passagem de uma a outra (neste sentido, pode-se dizer 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).<sup>9</sup>

A manutenção da ligação entre direito e anomia é desse modo mantida e o rompimento virtual daquela dialética instituição/conservação do ordenamento nada mais é que a instituição pelo excetuar-se e a conservação pela suspensão do próprio ordenamento jurídico.

O que se esclarece deste modo é a tentativa, tanto de uma quanto da outra parte: ou manter uma relação entre anomia e direito a todo custo (Schmitt) ou aniquilá-la na mesma medida (Benjamin).

Na dissertação *A Origem do Drama Barroco Alemão*, Benjamin, ao citar a definição schmittiana do soberano, substitui o termo ‘decidir’ por ‘excluir’, de modo que a figura do soberano, que em Schmitt *decidiria* a exceção – de modo a deixá-la em relação com a ordem jurídica –, seria agora a responsável pela *exclusão* da conexão entre direito e estado de exceção (isso porque Benjamin separa o poder soberano de seu exercício: “o príncipe, que detém o poder de decidir sobre o estado de exceção, mostra, na primeira oportunidade, que a decisão para ele é quase impossível.”<sup>10</sup>). “Se, para Schmitt, a decisão é o elo que une soberania e estado de exceção, Benjamin, de

<sup>8</sup> AGAMBEN. *Estado de Exceção...* p. 86.

<sup>9</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua*. Belo Horizonte: UFMG, 1999. p. 72.

<sup>10</sup> BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. Apud. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. p. 88.

modo irônico, separa o poder soberano de seu exercício e mostra que o soberano barroco está, constitutivamente, na impossibilidade de decidir.”<sup>11</sup> Mais uma vez Benjamin afasta de modo inexorável a possibilidade de uma conexão direito/anomia – que em Schmitt seria possível e necessária graças à decisão soberana e ao estado de exceção – fundindo-os num mesmo amálgama sobre o qual uma decisão se torna impossível.

Nesta devolução do estudo do direito ao problema da filosofia da história<sup>12</sup>, a proposta benjaminiana que marca com maior ênfase esta postura que pretende uma *i-relação*, isto é, que exclui qualquer relação possível, entre direito e anomia está na oitava tese sobre filosofia da história – publicada pelo Instituto de Pesquisas Sociais dois anos após a morte do autor:

A tradição dos oprimidos ensina-nos que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é a regra. É-nos preciso elaborar uma concepção de história que corresponda a um tal estado. A partir daí constataremos que a nossa tarefa consiste em criar um *verdadeiro* estado de exceção; e assim tornar-se-á melhor a nossa posição na luta contra o fascismo.<sup>13</sup>

Jogando em um lugar muito próximo, mas ao mesmo tempo completamente oposto ao de Schmitt, Benjamin, numa completa destruição da máquina do jurista, livra qualquer possível relação entre direito e anomia com a idéia de um *verdadeiro* estado de exceção.<sup>14</sup> Buscando a abertura para um novo tempo histórico, ele constata no Reich alemão de 1940 a fundição entre direito e anomia da qual Schmitt tentava escapar. Para este, a exceção tem um papel fundamental ao funcionamento da máquina (do ordenamento político-jurídico), isto é, com base na situação de anomia da exceção pode existir algo como a ordem jurídica. Daí que para Schmitt “a exceção é mais interessante que o caso normal. O normal não demonstra nada, a exceção

<sup>11</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção...* p. 87.

<sup>12</sup> BENJAMIN, Walter. *Documentos de Cultura. Documentos de Barbárie...* pp.161-162.

<sup>13</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. Lisboa: Relógio D’Água, 1992. p. 161.

<sup>14</sup> É interessante apontar que a relação teórica entre Carl Schmitt e Walter Benjamin parece ser a de um diálogo. Além dos indícios de que realmente assim o seja apontados por Agamben em seu *Estado de Exceção*, uma carta de Benjamin a Schmitt, que não está contida nas edições dos epistolários benjaminianos, vem como uma mina à idéia dominante da imagem do período de Weimar. Esta é a visão de Jacob Taubes, que traz a reprodução desta carta em seu *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*. Macerata, Quodlibet, 1996. p. 38.

demonstra tudo; não só confirma a regra, senão que a regra só vive graças àquela.”<sup>15</sup> Justamente por isso, o que Schmitt não podia tolerar era a afirmação de que o estado de exceção havia se tornado a regra, sob pena de inviabilizar qualquer possibilidade de fundação de um ordenamento, bem como de uma decisão soberana instauradora e conservadora do direito.

A insistência schmittiana em cindir exceção e caso normal justamente para o funcionamento da ordem jurídica é vista por Benjamin como uma simples ficção, um modo de mascarar a violência que é o fundamento de todo e qualquer aparato jurídico (aqui, a figura do Estado). “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.”<sup>16</sup>

A roupagem jurídica das ações humanas recobre (e deve sempre recobrir) o núcleo vazio – anômico –, o seu espaço constitutivo como tal, ou seja, a exceção; nada mais faz do que capturar no seu centro algo que lhe é exterior, de modo que seu funcionamento só se efetiva com base neste pressuposto – a exceção – que, assim, lhe é sempre exterior, mas ao mesmo tempo fundamento.

Benjamin procurou expor justamente o mito fictício da lei, mostrando como as pilastras fundacionais do direito nada mais são do que a própria ausência de qualquer direito (na exceção), e que a violência jurídica (tanto aquela que institui o direito, quanto a que o conserva), da qual falava no início da crítica de 1921, é a violência capturada pelo código da lei (do ordenamento jurídico). Ou melhor, trata-se da violência posta numa relação de medialidade<sup>17</sup> com o direito e a justiça. Já a violência

<sup>15</sup> SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. In. AGUILAR, Héctor Orestes. *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*. México: Fondo de Cultura, 2001. p. 29. “*La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal no demuestra nada, la excepción lo demuestra todo; no solo confirma la regla sino que la regla solo vive gracias a aquélla.*”

<sup>16</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção...* p. 92.

<sup>17</sup> O problema da *medialidade* aparece em Benjamin e é desenvolvido por Agamben no decorrer de suas obras. O meio puro, a questão da medialidade, está constantemente presente no pensamento de Agamben e é o seu tema central. Para ele toda a possibilidade de algo como a *política* depende do repensar da categoria *medialidade*. Esta deve tornar-se independente dos fins, na figura paradoxal da *medialidade sem fins*, que é o tema de seu livro *Mezzi senza fine*. Antecipando o que se desenvolverá adiante (Cap. 2, 2.4), pode-se expor, grosso modo, a figura do meio sem fim como sendo aquele que,

pura – e pureza é um critério que Benjamin não liga com algo intrínseco, isto é, alguma coisa não seria pura por si só, mas apenas subordinada a uma condição – “não se encontra numa relação de meio quanto a um fim, mas se mantém em relação com sua própria medialidade (...) se revela somente como exposição e deposição da relação entre violência e direito.”<sup>18</sup>

Aqui se vê a oposição das posições de Benjamin e de Schmitt: enquanto aquele se fia a uma desconexão total entre violência e direito, e convoca à tarefa de produção de um estado de exceção efetivo, no qual qualquer relação entre direito e anomia seria impossível, tendo em vista a indiscernibilidade de ambos (a desativação do direito), este luta para preservar a possibilidade de distinção entre regra e exceção, ainda que na forma da própria suspensão (mantendo-o em funcionamento além de si mesmo, como força de lei: o direito está fora de si mesmo) da regra por meio da decisão soberana – que instaura e, ao mesmo tempo, conserva a ordem jurídica.

O estado de exceção, neste sentido, não é o caos que precede de alguma forma o estado jurídico – como uma espécie de estado de natureza, que uma leitura desatenta poderia deixar transparecer –, mas sim aquilo que resulta da suspensão da ordem jurídica. O soberano, que suspende o ordenamento jurídico para instauração do estado de exceção, situa-se, portanto, no limite entre o dentro e o fora do ordenamento, como uma figura paradoxal que há tempos já se encontra na expressão sujeito soberano.

O *sujeito* (isto é, aquilo que etimologicamente está sob) é *soberano* (é, por isso, aquilo que está sobre). E talvez o termo sujeito (em conformidade à ambigüidade da raiz indo-européia da qual derivam as duas proposições latinas de sentido oposto *super* e *sub*) não tem outro significado que este paradoxo, este ficar lá onde este não está.<sup>19</sup>

Como figura limiar de relação entre direito e violência, o soberano não marca um *sujeito* hierarquicamente superior no topo do ordenamento, mas aponta para

---

“permanecendo como tal, é considerado independentemente dos fins que persegue.” Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. p. 95

<sup>18</sup> *Idem*. p. 96.

<sup>19</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Bataille e o Paradoxo da Soberania*. In: *Outra Travessia: A exceção e o Excesso (Agamben & Bataille)*. Revista de Literatura, nº5. Ilha de Santa Catarina, 2º Semestre de 2005. p. 92.

aquela aporia: o soberano é aquele que está ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento; a lei (na figura da ordem soberana) pode suspender a si mesma.

### 1.2 Do *Nomos Soberano, ou da Exceção*.

No debate entre Schmitt e Benjamin sobre a conexão violência e direito, a figura que parece ser o ponto chave da discussão é aquela do soberano. Em ambos ela aparece como um limiar, um espaço-entre, no qual aquilo que é externo ao direito (uma zona de anomia) e o que é interno (a própria lei) parecem se tocar (se bem que em Benjamin tal toque tende a fundar um amálgama de indiscernibilidade sobre o qual nenhuma decisão possa incidir – um estado de exceção efetivo – daí seu soberano que nada decide; e em Schmitt é justamente este soberano o responsável pela decisão; aquele que, estando dentro e fora do ordenamento, fixa as coordenadas fundamentais da existência da própria ordem jurídica – neste sentido, a regra vive da exceção – através de uma decisão que mantém o relacionamento contínuo entre norma e anomia).

Agamben lembra que o problema já está em Píndaro, com seu *Nomos Basileus*, isto é, o *nomos* como rei, no qual se lê:

*Nómos ho pánton basileús  
Thanatón te kai athanáton  
Ágei dicaiôn to biaiótaton  
Hypertáta kheirí: tekmaíromai  
Érgoisin Herakléos  
[O nómos de todos soberano  
Dos mortais e dos imortais  
Conduz com mão mais forte  
Justificando o mais violento.  
Julgo-o das obras de Héracle...]<sup>20</sup>*

No debate sofisticado, *nomos* designava divisão, a lei no sentido de uma disposição normativa introdutória da distinção entre mundo das bestas e mundo humano; em contraposição a esta se colocava uma anterior lei da natureza, denominada então *phýsis*.

<sup>20</sup> A transliteração do grego, bem como a tradução para o português foram retiradas de AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer...* pp. 37; 195.

Por outro lado, o sentido platônico *phýsis* é diverso. Como analisa Agamben, no segundo capítulo da primeira parte de seu *Homo Sacer*, o intento platônico era o de neutralizar a oposição entre *phýsis* e *nomos*, como também a tese da anterioridade da natureza em relação à lei. Depois de indicar a adulteração proposital introduzida por Platão no fragmento pindárico – no *Górgias* –, Agamben mostra como as aparições do texto de Píndaro tanto no *Protágoras*, quanto nas *Leis*, fazem parte do intento neutralizador platônico. Ou seja, o que Platão pretende é colocar fim à oposição sofística *phýsis/nomos*, para assim liberar a confusão, para ele inadmissível, entre *Bia* e *Díke*, violência e direito.

Em *Sobre a Verdade* Antifonte “instaura, sem dúvida pela primeira vez, a oposição entre natureza e lei”<sup>21</sup>, de modo que na sofística – e este é o seu legado para todo o Ocidente até os dias atuais – a política é sempre uma questão de *logos* – de linguagem, de discurso. Antifonte foi, por isso, um dos primeiros a lançar as bases de um destoar entre natureza e cultura. Ele “chega a inventar um neologismo para dizer que, de saída, o homem não é mais ser de natureza, mas ser de cultura: ‘cidadaniza-se’.”<sup>22</sup> Assim, o ponto de partida para a constituição do *nomos* – das leis da cidade – seria, como na totalidade dos discursos sofísticos, a *phýsis*. Transgredir uma lei natural produziria um dano segundo a verdade, isto é, do qual não se poderia escapar; ao contrário, na transgressão de uma regra *normativa* – do *nomos* – o efeito seria sempre condicionado à opinião, ao acordo primitivo que previa a punição para a infração, isto é, o efeito de um julgamento (e aqui estão as diversas possibilidades de efeitos para a transgressão, inclusive, a própria impunidade).

Porém, a ruptura com a ordem natural para ingresso no mundo político – a partir dos sofistas – é sempre colocada como o produto de acordos ou consensos – figuras discursivas; *logos* – de modo que se pode falar que Aristóteles, para não ser platônico, se faz sofista<sup>23</sup>. Isto porque, para ele, político seria apenas aquele vivente que possui a linguagem – *zōon logon ekhon* – ou seja, o homem.

---

<sup>21</sup> CASSIN, Bárbara. *O Efeito Sofístico*. São Paulo: Ed. 34, 2005. p. 70.

<sup>22</sup> *Idem*. p. 71.

<sup>23</sup> *Idem*. p. 74.

O *nomos* soberano de Píndaro, no entanto, conflui para a justificação de uma violência que se colocaria além de toda distinção entre as disposições normativas (*nomoi*) e a natureza (*phýsis*). Às normas de organização da cidade – *nomoi* – não mais se opõe à configuração de uma natureza. Não que se trate de uma dissolução total das categorias, mas que aquilo que parece estar colocado como pressuposto é um poder anterior, cuja operação consiste justamente em ser o pressuposto fundamental da bipartição *nomos/phýsis*, qual seja, o poder soberano.

De acordo com Agamben, a importância do fragmento de Píndaro está no fato de que violência (*Bía*) e justiça (*Díke*) estão colocadas num plano de comunhão impensável para os gregos. Ou seja, lança direito e violência para um limiar de indistinção, no qual um poder outro – o soberano – decide as fronteiras que separam os muros da cidade do antro das bestas. “Neste sentido, o fragmento pindárico sobre o *nómos basileús* contém o paradigma oculto que orienta toda sucessiva definição da soberania: o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência transpassa em direito e o direito em violência.”<sup>24</sup>

Não é por acaso que Schmitt se utiliza justamente do *nomos basileus* de Píndaro para fundamentar sua concepção da soberania. No início de seu *O Nomos da Terra* assim se refere ao *nomos*: “Esta palavra, compreendida no seu sentido original referido ao espaço, é a mais adequada para tomar consciência do acontecimento fundamental que significa o assentamento e a ordenação.”<sup>25</sup> E continua:

Desejo devolver a esta palavra sua força e magnitude primitiva, desde quando tenha perdido seu sentido original no transcurso dos tempos, e já na antiguidade, convertendo-se finalmente no qualificativo geral, insubstancial, de qualquer regulação ou ordenação normativista que tenha sido estabelecida ou ditada.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer...* p. 38.

<sup>25</sup> SCHMITT, Carl. *El Nomos de la Tierra*. In. AGUILAR, Héctor Orestes. *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*. México: Fondo de Cultura, 2001. p. 485. “Esta palabra, comprendida en su sentido original referido al espacio, es la más adecuada para tomar conciencia del acontecimiento fundamental que significa el asentamiento y la ordenación.”

<sup>26</sup> *Idem*. “Deseo devolver a esta palabra su fuerza y magnitud primitiva, aun cuando haya perdido su sentido original en el transcurso de los tiempos, y ya en la antigüedad, convirtiéndose finalmente en el calificativo general, insustancial, de cualquier regulación u ordenación normativista que haya sido establecida o dictada.”

A força primitiva e magnânima à qual Schmitt quer devolver o conceito de *nomos* só pode ser aquela constante no fragmento pindárico – “o *nomos* de todos soberano”; o *nomos basileus* –, e a perda do sentido original da palavra não pode ser outra que aquela constante na cisão sofística entre *nomos* e *phýsis* – como afirma pouco adiante: “a anulação do sentido primitivo é originada por uma série de distinções e antíteses. Entre estas, a mais importante é a contraposição de *nomos* e *phýsis*, em virtude da qual o *nomos* se converte em um dever imposto, que se separa do ser e se afirma frente ao mesmo”.<sup>27</sup>

Tal como em seu debate com Benjamin, no qual postula a possibilidade de um limiar entre direito e violência em que uma decisão soberana – superior, além do direito – fundaria toda a ordem jurídica, aqui, o jurista alemão vê no *nomos basileus* pindárico o supremo fundador de toda possibilidade de distinção entre as normas (*nomoi*) da cidade e as leis da natureza (*phýsis*). Isto é, um poder anterior e originário, do qual decorre esta pretensa distinção sofística (ainda que os sofistas dessem à *phýsis* a anterioridade necessária para a justificação da violência do mais forte); além da diferença entre violência e direito, entre cidade e mundo das bestas, este poder seria a formulação originária da possibilidade de existência do mundo humano – da própria fundação da *polis*, isto é, da comunidade política como tal.

As antinomias criadas entre direito/violência, *nomos/phýsis*, cultura/natureza, são resolvidas por Schmitt no plano da decisão. Não se trata de qualquer decisão, mas justamente daquela por ele denominada *soberana*. Conforme o desenvolvimento de suas análises, e cumprindo o seu desejo, ele restaura a categoria *nomos* (como herança pindárica, o *nomos basileus*, o *nomos* rei) ao seu patamar exclusivo, àquilo que foi legado à cultura político-jurídica do Ocidente com o nome de soberania.

Lembrando a definição do soberano como aquele que decide sobre a exceção, é possível expor o centro oculto do pensamento schmittiano da soberania. Ainda que no *O Nomos da Terra* ele esteja tentando destruir toda concepção positivista

---

<sup>27</sup> *Idem.* pp. 486-487. “La anulación del sentido primitivo es originada por una serie de distinciones y antítesis. Entre éstas, la más importante es la contraposición de *nomos* y *fisis*, en virtud de la cual el *nomos* se convierte en un deber impuesto, que se separa del ser y se afirma frente al mismo.”

(normativista – e vale lembrar aqui os debates travados entre ele e Kelsen, principalmente aquele atinente ao defensor da constituição) da compreensão da lei, o que se pode entrever é aquela mesma conexão entre direito e anomia por ele exposta na sua *Teologia Política*, no entanto, com as vestes do problema entre natureza (*phýsis*) e cultura (*logos, polis*, a política, a especificidade humana como tal). A fundação de um ordenamento, neste sentido –

na tomada da terra, na fundação de uma cidade ou de uma colônia se revela o *nomos* com o qual uma estirpe, um grupo ou um povo se faz sedentário, é dizer, se estabelece historicamente e converte um pedaço de terra no campo de forças de uma ordenação<sup>28</sup> –,

só pode ser produto deste *nomos* ao qual aqui Schmitt se refere. Não pode ser, portanto, o *nomos* da oposição à *phýsis*, mas o *nomos soberano* (do fragmento pindárico), a decisão sobre um estado de exceção.

O soberano decide – com a mão mais forte e justificando o violento – a abertura do espaço do ordenamento e, para que tal decisão seja possível, “o nexo localização-ordenamento já contém, portanto, desde sempre em seu interior a própria ruptura virtual na forma de uma ‘suspensão de todo direito’<sup>29</sup>, justamente na previsão da exceção como prerrogativa soberana.

Como anota Agamben, “o estado de exceção, logo, não é tanto uma suspensão espaço-temporal quanto uma figura topológica complexa, em que não só a exceção e a regra, mas até mesmo o estado de natureza e o direito, o fora e o dentro transitam um pelo outro.”<sup>30</sup> Em jogo estão, portanto, todas as definições da política tal qual herdadas pela tradição ocidental (bem como os problemas mais próprios à filosofia primeira, isto é, a ontologia), e o problema que surge é aquele de se repensar a posição daquele animal que tem o dom da palavra (*zōon logon ekhon*).

---

<sup>28</sup> *Idem.* p. 488. “en la toma de la tierra, en la fundación de una ciudad o de una colonia se revela el *nomos* con el que una estirpe o un grupo o un pueblo se hace sedentário, es decir, se establece históricamente y convierte a un trozo de tierra en el campo de fuerzas de una ordenación.”

<sup>29</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer...* p. 43.

<sup>30</sup> *Idem.*

### 1.3 Poder e Governo: os caminhos até a Biopolítica

Foucault, no curso de suas pesquisas sobre a história da sexualidade, insiste no abandono da abordagem tradicional no estudo das relações de poder.<sup>31</sup> De fato, verifica que o pensamento do poder, na forma do poder-lei, poder-soberania – isto é, o modo da representação discursiva que o poder deu a si mesmo, principalmente a partir da Idade Média (político-jurídico) – se restringe na forma do poder atrelado à instituição, isto é, à figura monárquica jurídica do poder. Seu trajeto acaba por ingressar em mecanismos de poder extremamente novos, incapazes de se deixar representar por tal modo de representação (do poder como modelo jurídico).

Entramos, já há séculos, num tipo de sociedade em que o jurídico pode codificar cada vez menos o poder ou servir-lhe de sistema de representação. (...) Permanecemos presos a uma certa imagem do poder-lei, do poder-soberania que os teóricos do direito e a instituição monárquica tão bem traçaram. E é desta imagem que precisamos liberar-nos, isto é, do privilégio teórico da lei e da soberania, se quisermos fazer uma análise do poder nos meandros concretos e históricos de seus procedimentos. É preciso construir uma analítica do poder que não tome mais o direito como modelo e código.<sup>32</sup>

A tentativa do professor do *Collège de France*, então, era de propor um saber sobre o sexo não mais em termos de lei ou repressão, mas em termos de um poder que deve ser compreendido como

---

<sup>31</sup> No curso no *Collège de France* de 14 de janeiro de 1976, Foucault já tinha exposto sua posição em relação à inversão proposta no estudo do poder: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2002. p. 181. “A teoria do direito, da Idade Média em diante, tem essencialmente o papel de fixar a legitimidade do poder; isto é, o problema maior em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o da soberania. Afirmar que a soberania é o problema central do direito nas sociedades ocidentais implica, no fundo, dizer que o discurso e a técnica do direito tiveram basicamente a função de dissolver o fato da dominação dentro do poder para, em seu lugar, fazer aparecer duas coisas: por um lado, os direitos legítimos da soberania e, por outro, a obrigação legal da obediência. O sistema do direito é inteiramente centrado no rei e é, portanto, a eliminação da dominação e de suas conseqüências. Nos últimos anos, o meu projeto geral consistiu, no fundo, em inverter a direção da análise do discurso do direito a partir da Idade Média. Procurei fazer o inverso: fazer sobressair o fato da dominação no seu íntimo e em sua brutalidade e a partir daí mostrar não só como o direito é, de modo geral, o instrumento dessa dominação – o que é consenso – mas também como, até que ponto e sob que forma o direito (e quando digo direito não penso simplesmente na lei, mas no conjunto de aparelhos, instituições e regulamentos que aplicam o direito) põe em prática, veicula relações que não são relações de soberania e sim de dominação.”

<sup>32</sup> FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I. A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2005. pp. 86-87.

a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais.<sup>33</sup>

Esta imagem do poder desenhada por Foucault trata de buscar apreendê-lo, portanto, não no centro, mas na periferia, de modo a constatar sua multiplicação e sua postura não como estrutura ou instituição – que englobe a totalidade das relações –, tampouco como potência, mas como situação estratégica. Isto é, o poder está em toda parte porque provém de todos os lugares.

Sobre o que estes mecanismos de poder, novos e incapazes de se deixarem representar pelo modelo jurídico-institucional, atuam? Isto é, sobre o que o poder recai – e de que modo atua – que torna possível conferir-lhe uma representação diversa daquela do poder-lei, poder-soberania?

As preocupações de Foucault se dirigem, sobretudo, a um esboço de “uma história das diferentes maneiras pelas quais os homens, na nossa cultura, elaboram um saber sobre si próprios: a economia, a biologia, a psiquiatria, a medicina e a criminologia”<sup>34</sup>, de modo que pretende analisar tais ciências como jogos de verdade em que os homens empreendem para compreender o que são.

Neste mesmo seminário de outubro de 1982, em Vermont, ele enumera tais jogos em forma de técnicas, afirmando serem as duas últimas aquelas sobre as quais mais presta atenção:

1)as técnicas de produção graças às quais nós podemos produzir, transformar e manipular objetos; 2)as técnicas de sistemas de signos, que permitem a utilização de signos, de sentidos, de símbolos ou da significação; 3)as técnicas de poder, que determinam a conduta dos indivíduos, os submetem a certos fins ou à dominação, objetivam o sujeito; 4)as técnicas de si, que permitem aos indivíduos efetuar, a sós ou com a ajuda de outros, certo número de operações sobre seus corpos ou suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seus modos

<sup>33</sup> *Idem.* p. 88-89.

<sup>34</sup> FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits IV. 1980-1988*. Paris: Éditions Gallimard, 1994. p. 784. “une histoire des différentes manières dont les hommes, dans notre culture, élaborent un savoir sur eux-mêmes: l'économie, la biologie, la psychiatrie, la médecine e la criminologie.”

de ser; de se transformar a fim de apreender certo estado de alegria, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade.<sup>35</sup>

Foucault se interroga, neste ponto, sobre o possível cruzamento entre as técnicas de poder e as técnicas de si. Estas duas diretrizes – a primeira relacionada ao cuidado da vida natural dos indivíduos sob os auspícios do poder estatal; a segunda ao processo de subjetivação dos indivíduos (no sentido de *auto-identificação* e de *sujeitar-se a um poder externo*) – se cruzam em vários pontos de sua análise e ele chama “‘governabilidade’ o encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si.”<sup>36</sup>

O que Foucault denomina *raison gouvernementale* – razão governamental – do seu curso no *Collège de France* de 1977-1978<sup>37</sup>, expressa-se em seu fundamento e seu objetivo na figura do Estado. Isto é, “neste pensamento que procurava a racionalidade de uma arte de governar, o Estado foi de início um princípio de inteligibilidade do real”<sup>38</sup>, de maneira que ele passou a ser uma certa maneira de compreender a natureza e as relações de elementos que já existiam, tais como o rei, o magistrado, o território, a lei etc. Além disso, o Estado se mostra como objetivo estratégico, aquilo que deve ser obtido pelas intervenções desta razão, um imperativo. “É essencialmente e antes de tudo a idéia reguladora desta forma de pensamento, desta forma de reflexão, desta forma de cálculo, desta forma de intervenção que se chama política. A política como *mathesis*, como forma racional da arte de governar.”<sup>39</sup>

Não se trata aqui de uma incongruência do pensamento do autor, num suposto retorno às análises do poder nas figuras do poder-lei, poder-soberania, pois

<sup>35</sup> *Idem.* p. 785. “1)les techniques de production grâce auxquelles nous pouvons produire, transformer et manipuler des objets; 2)les techniques de systèmes de signes, qui permettent l’utilisation des signes, des sens, des symboles ou de la signification; 3)les techniques de pouvoir, qui déterminent la conduite des individus, les soumettent à certaines fins ou à la domination, objectivent le sujet; 4)les techniques de soi, qui permettent aux individus d’effectuer, seuls ou avec l’aide d’autres, un certain nombre d’opérations sur leur corps et leur âme, leurs pensées, leurs conduites, leur mode d’être; de se transformer afin d’atteindre un certain état de bonheur, de pureté, de sagesse, de perfection ou d’immortalité.”

<sup>36</sup> *Idem.* “‘gouvernementalitalité’ l’encontre entre les techniques de dominations exercées sur les autres et les techniques de soi.”

<sup>37</sup> FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978.* Paris: Seuil/Gallimard, 2004.

<sup>38</sup> *Idem.* p. 294. “... dans cette pensée qui cherchait la rationalité d’un art de gouverner, l’État a d’abord été un principe d’intelligibilité du réel.”

<sup>39</sup> *Idem.* p. 295. “...c’est essentiellement et avant tout l’idée régulatrice de cette forme de pensée, de cette forme de réflexion, de cette forme de calcul, de cette forme d’intervention que l’on appelle la politique. La politique comme *mathesis*, comme forme rationnelle de l’art de gouverner.”

não é de uma mera transposição da governabilidade ao poder soberania que Foucault está falando, mas de uma reconfiguração da maneira de pensar e raciocinar o poder de uma época – fins de século XVI e século XVII. Nesta, ocorre um giro no entendimento da política (ainda que este permaneça *velado, oculto*) como forma de poder: “o poder político acabava de assumir a tarefa de gerir a vida.”<sup>40</sup> A governabilidade como nexo limiar entre técnicas de poder e técnicas de si expõe uma faceta da constituição do poder, que Foucault – na última parte da *Vontade de Saber* – analisa na figura do direito de morte e o poder sobre a vida.

Simetricamente ao surgimento dessa razão governamental, Foucault aponta para o esfumaçamento – não o apagamento total, como ele lembra na aula de 17 de março de 1976<sup>41</sup> – do antigo poder soberano e para o surgimento de um novo. Enquanto aquele tendia para o confisco – dos bens, do tempo, dos corpos e da vida – podendo ser formulado como o direito de *causar* a morte ou de *deixar* viver, neste o confisco não é mais a sua forma principal de atuação e o poder passa a produzir e gerir forças, possibilitando sua formulação como aquele que pode *causar* a vida – justamente pelo gerenciamento da mesma, fomentando-a e incentivando-a – ou *devolver* à morte.<sup>42</sup>

Na nova formulação deste poder, o que entra em jogo nos seus cálculos não é uma questão de existência político-jurídica, mas a própria vida. Como realça no curso *Em defesa da sociedade*, trata-se de “uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico.”<sup>43</sup> Esta forma de poder, dita governabilidade, se exerce de modo a produzir no vivente homem (isto é, na sua materialidade biológica, no seu *ser animal*) um sujeito (no sentido etimológico: aquele que está *sujeito* a um determinado poder; aquele que *toma consciência* da sua subjetividade, de sua identidade; isto é, a confluência entre a técnica de poder e a técnica de si).

<sup>40</sup> FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade...* p. 131.

<sup>41</sup> FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 287. “...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 via penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso.”

<sup>42</sup> FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade...* p. 128-130.

<sup>43</sup> FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade...* p. 286.

A incisão do poder na formação da subjetividade abre o espaço da governabilidade dos corpos, a gestão do biológico, um novo modo de gerenciamento do poder – não como domínio (e aqui está o distanciamento daquele poder-lei; poder-soberania proposto por Foucault) –, que marca o limiar de modernidade biológica de uma sociedade; o ponto em que a política se torna *biopolítica*, e a força do poder soberano se descola da imagem da antiga soberania para se realocar na figura racional do governo dos homens, cuja forma arquetípica básica é aquela do Estado moderno – com sua razão governamental.

A diferença específica entre esta nova arte de governar e a soberania – tal qual postulada pelos juristas e teólogos principalmente durante a Idade Média – é que naquela existe a postulação de um fim e a fixação de um meio de gerenciar as coisas (as variáveis possíveis da ação de governar: território, propriedades, homens...). Não que a soberania seja posta como um fim puro e simples. Esta visa o bem comum e a salvação de todos. Porém, e isto Foucault mostra com precisão, tal bem comum ou salvação total existe

enquanto os sujeitos obedecem todos e sem exceção às leis, exercem os cargos que lhes são atribuídos, praticam bem os trabalhos aos quais estão votados, respeitam a ordem estabelecida na medida, ao menos, em que esta ordem é conforme às leis que Deus impôs à natureza e aos homens. Isto é, que o bem público, é essencialmente a obediência à lei, à lei do soberano sobre esta terra ou à lei do soberano absoluto, Deus. Mas, de toda forma, o que caracteriza o fim da soberania, este bem comum, este bem geral, não é nada mais que a submissão a esta lei. Isto quer dizer que o fim da soberania é circular: ela envia ao próprio exercício da soberania; o bem é a obediência à lei, isto é, o bem que se coloca à soberania é que as pessoas obedeçam à soberania. Circularidade essencial que, não importa qual seja evidentemente a estrutura teórica, a justificação moral ou os efeitos práticos, não é tão distanciada daquilo que Maquiavel dizia quando ele declarava que o objetivo principal do Príncipe devia ser manter seu principado; está-se sempre neste círculo da soberania em relação a ela mesma, do principado em relação a ele mesmo.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population...* pp. 101-102. “lorsque les sujets obéissent tous et sans défaillance aux lois, exercent bien les charges qu’on leur a commises, pratiquent bien les métiers auxquels ils sont voués, respectent l’ordre établi dans la mesure, du moins, où cet ordre est conforme aux lois que Dieu a imposées à la nature et aux hommes. C’est-à-dire que le bien public, c’est essentiellement l’obéissance à la loi, à la loi du souverain sur cette terre ou à la loi du souverain absolu, Dieu. Mais de toute façon, ce qui caractérise la fin de la souveraineté, ce bien commun, ce bien general, ce n’est finalement rien d’autre chose que la soumission à cette loi. Cela veut dire que la fin de la souveraineté est circulaire: elle renvoie à l’exercice même de la souveraineté; le bien, c’est l’obéissance

Pouco adiante, Foucault conclui que “na soberania, aquilo que permitia alcançar o fim da soberania, isto é, a obediência às leis, era a própria lei. Lei e soberania, portanto, estavam absolutamente unidas uma com a outra.”<sup>45</sup>

Quanto ao fim constante no governo, por outro lado, “não se trata de impor uma lei aos homens, trata-se de dispor as coisas, isto é, de utilizar-se mais de táticas do que de leis, ou utilizar-se ao máximo de leis como táticas; fazer, deste modo, por certo número de meios, que tais ou tais fins possam ser atingidos.”<sup>46</sup>

A disposição deste modo operacional com que o governo se organiza, marca o tônus de sua lógica operativa: não mais um poder mortífero que visa à própria conservação, mas um poder organizativo, normalizador, que muito mais que auto-proteção e auto-conservação, pretende manifestar-se sobre aquilo que lhe garante existência: a vida. Neste sentido, poder não é mais que *biopoder*, um poder sobre a vida; e a política, como forma racional deste poder-governo, é, portanto, *biopolítica*.

### **Excursus**

A genealogia empreendida por Foucault no seu curso *Securité, Territoire, Population* busca compreender, por assim dizer, a *governabilidade* moderna. Ele o começa através da distinção entre três modos ou “sistemas” governamentais<sup>47</sup>: o sistema legal – correspondente ao estado territorial; aquele do poder-soberania –; os mecanismos disciplinares – que trazem uma série de técnicas de controle (médicas, policiais, penitenciárias etc.) para correção do próprio corpo dos súditos; os dispositivos de segurança – o próprio Estado população contemporâneo, no qual se dá

---

*à la loi, donc le bien que se propose la souveraineté, c'est que les gens obéissent à la souveraineté. Circularité essentielle, qui, quels qu'en soient évidemment la structure théorique, la justification morale ou les effets pratiques, n'est pas tellement éloignée de ce que Machiavel disait quand il déclarait que l'objectif principal du Prince devait être de maintenir sa principauté; on est bien toujours dans ce cercle de la souveraineté par rapport à elle-même, de la principauté par rapport à elle-même.*”

<sup>45</sup> *Idem.* p. 102. “dans la souveraineté, ce qui permettait d'atteindre la fin de la souveraineté, c'est-à-dire l'obéissance aux lois, c'était la loi elle-même. Loi e souveraineté faisaient donc absolument corps l'une avec l'autre.”

<sup>46</sup> *Ibidem.* “il ne s'agit pas d'imposer une loi aux hommes, il s'agit de disposer des choses, c'est-à-dire d'utiliser plutôt des tactiques que des lois, ou d'utiliser au maximum des lois comme des tactiques; faire en sorte, par un certain nombre de moyens, que telle ou telle fin puisse être atteinte.”

<sup>47</sup> Um desenvolvimento mais abrangente do assunto encontra-se ao final deste capítulo no ponto 1.7.

efetivamente o governo dos homens. Ainda que Foucault trabalhe em sentido cronológico (indicando certas faixas de tempo nas quais um modo prevalece em face ao outro), tem a precaução de indicar que não se trata de três “sistemas” autônomos e que se sucedem no tempo, mas que se interpenetram de modo que sempre um se evidencie em relação aos demais.

O Estado contemporâneo é aquele no qual os dispositivos de segurança encontram-se na posição proeminente. Conjuntamente com sua projeção como modo operativo – desta maneira, *governamental* – da contemporaneidade, Foucault fala de um declínio do poder soberania. Isto é, a assunção do *governo dos homens e das coisas* obscurece a estrutura soberana então presente no Estado territorial. Ele chega a pronunciar durante a aula de 25 de janeiro de 1978: “à medida que falei de população, havia uma palavra que vinha sem cessar – vós me direis que eu o fiz expressamente, talvez não seja assim –, é a palavra ‘governo’. Mais eu falava de população, mais eu parava de dizer ‘soberano’.”<sup>48</sup> Revela-se assim que no Estado população contemporâneo a técnica de governo é o problema político crucial.

Foucault identifica as origens das técnicas governamentais no pastorado cristão, o governo das almas que perdurou até o século dezoito (ele analisa vários traços do governo pela via do pastorado na aula de 1º de fevereiro de 1978). As características essenciais do pastorado, transmitidas ao Estado moderno, seriam o seu referimento tanto à totalidade quanto aos indivíduos (*omnes et singulatim*) e um aspecto econômico, no sentido de gestão, tal como um modelo de governo familiar (*oikos*), que se encontraria no centro de duas linhas. Estas linhas ou formas de governo se dividem em: ascendente (“aquele que quer poder governar o Estado deve primeiro saber governar a si mesmo; depois, num outro nível, governar sua família, seu bem, seu domínio e, finalmente, chegará a governar o Estado”<sup>49</sup>) e descendente (“quando um Estado é bem governado, os pais de família sabem bem governar sua família, suas

---

<sup>48</sup> FOUCAULT, Michel. *Securité, Territoire, Population...* p. 77. “À mesure que j’ai parlé de la population, il y avait un mot qui revenait sans cesse – vous me direz que je l’ai fait exprès, peut-être pas tout à fait –, c’est le mot de ‘gouvernement’. Plus je parlais de la population, plus je cessais de dire ‘souverain’”

<sup>49</sup> FOUCAULT, Michel. *Securité, Territoire, Population...* p. 97. “celui qui veut pouvoir gouverner l’État doit d’abord savoir se gouverner lui-même; puis, à un autre niveau, gouverner sa famille, son bien, son domaine, et, finalement, il arrivera à gouverner l’État.”

riquezas, seus bens, suas propriedades e os indivíduos”<sup>50</sup>). À continuidade ascendente ele dá o nome de forma de governo do Príncipe e àquela descendente o nome de “polícia”. Interessante, marca Foucault, é que “a peça essencial tanto na pedagogia do Príncipe quanto na da polícia, o elemento central, é o governo da família, que se chama justamente ‘economia’.”<sup>51</sup> Em última análise, a governabilidade se atrela a uma idéia de economia. Assim, Foucault se pergunta:

Como introduzir a economia – isto é, a maneira de gerir como é preciso os indivíduos, os bens, as riquezas, como se pode fazê-lo no interior de uma família, como o pode fazer um bom pai de família que sabe dirigir sua mulher, seus filhos, seus domésticos, que sabe fazer prosperar a fortuna de sua família, que sabe articular por ela as alianças que convém –, como introduzir esta atenção, esta meticulosidade, este tipo de relação do pai de família com sua família no interior da gestão de um Estado?<sup>52</sup>

Sua resposta é a seguinte: “A introdução da economia no interior do exercício político, é isto, creio eu, que será a tarefa essencial do governo.”<sup>53</sup>

Agamben – que também pretende também uma genealogia do governo (porém, suas buscas o levam para os domínios teológicos) – analisa estas idéias foucaultianas no quinto capítulo de seu *Il Regno e la Gloria*.<sup>54</sup> O filósofo italiano nota como Foucault “parece ignorar totalmente as implicações teológicas do termo *oikonomia*.”<sup>55</sup> Porém, não se trata de algo comprometedor para o pensamento do professor do *Collège de France*. Na verdade, prolongando-se a analítica genealógica do governo feita por Foucault, chega-se a identificar no próprio Deus (daquela noção de pastorado eclesiástico) a origem de um governo econômico dos homens e do mundo. Porém, o que leva Agamben ao estranhamento é o fato de Foucault *retroceder* quando

<sup>50</sup> *Idem*. “quand un État est bien gouverné, les pères de famille savent bien gouverner leur famille, leurs richesses, leurs biens, leur propriété, et les individus.”

<sup>51</sup> *Idem*. p. 98. “la pièce essentielle aussi bien dans la pédagogie du Prince que dans la police, l’élément central, c’est ce gouvernement de la famille, que l’on appelle justement l’‘économie’.”

<sup>52</sup> *Ibidem*. “comment introduire l’économie, – c’est-à-dire la manière de gérer comme il faut les individus, les biens, les richesses, comme on peut le faire à l’intérieur d’une famille, comme peut le faire un bon père de famille qui sait diriger sa femme, ses enfants, ses domestiques, qui sait faire prospérer la fortune de sa famille, qui sait ménager pour elle les alliances qui conviennent –, comment introduire cette attention, cette méticulosité, ce type de rapport du père de famille à sa famille à l’intérieur de la gestion d’un État?”

<sup>53</sup> *Ibidem*. “L’introduction de l’économie à l’intérieur de l’exercice politique, c’est cela, je crois, qui sera l’enjeu essentiel du gouvernement.”

<sup>54</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologia dell’economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.

<sup>55</sup> *Idem*. p. 126. “sembra ignorare del tutto le implicazioni teologiche del termine *oikonomia*.”

começa a analisar as questões da passagem do mundo medieval ao moderno. Neste caso, aquela continuidade, vista por Foucault, do governo de si (em suma de uma moral particular), ao governo da casa (economia), ao governo do Estado (“política”) e que chegaria até Deus, seria interrompida com a negação – pelas diversas práticas discursivas que começam no século XVI (a astronomias de Copérnico e Kepler, a física de Galileu etc) – do governo divino do mundo. Isto é, as novas ciências mostram que “Deus só rege o mundo por leis gerais, imutáveis, universais, simples, inteligíveis – e o que quer dizer isso? Quer dizer que Deus não o governa. Ele não o governa sob o modo pastoral. Ele reina soberanamente sobre o mundo através de princípios.”<sup>56</sup>

O regresso de Foucault está, segundo Agamben, justamente em não levar suas análises arqueológicas ao limite, isto é, em não ver toda possível implicação da *economia* na questão do governo, tornando a confundir Reino (império; soberania) com Governo (gestão dos homens). Para Agamben, o germe da cisão entre Reino e Governo está já na *oikonomia* trinitária (presente nos tratados tardo-antigos e medievais, na época da formação da, por assim dizer, dogmática cristã) “que introduz na própria divindade uma fratura entre ser e práxis.”<sup>57</sup> Assim, o fato de Foucault ter analisado o texto de Tomás de Aquino *De Regno* – no qual existe ainda “uma substancial continuidade entre soberania e governo”<sup>58</sup> – e ter deixado de lado o tratado *De Gubernatione Mundi*, no qual Tomás desenvolve uma idéia da providência que daria todos os elementos necessários para uma teoria do governo distinta daquela da soberania, marca o limite do pensamento foucaultiano.

Agamben aponta, de outro modo, a perspectiva que a ele parece mais adequada para uma genealogia do governo:

*Providência è o nome da “oikonomia” enquanto esta se apresenta como governo do mundo. Se a doutrina da oikonomia – e aquela da providência que dessa depende – podem ser vistas, neste sentido, como máquinas para fundar e explicar o governo do mundo e somente neste*

<sup>56</sup> FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population...* p. 240. “Dieu ne régit le monde que par des lois générales, immuables, universelles, simples, intelligibles – c’est-à-dire quoi? C’est-à-dire que Dieu ne le gouverne pas. Il ne le gouverne pas sur le mode pastorale. Il règne souverainement sur le monde à travers des principes.”

<sup>57</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il Regno e la Gloria...* p. 127. “che introduce nella stessa divinità una frattura fra essere e prassi.”

<sup>58</sup> *Idem.* “una sostanziale continuità fra sovranità e governo.”

modo tornam-se plenamente inteligíveis, é da mesma forma verdadeiro, ao contrário, que o nascimento do paradigma governamental torna-se compreensível somente se situado sobre o fundo “econômico-teológico” da providência, do qual é solidário.<sup>59</sup>

No seu empreendimento arqueológico, Foucault acaba sendo limitado, segundo Agamben, por não respeitar uma precaução metodológica. Ao não ultrapassar *as barreiras dos institutos políticos* nas suas leituras, permanecendo atido aos textos *políticos* como o *De Regno* e não saltando para outros como o *De Gubernatione Mundi*, Foucault, na sua genealogia, não vê que a noção de governo se encontra fora dos confins do *estritamente político*, mas sim dentro de um paradigma teológico que começou a ser cunhado com os debates sobre a natureza de Deus – sua figura unitária e ao mesmo tempo trinitária – que antecederam o concílio de Nicéia e se estenderam pela antiguidade tardia até a consolidação da postura trinitária durante a Idade Média.

#### 1.4 A *Polis* e a Condição Humana

Logo no início de sua *Política*, Aristóteles faz uma constatação:

A observação nos mostra que cada Estado é uma comunidade estabelecida com alguma boa finalidade, uma vez que todos sempre agem de modo a obter o que acham bom. Mas, se todas as comunidades almejam o bem, o Estado ou comunidade política, que é a forma mais elevada de comunidade e engloba tudo o mais, objetiva o bem nas maiores proporções e excelência possíveis.<sup>60</sup>

A busca por um bem supremo, de um máximo de boa vida para os comunitários fica ao encargo do Estado – o desenvolvimento natural das outras associações (família, aldeia) e, portanto, a mais perfeita delas –; a natureza –que para Aristóteles é o produto final do aperfeiçoamento de um objeto – do Estado é sempre uma perfeição, a boa e melhor vida para aqueles que a ele pertencem. É justamente

<sup>59</sup> *Ibidem*. pp. 127-128. “Provvidenza è il nome dell’oikonomia’, in quanto questa si presenta come governo del mondo. *Se la dottrina dell’oikonomia – e quella della provvidenza che da essa dipende – possono essere viste, in questo senso, come macchine per fondare e spiegare il governo del mondo e solo in questo modo diventano pienamente intellegibili, è altrettanto vero, per converso, che la nascita del paradigma governamentale diventa comprensibile solo se lo situa sullo sfondo ‘economico-teologico’ della provvidenza di cui è solidale.*”

<sup>60</sup> ARISTÓTELES. *Política. Coleção “Os Pensadores”*. São Paulo: Nova Cultural, 2004. p. 143.

por isso que pouco antes pôde defini-lo como aquela comunidade “que nasce para assegurar o viver e que, depois de formada, é capaz de assegurar o viver bem.”<sup>61</sup>

A distinção entre um viver (*zên*) e um viver bem (*eû zên*)<sup>62</sup>, marca não somente uma diferença quantitativa (como um viver mais em face de um viver menos, um viver em abundância contra um viver em escassez), mas a especificidade própria da vida preterida pela comunidade política. Tanto é assim que Aristóteles diferencia ao longo da *Política* o chefe de um empreendimento (*oikonómos*) e o chefe de uma família (*déspotes*), do estadista – o chefe de uma comunidade política. Isto porque, enquanto aqueles dois se ocupam da mera vida reprodutiva e de sua manutenção, este pretende o “bem viver”, o viver da comunidade política.

À mera vida reprodutiva, a subsistência como ser vivo – que os gregos denominavam *zoé*, um continuum de vida comum a todos os viventes (sejam, homens, animais, vegetais, deuses...) –, opõe-se uma segunda vida, qualificada, própria de um indivíduo integrado à comunidade política – *bios*. Esta cisão marca a compreensão da condição humana da antiguidade grega.

Como expõe Hannah Arendt<sup>63</sup>, no pensamento clássico “os homens são ‘os mortais’, as únicas coisas mortais que existem, pois os animais existem tão-somente enquanto membros de espécies e não como indivíduos”<sup>64</sup>. Para eles – antes que Heródoto trouxesse de suas viagens ao oriente a compreensão de um deus transcendente (em linguagem atual) – os deuses não compartilhavam com os homens apenas a forma, mas também a mesma natureza. Assim,

a preocupação dos gregos com a imortalidade resultou de sua experiência de uma natureza imortal e de deuses imortais que, juntos, circundavam as vidas individuais de homens mortais. Inserida num cosmo onde tudo era imortal, a mortalidade tornou-se o emblema da existência humana.<sup>65</sup>

<sup>61</sup> *Idem.* p. 145.

<sup>62</sup> Quanto à referência ao grego, cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer...* p. 14.

<sup>63</sup> Neste trecho do ensaio de *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt procura apontar tal distinção para lidar com os problemas da compreensão da História. Quanto ao ponto 3 do capítulo I de *A Condição Humana*, Arendt está preocupada em demonstrar os rumos distintos dos homens de ação e dos homens de pensamento, com o aparecimento do pensamento político socrático.

<sup>64</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 77.

<sup>65</sup> ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 27.

Isto é, diferentemente das outras espécies, somente o homem seria capaz de subtrair-se aos *períodos* que engendram a imortalidade – a continuidade no tempo – da espécie. A peculiaridade da mortalidade humana estaria ligada à sua capacidade de produzir obras, feitos e palavras “que mereceriam pertencer e, pelo menos até certo ponto, pertencem à eternidade, de sorte que, através delas, os mortais possam encontrar o seu lugar num cosmo onde tudo é imortal exceto eles próprios”<sup>66</sup>. É o que Arendt ainda anota em outro trecho de *Entre o Passado e o Futuro*: “a mortalidade do homem repousa no fato de que a vida individual, uma *bios* com uma história de vida identificável do nascimento à morte, emerge da vida biológica, *zoé*.”<sup>67</sup>

Antes, porém, de continuar a analisar as implicações deste dicotômico sentido atribuído à vida humana, é interessante notar que desta diferenciação grega – *zoé* e *bios* – surge ainda uma outra, a esta intimamente ligada, referente ao fazer do homem, ao seu estatuto produtivo. De acordo com a concepção corrente – à qual o homem contemporâneo nem sequer sugere que possa ser diferente –, tanto o artista, quanto o artesão, tanto o trabalhador, quanto o homem político ao *produzirem* seus afazeres, nada mais fazem do que manifestarem uma vontade produtiva de um efeito concreto.<sup>68</sup> Porém, os gregos “distinguiam claramente entre *poiesis* (*poien*, pro-duzir, no sentido de levar ao ser) e *práxis* (*prattein*, fazer, no sentido de agir).”<sup>69</sup> Isto é, enquanto aquela estava assinada por um modo da verdade, do desvelamento – o que lhe rendeu, nas análises filosóficas, um posto superior em relação à *práxis* –, esta estava atrelada à condição animal do homem, de seu ser vivente e “não era nada mais que o princípio do movimento (a vontade, entendida como unidade de apetite, desejo e volição) que caracteriza a vida.”<sup>70</sup> Com relação ao trabalho, por outro lado, não há uma tematização no pensamento grego, uma vez que para eles esta era uma atividade destinada aos

<sup>66</sup> *Idem*. p. 28. Cabe ressaltar que, no que atine ao tema da História, por esse viés, esta seria as interrupções de um extraordinário. No entanto, na Antiguidade tardia, quando se iniciam as perquirições sobre a natureza da História como um processo, esses englobariam todo e qualquer ato particular, admitindo uma forma cíclica. De fato, construir-se-ia a História especularmente à vida biológica, isto é, reintegrada à natureza. Cf. ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2003. p. 72.

<sup>67</sup> ARENDT, Hannah. *Op. Cit.* p. 71.

<sup>68</sup> AGAMBEN, Giorgio. *L'uomo senza contenuto*. Macerata: Quodlibet, 2003. p. 103.

<sup>69</sup> *Idem*. “*distinguevano, infatti, chiaramente fra poiesis (poiein, pro-durre, nel senso di portare in essere) e práxis (prattein, fare, nel senso di agire).*”

<sup>70</sup> *Ibidem*. p. 104. “*non era cioè altro che il principio del movimento (la volontà, intesa come unità di appetito, desiderio e volizione) che caratterizza la vita.*”

escravos (obviamente que os gregos não eram inconscientes da sua existência, ou não tinham idéia da sua natureza). Julgavam, por sua vez, os escravos necessários para proverem sua subsistência vital, isto é, ligavam a atividade laboral aos processos biológicos da vida.

De fato, enquanto a *poiesis* constrói o espaço em que o homem encontra sua certeza e assegura a liberdade e a duração de sua ação, o pressuposto do trabalho é, ao contrário, a existência biológica nua, o processo cíclico do corpo humano, cujo metabolismo e cujas energias dependem dos produtos elementares do trabalho.<sup>71</sup>

No decorrer da tradição ocidental a distinção entre *poiesis* e *práxis* foi se tornando cada vez mais obscura até culminar na completa impossibilidade de sua diferenciação (assim também, produção e ação). “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 nele se exprime e, portanto, em relação à sua liberdade e à sua criatividade.”<sup>72</sup> Do mesmo modo que este obscurecimento vem à tona, o trabalho salta do plano mais ínfimo àquele mais alto dentre as atividades humanas.<sup>73</sup> Porém, em toda esta inversão, algo permanece imutável (este é um dos pontos cruciais para a compreensão da conversão da *política* em *biopolítica*):

o enraizamento da *práxis* numa existência biológica, que Aristóteles tinha exprimido interpretando o princípio como vontade, apetite e pulsão vital. A ascensão do trabalho do lugar mais baixo até o mais elevado e o conseqüente eclipse da esfera da *poiesis*, dependeu justamente do fato de que o processo sem fim que este colocava em ação era, de todas as atividades do homem, a mais diretamente ligada ao ciclo biológico do organismo.<sup>74</sup>

<sup>71</sup> *Ibid.* p. 105. “Mentre infatti la *poiesis* costruisce lo spazio in cui l’uomo trova la propria certezza e assicura la libertà e la durata della sua azione, il presupposto del lavoro è, invece, la nuda esistenza biologica, il processo ciclico del corpo umano, il cui metabolismo e le cui energie dipendono dai prodotti elementari del lavoro.”

<sup>72</sup> *Idem.* pp. 105-106. “Il ‘fare’ dell’uomo è determinato come attività produttrice di un effetto reale (l’*opus* dell’*operari*, il *factum* del *facere*, l’*actus* dell’*agere*), il cui valore è apprezzato in funzione della volontà che in essa si esprime, e, cioè, in relazione alla sua libertà e alla sua creatività.”

<sup>73</sup> A questão da inversão que Agamben trata neste capítulo de *L’Uomo senza Contenuto*, denominado *poiesis e praxis*, está do centro do debate trazido por Arendt em seu *A Condição Humana*. Cf. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*...

<sup>74</sup> AGAMBEN, Giorgio. *L’Uomo senza Contenuto*... p. 107. “l’irradicamento della *praxis* nell’esistenza biologica, che Aristotele aveva espresso interpretandone il principio come volontà, appetito e impulso vitale. L’ascesa del lavoro dal posto più basso a quello più alto e la conseguente eclisse della sfera della *poiesis*, dipese anzi proprio dal fatto che il processo senza fine che esso poneva in essere era, fra le attività dell’uomo, quella più direttamente legata al ciclo biologico dell’organismo.”

Voltando aos gregos, pode-se dizer que para eles (antes de toda esta série de inversões e obscurecimentos) a capacidade de organização política do homem – a fundação da *polis*, portanto –, seria um diferencial substantivo da mera possibilidade de convivência no seio da casa (*oikia*), onde se organiza o que é útil e necessário para a subsistência da *vida de ser vivente* do homem. Tal capacidade marca a cisão de duas possibilidades de existência, a natural e a política, representadas na diferença dos termos *zoé* e *bios*. No mundo clássico, portanto, as categorias políticas se fundam na exclusão da mera vida natural do mundo da *polis*.

Na vida qualificadamente política – *bios* – o homem se distingue dos outros animais por poder se expressar em termos de bom, justo, injusto. Porém, isto acontece porque o homem é o único ser que tem o dom da palavra:

É evidente que o homem é um animal mais político do que as abelhas ou qualquer outro ser gregário. A natureza, como se afirma frequentemente, não faz nada em vão, e o homem é o único animal que tem o dom da palavra. E mesmo que a mera voz sirva para nada mais do que uma indicação de prazer ou de dor, e seja encontrada em outros animais (uma vez que a natureza deles inclui apenas a percepção de prazer e de dor, a relação entre elas e não mais que isso), o poder da palavra tende a expor o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto. Essa é uma característica do ser humano, o único a ter noção do bem e do mal, da justiça e da injustiça.<sup>75</sup>

O viver na *polis* – viver político dos seres viventes homens –, portanto, “significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência.”<sup>76</sup> Eis que a fundação da comunidade política tem como mote e como virtude própria a justiça, que só é exposta por algo *poderoso* que é a palavra – o *logos*.

<sup>75</sup> ARISTÓTELES. *Op. Cit.* p. 146.

<sup>76</sup> ARENDT, Hannah. *A Condição Humana...* p. 35.

### 1.5 O Abandono da Exceção.

Quando Foucault se refere a Aristóteles no final de *A Vontade de Saber*, o faz nestes termos: “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>77</sup>

A referência à dupla possibilidade de existência humana – como simples vivente e como ser político – é apenas para anunciar que na modernidade, com a assunção de uma *raison gouvernementel*, acontece um giro na condução da política, e a própria vida natural do homem passa a ser colocada nos cálculos do poder político. A tradicional distinção entre *zoé* e *bios* não teria mais sentido, uma vez que aquilo que trazia a possibilidade para a vida do vivente homem ser qualificada é deixado de lado e o seu simples viver (o biológico, o corpo, a população) é aquilo que está nos cálculos do poder político.

Observando-se atentamente a definição aristotélica da *polis* – que nasce para conservar o viver e é capaz de assegurar o viver bem – verifica-se que tal oposição carrega implicitamente o problema anunciado por Foucault. De fato, a *polis* grega se pauta pela exclusão do simples viver para além dos seus limites. O que, porém, é preciso perceber é que desde já – desde os gregos, portanto – a exclusão do simples viver não pode ser de todo desconsiderada.

Giorgio Agamben percebe que tal oposição aristotélica não se atém simplesmente ao traçado de um limite – os muros da polis – além do qual a vida natural (a *zoé*) não pode ingressar. Ao contrário, o autor italiano desenvolve uma pesquisa sobre tais problemas – que, ainda de modo atenuado, atravessa os anos oitenta (como *A Linguagem e a Morte*, *A Comunidade que Vem* e *A Idéia da Prosa*) e que emerge com força nos anos noventa com a série *Homo Sacer* – no sentido de demonstrar em que medida aquela *zoé* é uma implicação necessária na *bios*, isto é, na vida politicamente qualificada. Em outros termos, como desde a antiguidade a política pode ser formulada como *biopolítica*.

---

<sup>77</sup> FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade...*p. 134.

Para prosseguir, no entanto, é preciso aventar algumas questões: de início, qual seria o ponto em que as análises do poder perpetradas por Foucault se tocariam com aquelas outras tradicionais, que elaboram conceitos político-jurídicos? Ou ainda, em que medida é possível cruzar as análises desta chamada biopolítica com aquelas da dita política clássica?

Walter Benjamin já na parte final de sua *Crítica da Violência* expõe:

A função do poder-violência, na institucionalização do direito, é dupla no sentido de que, por um lado, a institucionalização almeja aquilo que é instituído como direito, como o seu fim, usando a violência como meio; e, por outro lado, no momento da instituição do fim como um direito, não dispensa a violência, mas só agora a transforma, no sentido rigoroso e imediato, num poder instituinte do direito, estabelecendo como direito não um fim livre e independente de violência (*Gewalt*), mas um fim necessário e intimamente vinculado a ela, sob o nome de poder (*Macht*). A institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder (*Macht*) é o princípio de toda institucionalização mítica do direito.<sup>78</sup>

A conexão entre direito e violência se faz clara, a partir do momento em que a própria institucionalização do direito como fim, pretende o direito que é instituído através da violência (que aqui é um meio); e a própria colocação do fim como direito não se exime de uma conexão com a violência, haja vista que esta agora é aquilo que põe o direito (travestida sob a forma de um poder). Assim, a dialética entre violência que põe e aquela que conserva o direito é estabelecida.

A proposta de Benjamin, no entanto, é aquela de uma violência que surja como meio de romper tal ciclo vicioso: a violência divina (pura, revolucionária). E assim explica:

Do mesmo modo como, em todas as áreas, Deus se opõe ao mito, assim também opõe-se ao poder mítico o poder divino. Este é o contrário daquele, sob todos os aspectos. Se o poder mítico é instituinte do direito, o poder divino é destruidor do direito; se aquele estabelece limites, este rebenta todos os limites; se o poder mítico é ao mesmo tempo autor da culpa e da penitência, o poder divino absolve a culpa; se o primeiro é ameaçador e sangrento, o segundo é golpeador e letal, de maneira não-sangrenta. À lenda de Níobe pode ser confrontado, como exemplo desse poder, o juízo divino da coruja de Corah. O juízo divino atinge privilegiados, levitas, os atinge sem preveni-los, os golpeia sem

<sup>78</sup> BENJAMIN, Walter. *Documentos de Cultura. Documentos de Barbárie...* p. 172.

ameaçá-los, e não hesita em aniquilá-los. Mas, ao mesmo tempo, com esse aniquilamento, o juízo divino absolve a culpa, e não se pode deixar de ver uma profunda relação entre o caráter não-sangrento e a absolvição da culpa, no caso desse poder. Pois o sangue é o símbolo da pura vida. O desencadeamento<sup>79</sup> (*dissolução*) do poder jurídico remonta – o que não se pode mostrar aqui de maneira mais detalhada – ao processo de culpa da vida pura e natural, o qual entrega o ser humano inocente e infeliz à penitência, com a qual ‘expia’ sua culpa – e também absolve o culpado, não de uma culpa, mas do direito. Pois com a vida termina a dominação do direito sobre os vivos. O poder mítico é poder sangrento sobre a vida, sendo esse poder o seu fim próprio, ao passo que o poder divino é um poder puro sobre a vida toda, sendo a vida o seu fim. O primeiro poder exige sacrifícios, o segundo poder os aceita.<sup>80</sup>

O interessante destas análises de Benjamin é a sua tenaz tentativa de formular um poder (violência) que venha a romper o círculo da violência mítica fundadora do direito; um poder-violência que está além de qualquer distinção entre a regra (*nomos*) e a exceção (*anomia*), no qual ambas se tornem indiscerníveis; que mostra que “a função primordial de todo poder instituinte do direito é a garantia do poder em si, muito mais do que a obtenção dos maiores lucros”<sup>81</sup>, além de que aquele poder-violência que conserva o direito é o único conteúdo real do próprio direito.

Porém, ao invés de se prender a uma definição da violência divina – como nota Agamben – concentra-se “sobre o portador do nexa entre violência e direito, que ele chama de ‘vida nua’.”<sup>82</sup> No excerto da Crítica aqui em questão – também no começo do seu ensaio em homenagem aos dez anos da morte de Franz Kafka<sup>83</sup> –,

<sup>79</sup> Este termo – que dá idéia de um início, um desenvolver-se, mas também de rompimento – aparece nesta tradução para o português. Na tradução francesa – Cf. BENJAMIN, Walter. *Oeuvres I*. Paris: Gallimard, 2000. p. 238. –, este trecho é colocado da seguinte forma: “...*la force du droit* entre en action *par suite de la faute de la vie purement naturelle...*”. Em ambas o texto fica confuso, uma vez que logo abaixo Benjamin indica que a penitência à qual é entregue a vida nua a absolve não de uma culpa, mas do próprio direito. Ou seja, o “desenvolvimento”, a “entrada de ação” da violência jurídica seria aquilo mesmo que livraria a vida nua do próprio direito, de modo contraditório ao pensamento do autor. Por outro lado, a edição italiana – Cf. BENJAMIN, Walter. *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. Torino: Einaudi, 2006. p. 26. – do texto vem nos seguintes termos: “*La dissoluzione della violenza giuridica risale quindi...*”. Com o termo *dissolução* o texto ganha coerência, bem como a idéia que permeia toda a crítica – que seja, aquela de uma violência outra, pura, que depõe o direito – ganha força.

<sup>80</sup> *Idem*. p. 173.

<sup>81</sup> BENJAMIN, Walter. *Documentos de Cultura. Documentos de Barbárie...* p. 172.

<sup>82</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer...* p. 73.

<sup>83</sup> BENJAMIN, Walter. *A Modernidade e os Modernos*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1975. pp. 77-108. O trecho específico no qual se refere à culpa e à penitência no referido ensaio está na p. 80: “*Certamente os tribunais têm códigos, mas códigos que não se podem ver. ‘Faz parte deste sistema ser condenado não somente sem culpa, como também ignorando a condenação’, pensa K. Leis e normas prescritas permanecem, na pré-história, como leis não escritas. O homem pode violá-las sem saber que o faz e incorrer, assim, no castigo. Mas, conquanto se possa ferir cruelmente a quem não o*

Benjamin fala de um processo de culpabilidade da ‘vida nua’<sup>84</sup> – que, segundo ele, está de acordo com um antigo pensamento mítico – como sendo o elemento que remonta à dissolução poder-violência jurídico, por entregar a vida nua à penitência – “a intervenção do direito, motivada pela transgressão da lei não-escrita e desconhecida, chama-se ‘penitência’, para distingui-la da ‘punição’<sup>85</sup> – que expia sua culpa e, também, absolve-a do direito.

Sendo o nexos que une direito e violência, a vida nua – a mera e simples vida natural – parece ser o ponto obscuro e implícito que por milênios permaneceu como aquilo que funda as coordenadas da organização política ocidental. Ela é a mera vida natural sob os auspícios de um poder por excelência político-jurídico (o poder mítico jurídico de Benjamin; o cruzamento entre técnicas de si e técnicas de poder na figura da *governabilidade* descrita por Foucault); é aquilo sobre cuja exclusão se funda a *polis*; isto é, o núcleo recoberto do poder político-jurídico: o poder soberano. Justamente neste enlace oculto entre vida nua e poder soberano é possível conectar as análises político-jurídicas institucionais do poder com aquelas atinentes ao modelo biopolítico.

O sentido de tal conexão pode ser encontrado, portanto, desde o início da tradição política ocidental. Ainda que de modo velado, a implicação do simples viver já é uma constante desde Aristóteles – na sua definição da *polis*. A compreensão clássica da condição humana, que atribui a esta uma vida qualificada – *bios* –, separa no homem duas possibilidades existenciais: esta vida qualificada e aquele mero viver

---

*espera, o castigo, no sentido do direito, não é um acaso, e sim destino, que se revela aqui em sua ambigüidade. Já Hermann Cohen, em uma rápida análise da concepção antiga do destino definiu-o como um ‘conhecimento ao qual é impossível subtrair-se’ e ‘cujos próprios mandamentos parecem originar e produzir essa infração, esse desvio’. O mesmo vale para a justiça que age contra K. Esta ação Judicial nos devolve, muito além dos tempos da legislação das doze tábuas, a uma pré-história sobre a qual uma das primeiras vitórias foi o direito escrito. Aqui o direito escrito encontra-se, por certo, nos códigos; mas secretamente, e na base deles, a pré-história exerce um domínio muito mais ilimitado.”*

<sup>84</sup> A tradução portuguesa deste trecho (que no original alemão traz o termo *bloß Leben*) da obra de Benjamin – cujo trecho aqui é citado, e como acima se vê – não vem como “vida nua”, mas como “vida pura e natural”. Do mesmo modo, na tradução francesa – BENJAMIN, Walter. *Oeuvres I*. Paris: Gallimard, 2000. p. 238 – traz “*la vie purement naturelle*” (a vida ‘puramente’ natural); já na tradução italiana – BENJAMIN, Walter. *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. Torino: Einaudi, 2006. p. 26. – o termo é “*nuda vida naturale*” (nua vida natural).

<sup>85</sup> BENJAMIN, Walter. *Documentos de Cultura. Documentos de Barbárie...* p. 172.

comum (*zoé*), sendo que política – e, neste sentido, propriamente humana – seria apenas a *bios*.

No entanto, no cruzamento das análises de Benjamin e Foucault, cujo resultado apreende-se aqui daquele feito por Agamben, claramente se vê que a política (com seu braço, o direito) se funda *na* exclusão da *zoé*, de modo que a presença desta na *polis* está sempre suspensa (num estado virtual). E Foucault percebe muito bem que quando esta virtualidade se faz presença efetiva, por volta do século XVI – nos discursos da governabilidade – a política se torna *biopolítica*. Porém, se a leitura da política clássica nos termos aqui propostos for levada às últimas conseqüências, a política será desde sempre *biopolítica*, e as pesquisas de Foucault, ao invés de mostrarem o nascimento da biopolítica, expõem o papel fundamental do Estado moderno, qual seja, aquele de exhibir o nódulo originário que liga a mera vida natural ao poder político; *vida nua* e *poder soberano* se mostram como o elo fundamental (no sentido mesmo de fundamento, base, pilastra) de toda construção política ocidental. “Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano.”<sup>86</sup>

Mas qual o conectivo que permite afirmar a política como biopolítica desde a antiguidade clássica?

A resposta só pode estar em como a *mera vida natural* é excluída – constante na oposição aristotélica entre viver e viver bem – da *polis* (e o resultado final deste jogo parece levar sempre para uma *vida nua*). Não se trata de um simples botar para fora, uma expulsão; ao contrário, o mecanismo de funcionamento desta constante *exclusão inclusiva* só pode ser aquele da exceção.

Como um caso de exclusão a exceção é particular. Nela aquilo que é excluído não é por sua vez mantido fora de relação com o sistema ao qual se refere. Na gramática de uma língua existem as previsões *normais* de uso, bem como as *exceções*. No entanto, as duas categorias não estão colocadas em sistemas lingüísticos diversos. Tanto o caso normal de utilização da língua, quanto à exceção são componentes de um único sistema lingüístico. A exceção, assim como a norma, pertence ao sistema: esta

---

<sup>86</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer...*p. 14.

como a previsão *normal* de uso da língua, aquela na forma da *suspensão* deste uso em determinados casos. Neste sentido, a exceção marca “não simplesmente uma exclusão, mas uma *exclusão inclusiva*, uma *ex-ceptio* no sentido literal do termo: uma captura do fora”<sup>87</sup>. Isto é, aquilo que está incluído pela sua própria exclusão.

No âmbito do direito Schmitt já havia declarado sua preferência pela exceção. Para o jurista alemão, com base na exceção é que se pode demonstrar o todo de um ordenamento, isto é, sua normalidade. “Na exceção, a força da verdadeira vida rompe a crosta de um mecanismo coalhado na repetição.”<sup>88</sup> O interessante é que estas palavras de Schmitt sejam encontradas justamente no livro em que trabalha com o problema do poder soberano, isto é, na sua *Teologia Política I*. De fato, o problema daquele que decide o estado de exceção (a suspensão do ordenamento jurídico de uma comunidade política com vistas à sua conservação) expõe a condição aporética da soberania: está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento; é uma figura limiar e, portanto, excessiva (pela sua exclusão – posta como um poder supremo, acima do ordenamento – está incluída na ordem jurídica).

O estado de exceção sob o qual incide a decisão do soberano, visto sob tais circunstâncias, funciona como o modo de legalizar aquilo que não pode ter forma legal. Quando as previsões normativo-constitucionais enunciam a possibilidade da declaração do estado de exceção (cabe lembrar que, como sugere Agamben, tal expressão serve de termo técnico envolvente, definidor de um conjunto de fenômenos jurídicos: *estado de sítio*, *martial law*, *emergency powers* etc.<sup>89</sup>), nada mais fazem do que – numa perspectiva *biopolítica* – incluir a própria vida do ser vivente homem no direito. O que vem à tona é um espaço de indeterminação entre direito e política (nos termos de uma teoria do direito – ocorre também que tal oposição não pode ser descrita

---

<sup>87</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000. p. 99. (...) *non semplicemente un'esclusione, ma un'esclusione inclusiva, un'ex-ceptio nel senso letterale del termine: una cattura del fuori*.

<sup>88</sup> SCHMITT, Carl. *Teologia Política I...* p. 29. “*En la excepción, la fuerza de la verdadera vida rompe la costra de un mecanismo cuajado en la repetición.*”

<sup>89</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção...* p. 15. Na seqüência do primeiro capítulo deste livro, Agamben faz um levantamento dos termos e dispositivos jurídicos de exceção e de suas aplicações no decorrer da primeira metade do século XX. Além disso, traça os marcos que distanciam esta visão da exceção daquelas insuficientes dos juristas daqueles anos.

em termos topográficos, mas topológicos), no qual o soberano, como emblema da limiaridade entre ambos, decide sobre a vida nua, a vida *abandonada*.

Na exceção (a exclusão inclusiva que leva ao indiscernível o dentro e o fora, o direito e a anomia) o nexó político originário entre o soberano e a vida nua é exposto; emerge por detrás das máscaras discursivas – as figuras do *logos* – de modo que, como núcleo fundamental oculto de toda a política ocidental (um fundamento negativo), mantém ainda uma conexão com o ordenamento – se bem que na forma da sua suspensão. A relação é apenas um referimento, sem nenhum conteúdo positivo, na qual os seus termos (direito e anomia) parecem se excluir reciprocamente. É um abandono, uma relação de *bando*, ou seja, “a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato.”<sup>90</sup>

O abandonado não é aquilo que está simplesmente fora, mas justamente por se encontrar *no* fora está em relação com *o* dentro, isto é, num limiar de indecidibilidade entre o dentro e o fora. Portanto, pode-se denominar “*bando* (do antigo termo germânico que indica tanto a exclusão da comunidade quanto a insígnia do soberano) esta estrutura original da lei, através da qual esta se conserva inclusive na própria suspensão e se aplica também àquilo que exclui de si, que *abandonou*, isto é, que banuiu.”<sup>91</sup> Em outros termos, tal é a figura da lei no estado de exceção – como proposto por Schmitt. Em suas teorizações, Schmitt anota que a exceção – instaurada pela decisão soberana – é um espaço anômico, ou seja, um vazio de juridicidade. Nele a lei encontra-se suspensa pela decisão soberana, e é justamente nesta auto-privação, que a lei aplica-se desaplicando-se.

Este espaço de suspensão do direito, espaço anômico, vazio de direito, configura-se como um pressuposto para o estado normativo (o ordenamento jurídico). A todo custo Schmitt faz vigorar uma relação entre Estado de direito e Estado de exceção. O direito sempre parece querer se apropriar – incluir em si a sua própria ausência – do Estado de exceção, ou, ao menos, manter-se em relação com ele (não é

<sup>90</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer...* p. 36.

<sup>91</sup> AGAMBEN, Giorgio. *La Potenza del Pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Néri Pozza Editore, 2005. pp. 253-254. “*bando (dall’antico termine germanico che indica tanto l’esclusione dalla comunità che l’insegna del sovrano) questa struttura originale della legge, attraverso la quale essa si conserva anche nella propria sospensione e si applica anche a ciò che ha escluso da sé, che ha abbandonato, cioè messo al bando.*”

à toa que Schmitt não pode tolerar de modo algum a afirmação de Benjamin de que o Estado de exceção é a regra, pois, desse modo, toda possibilidade de relação entre exceção e normalidade estaria apagada).

A exceção é apenas um meio limiar de fixar uma relação entre direito e anomia. É aquilo que inclui no próprio *nomos* um núcleo originariamente vazio – o fundamento negativo –, anômico, garantidor da possibilidade de existência do direito, que suplanta qualquer possibilidade de esferas de ação livres de uma roupagem jurídica, uma vez que as ações praticadas durante o Estado de exceção schmittiano não fazem mais que aplicar o direito desaplicando-o – mantendo-o, portanto, na relação de *bando*. Na exceção o direito permanece vigendo, ainda que em suspensão, de maneira que qualquer ação praticada durante essa vigência sem significado tem um tónus jurídico. Todo o esforço (violência) empreendido durante o período de exceção é para a manutenção de uma ordem jurídica, ou para a implementação de uma nova.

São como figuras limiares (exceções) que a soberania e a vida nua configuram o núcleo (que não é mais o centro, mas encontra-se deslocado, posto à margem, na indiscernibilidade entre o dentro e o fora) da política ocidental. É como uma lei além da lei que a soberania se coloca, que, descoberta na exceção, mostra-se como aquilo que captura a vida nua (num espaço de indistinção entre a lei e a vida) numa relação de *abandono*. *A vida de ser vivente do humano é abandonada ao poder político-jurídico.*

## **1.6 A Decisão sobre a Vida: o material biopolítico.**

Negri, na compreensão do poder constituinte como *crise*, tenta a todo custo separá-lo de um institucionalismo no qual tal poder possa ser emoldurado (seja por um procedimento absoluto, seja na figura do poder constituído).

Se queremos compreender a potência do princípio constituinte, devemos rechaçar toda filosofia que, mesmo heroicamente, chegue a conclusões institucionalistas. Isto porque não há dimensão vertical ou totalizante no ato constitutivo: estão antes presentes e ativos a resistência e o desejo, a pulsão ética e a paixão construtiva, a articulação do sentido da

insuficiência do existente e o extremo vigor da reação a uma intolerável ausência de ser.<sup>92</sup>

Pouco antes, enunciava o meio através do qual empreenderia seu trabalho, bem como sua compreensão do poder constituinte:

Partimos de uma convicção – que buscaremos confirmar do ponto de vista histórico e construir teoricamente no curso do nosso trabalho – de que a verdade do poder constituinte não é aquela que (não importa o modo) lhe pode ser atribuída pelo conceito de soberania. Isto 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. (...) No momento em que a potência se institucionaliza, ela deixa de ser potência, declara jamais tê-lo sido. Só há uma condição adequada à definição de um conceito de soberania ligado ao de poder constituinte, mas é paradoxal: que ela exista como práxis de um ato constitutivo, renovado na liberdade, organizado na continuidade de uma práxis livre. Entretanto, isto contraria toda a tradição do conceito de soberania e suas possibilidades explicativas. Em consequência, há uma contradição absoluta entre o conceito de soberania e o de poder constituinte. Pode-se então concluir que, se existe uma via independente para o desenvolvimento do conceito de poder constituinte, ela exclui todo recurso ao conceito de soberania: ela está posta, em termos absolutos, na base do próprio poder constituinte, e tenta resolver a partir dele (e de nada mais) toda consequência constitucional.<sup>93</sup>

Se, entretanto, as análises de Agamben, às quais se fiam as propostas aqui produzidas, estão corretas, afirmar a distinção entre poder constituinte e poder constituído – expor como efetivamente aquele não se esgota neste (como bem faz Negri) – ainda não é suficiente para a dissolução de um paradoxo anterior: a diferenciação entre poder constituinte e poder soberano – que neste trecho Negri tenta delinear.

Que Negri está consciente da radicalidade do conceito de poder constituinte – além da politicidade do próprio conceito, isto é, lançado ao problema da

---

<sup>92</sup> NEGRI, Antonio. *O Poder Constituinte. Ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 37.

<sup>93</sup> *Idem*. pp. 36-37.

filosofia primeira (ontológico) – está claro no rechaço com que aponta a diferença entre o poder constituinte e a soberania em seu sentido institucionalizado (constitucional).

Insistindo assim em considerar o conceito de poder constituinte como conceito de um procedimento absoluto – onipotente e expansivo, ilimitado e inconcluso –, podemos começar a avaliar a originalidade da estrutura. Antes, devemos enfrentar novamente uma crítica, que se traduz na seguinte objeção: o que significa esse caráter absoluto, considerado dessa forma, senão o caráter absoluto de uma ausência, de um vazio infinito de possibilidades, ou de uma abundância de possibilidades negativas? Parece-nos que, nesta objeção, a má-compreensão da ausência seja multiplicada pela incompreensão do conceito de possibilidade: esta objeção pode ser rechaçada. Se o conceito de poder constituinte é o conceito de uma ausência, por que então esta ausência deveria ser resolvida num vazio de possibilidade ou numa negatividade plena? De fato, aqui tocamos num ponto central do debate metafísico, relativo ao tema da potência e de sua relação com o poder.<sup>94</sup>

A deslocação do problema do poder constituinte da filosofia política para a metafísica – que Negri aqui anuncia – consegue expor as divergências entre poder constituinte e poder constituído; conseguem também tocar o problema do enlace soberania e poder constituinte, porém, para este, não consegue trazer uma solução. Que Agamben se interesse justamente por este ponto do livro de Negri não é um acaso – visto que justamente neste trecho Negri se refira a Agamben; e ainda que, por outro lado, Negri consiga exprimir a difícilíssima distinção entre poder constituído e poder constituinte (como este não se esgota naquele), não encontra, por mais que se esforce, os critérios de uma diferenciação entre poder constituinte e poder soberano.

Assumindo-se o problema da soberania como expresso no paradoxo da lei que está além de si mesma – num êxtase pertencimento; a exceção –, pode-se observar a solução de contigüidade entre este e o poder constituinte. Assim aquelas análises de Negri acerca do poder constituinte – que ele seja produto de uma práxis livre, que não se esgote no poder constituído – não são suficientes para discerni-lo do poder soberano, e a leitura de Agamben do *bando* permanece latente.

A fórmula técnico-jurídica de solução do problema do poder constituinte, que não pode de modo algum esvair-se no constituído, encontrada pelos Estados fascistas do século XX, foi a duplicação dos órgãos governamentais. Arendt, em suas

---

<sup>94</sup> *Idem.* p. 26.

análises sobre o totalitarismo, anota que “todos os níveis da máquina administrativa do Terceiro Reich eram submetidos a uma curiosa duplicação de órgãos”, e continua “para os nazistas, a duplicação de órgãos era questão de princípio, e não apenas expediente destinado a criar empregos para os membros do partido.”<sup>95</sup>

O referido princípio não pode ser outro que a conservação de uma força originária, de um poder absoluto capaz de *moldar a inteira vida de um povo* (tanto o alemão, como, por assim dizer, o soviético). Tal poder – que, tecno-juridicamente é aquele constituinte que se conserva –, de fundamental importância ao governo totalitário, só pode manifestar-se através da decisão daquele que tinha o papel primordial na estrutura totalitária: o chefe do movimento – no caso nazista, o *Führer*, no soviético, o secretário geral do partido.

Este poder decisório, tal como preconizava Schmitt, é justamente aquele do soberano (que decide sobre a exceção) e, assim, o nódulo poder constituinte/poder soberano pode ser visto em sua nudez. As análises de Arendt encontram aqui seu limite, visto que a autora não adentra o espaço do exercício de um poder sobre a vida.<sup>96</sup> Porém, o desmembramento conceitual do sistema totalitário impetrado pela autora ajuda a perceber que o problema teórico de um poder constituinte diverso de um poder soberano não foi superado: nem naqueles sangrentos regimes totalitários dos anos 30 e 40 (nos quais o empenho de um teórico da envergadura de Schmitt não foi suficiente para tanto), nem pelos constitucionalistas (e aqui as críticas a eles perpetradas no livro de Negri são norteadoras) e tampouco pela tradição democrático-revolucionária (enfim o próprio empenho de Negri permanece sem êxito).

Em palestra proferida no dia 30 de janeiro de 2005 no projeto Uninomade, em Padova, Agamben analisa a questão do que seja o movimento.<sup>97</sup>

<sup>95</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo. Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2004. pp. 446-447.

<sup>96</sup> Ainda que, alguns anos mais tarde, a autora inicie suas pesquisas sobre a condição humana – na qual desenvolve análises sobre o progressivo ingressar da vida biológica (*animal laborans*) na vida política da modernidade –, nesta não faz nenhuma referência às suas pesquisas sobre o totalitarismo, nem tampouco à concepção de um poder sobre a vida (neste sentido, um *biopoder*).

<sup>97</sup> O arquivo de áudio da palestra encontra-se no sítio: [http://www.globalproject.info/IMG/mp3/03\\_agamben.mp3](http://www.globalproject.info/IMG/mp3/03_agamben.mp3). (acessado em 25/02/2007) As citações que

Depois de fazer um percurso crítico através dos diversos usos (não definidores) do conceito (principalmente no âmbito da filosofia política) – tais como a contraposição dialética à noção de Estado, empreendida por Lorenz von Stein em meados do século XIX e as análises perpetradas por Hannah Arendt no seu *As Origens do Totalitarismo*, no qual movimento é contraposto à idéia de partido político; além daqueles usos fora do âmbito da filosofia política, como a idéia do “movimento psicanalítico” –, Agamben passa a analisar a única e incômoda tentativa de definição do conceito por ele encontrada: justamente na obra de Carl Schmitt.

Segundo Agamben, o jurista alemão indica que a política (sua articulação constitutiva – constitucional) do Reich alemão se funda sobre três elementos: o Estado, o movimento e o povo. O primeiro seria a parte política estática, o aparato das repartições, o povo seria o elemento impolítico, não político, que cresce sob o controle do movimento, que, por sua vez, seria “o verdadeiro elemento político, dinâmico, que encontra a sua forma específica na relação com o Partido Nacional-Socialista, com a direção (*Führung*).”<sup>98</sup> Diante disso, a concepção do elemento democrático *par excellence*, qual seja, o povo, perde sua atualidade – entrando num eclipse cuja atualidade é patente –, sendo que o movimento passa a ser o verdadeiro elemento político (e aqui faz sentido a manutenção da estrutura dual – no que Arendt chama de um poder real e um poder aparente – dos regimes fascistas, sendo que, o aparato do movimento é aquele que dá continuidade ao poder constituinte inesgotável). Povo, no sentido impolítico dado por Schmitt, só pode ser *gerido*, isto é, só pode ser população. Assim, de acordo com Schmitt, o movimento se faz necessário, atual e urgente (lembrando as análises de Foucault, pode-se perceber que o tempo sob signo do Estado moderno, o tempo da *raison gouvernementale*, é justamente aquele em que o povo transmuta-se em população e, conseqüentemente, poder em *biopoder*, política em *biopolítica*).

---

aqui são utilizadas foram extraídas da tradução para o português feita pelo professor Selvino Assman, do departamento de filosofia da UFSC, para a revista *Interthesis*. Vol. 3 n. 1. Florianópolis, Jan/Jun 2006: [http://www.interthesis.cfh.ufsc.br/interthesis5/artigos/Traducao\\_Selvino\\_AGAMBEN\\_interthesis5.pdf](http://www.interthesis.cfh.ufsc.br/interthesis5/artigos/Traducao_Selvino_AGAMBEN_interthesis5.pdf) p. 4.

<sup>98</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Movimento*. Palestra proferida no projeto Uninomade em 2005. In. *Interthesis*. Vol. 3. n. 1. Florianópolis, Jan/Jun 2006. p. 4. Tradução: Selvino J. Assman.

Se em Schmitt o elemento político não é o povo, mas sim o movimento, em que este encontraria sua politicidade? Eis que o elo obscuro do mecanismo político – e a proposta em questão é a de que não se trata apenas do mecanismo fascista, mas sim do mecanismo político como um todo – tende a aparecer:

Se, na perspectiva de Schmitt, o elemento político determinante, se o elemento político autônomo é o movimento, e se o povo, por sua vez, é um elemento impolítico, então o movimento só poderá encontrar sua politicidade na medida em que sinalizar no corpo biopolítico do povo para cesuras internas que permitam a sua politização. (...) A politicidade do movimento poderá basear-se unicamente na sua capacidade de identificar no interior do povo um inimigo, ou seja, um elemento racialmente estranho. (...) vemos que o elemento excluído do movimento como impolítico volta a apresentar-se como aquilo que precisa, cada vez, ser decidido; trata-se de uma decisão política sobre o impolítico. (...) Isso pode ter a forma de uma cesura étnica ou racial, mas também, como acontece hoje, a forma de indicar uma tarefa de gestão e de governo daquele elemento impolítico que são as populações, o corpo biológico da humanidade, dos povos, que o poder hoje deve governar.<sup>99</sup>

A decisão sobre um impolítico é a tarefa do movimento. Porém, tal decisão não pode ser outra senão aquela do poder soberano – do qual Schmitt já havia declarado o papel decisório. Se o povo não é mais que um elemento biológico, uma população, aquilo que sobre ele recai é sempre uma decisão sobre a vida – neste caso sobre a inteira vida da comunidade. A atuação do poder se mostra, portanto, com as feições do *governo dos homens e das coisas* – um poder gestional.

A vida – a mera vida natural; a vida biológica; a vida nua – se mostra como o termo espectral da relação (esta que, em última análise, só pode ser a de *abandono*) com o soberano: este decide sobre aquela, seccionando nela uma *bios*, ou seja, abrindo sobre seu caráter natural biológico – a pura *zoé* – o caminho de uma vida politicamente qualificada, uma vida *dignamente* humana.

A partir da definição de Schmitt do movimento (poder decisório) como elemento político e do povo (população) como elemento impolítico é possível constatar que por trás desta estruturação binária, em que existe algo por si incluído na política e algo excluído, exista um mecanismo fundamental: a exceção. Isto porque, justamente a partir da exclusão do povo (da população, da vida) da política, é que esta (na

---

<sup>99</sup> *Idem.* p. 6.

politicidade do movimento) pode ser formada, e, deste modo, o fundo obscuro original da política é propriamente o nódulo indiscernível em que se encontram presos o movimento (o poder soberano) e o povo (a vida nua). Somente no relacionamento entre os dois termos é que o sistema político pode funcionar. Do mesmo modo como a *polis* grega se fundava sobre a exclusão da *zoé* de seus limites, a comunidade política fascista se estrutura nas bases da exclusão do povo, deixando este como simples elemento impolítico (daí a política racista do nacional-socialismo, os grandes expurgos da URSS).

Um outro ponto interessante para se analisar o funcionamento da máquina política fascista é o caso Adolf Eichmann. Durante seu julgamento em Jerusalém, conforme relato de Arendt<sup>100</sup>, ele não cessava de se declarar um cidadão respeitador das leis. Eichmann tentava a todo custo se manter em posição não de mero cumpridor de ordens, mas de um cidadão que obedecia às leis, que cumpria seus deveres. A vaga noção que o réu tinha desta importante distinção – ignorada pelo tribunal que, para poder julgar algo sem precedentes justamente baseando-se em precedentes, usou do artifício que distinguia as *meras ordens* dos *atos de Estado* – está nas suas declarações de filiação aos princípios morais kantianos, naquilo que chamava de “Kant para uso doméstico do homem comum”. No entanto, o próprio Eichmann afirma que no período de execução da Solução Final “deixara de viver segundo os princípios kantianos, que sabia disso e que se consolava com a idéia de que não era mais ‘senhor de seus próprios atos’, de que era incapaz de ‘mudar qualquer coisa’.”<sup>101</sup> Porém, neste período Eichmann não descarta como impraticável a fórmula kantiana (da qual se dizia devoto), mas distorce seu teor para: “aja como se o princípio de suas ações fosse o mesmo do legislador ou da legislação local.”<sup>102</sup> Aqui, tudo o que resta de Kant é a exigência de que o homem ultrapasse qualquer forma de simples obedecer à lei, e identifique sua vontade com o princípio fundamental da lei, isto é, a fonte da qual a

---

<sup>100</sup> ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

<sup>101</sup> *Idem*. p. 153.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

lei é emanada. Em Kant tal fonte da lei é a razão prática; para Eichmann, por outro lado – com sua versão doméstica de Kant –, a fonte é encontrada na palavra do Führer.<sup>103</sup>

Assim, quando o tribunal insistia na lealdade incondicional de Eichmann a Hitler, ele sempre dizia que “as palavras do Führer tinham força de lei (*Führerworte haben Gesetzeskraft*)”.<sup>104</sup> A coincidência entre a lei e a palavra do soberano expressa justamente o limite do ordenamento jurídico e expõe a tese da exceção soberana em seu extremo. O Führer se identifica imediatamente à vida do povo alemão, de modo que suas palavras sequer precisavam ser escritas para serem leis (ou seja, ele é *imediatamente* o par simétrico de toda *vida do povo alemão*). Soberano e vida nua revelam-se em extrema e indissolúvel contigüidade.

Neste sentido, os regimes fascistas dos novecentos têm a vocação de expor o fundamento oculto de toda a política do ocidente: o elo vida nua/soberano. O que eles sinalizam, porém, é uma tendência de estabilizar a situação excessiva de um modo normal, isto é, estabelecer o estado de exceção como situação normal. A decisão soberana não é mais o que dá possibilidade para a constituição de uma esfera normativa – naquilo que, como diz Schmitt, a exceção seja muito mais interessante do que a regra –, uma vez que a palavra do Führer agora é a própria lei. A realização desta confusão de modo estável (e aqui a oitava tese sobre a filosofia da história benjaminiana adquire todo seu sentido), ou seja, um *estado de exceção normal*, faz emergir o fundamento da ordem jurídica como tal à luz e abre espaço para a estabilização concreta do estado de exceção, muito além de uma mera suspensão temporal do ordenamento. No entanto, qual é o espaço que então se constitui?

### **1.7 Da Cidade à Metrópole: o campo como paradigma biopolítico.**

A aula inaugural do curso *Sécurité, Territoire, Population* de 1977-1978, de Michel Foucault, é consagrada à exposição dos objetivos gerais do seminário bem como à elucidação preliminar do termo Segurança. Foucault começa pela diferenciação

---

<sup>103</sup> *Idem.* p.154.

<sup>104</sup> *Idem.* p. 165.

entre três tipos de mecanismos de ação do poder (e o faz com base num exemplo, qual seja, como cada um destes mecanismos maneja o fenômeno do furto): o sistema do código jurídico-legal, o mecanismo disciplinar e aquele da segurança. O primeiro “consiste em colocar uma lei e em fixar uma punição àquele que a enfrenta (...), com uma partição binária entre o permitido e o proibido e um acoplamento entre um tipo de ação interdita e um tipo de punição.”<sup>105</sup> O mecanismo disciplinar caracteriza-se

pelo fato de que, no interior do sistema binário do código, aparece um terceiro personagem que é o culpado e ao mesmo tempo, para fora, além do ato legislativo que coloca a lei, o ato judiciário que pune o culpado, toda uma série de técnicas adjacentes, policiais, médicas, psicológicas, que marcam a vigilância, o diagnóstico, a transformação individual dos indivíduos.<sup>106</sup>

Já o terceiro mecanismo, o de segurança, é aquele que vai ser estudado no decorrer do seminário, e que Foucault apenas sinaliza neste momento:

Dispositivo de segurança que vai, para dizer as coisas de maneira absolutamente global, inserir o fenômeno em questão, a saber, o furto, no interior de uma série de eventos prováveis. Em segundo lugar, inserir-se-á as reações do poder em face deste fenômeno em um cálculo, que é um cálculo de custo. E, enfim, num terceiro momento, no lugar de instaurar uma partição binária entre o permitido e o proibido, fixar-se-á de um lado um meio considerado como ótimo e, em seguida, os limites do aceitável, além dos quais não será mais preciso que isto se dê. É, portanto, toda uma outra distribuição das coisas e dos mecanismos que assim começa.<sup>107</sup>

Em linhas gerais, Foucault coloca tais dispositivos numa seqüência cronológica:

O sistema legal é o funcionamento penal arcaico, aquele que se conhece desde a Idade Média até os séculos XVII-XVIII. O segundo é aquele que se poderia chamar de moderno, que é posto em ação a partir do XVIII século, e o terceiro é o sistema, digamos, contemporâneo,

<sup>105</sup> FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population...* p. 7. “consiste à poser une loi et à fixer une punition à celui qui l’enfreint (...), avec partage binaire entre le permis et le défendu et un couplage en quoi consiste précisément le code, le couplage entre un type d’action interdit et un type de punition.”

<sup>106</sup> *Idem*. “par le fait que, à l’intérieur du système binaire du code, apparaît un troisième personnage qui est le coupable et en même temps, en dehors, outre l’acte législatif qui pose la loi, l’acte judiciaire qui punit le coupable, toute une série de techniques adjacentes, policières, médicales, psychologiques, qui relèvent de la surveillance, du diagnostic, de la transformation éventuelle des individus.”

<sup>107</sup> *Ibidem*. p. 8. “Dispositif de sécurité qui va, pour dire les choses de façon alors absolument globale, insérer le phénomène en question, à savoir le vol, à l’intérieur d’une série d’événements probables. Deuxièmement, on va insérer un calcul de coût. Et enfin, troisièmement, au lieu d’instaurer un partage binaire entre le permis et le défendu, on va fixer d’une part une moyenne considérée comme optimale et puis fixer des limites de l’acceptable, au-delà desquelles il ne faudra plus que ça se passe.”

aquele cuja problemática começou a aparecer pouco antes, mas que está se organizando atualmente em torno das novas formas de penalidade e do cálculo dos custos das penalidades.<sup>108</sup>

Porém, não se trata de uma fragmentação precisa e estratificada, numa sucessão de elementos que se sucedem fazendo com que os precedentes desapareçam (como numa *Idade do legal*, ou numa *Época do disciplinar*). O que ocorre é uma correlação entre tais mecanismos, de forma que em cada época exista um dominante. Na terminologia empregada por Foucault, a palavra tecnologia é o signo do que seria o modo global de uso das técnicas de poder. Isto é, no sistema de balanceamento dos mecanismos em determinada época, técnicas jurídico-legais podem ser abundantes no seio de uma tecnologia de disciplina ou de segurança e assim por diante (um claro exemplo disso é a atual discussão sobre a maioria penal no Brasil: a formulação de uma mudança do código legal não é o ponto chave da discussão, mas sim um problema mais global que é aquele de segurança pública).

Num sentido geral, Foucault não quer dizer que paradigmas não possam ser formulados. Na verdade, por mais que se fale da existência de uma correlação geral entre os mecanismos, sempre resta um determinante, que marca o espaço em que os mecanismos são empregados. Aqui, Foucault toca num ponto de análises que já havia desenvolvido: os dispositivos de organização da cidade nas épocas da lepra e da peste. Em relação à primeira, ainda que se possa falar de outros aspectos, sua característica fundamental – que a produz enquanto modelo – é a exclusão. “É uma exclusão que se fazia essencialmente (...) por um conjunto aí ainda jurídico de leis, de regulamentos, também um conjunto religioso de ritos, que traziam em todos os casos uma partição, e uma partição de tipo binária entre aqueles que eram leprosos e aqueles que não eram.”<sup>109</sup> Tal é o modelo do grande Fechamento, na qual a cidade rejeita o leproso, expulsando-o para além dos seus confins. O paradigma da peste, por outro lado, instala esquemas disciplinares, através dos quais vigilâncias,

<sup>108</sup> *Idem.* “Le système legal, c’est le fonctionnement penal archaïque, celui qu’on connaît depuis le Moyen âge jusqu’au XVII-XVIII siècle. Le second, c’est celui qu’on pourrait appeler moderne, qui est mis en place à partir du XVIII siècle, et puis le troisième, c’est le système, disons, contemporain, celui dont la problématique a commence à apparaître assez tôt, mais qui est en train de s’organiser actuellement autour des nouvelles formes de pénalité et du calcul du coût des penalties.”

<sup>109</sup> *Idem.* p. 11. “C’est une exclusion qui se faisait essentiellement (...) par un ensemble là encore juridique de lois, de règlements, ensemble religieux aussi de rituels, qui amenaient en tout cas un partage, et un partage de type binaire entre ceux qui étaient lépreux et ceux qui ne l’étaient pas.”

controles, individualizações acontecem de modo a intensificar e ramificar o poder no espaço da cidade pestilenta.

Esse espaço fechado, recortado, vigiado em todos os seus pontos, onde os indivíduos estão inseridos num lugar fixo, onde os menores movimentos são controlados, onde todos os acontecimentos são registrados, onde um trabalho ininterrupto de escrita liga o centro e a periferia, onde o poder é exercido sem divisão, segundo uma figura hierárquica contínua, onde cada indivíduo é constantemente localizado, examinado e distribuído entre os vivos, os doentes e os mortos.<sup>110</sup>

Tais paradigmas, que permaneciam distintos – o da lepra, naqueles casos em que uma sociedade pretende manter-se pura, portanto a exclusão; o da peste, nos outros casos, na utilização de um controle disciplinar, as técnicas de disciplina – começam, já no século XIX, a se fundir numa espécie de duplo paradigma. Num certo momento o poder começa a tratar o pestilento como leproso e vice-versa, de forma a jogar não mais com simples oposições binárias, nem tampouco com uma rede disciplinar de controle. “De um lado, ‘pestilentam-se’ os leprosos; impõem-se aos excluídos a tática das disciplinas individualizantes; e de outro lado a universalidade dos controles disciplinares permite marcar quem é ‘leproso’ e fazer funcionar contra ele os mecanismos dualistas da exclusão”<sup>111</sup>. Foucault faz aparecer o princípio do modo organizacional, *governativo* da modernidade. Isto é, com base na fusão destes dois paradigmas, o poder deixa de atuar unicamente com base no modelo jurídico-legal ou no modo disciplinar, para ser um *poder governamental*, de *gestão*.

A partir destas análises de Foucault, Giorgio Agamben – em seminário do projeto Uninomade, apresentado no dia 11 de novembro de 2006, na Aula Magna da IUAV, em Veneza, cujo tema fora *Metropoli/Moltitudine*<sup>112</sup> – expõe alguns traços do espaço urbano contemporâneo. A partir da etimologia da palavra Metrópole – cidade mãe – o filósofo italiano constata que o significado do termo permanece em uso corrente, expressando a relação entre a cidade mãe e a colônia fundada pelos cidadãos que daquela partiram para estabelecer um novo espaço subalterno, qual seja, a colônia. Esta etimologia evidencia um caráter importante do termo Metrópole: este “implica em

<sup>110</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir. Nascimento da prisão*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998. p.163.

<sup>111</sup> *Idem*. p. 165.

<sup>112</sup> O arquivo de áudio da palestra encontra-se no sítio: <http://www.globalproject.info/art-9966.html> (acessado dia 28/02/2007)

si, carrega consigo, uma idéia de uma máxima deslocação, de uma forte desomogeneidade espacial e política.”<sup>113</sup> Quando o termo Metrópole é empregado em relação aos grandes tecidos urbanos – uso este que é extremamente comum e já banalizado na linguagem corrente – carrega consigo aquela desomogeneidade fundamental e, portanto, a idéia de um isomorfismo, de uma continuidade do espaço metropolitano das cidades contemporâneas é de certo modo equívoca. Metrópole, segundo Agamben, deve ser usada para algo substancialmente diverso daquele modelo isonômico de uma comunidade política, isto é, para o novo tecido urbano que começa a surgir paralelamente à passagem do antigo poder territorial (soberano jurídico-legal) para o novo biopoder, este, por excelência, *governamental*. Assim, a “metrópole é o dispositivo ou o conjunto de dispositivos que toma o lugar da cidade quando o poder assume a forma de um governo dos homens e das coisas.”<sup>114</sup>

A metrópole não é um desenvolvimento, um crescimento da *polis*, mas é regida por um outro paradigma, que não é fundado (como a *polis*) num centro, num espaço público, mas “no qual está certamente funcionando um processo de despolarização, cujo resultado é uma curiosa zona na qual não é possível decidir aquilo que é privado e aquilo que é público, o que é espaço privado e o que é espaço público.”<sup>115</sup> Tal indiscernibilidade dá notas de uma característica básica do espaço urbano que da modernidade (ainda que aqui se fale de metrópole em sentido diverso de *polis* – o modelo isonômico antigo –, é preciso lembrar que já nesta estava presente, ainda que em forma potencial, a desconexão que ganha plena visibilidade na metrópole. Tal como apontando, o princípio excessivo também se dava na figura da *polis*): a vida nua, o fundamento oculto da ordem jurídica, começa a se liberar no espaço da cidade de modo evidente, claro; isto é, as fronteiras da cidade perdem inteligibilidade, e norma e anomia, interno e externo, *zoé* e *bios*, direito e fato ficam

---

<sup>113</sup> AGAMBEN, Giorgio. In. <http://www.globalproject.info/art-9966.html>: “...implica in sé, porta con sé una idea di una massima dislocazione, di una forte disomogeneità spaziale e politica.”

<sup>114</sup> *Idem*. “metropoli è il dispositivo o il insieme di dispositivi che prende il posto della città quando il potere assume la forma di un governo delle uomini e delle cose.”

<sup>115</sup> *Idem*. “in cui è certamente a l’opera un processo di depoliticizzazione, in cui risultato è una curiosa zona in cui non è possibile decidere ciò che è privato di ciò che è pubblico, ciò che è spazio privato di ciò che è spazio pubblico.”

completamente indiscerníveis, num espaço de exceção que começa a se confundir com a regra.

O espaço metropolitano, nesse sentido, é um espaço de separação:

As metrópoles se distinguem de todas as outras grandes formações humanas primeiramente por aquilo que a maior proximidade, e frequentemente a maior promiscuidade, nela coincide com o maior estranhamento. Jamais os homens se reuniram em tão grande número, mas jamais também foram a tal ponto separados.

O homem faz na metrópole a prova de sua condição negativa, puramente. A finitude, a solidão e a exposição, que são três coordenadas fundamentais desta condição, tecem o cenário da existência de cada um no seio da grande cidade. Não o cenário fixo, mas o cenário movente, o cenário combinatório da grande cidade, pelo qual todo mundo suporta a fedentina paralisada de seus não-lugares.<sup>116</sup>

Porém, o surgimento de algo como o Estado moderno (o paradigma político moderno) tem sua marca – paradoxal, pois aí surgem as metrópoles – justamente em algo aparentemente diverso desta desconexão metropolitana: as declarações de direitos. No entanto, pode-se afirmar que o que nessas se vê não são proclamações de valores eternos que emanam do homem – do *homo tantum* –, mas sim um dispositivo, historicamente datado, de inscrição da simples vida natural na ordem político-jurídica do Estado-nação. É através delas que a soberania régia translada do plano divino para a soberania nacional e os princípios de natividade e da soberania, que no Antigo regime permaneciam completamente separados, unem-se para fazer do súdito, cidadão, e desse, o portador imediato da soberania.<sup>117</sup>

O paradoxo aqui relevante é que, a partir do momento do nascimento, o simples vivente torna-se imediatamente cidadão (e a leitura dos três primeiros artigos da declaração de 1789 é instrutiva nesse sentido<sup>118</sup>), não restando nada entre eles. Isto

<sup>116</sup> TIQQUN. *Théorie du Bloom*. Paris: La fabrique editions, 2000. pp. 54-55. “Les métropoles se distinguent de toutes les autres grandes formations humaines par ceci d’abord que la plus grande promiscuité, y coïncide avec la plus grande étrangeté. Jamais les hommes n’ont été réunis en si grand nombre, mais jamais aussi ils ne furent à ce point séparés.

*L’homme fait dans la métropole l’épreuve de sa condition négative, purement. La finitude, la solitude et l’exposition, qui sont les trois coordonnées fondamentales de cette condition, tissent le décor de l’existence de chacun au sein de la grande ville. Non pas le décor fixe, mais le décor mouvant, le décor combinatoire de la grande ville, pour quoi tout le monde endure la puanteur glacée de ses non-lieux.”*

<sup>117</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer...* pp. 134-135.

<sup>118</sup> *Article 1er: Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l’utilité commune; Article 2: Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l’homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la*

é, confluírem para um Mesmo, o simples vivente homem e o seu ser cidadão – o sujeito soberano, portador da soberania nacional. Não é possível saber, pela simples leitura, se os direitos pertencem apenas ao homem como tal, ou somente ao homem enquanto cidadão – pertencente a uma comunidade política, essa que é a expressão da conservação dos direitos (o recém-nascido Estado-nação).

De fato, as declarações cumprem apenas uma função determinada no contexto da criação do Estado-nação. Como uma ficção de início – um mitologema –, as declarações encobrem um resíduo que é absolutamente não-descartável, tentando a todo custo impedir sua exposição: a *vida nua* como tal. Esta, cuja implicação na cidade é o núcleo do poder soberano, forma o nódulo ocultado pela máscara dos direitos, do cidadão, e é, portanto, justamente o seu pressuposto fundamental.

No século XX, o aparato Estado-nacional parece deixar de funcionar. Conforme Hannah Arendt, mesmo “antes que a política totalitária conscientemente atacasse e destruísse a própria estrutura da civilização europeia, a explosão de 1914 e suas graves conseqüências de instabilidade haviam destruído a fachada do sistema político – o bastante para deixar à mostra o seu esqueleto.”<sup>119</sup> Tal esqueleto pode ser representado pelo nódulo existência natural/existência política, que de modo algum poderia se desfazer e que até então permanecia recoberto; é o fundamento oculto que agora começava a emergir com toda a força e que não poderia mais ser obscurecido.

A figura que segundo Arendt corta a carne do sistema político europeu da primeira metade do século XX (e pode-se, com razão, dizer que até o presente momento não cessou de crescer, principalmente nas regiões conflituosas), expondo seu fundamento, é o refugiado. Este marca a ruptura entre o homem e o cidadão, e expõe-se enquanto mera *vida nua* – isto é, o fundamento primeiro, não-descartável, oculto, negativo, de toda configuração política.

---

*sûreté et la résistance à l'oppression; Article 3: Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément.* (Pesquisado em: <http://pm.lasseron.free.fr/rev89/declar.htm#aout>, acessado em 22/09/2006). “Artigo 1º: Os homens nascem e permanecem livres e iguais em direitos. As distinções sociais só podem ser fundadas sobre a utilidade comum; Artigo 2º: O objetivo de toda associação política é a conservação dos direitos naturais e imprescritíveis do homem. Esses direitos são a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão; Artigo 3º: O princípio de toda soberania reside essencialmente na nação. Nenhum corpo, nem indivíduo pode exercer autoridade que dela não emane expressamente.”

<sup>119</sup> ARENDT, Hannah. *As Origens do Totalitarismo...* p. 300.

Ficou visível o sofrimento de um número cada vez maior de grupos de pessoas às quais, subitamente, já não se aplicavam as regras do mundo que as rodeava. Era precisamente a aparente estabilidade do mundo exterior que levava cada grupo expulso de suas fronteiras, antes protetoras, parecer uma infeliz exceção a uma regra sadia e normal, e que, ao mesmo tempo, inspirava igual cinismo tanto às vítimas quanto aos observadores de um destino aparentemente injusto e anormal.<sup>120</sup>

Encarar o problema é deparar-se com a própria condição aporética do sistema político. Como diz Arendt,

nenhum paradoxo da política contemporânea é tão dolorosamente irônico como a discrepância entre os esforços de idealistas bem-intencionados, que persistiam teimosamente em considerar “inalienáveis” os direitos desfrutados pelos cidadãos dos países civilizados, e a situação de seres humanos sem direito algum.<sup>121</sup>

O mito de fundação do Estado-nação, por meio de declarações universais de direitos, por mais que tente fixar o ponto chave da demarcação entre lícito e ilícito (e aqui a generalização, a pretensão de universalização de um homem que pelo simples fato de ser homem possui direitos inalienáveis e imprescritíveis, dá ensejo ao pensamento de uma possível *humanidade in totum*, que entenda os direitos humanos como a peça chave para a solução de todos os problemas políticos), tenta encobrir justamente a fratura entre existência natural e existência política, *zoé* e *bios*, homem e cidadão.

De fato, os direitos do homem representam, antes de tudo, a figura originária da inscrição da nua vida natural na ordem político-jurídica do Estado-nação. Esta vida nua (a criatura humana) que, no *Ancien Régime*, pertencia a Deus e, no mundo clássico, era claramente distinta (como *zoé*) da vida política (*bios*), entra agora no primeiro plano das preocupações do Estado e torna-se, por assim dizer, seu fundamento terreno. Estado-nação significa: Estado que faz da natividade, do nascimento (isto é, da nua vida humana) o fundamento da soberania.<sup>122</sup>

Como limite, como *vida nua*, o refugiado põe em xeque todas as categorias – que hoje são as pilastras fundamentais de toda comunidade política – do

<sup>120</sup> *Idem.* p. 301.

<sup>121</sup> *Ibidem.* p. 312.

<sup>122</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza Fine. Note sulla política*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996. p. 24. “I diritti dell’uomo rappresentano, infatti, innanzitutto la figura originaria dell’iscrizione della nuda vita naturale nell’ordine giuridico-politico dello Stato-nazione. Quella nuda vita (la creatura umana) che, nell’Ancien Regime, apparteneva a Dio e, nel mondo classico, era chiaramente distinta (come *zoé*) dalla vita politica (*bios*), entra ora in primo piano nella cura dello Stato e diventa, per così dire, il suo fondamento terreno. Stato-nazione significa: Stato che fa della natività, della nascita (cioè della nuda vita umana) il fondamento della propria sovranità.”

Estado-nação, revelando o seu fundamento oculto, com o qual os Estados nacionais se mantêm, devem, e procuram de toda forma se manter em relação.

O meio limiar no qual a relação é mantida vem exposto na figura da exceção soberana. Assim,

o estado de exceção, sobre o qual o soberano decide toda vez, é precisamente aquele em que a vida nua que, nas situações normais, aparece ligada às múltiplas formas de vida social, é recolocada explicitamente em questão enquanto 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>123</sup>

A vida nua, por ser o fundamento do sistema político, jamais pode aparecer e, toda vez que isto acontece, uma nova tentativa de recobri-la é intentada. Isto é, ela é aquilo que não pode e não deve ser exposto, sob pena de completa ruína do sistema a que dá sustentação.

Quando os campos de concentração e de extermínio são abertos na Europa, o que eles fazem é justamente dar localização a um ilocalizável, no qual se realiza durável e palpavelmente o estado de exceção. Que eles se abram como a solução nacional-socialista – que viveu como *Reich* num Estado de exceção permanente – para a produção do *Grande Povo* alemão (levado ao extremo no arianismo), justamente no período em que a figura do refugiado se torna um incômodo em toda a Europa, não parece ser mera coincidência.

Agamben chama a atenção para o fato de que é um engano supor que os campos (tanto aqueles ditos *de concentração*, como aqueles *de extermínio*) sejam regidos por normas do direito ordinário e tampouco por transformações – como uma das faces de um poliformismo – do direito carcerário. Seu primeiro aparecimento – ou nos *campos de concentraciones* criados pelos espanhóis em Cuba, em 1896, ou nos *concentration camps* dos britânicos, implantados durante a segunda guerra de independência dos bôeres entre 1899 e 1902 – está ligado à desconexão Metrôpole/Colônia. Em ambos os casos o que ocorre é uma guerra intestina a um império (o Espanhol e o Britânico), na qual a desomogeneidade entre a Metrôpole e a

---

<sup>123</sup> *Idem*. p. 15. “Lo stato di eccezione, su cui il sovrano ogni volta decide, è appunto quello in cui la nuda vita, che, nella situazione normale, appare ricongiunta alle molteplici forme di vita sociale, è revocata esplicitamente in questione in quanto fondamento ultimo del potere politico. Il soggetto ultimo, che si tratta di eccipere e, insieme, di includere nella città, è sempre la nuda vita.”

Colônia é exposta. Ou seja, os campos nascem do estado de exceção e da lei marcial.<sup>124</sup> Os *Lager* nazistas tinham como princípio de internamento um instituto denominado *Schutzhaft*, uma custódia protetora, que era

um estatuto jurídico de derivação prussiana que os juristas nazistas classificam às vezes como uma medida policial preventiva, na medida em que permitia ‘tomar sob custódia’ certos indivíduos independentemente de qualquer conduta penalmente relevante, unicamente com o fim de evitar um perigo para a segurança do Estado,<sup>125</sup>

cuja origem se encontrava em leis sobre o Estado de sítio (1851 na Prússia com extensão em 1871 para toda Alemanha, exceto a Baviera) e sobre a proteção da liberdade pessoal (de 1850). Ambas foram muito aplicadas durante o período da Primeira Grande Guerra. A *Schutzhaft* é desde seu início, portanto, ligada à proclamação de estado de exceção (na figura do estado de sítio) e a proteção que ela pretende dar é justamente em face à suspensão da lei.

Ocorre que, com a abertura do campo, o estado de exceção encontra uma espacialização permanente. “Ele é um pedaço de território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo. (...) Mas aquilo que, deste modo, é antes de tudo capturado no ordenamento é o próprio estado de exceção.”<sup>126</sup> Norma e exceção se indeterminam no campo e o estado de exceção aí se realiza normalmente. Quando o *Führer fala*, eis que esta imediatidade de seu pronunciar é a lei; seu decidir não simplesmente instaura uma situação de exceção diante de um iminente perigo, mas *produz* a situação normal. O campo é uma zona de indeterminação entre externo e interno, norma e anomia, e é o lugar estabilizado, topograficamente demarcado, onde o fundamento da política aparece e o nexos originário soberano/vida nua é visto em todos os seus detalhes.

Importante ressaltar que simetricamente ao estabelecimento de uma exceção permanente, dos futuros habitantes do campo começaram a ser retirados seus direitos de cidadão, até o limite da completa desnacionalização (aqueles elementos indesejáveis ao poder totalitário eram tornados, de certo modo, refugiados dentro do próprio território; em outros termos, suas vidas não eram mais que *vida nua*). O que

<sup>124</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer...* p. 173. Cf. também. AGAMBEN. *Mezzi senza Fine...* pp. 35-36.

<sup>125</sup> *Idem.* p. 174.

<sup>126</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer...* p. 177.

aparentemente se formaria seria um corpo amorfo e simplesmente biológico de seres humanos desprovidos de quaisquer direitos. No entanto, deve-se estar atento para o fato de que a vida em que foram transformados não é livre de uma relação com o poder. Muito pelo contrário, esta vida encontra-se inteiramente *abandonada* ao poder, e não é à toa que o que ocorre no campo é, numa conexão-coincidência permanente entre exceção e regra, a realização de um puro espaço biopolítico.

A identidade entre a vida biopolítica do povo alemão e o *Führer* se realiza exatamente no momento em que as decisões soberanas não mais se limitam a traçar o estado de exceção, mas sim *são* leis (confundem-se com as leis). O importante é que a indiscernibilidade entre norma e fato (o pronunciamento do *Führer*, neste caso) carrega consigo virtualmente a indistinção entre cidadão e vida nua – já que não se tem mais qualquer distinção efetiva entre normalidade e exceção –, e o fundamento até então oculto da política dilui-se na cidade. Tal fundamento encontrou seu lugar ao sol na figura catastrófica do campo. Deste modo, na fachada de normalidade que a ordem política pretende (com todos seus aparatos técnicos, burocráticos e com suas declarações de direitos) ostentar, está ocultado um fundamento que tende a coincidir com a situação normal: o campo.

No campo abre-se o espaço para que o próprio fundamento – desvelado, sem nenhuma capa de proteção – excessivo venha a coincidir com o espaço da cidade. Nesse lugar, qualquer pretensa propriedade do humano – *bios* – se esvai, e o que nele vem a habitar nada mais é que a simples figura de uma vida sem qualidades – *zoé*. Porém, não se trata do retorno do homem à sua – pretensa, mitológica – animalidade originária (pura *zoé*), mas o ingresso em um espaço em que a vida é apenas *vida nua*, vida exposta à morte, sob os auspícios de um poder de morte.

## Digressão

Num recente opúsculo denominado *Che cos'è un Dispositivo?*,<sup>127</sup> Giorgio Agamben faz um levantamento genealógico de um termo tão caro a Michel Foucault: o *dispositivo*. A exploração do termo por Foucault se dá principalmente quando o professor do *Collège de France* começa a analisar as questões referentes à governabilidade. Agamben lembra que Foucault não chega a definir o que seja *dispositivo* para o âmbito do seu pensamento, porém dá algumas notas, numa entrevista de 1977, que o filósofo italiano trata de analisar. Diz Foucault que o dispositivo é:

Primeiramente, um conjunto resolutamente heterogêneo, que comporta discursos, instituições, complexos arquitetônicos, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas morais, filantrópicas, enfim: o dito, assim como o não-dito, eis os elementos do dispositivo. O próprio dispositivo é uma rede que pode se estabelecer entre estes elementos.

Em segundo lugar, aquilo que eu gostaria de notar no dispositivo é justamente a natureza da ligação que pode existir entre estes elementos heterogêneos. Assim, tal discurso pode aparecer mesmo ao contrário como um elemento que permite justificar e mascarar uma prática que, ela mesma, permanece muda, ou funcionar como reinterpretação segunda desta prática, dar-lhe acesso a um campo novo de racionalidade. Enfim, entre estes elementos, discursivos ou não, há algo como um jogo, mudanças de posição, modificações de funções, que podem, elas também, ser muito diferentes.

Em terceiro lugar, por dispositivo, compreendo um tipo – digamos – de formação que, em certo momento histórico, tem por função maior responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. Isto pôde se dar, por exemplo, na absorção de uma massa de população flutuante que numa sociedade de economia de tipo essencialmente mercantilista encontrava-se excedente: houve aí um imperativo estratégico, jogando como matriz de um dispositivo, que se tornou, pouco a pouco, o dispositivo de controle-assujeitamento da loucura, da doença mental, da neurose.<sup>128</sup>

<sup>127</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Che cos'è un dispositivo?* Roma: Nottetempo, 2006. Este texto também foi publicado, porém, com algumas diferenças em *Outra Travessia: A exceção e o Excesso (Agamben & Bataille)*. Revista de Literatura, nº5. Ilha de Santa Catarina, 2º Semestre de 2005. pp. 9-16. Aqui, quando não houver alteração significativa será utilizada a edição da revista.

<sup>128</sup> FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits. III. 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994. p. 299. “*premièrement, un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref: du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peu établir entre ces éléments.*”

Agamben diz que esta análise do uso do termo dispositivo feita pelo próprio Foucault pode ser resumida em três eixos:

- a) É um conjunto heterogêneo, que inclui virtualmente qualquer coisa, lingüístico e não-lingüístico no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos.
- b) O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre em uma relação de poder.
- c) Como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber.<sup>129</sup>

Procurando a gênese do dispositivo no pensamento de Foucault, Agamben acaba por encontrar num ensaio de Jean Hyppolite – a quem Foucault algumas vezes chamou de mestre –, *Introduction à la philosophie de l’histoire de Hegel*, um termo significativamente próximo das noções de dispositivo de Foucault: *positividade*. De acordo com Agamben, Hyppolite analisa duas obras hegelianas (*O Espírito do Cristianismo e o seu Destino* e *A Positividade da Religião Cristã*) nas quais o autor indica dois termos chaves do pensamento hegeliano: destino e positividade.

Em particular o termo ‘positividade’ tem em Hegel o seu lugar próprio na oposição entre ‘religião natural’ e ‘religião positiva’. Enquanto a religião natural diz respeito à imediata e geral relação da razão humana com o

---

*Deuxièmement, ce que je voudrais repérer dans le dispositif, c’est justement la nature du lien qui peut exister entre ces éléments hétérogènes. Ainsi, tel discours peut apparaître tantôt au contraire comme un élément qui permet de justifier et de masquer une pratique qui, elle, reste muette, ou fonctionner comme réinterprétation seconde de cette pratique, lui donner accès à un champ nouveau de rationalité. Bref, entre ces éléments, discursifs ou non, il y a comme un jeu, des changements de position, des modifications de fonctions, qui peuvent, eux aussi, être très différents.*

*Troisièmement, par dispositif, j’entends une sorte – disons – de formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante. Cela a pu être, par exemple, la résorption d’une masse de population flottante qu’une société à économie de type essentiellement mercantiliste trouvait encombrante: il y a eu là un impératif stratégique, jouant comme matrice d’un dispositif, qui est devenu peu à peu le dispositif de contrôle-assujettissement de la folie, de la maladie mentale, de la névrose.”*

<sup>129</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Che cos’è un Dispositivo?* p. 7. “a) è un insieme eterogeneo, che include virtualmente qualsiasi cosa, linguistico e non-linguistico allo stesso titolo: discorsi, istituzioni, edifici, leggi, misure di polizia, proposizioni filosofiche ecc. Il dispositivo in se stesso è la rete che si stabilisce tra questi elementi.

b) Il dispositivo ha sempre una funzione strategica concreta e si iscrive sempre in una relazione di potere.

c) Come tale, risulta dall’incrocio di relazioni di potere e di relazioni di sapere.” Com relação a essa passagem na edição da *Outra Travessia*, há um ligeira diferença no terceiro ponto (p. 10), que nesta fica: “3) É algo de geral (um reseau, uma ‘rede’) porque inclui em si a episteme, que para Foucault é aquilo que em uma certa sociedade permite distinguir o que é aceito um enunciado científico daquilo que não é científico.”

divino, a religião positiva ou histórica compreende o conjunto das crenças, das regras e dos ritos que em uma determinada sociedade e em um determinado momento histórico são impostos aos indivíduos pelo exterior.<sup>130</sup>

Para Hyppolite, portanto, a oposição natureza/positividade é simétrica à dialética razão/história. Portanto,

Se 'positividade' é o nome que, segundo Hyppolite, o jovem Hegel dá ao elemento histórico, com toda a sua carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo, mas que se torna, por assim dizer, interiorizada nos sistemas das crenças e dos sentimentos, então Foucault, tomando emprestado este termo (que se tornará mais tarde 'dispositivo') toma posição em relação a um problema decisivo, que é também o seu problema mais próprio: a relação entre os indivíduos como seres vivos 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.<sup>131</sup>

Para Foucault, desse modo, os dispositivos funcionam como conceitos operativos gerais (não universais): “não são simplesmente esta ou aquela medida de segurança, esta ou aquela tecnologia do poder, e nem mesmo uma maioria obtida por abstração.”<sup>132</sup>

Na seqüência, Agamben compara o significado que o termo *dispositivo* adquire no uso foucaultiano com aqueles contidos nos dicionários de sinônimos. Constata que, tanto em Foucault quanto nos significados comuns atribuídos ao termo *dispositivo*, trata-se de um referimento a uma “série de práticas e de mecanismos (ao mesmo tempo lingüísticos e não-lingüísticos, jurídicos, técnicos e militares) com o objetivo de fazer frente a uma urgência e de obter um efeito mais ou menos imediato.”<sup>133</sup> Porém, Agamben se pergunta onde os significados modernos surgem, isto é, o que deu ao dispositivo esta feição de *gestão*, de organização de práticas com vistas a um fim.

Em sua mais recente pesquisa – trata-se de um desenvolvimento ulterior de *Homo Sacer* – o filósofo, partindo de um debate sobre a teologia política

<sup>130</sup> *Idem.* p. 10.

<sup>131</sup> *Ibid.* pp. 10-11.

<sup>132</sup> *Ibidem.*

<sup>133</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Che Cos'è un Dispositivo?* p. 14. “*insiemi di pratiche e meccanismi (insieme linguistici e non linguistici, giuridici, tecnici e militari) che hanno lo scopo di far fronte a un'urgenza e di ottenere un effetto più o meno immediato.*”

travado entre Carl Schmitt e Eric Peterson, sugere algo como uma teologia econômica que teria suas raízes nos debates entre monarquianos e os trinitaristas acerca da natureza divina (ou não) de Jesus. Lendo os tratados dos primeiros séculos da Igreja, Agamben constata que o termo grego *oikonomia* desempenha um papel fundamental na disputa (em favor dos trinitaristas). Tal termo significa – a partir de suas raízes gregas – administração da casa. Esta casa, no entanto, não pode ser compreendida em sentido moderno, mas naquele antigo, que é muito mais complexo e que reunia as relações *despóticas* – patrão/escravo –, *paternas* – pai/filhos e *gâmicas* – marido/esposa.

O que une estas relações “econômicas” (...) é um paradigma que se poderia definir “gestional” e não epistêmico: trata-se, isto é, de uma atividade que não é vinculada a um sistema de normas nem constitui uma ciência em sentido próprio (...) mas implica decisões e disposições que fazem frente a problemas cada vez específicos, que dizem respeito à ordem funcional (*taxis*) das diversas partes do *oikos*.<sup>134</sup>

No entanto, qual o uso feito pelos padres? De fato, quanto às acusações monarquianas de um novo politeísmo criado pelos trinitaristas, a resposta destes é que Deus é uno em essência e substância, mas trino quanto à sua administração. É o que Tertuliano mostra em *Contra Praxéas*:

Se, portanto, os heréticos creram que para salvar o dogma da unidade de Deus seria preciso que o Pai e o Filho fossem a mesma pessoa, sua unidade está salva uma vez que, estando só, há um Filho que dá testemunho das próprias Escrituras. Se eles não querem que o Filho seja visto como uma segunda pessoa, distinta do Pai, por medo de que esta distinção estabeleça dois Deuses, nós mostramos que a Escritura menciona também dois Deuses e dois Senhores; e para impedi-los de se escandalizarem, nós lhe expusemos que não se trata de duas Divindades diferentes, de dois Senhores diferentes, mas somente do Pai e do Filho, como formando duas pessoas distintas, não em substância, mas em disposição, já que nós reconhecemos o Filho inseparavelmente unido ao Pai e semelhante em essência, mas diferente em grau. O que quer que nós chamemos Deus quando nós o nomeamos só, não faz

---

<sup>134</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il Regno e la Gloria...* p. 31. “Cio che unisce queste relazioni “economiche” (...) è un paradigma che si potrebbe definire “gestionale” e non epistêmico: si tratta, cioè, di un’attività che non è vincolata a un sistema di norme né costituisce una scienza in senso proprio (...), ma implica decisioni e disposizioni che fanno fronte a problemi ogni volta specifici, che riguardano l’ordine funzionale (*taxis*) delle diverse parti dell’*oikos*.”

dois Deuses, mas um Deus único, por isso mesmo que ele deve ser chamado Deus em virtude da unidade do Pai.<sup>135</sup>

A divisão essência/administração pode ser vista claramente no texto: as duas pessoas são distintas não em substância, mas em *disposição*, em grau, na *economia*. Quando Tertuliano trata da administração usa o termo *economia*, que ora o deixa em grego – *oikonomia* –, ora o traduz com o termo latino *dispositio* (disposição). Nesse ponto, Agamben diz encontrar a raiz genealógica do *dispositivo*, isto é, justamente no paradigma cristão da *gestão* divina das três pessoas da trindade é que algo como o *dispositivo*, na sua configuração *gestional*, pôde ter origem.

Essencial é, em todo caso, que em Tertuliano a economia não é compreendida como uma heterogeneidade substancial, mas como articulação – a cada vez administrativo-gestional ou pragmático-retórica – de uma única realidade. Isto é, a heterogeneidade não concerne ao ser e à ontologia, mas ao agir e à práxis. Segundo um paradigma que assinalará profundamente a teologia cristã, a trindade não é uma articulação do ser divino, mas da sua práxis.<sup>136</sup>

A *oikonomia* suprime assim a cesura no ser divino, porém com a abertura de uma nova cisão numa outra ponta: aquela entre ser e práxis de Deus ou, em outros termos, ontologia e economia. Tal dicotomia traz uma série de conseqüências que, como não poderia deixar de ser, inundam as concepções ocidentais, tanto aquelas a esta mais especificamente relacionadas – como ser, gestão etc –, como outras, não menos importantes, tais como as idéias de tempo e história. Assim, todo o desenvolvimento da concepção histórica do cristianismo é devoto deste

<sup>135</sup> TERTULIANO. *Oeuvres III*. Paris: Chez Lous Vivès, Libraire-Éditeur, 1872. Trad. M. de Genoude. p. 212. “*Si donc les hérétiques ont cru que pour sauver le dogme de l'unité, de Dieu, il fallait que le Père et le Fils fussent la même personne, son unité est sauve, puisque, tout en étant seul, il a un Fils auquel rendent témoignage les mêmes Ecritures. S'ils ne veulent pas que le Fils soit regardé comme une seconde personne, distincte du Père, de peur que cette distinction n'ait l'air d'établir deux Dieux, nous avons montré que l'écriture mentionne aussi deux Dieux et deux Seigneurs; et pour les empêcher de se scandaliser, nous leur avons exposé qu'il ne s'agit pas de deux Divinités différentes, de deux Seigneurs différents, mais seulement du Père et du Fils, comme formant deux personnes distinctes, non pas en substance, mais en disposition, puisque nous reconnaissons le Fils inséparablement uni au Père, et semblable en essence bien que différent en degré. Quoique nous l'appellions Dieu quand nous le nommons seul, il ne fait pas deux Dieux, mais un Dieu unique, par la même qu'il doit être appelé Dieu en vertu de l'unité du Père.*”

<sup>136</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il Regno e la Gloria...* p. 55. “*Essenziale è, in ogni caso, che in Tertulliano l'economia non è intesa come una eterogeneità sostanziale, ma come l'articolazione – di volta in volta amministrativo-gestionale o prammatico-retorica – di un'unica realtà. L'eterogeneità non concerne, cioè, l'essere e l'ontologia, ma l'agire e la prassi. Secondo un paradigma che segnerà profondamente la teologia cristiana, la trinità non è un'articolazione dell'essere divino, ma della sua prassi.*”

paradigma *oikonomico* e, além disso, também a idéia moderna da história, que é altamente tributária daquela cristã. Comentando Origines, diz Agamben:

se, diferentemente daquilo que vem na historiografia clássica, a história tem para nós um sentido e uma direção que o histórico deve estar à altura para apreender, se essa não é simplesmente uma *series temporum*, mas algo em que há um escopo e um destino, isto é, antes de tudo, porque a nossa concepção da história é formada sob o paradigma teológico da revelação de um “mistério” que é, ao mesmo tempo, uma “economia”, uma organização e uma “disposição” da vida divina e humana. Ler a história é decifrar um mistério que nos diz respeito de modo essencial; mas este mistério não concerne a algo como o fato pagão ou a necessidade estoica, mas sim a uma “economia” que livremente dispõe as criaturas e os eventos deixando-lhes o seu caráter contingente e até mesmo a sua liberdade e as suas inclinações.<sup>137</sup>

Na atribuição de um sentido à história está a raiz daquela idéia de *providência*, de governo divino do mundo (que é cunhada justamente a partir da nova cisão entre ser e prática). Em Clemente de Alexandria é que se encontra a contribuição essencial para todo o subsequente desenvolvimento de um paradigma teológico-econômico:

Clemente tem o cuidado de especificar que a *oikonomia* não diz respeito somente à administração da casa, mas da própria alma (...) e que não somente a alma, mas também o universo inteiro rege-se sob uma “economia” (...); há até mesmo uma “economia do leite” (*oikonomia tou galaktos*), que faz com que este afluja no seio da mulher que pariu (...). Mas há, sobretudo, uma “economia do salvador” (...), que foi profetizada e se cumpriu com a paixão do Filho. E é próprio na perspectiva desta “economia do salvador” (...) que Clemente estreitamente junta economia e providência (*pronoia*).<sup>138</sup>

<sup>137</sup> *Idem*. pp. 59-60. “Se, a differenza di quanto avviene nella storiografia classica, la storia há per noi un senso e una direzione che lo storico deve essere in grado di afferrare, se essa non è semplicemente una series temporum, ma qualcosa in cui ne va di un scopo e di un destino, cio è innanzitutto perché la nostra concezione della storia si è formata sotto il paradigma teologico della rivelazione di un “mistero” che è, insieme, una “economia”, una organizzazione e una “dispensazione” della vita divina e umana. Leggere la storia è decifrare un mistero che ci riguarda in modo essenziale; ,a questo mistero non concerne qualcosa come il fato pagano o la necessita stoica, bensì una “economia” che liveramente dispone le creature e gli eventi lasciando a essi il loro carattere contingente e perfino la loro liberta e le loro inclinazioni.”

<sup>138</sup> *Ibidem*. p. 61. “Clemente há cura di precisare che l’oikonomia non riguarda solo l’amministrazione della casa, ma l’anima stessa (...) e che non solo l’anima, ma anche l’intero universo si regge su uma “economia” (...); vi è perfino un “economia del latte” (*oikonomia tou galaktos*), che fa sì che essa affluisca nel seno della donna che há partorito (...). Ma vi è, soprattutto, uma “economia del salvatore” (...), che è stata profetizzata e si è compiuta com la passione del Figlio. Ed è proprio nella prospettiva di questa “economia del salvatore” (...) che Clemente congiunge strettamente economia e provvidenza (*pronoia*).”

O intuito de Clemente é dar uma tonalidade *verdadeira* para a teologia cristã, a nota particular que faz dela *mais* do que aquela pagã.

A teologia cristã não é um “conto sobre deuses”; é *imediatamente* economia e providência, isto é, atividade de auto-revelação, governo e cuidado do mundo. A divindade se articula numa trindade, mas esta não é nem uma “teogonia” nem uma “mitologia”, mas uma *oikonomia*, isto é, ao mesmo tempo, articulação e administração da vida divina e governo das criaturas.<sup>139</sup>

Clemente marca nesta confluência econômico-providencial do divino o ponto de discórdia entre a teologia pagã e a cristã. Nesta, Deus assume o governo providencial do mundo de modo voluntário (prático, não essencial).

Fundindo ao mesmo tempo economia e providência, Clemente não apenas, com já foi observado, radica na eternidade (...) a economia temporal da salvação, mas dá também início ao processo que levará a compor progressivamente a dualidade de teologia e economia, entre a natureza de Deus e a sua ação histórica. Providência significa que esta fratura, que na teologia cristã corresponde ao dualismo gnóstico entre um Deus ocioso e um demiurgo ativo é, na realidade – ou pretende-se que seja – apenas aparente. O paradigma econômico-gestional e aquele providencial mostram aqui o seu essencial co-pertencimento.<sup>140</sup>

Agamben anota que é neste ponto que governo providencial e economia começam a se fundir e que, um século mais tarde, tal fusão já está completamente consolidada. Assim,

entre o unitarismo inarticulado dos monarquianos e do judaísmo e a proliferação gnóstica e dos epicureos e a idéia estóica de um *deus actuosus* que provê ao mundo, a *oikonomia* torna possível uma conciliação em que um Deus transcendente, ao mesmo tempo uno e trino, pode – permanecendo transcendente – assumir em si o cuidado do mundo e fundar uma práxis imanente de governo cujo mistério sobre-mundano coincide com a história da humanidade.<sup>141</sup>

<sup>139</sup> *Idem.* p. 61-62. “La teologia cristiana non è un “racconto sugli dei”; è immediatamente economia e provvidenza, cioè attività di autorivelazione, governo e cura del mondo. La divinità si articola in una trinità, ma questa non è né una “teogonia” né una “mitologia”, ma una oikonomia, cioè, insieme, articolazione e amministrazione della vita divina e governo delle creature.”

<sup>140</sup> *Ibidem.* p. 62. “Saldando insieme economia e provvidenza, Clemente non soltanto, com’è stato osservato (...), radica nell’eternità (...) l’economia temporale della salvezza, ma dà anche inizio al processo che porterà a comporre progressivamente la dualità di teologia ed economia, fra la natura di Dio e la sua azione storica. Provvidenza significa che queste frattura, che nella teologia cristiana corrisponde al dualismo gnostico fra un Dio ozioso e un demiurgo attivo, è in realtà – o si pretende che sia – soltanto apparente. Il paradigma economico-gestionale e quello provvidenziale mostrano qui la loro essenziale coappartenenza.”

<sup>141</sup> *Idem.* p. 65. “Fra l’unitarismo inarticolato dei monarchiani e del giudaismo e la proliferazione gnostica delle ipostasi divine, fra l’estraneità al mondo del Dio gnostico ed epicureo e l’idea stoica di un deus

Ao desvelar o referimento recíproco entre economia e providência, Agamben – que no *Il Regno e la Gloria* faz um minucioso levantamento deste co-pertencimento – vai além do pretense paradoxo que os estudiosos até aqui sugeriram ao termo economia nos padres. Isto é, pretende ir além daqueles que consideram a *oikonomia* num sentido atemporal (apenas à articulação das pessoas divinas) e daqueles outros que a remetem somente à disposição histórica da salvação. Estes dois significados

não somente não se contradizem, mas são correlatos e tornam-se plenamente inteligíveis somente na sua relação funcional. Isto é, esses constituem as duas faces de uma única *oikonomia* divina, na qual ontologia e pragmática, articulação trinitária e governo do mundo remetem-se mutuamente a solução das suas aporias.<sup>142</sup>

Neste ponto já é possível ver com mais clareza como a supressão da fratura entre as três pessoas da trindade deixou como herança uma outra cisão: aquela entre ser e práxis. O modo através do qual Deus governa o mundo é distinto do seu ser. A partir deste, do ser divino, nada pode ser inferido do modo como governa o mundo, de sua *gestão* dos homens na terra. Pode-se dizer, nesse sentido, que o mistério que o Cristo veio revelar aos homens não foi o do ser divino, mas aquele da sua práxis salvadora, da gestão divina do mundo.

A noção de dispositivo, retomando aqui sua genealogia, está assim ligada a esta herança teológica, de maneira que atua como aquilo que *gerencia* a conduta humana, *governa-a* de modo a guiá-la ao bem, isto é, dispõe *economicamente* os homens e as coisas.

Um outro aspecto importantíssimo na história semântica da *oikonomia*, para o qual Agamben chama atenção, é que já a partir dos séculos seis e sete, na Igreja Bizantina, o termo passe a significar *exceção*. Ligando-se aos conceitos provenientes do direito romano *aequitas* e *epieikeia*, *oikonomia* passa a referir-se à

---

*actuosus che provvede al mondo, l'oikonomia rende possibile una conciliazione in cui un Dio trascendente, insieme uno e trino, può – restando trascendente – assumere su di sé la cura del mondo e fondare una prassi immanente di governo il cui mistero sovramondano coincide con la storia dell'umanità.*"

<sup>142</sup> *Ibid.* p. 66. "non solo non si contraddicono, ma sono correlati e diventano pienamente intellegibili solo nella loro relazione funzionale. Essi costituiscono, cioè, le due facce di un'unica *oikonomia* divina, in cui ontologia e prammatica, articolazione trinitária e governo del mondo si rimandano a vicenda la soluzione delle loro aporie."

“dispensa da aplicação exageradamente rígida dos cânones,”<sup>143</sup> marcando uma contraposição entre *cânone* e *economia*.

Que um vocábulo que designa a atividade salvífica de governo do mundo assuma o significado de “exceção” mostra quanto as relações entre *oikonomia* e lei são complexas. Mesmo neste caso, todavia, os dois sentidos do termo – como terá na Igreja latina para os dois significados do termo *dispensatio*, que, no início, traduz *oikonomia* e adquire então progressivamente o sentido de “dispensa” – são, não obstante a aparente distância, perfeitamente coerentes. O paradigma do governo e aquele do estado de exceção coincidem na idéia de uma *oikonomia*, de uma práxis gestional que governa o curso das coisas, adaptando-se a todo instante, no seu intento salvífico, à natureza das situações concretas com as quais deve medir-se.<sup>144</sup>

Governo e estado de exceção têm como estágio predecessor a idéia teológica da *oikonomia*. Que um paradigma providencial-gestional do mundo pôde *secularizar-se* e seguir seu curso como *governo* mostra, ao mesmo tempo, que no fundo de todo Estado de direito – ao qual os juristas fiam-se como se fosse a última esperança de uma humanidade que entrevê a própria catástrofe por ter se equivocado na *administração* do mundo – encontra-se (como a figura do anão benjaminiano) a própria exceção. Esta que, enquanto permanecer em estado virtual, não cessará de ser a *longa manus* governativa do homem, que *gira no vazio* da auto-reprodução e nesta tem seu fim último.

### **Ritornello**

O filme de Alain Resnais, produzido em 1955, *Nuit et Brouillard* (Noite e Neblina) – o nome refere-se às diretivas nazistas editadas em 1941 sobre a perseguição para infrações contra o Reich ou contra as forças de ocupação nos territórios ocupados (*Richtlinien für die Verfolgung von Straftaten gegen das Reich oder*

<sup>143</sup> *Idem.* p. 63. “*la dispensa dall’applicazione troppo rigida dei canoni.*”

<sup>144</sup> *Idem.* p. 64. “*Che un vocabolo che designa l’attività salvifica di governo del mondo assuma il significato di “eccezione” mostra quanto i rapporti fra oikonomia e legge siano complessi. Anche in questo caso, tuttavia, i due sensi del termine – come avverrà nella Chiesa latina per i due significati del termine dispensatio, che, all’inizio, traduce oikonomia e acquista poi progressivamente il senso di “dispensa” – sono, malgrado l’apparente distanza, perfettamente coerenti. Il paradigma del governo e quello dello stato di eccezione coincidono nell’idea di una oikonomia, di una prassi gestionale che governa il corso delle cose, adattandosi ogni volta, nel suo intento salvifico, alla natura della situazione concreta con cui deve misurarsi.*”

*die Besatzungsmacht in den besetzten Gebieten*) dito *Nacht und Nebel* – expõe com agudeza as atrocidades cometidas nos campos de extermínio (ainda que o filme não distinga campo de concentração de campo de extermínio, e por mais que distinções possam ser feitas, mais importante é lembrar que o campo – independente de sua natureza: se de concentração, de extermínio, de estupro étnico etc – é um espaço de exceção<sup>145</sup> no qual a vida nua é exposta a um poder soberano). Com um belo texto de Jean Cayrol, narrado por Michel Bouquet, e com uma direção magistral, o filme começa exibindo a situação em que se encontrava o campo de Auschwitz dez anos após sua descoberta. Verdes campos, pássaros voando, numa paisagem bucólica de início de outono na Polónia. Num simples movimento de câmara, no entanto, os enferrujados arames farpados das cercas do campo aparecem, manchando as imagens dos calmos gramados com a memória dos eventos que ali tiveram lugar.

No decorrer do filme, que em si traz uma fórmula simples – composto pela montagem de imagens de arquivo, imagens produzidas pelo diretor nos campos e por uma narração –, o diretor compõe um intertexto entre as novas imagens (que expõe os campos abandonados e vazios, com as gramíneas que crescem como se lá nada tivesse acontecido), as imagens de arquivo (que foram produzidas pelos próprios nazistas e expõem o aniquilamento – realmente algumas imagens são fortíssimas – dos ingressos no campo) e a narração (a costura da montagem<sup>146</sup> entre as novas e velhas imagens num texto que realça o caráter limite e ao mesmo tempo banal da lógica que regia aqueles espaços que outrora eram campos). A composição desse modo operada faz com que haja um choque entre a agudeza das imagens dos arquivos e o bucolismo do interior polonês. Porém, tal choque mostra aqueles campos, que outrora – nas palavras de Arendt – serviam “como laboratórios onde se demonstra a crença

---

<sup>145</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza Fine...* p. 37. “Ocorre riflettere allo statuto paradossale del campo in quanto spazio di eccezione: esso è un pezzo di territorio che viene posto fuori dell’ordinamento giuridico normale, ma non è, per questo, semplicemente uno spazio esterno. Ciò che in esso è escluso, è, secondo il significato etimologico del termine eccezione (ex-capere), preso fuori, incluso attraverso la sua stessa esclusione. Ma ciò che, in questo modo, è innanzitutto catturato nell’ordinamento è lo stesso stato di eccezione. Il campo è, cioè, la struttura in cui lo stato di eccezione, sulla cui possibile decisione si fonda il potere sovrano, viene realizzato stabilmente.”

<sup>146</sup> Com relação à montagem, Agamben diz ser esta é o caráter mais próprio do cinema, a técnica composicional fundamental do cinema. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Image et Mémoire*. Paris: Editions Hoëbeke, 1998. pp. 68-69.

fundamental do totalitarismo de que tudo é possível”<sup>147</sup>, puderam se tornar, sem solução de continuidade, um espaço *normal*.

No final do filme, quando as imagens expõem as câmaras de gás destruídas, o texto do narrador segue:

Quem de nós vigia deste estranho observatório para nos advertir da vinda dos novos carrascos? Têm eles, verdadeiramente, um rosto diferente do nosso? Em alguma parte entre nós há *kapos* com sorte, chefes recuperados, informantes desconhecidos... Há todos aqueles que nisso não acreditavam, ou somente de tempos em tempos. Há nós, que olhamos sinceramente estas ruínas como se o velho monstro concentracional estivesse morto sob os escombros, que fingimos retomar a esperança diante desta imagem que se afasta, como se sarássemos da peste concentracionária, nós que finjimos crer que tudo isto é de um único tempo e de um só país, e que não pensamos em olhar à nossa volta.<sup>148</sup>

O fim da guerra trouxe o fim dos campos nazistas e, com isso, aquele lugar que havia sido separado como um fundo de território em que a exceção era a regra foi novamente recoberto com a capa protetora da *normalidade*. O aparato político contemporâneo esconde, por assim dizer, um núcleo oculto misterioso e indizível – a exceção – que *pode* (como de fato ocorreu nas plagas do filme) ganhar localização. Ou seja, o fim dos campos nazistas não corresponde à suplantação eterna dos mesmos. Ao contrário, estes permanecem funcionando como o paradigma silencioso do sistema político contemporâneo que transforma todos os viventes em *potenciais* vidas nuas.

---

<sup>147</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo...* p. 488.

<sup>148</sup> Cf. filme *Nuit et Brouillard*, de Alain Resnais.

## 2 O PARADIGMA DA VOZ: DA ONTO-TEO-LÓGIA ÀS FUNDAÇÕES DA HUMANIDADE

### 2.1 A Estrutura da Linguagem: entre a indicação e a significação.

Na poesia de João da Cruz – *Glosas sobre um Êxtase de Alta Contemplação* – o frei adentra um misticismo sublime:

*Entrei onde não soube  
E quedei-me não sabendo  
Toda a ciência transcendendo*

1. Eu não soube onde entrava  
Porém, quando ali me vi,  
Sem saber onde estava,  
Grandes coisas entendi;  
Não direi o que senti,  
Que me quedei não sabendo,  
*Toda a ciência transcendendo.*

2. De paz e de piedade  
Era a ciência perfeita,  
Em profunda soledade  
Entendida (via reta);  
Era coisa tão secreta,  
Que fiquei como gemendo,  
*Toda ciência transcendendo.*

3. Estava tão embevecido,  
Tão absorto e alheado,  
Que se quedou meu sentido  
De todo o sentir privado,  
E o espírito dotado  
De um entender não entendendo,  
*Toda a ciência transcendendo.*

4. O que ali chega deveras  
De si mesmo desfalece;  
Quanto sabia primeiro  
Muito baixo lhe parece,  
E seu saber tanto cresce,  
Que se queda não sabendo,  
*Toda a ciência transcendendo.*

5. Quanto mais alto se sobe,  
Tanto menos se entendia,  
Como a nuvem tenebrosa

Que na noite esclarecia;  
 Por isso quem a sabia  
 fica sempre não sabendo,  
*Toda a ciência transcendendo.*

6. Este saber não sabendo  
 É de tão alto poder,  
 Que os sábios discorrendo  
 Jamais o podem vencer,  
 Que não chega o seu saber  
 A não entender entendendo,  
*Toda a ciência transcendendo.*

7. E é de tão alta excelência  
 Aquele sumo saber,  
 Que não há arte ou ciência  
 Que o possam apreender;  
 Quem se soubera vencer  
 Com um não saber sabendo,  
*Irá sempre transcendendo.*

8. E se o quiserdes ouvir,  
 Consiste esta suma ciência  
 Em um subido sentir  
 Da divinal Essência;  
 É obra da sua clemência  
 Fazer quedar não entendendo,  
*Toda a ciência transcendendo.*<sup>149</sup>

Sem saber onde entra, não pode dizer o que sente, pois não o sabe. Mantém-se gemendo, entendendo não entendendo, num saber que não importa o quanto cresça continua sem saber. Contra este saber – o sumo saber; o saber abismal, indizível – nenhum discurso pode se elevar (não se pode vencê-lo); nem aquele da ciência, nem o da arte conseguem apreendê-lo, e quem nele permanece “com um não saber sabendo / *Irá sempre transcendendo.*”

As palavras místicas de João da Cruz dão mostra de uma experiência indizível – impronunciável – que é o encontro com o Deus Sublime. Fundindo-se na profunda essência deste indizível, João parece experimentar o conhecimento mais profundo, que transcende toda ciência, que supera toda forma de dizer, que aponta para o fundo vazio e inapreensível do mistério, do inefável. A impossibilidade de dizer a experiência aponta para um abismo silencioso, o lugar do silêncio, daquilo que os gnósticos da antiguidade tardia chamavam *Sigé*.

---

<sup>149</sup> SÃO JOÃO DA CRUZ. *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes; Carmelo Descalço do Brasil, 1996. pp. 38-40.

João da Cruz canta em poesia este lugar, no qual chega em seu êxtase, sem poder dizer que lugar era aquele. Não pode dizer onde esteve. Ele pode apenas indicar tal lugar, sem poder dizê-lo. Mas o que significa tal impossibilidade? Por que pode João da Cruz *indicar* o lugar em que esteve sem, no entanto, significá-lo – “Entreí onde não soube / E quedei-me não sabendo”? A mística aponta sempre para um lugar que, em si mesmo, permanece indizível. O que este indizível representa, no entanto, é um problema que deve ser preliminarmente esclarecido.

A filosofia antiga distinguia dois planos perfeitamente distintos: aquele do nome (*onoma*) e o do discurso (*logos*). Neste sentido, sobre aquilo que não pode falar a linguagem pode, todavia, nomear. Assim, a linguagem aparece como que *cindida* em dois planos: o indizível que, “segundo esta concepção, não é aquilo que de modo algum é demonstrado na linguagem, mas aquilo que, na linguagem, pode somente ser nominado;”<sup>150</sup> e o dizível que, “ao contrário, é aquilo sobre o que se pode falar num discurso definidor, mesmo se falta, eventualmente, nome próprio.”<sup>151</sup> O discurso místico – e neste a poesia de João da Cruz é exemplar – se funda nesta “impossibilidade de recalcar o plano dos nomes naquele das preposições”<sup>152</sup>, isto é, sobre a fratura que é aberta na linguagem.

O problema entre *indicar* e *significar* está posto nesta poesia mística do mesmo modo em que caminha durante a história filosófica do ocidente. Quando Aristóteles, nas *Categorias*, faz a partição das dez categorias – entidade (essência), quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, situação, hábito, ação e paixão – designa uma entidade (essência) primeira (πρώτη οὐσία), “a assim chamada com mais propriedade, mais primariamente e em mais alto grau, é aquela que, não se diz de um sujeito, nem está em um sujeito, v.g.: o homem individual ou o cavalo individual”,<sup>153</sup> e as

<sup>150</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Idea della Prosa*. Macerata: Quodlibet, 2002. p. 91. “secondo questa concezione, non è ciò che in nessun modo è attestato nel linguaggio, ma ciò che, nel linguaggio, può soltanto essere nominato.”

<sup>151</sup> *Idem*. “invece, è ciò di cui si può parlare in un discorso definitorio, anche se manca, eventualmente, di nome proprio.”

<sup>152</sup> *Ibidem*. “impossibilità di ricalcare il piano dei nomi in quello delle proposizioni.”

<sup>153</sup> ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica. (Órganon) I. Categorias. Tópicos. Sobre las Refutaciones Sofísticas*. Madrid: Gredos, 1996. p. 34. “la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual.”

entidades secundárias, “as espécies às quais pertencem as entidades primariamente assim chamadas, tanto estas espécies como seus gêneros; v.g.: o homem individual pertence à espécie *homem*, e o gênero de dita espécie é *animal*.”<sup>154</sup> A relação entre ambas parece se construir justamente sobre o problema da indicação e da significação. À entidade primeira corresponde uma indicação, uma concreção – “toda entidade parece significar um *isto* (τόδε τι). No caso, pois, das entidades primárias, é indiscutível e verdadeiro que significa um *isto*: de fato, o designado é individual e numericamente um”<sup>155</sup> –, já às entidades secundárias

parece, devido à forma de sua denominação, que significam também, de maneira semelhante, um *isto*, por exemplo quando se diz *homem* ou *animal*; no entanto, não é de toda verdade, senão que significam mais especificamente um *qual* (ποιόν τι): de fato, o sujeito não é uno, como a entidade primária, mas *homem* e *animal* se dizem de muitos.<sup>156</sup>

Deste modo, enquanto a entidade primeira vai ao limite de uma indicação – de uma esfera simplesmente dêitica; ou seja, de uma δειξις –, as entidades segundas expressam sempre um significar.

A fundo, a entidade primeira, enquanto abertura significativa de um *isto* (τόδε τι - que é, ao mesmo tempo, um *isto* e um *que*, aquilo que Aristóteles denomina “individual e numericamente um”<sup>157</sup>), ou seja, de um pronome demonstrativo, figura no limite da *significação*, transmutando-se num *indicar*. Ainda, quando Aristóteles afirma que “todas as demais coisas, ou bem se dizem a partir das entidades primárias como de seus sujeitos, ou bem estão nelas como em seus sujeitos”<sup>158</sup>, leva às últimas

<sup>154</sup> *Idem*. “las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros; v.g.: el hombre individual pertenece a la especie hombre, y el género de dicha especie es animal.”

<sup>155</sup> *Idem*. p. 39. “Toda entidad parece significar un esto. En el caso, pues, de las entidades primarias es indiscutible y verdadero que significan un esto: en efecto, lo designado es individual y numéricamente uno.”

<sup>156</sup> *Ibidem*. “parece, debido a la forma de su denominación, que significan también, de manera semejante, un esto, por ejemplo cuando se dice hombre o animal; sin embargo, no es del todo verdad, sino que significan más bien un cual: en efecto, el sujeto no es uno, como la entidad primaria, sino que hombre y animal se dicen de muchos.”

<sup>157</sup> Agamben lembra que o artigo grego ὁ - da expressão ὁ τις ἄνθρωπος (este homem individual, ou, como na tradução citada *o homem individual*) – tinha nos poemas homéricos o valor de pronome demonstrativo. Para restituir esta função Aristóteles o acompanha com o pronome τις. cf. AGAMBEN, Giorgio. *El Lenguaje e la Muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-Textos, 2002. p. 35.

<sup>158</sup> ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica...* p. 35. “Todas las demás cosas, o bien se dicen de las entidades primarias como de sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos.”

conseqüências aquele limite do significativo que constitui a entidade primeira, ou seja, “é dizer, que a dimensão de significado do ser é uma significação-limite da significação, o ponto onde esta passa à indicação.”<sup>159</sup>

Aqui há um aparente paradoxo: aquilo que é a coisa mais concreta e imediata é também a mais genérica e universal, isto é, “a πρώτη οὐσία é, de fato, um τόδε τι, indivisível e uno, mas é também o gênero supremo, além do qual não é possível a definição.”<sup>160</sup> Portanto, o caráter presente no problema do ser proposto por Aristóteles está preso a uma negatividade, na dubiedade do aspecto generalíssimo da entidade primeira e de sua substancialidade indefinível (ou seja, não é nem uma coisa nem outra, mas apenas a negação de ambas – como já se pode ler no início das *Categorias*, quando Aristóteles define a entidade primeira: “não se diz nem de um sujeito, nem está em um sujeito”).

O problema do lugar inominável da poesia de João da Cruz, portanto, é aquele aberto pela cisão ontológica primeira, qual seja, a diferença entre indicar e significar, entre dizível e indizível. Portanto, o problema metafísico originário (o problema do ser) é, desde suas origens, cindido:

A cisão aristotélica da οὐσία (que, como essência primeira, coincide com o pronome e com o plano da ostentação e, como essência segunda, com o nome comum e com a significação) constitui o núcleo originário de uma fratura do plano da linguagem em mostrar e dizer, indicação e significação que atravessa toda a história da metafísica e sem a qual o próprio problema ontológico permanece informulável. Toda ontologia (toda metafísica, mas também toda ciência que se mova, seja ou não consciente disso, no âmbito traçado pela metafísica) pressupõe a diferença entre indicar e significar e se define, inclusive, precisamente através do ponto em que situa o limite entre estes.<sup>161</sup>

<sup>159</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Lenguaje e la Muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-Textos, 2002. p. 36. “Es decir, que la dimensión de significado del ser es una significación-límite de la significación, el punto donde ésta pasa a la indicación.”

<sup>160</sup> *Idem.* p. 37. “la πρώτη οὐσία es, en efecto, un τόδε τι, indivisible y uno, pero es también el género supremo, más allá del cual no es posible la definición.”

<sup>161</sup> *Idem.* pp. 38-39. “La escisión aristotélica de la (que, como esencia primera, coincide con el pronombre y con el plano de la ostentación y, como esencia segunda, con el nombre común y con la significación) constituye el núcleo originario de una fractura del plano del lenguaje en mostrar y decir, indicación y significación que atraviesa toda la historia de la metafísica y sin la cual el problema ontológico mismo queda informulable. Toda ontología (toda metafísica, pero también toda ciencia que se mueva, sea o no consciente de ello, en el ámbito trazado por la metafísica) presupone la diferencia entre indicar y significar y se define, incluso, precisamente a través del punto en que sitúa el límite entre éstos.”

O problema do pronome – para o qual Agamben levanta uma provável genealogia<sup>162</sup> –, um problema lingüístico-gramatical, está, deste modo, sempre conexo ao problema originário da ontologia. De fato, as reflexões gramaticais, desde o mundo antigo, acabam por conectar – não casualmente – conceitos gramaticais com conceitos lógicos, de modo a torná-los inseparáveis num nexos, por assim dizer, pré-gramatical e pré-lógico (um nexos, de toda forma, fundamental, sobre o qual tanto a gramática quanto a lógica podem se estruturar).

Quando o pronome é ligado à esfera da πρώτη ούσία (essência primeira) aristotélica – conexão que, segundo Agamben, é feita por Apolônio Díscolo e acolhida por Prisciano<sup>163</sup> – a divisão entre indicar e significar aparece da seguinte forma: enquanto os nomes (o discurso significante) restam presos às categorias aristotélicas das entidades segundas, às determinações substanciais específicas (a *substantiam cum qualitate* dos gramáticos medievais), “o pronome situa-se, em respeito àquele, ainda mais além, em certo sentido, no limite da possibilidade da linguagem: significa, de fato, *substantiam sine qualitate*, a pura essência em si, primeira e mais além de qualquer determinação qualitativa.”<sup>164</sup>

Como *substantiam sine qualitate*, como pura essência e sem determinação, os pronomes se conectam àquela esfera dos *transcendentia*, que na enumeração escolástica se dizia: *quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum* – seja qual for, o ente é uno, verdadeiro, bom ou perfeito. Estes transcendentais são “os caracteres do ser que estão muito além de toda determinação possível de conteúdo genérico de um ente, portanto, de todo *modus specialis entis*, e que convêm necessariamente a tudo, o que quer que seja.”<sup>165</sup> Isto é, os transcendentais não estão contidos nem podem ser definidos a partir de nenhum gênero que lhes seja superior; são, deste modo, “o que sempre é já conhecido e dito em todo objeto apreendido ou

<sup>162</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. *El Lenguaje e la Muerte...* pp. 41-47.

<sup>163</sup> Cf. *Idem*. p. 43.

<sup>164</sup> *Ibidem*. “el pronombre se sitúa, respecto de éste, más allá aún, en cierto sentido en el limite de la posibilidad del lenguaje: significa, de hecho, *substantiam sine qualitate*, la pura esencia en si, primera y más allá de cualquier determinación cualitativa.”

<sup>165</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006. p. 50.

nomeado e além do qual nada pode predicar-se e conhecer-se.”<sup>166</sup> Os transcendentais, em última análise, remetem sempre à esfera significativa do *puro ser*.

Os *transcendentia* estão, portanto, numa relação de contigüidade (de proximidade fundamental) com a esfera pronominal. O pensamento medieval trabalha tal problema a partir de um conceito que retoma a idéia de *dêixis* dos gregos: a *demonstratio*. Segundo Agamben,

retomando a noção *δειξις* dos gramáticos gregos, as gramáticas especulativas medievais intentam precisar o estatuto dos pronomes em relação aos *transcendentia*. Enquanto estes denotam o objeto em sua universalidade, o pronome – diz-se – indica por outro lado uma essência *indeterminada*, um puro ser, não obstante *determinável* através dos atos particulares de cumprimento que são a *demonstratio* e a *relatio*.<sup>167</sup>

Tais atos particulares de indicação ou relação são próprios ao pronome como tal. Este toma aquele *insignificável e indeterminável* do ser puro (no caso, como aqui se aponta a conexão, do transcendental) e, através de seu modo de significar particularíssimo e do ato de indicar, torna-o significável e determinável.

A *demonstratio*, portanto, consiste na demonstração de um indeterminável. Este – que pode ser dito essência, ou puro ser – se confunde com a figura do pronome que, apenas a partir do ato de indicação, preenche-se de sentido. Isto é, no sentido do *τόδε τι* aristotélico, aquilo que no pronome era insignificável e indefinível passa a ser, pela *demonstratio*, significável e definível. O que, porém, a *demonstratio* indica?

Ainda analisando o pensamento medieval, Agamben mostra como aquele tenta lidar com o problema. Figura que os gramáticos separavam duas espécies de *demonstratio*: a primeira, *demonstratio ad sensum*, que faz referência aos sentidos e que, portanto, aquilo que é indicado coincide com o significado (em que significar será igual mostrar); a segunda, *demonstratio ad intellectum*, que não significa aquilo que

<sup>166</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Lenguaje e la Muerte...* p. 44. “lo que siempre es ya conocido y dicho en odo objeto aprehendido o nombrado y más allá de lo cual nada puede predicarse y conocerse.”

<sup>167</sup> *Idem*. “retomando la noción de *δειξις* de los gramáticos griegos, las gramáticas especulativas medievales intentan precisar el estatuto de los pronombres respecto de los *transcendentia*. Mientras éstos denotan al objeto como objeto em su universalidad, el pronombre – se dice – indica en cambio una esencia indeterminada, um puro ser, no obstante determinable a través de los actos particulares de cumplimiento que son la *demonstratio* y la *relatio*.”

indica, senão outra coisa.<sup>168</sup> O problema que surge então é aquele de saber o que seria esta outra coisa. À imediatidade e certeza da primeira *demonstratio*, que indica sempre algo sensível (presente), corresponde uma incerteza quanto à presença do indicado na segunda. Esta outra coisa não pode ser algo sensível tal qual a primeira. A busca medieval por captar esta *outra coisa*, "consegue representar, fazendo referência explícita à união da alma com o corpo, o significado do pronome como uma união do *modus significandi* da indicação (que está no pronome) com o *modus significandi* do indicado (que está no *nome* indicado...)." <sup>169</sup> Ocorre que a indicação, neste caso, corresponde a um fato lingüístico e não sensível, uma vez que se trata da união de dois modos de significação – estes que, aqui, não é possível expor como se unem.

Também por outro modo os gramáticos tentam pensar o pronome (o ser puro, a *substantiam sine qualitate*). Trata-se da referência a duas figuras lingüísticas que definiriam o significado do pronome: dêixis e anáfora (ostensão e relação).

Na ostensão, através da capacidade da linguagem para se referir à instância de discurso em acto, é pressuposto o imediato ser-aí de um não-lingüístico, que a linguagem não pode dizer, mas apenas mostrar (...). Na anáfora, através da referência a um termo já mencionado no discurso, este pressuposto é colocado em relação com a linguagem como o sujeito (*hypokeimenon*) sobre o qual incide o que se diz (...).<sup>170</sup>

Na verdade, a ostensão repete o τóδε τι aristotélico e, se comparado à gramática medieval, pode ser visto como aquela *demonstratio ad sensum* (isto é, um modelo de denotação, do mostrar, daquilo que é existente). Por outro lado, a anáfora, ao relacionar termos do *discurso*, trabalha com *modus significandi*, ou seja, não ultrapassa os lindes do lingüístico em direção ao sensível. Deste modo, pode ser encarada como a *demonstratio ad intellectum* (assim, na anáfora encontra-se um modelo de sentido, do significar, daquilo que é essencial).

Dêixis e anáfora, se lançadas às análises do pronome (do puro ser), mostram como este tem sido compreendido na história tanto da gramática como da filosofia.

<sup>168</sup> *Idem*. p. 46.

<sup>169</sup> *Ibidem*. "logra representar, haciendo referencia explícita a la unión del alma con el cuerpo, el significado del pronombre como una unión del *modus significandi* de la indicación (que está en el pronombre) con el *modus significandi* de lo indicado (que está en el nombre indicado...)"

<sup>170</sup> AGAMBEN, Giorgio. *A Comunidade que Vem...* p. 76.

O pronome, através da *dêixis*, pressupõe o ser sem relação, e, através da anáfora, faz dele o “sujeito” do discurso. Assim, a anáfora pressupõe a ostensão e a ostensão remete para a anáfora (enquanto o deíctico supõe uma instância de discurso em acto): elas implicam-se mutuamente. (Esta é a origem do duplo significado do termo *ousia*: o indivíduo singular inefável e a substância subjacente aos predicados.)<sup>171</sup>

Isto é, o ser puro (a esfera pronominal), constitui-se desde sempre a partir de uma estrutura pressuposicional, na qual através da *dêixis* pressupõe um ser sem relação e, pela anáfora, tal irrelacionado é posto como sujeito de um discurso; abre-se assim uma solução de necessidade entre ambas, em que a anáfora pressupõe a *dêixis* e esta aquela.

A cisão entre significar e mostrar (especularmente nas figuras da *dêixis* e da anáfora – da ostensão e da relação – também naquelas de língua e fala, semiótico e semântico) é expressa, em termos ontológicos, na divisão essência e existência. Analisando o verbo ser, verifica-se sua dupla significação: um sentido existencial, no qual se expõe uma existência e um sentido predicativo, em que se atribui uma essência, uma qualidade a algo já existente. Deste modo, simetricamente à significação pronominal, a cisão ontológica originária (essência e existência) institui-se a partir de uma estrutura pressuposicional, na qual a essência (o sentido) pressupõe uma existência (a denotação). Em outros termos, o ser-dito, o ser essencial metafísico – a atribuição de uma qualidade –, faz do existente, do não-lingüístico, o sujeito do discurso em ato; ao contrário, o existente sempre remete ao essencial, na medida em que sempre deve ser dito (supõe um discurso em ato).

O que se abre desse modo é uma relação que pode ser exposta nos seguintes termos: *algo enquanto algo*. Neste sentido, é a própria estrutura lingüística aquilo que dá possibilidade para a configuração de uma experiência de transcendência do ser (a essência) em relação ao ente (o existente) constante da tradição ontológica – e daí a sua partição originária.

Em um dos fragmentos da parte final de *A Comunidade que Vem*, Agamben expõe a situação nestes termos:

---

<sup>171</sup> *Idem.*

A linguagem diz algo enquanto algo: a árvore enquanto “árvore”, a casa enquanto “casa”. O pensamento concentrou-se nesse primeiro algo (a existência, que algo seja) ou no segundo (a essência, o que é algo), na sua identidade ou diferença. Mas o que devia ser propriamente pensado – a palavra *enquanto*, a relação de exposição – ficou por pensar. Este *enquanto* originário é o tema da filosofia, a coisa do pensamento.<sup>172</sup>

O fragmento plasmático que sobra no espaço aberto pela divisão é justamente a matéria que deve ser pensada. Porém, antes de intentar um pensamento deste *local*, é preciso anotar algumas linhas a respeito da própria cisão, isto é, da separação preliminar (essência/existência; significar/mostrar; língua/fala) que abre o referido espaço plasmático.

A estrutura da linguagem – o alcance de seus limites – acaba por esbarrar, na ontologia tradicional, dentro de seus próprios limites e expõe aquela pressuposição originária da linguagem no indizível – que “é precisamente aquilo que a linguagem deve pressupor para poder significar.”<sup>173</sup>

Do mesmo modo quando Aristóteles, nas *Categorias*, ao definir a entidade primeira, diz que ela é aquilo que “não se diz de um sujeito, nem está em um sujeito”,<sup>174</sup> na verdade está afirmando que

a substância primeira não se diz sobre um pressuposto, ela não tem pressupostos, porque ela própria constitui o pressuposto absoluto sobre o qual se funda todo discurso e todo conhecimento. Somente ela – como nome – diz-se *kath'auto*, sobre ela mesma; somente ela – não estando num sujeito – mostra-se na evidência. Mas nela mesma, como *individuum*, é inefável (*individuum ineffabile*, segundo a formulação do aristotelismo medieval) e não entra na significação lingüística da qual é fundamento senão saindo de sua atualidade dêitica numa predicação universal.<sup>175</sup>

A diferença específica da linguagem, aquela que se estabelece entre mostrar e significar, estabelece um hiato fundamental que a própria linguagem – com

<sup>172</sup> *Idem.* p. 79.

<sup>173</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História. A destruição da experiência e a origem da história*. Belo Horizonte: UFMG, 2005. p. 11.

<sup>174</sup> ARISTÓTELES. *Tratados de Lógica. (Órganon) I. Categorias...*, “ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto..”

<sup>175</sup> AGAMBEN, Giorgio. *La Potenza del Pensiero...* p. 22. “la sostanza prima no si dice su un presupposto, non ha presupposti, perché è essa stessa il presupposto assoluto su cui si fonda ogni discorso e ogni conoscenza. Essa sola – come nome – si dice *kath'auto*, su se stessa; essa sola – non essendo in un soggetto – si mostra nell'evidenza. Ma, in se stessa, come *individuum*, essa è *ineffabile* (*individuum ineffabile*, secondo la formulazione dell'aristotelismo medievale) e non entra nella significazione linguistica di cui è fondamento, se non uscendo dalla sua attualità deitica in una predicatione universale.”

sua estrutura pressuponente – recobre. Portanto, o problema é aquele da passagem entre mostrar e significar, que em tal estrutura mantém-se velado.

Do mesmo modo que a cisão entre mostrar e significar, aquela outra entre dizível e indizível (que é baseada naquela entre discurso (*logos*) e nome (*onoma*)) se estabelece. Assim, quando os místicos fazem do indizível o seu fundamento, é no mesmo plano de divisão – interior à linguagem – que eles se encontram. Pressupondo os nomes, os místicos não saem da linguagem em direção a um exterior da linguagem (um sensível, ou, o que seria melhor, à essência suprema inalcançável de Deus). Ao contrário, o indizível ou, de acordo com a tradição sobre a qual este se fundamenta, o nome ingressa “nas proposições, mas aquilo que estas *dizem* não é aquilo que o nome *chamou*.”<sup>176</sup> Por mais que “os dicionários e o trabalho incansável da ciência possam por ao lado de cada nome uma definição: aquilo que neste modo se diz é dito, todavia, somente sobre a pressuposição do nome.”<sup>177</sup> Como os problemas gramaticais, os problemas místicos se afiguram sempre através da estrutura pressuponente da linguagem.

## 2.2 Um Trânsito Impossível: os indicadores de enunciação e a passagem da língua ao discurso.

Como o pronome (tanto os demonstrativos, quanto os relativos ou pessoais – no caso das primeiras e segundas pessoas) – que “é a parte do discurso na qual se realiza a passagem do significar ao mostrar; o puro ser, a *substantia indeterminata* que este significa e que, como tal, é, em si, insignificável e indefinível, faz-se significável e determinável através de um ato de ‘indicação’”<sup>178</sup> – opera tal passagem?

<sup>176</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Idea della Prosa...* p. 91. “*nelle proposizioni, ma ciò che queste dicono non è quel che il nome ha chiamato.*”

<sup>177</sup> *Idem.* “*I dizionari e il lavoro instancabile della scienza possono ben affiancare ad ogni nome una definizione: diò che in questo modo si dice, è detto tuttavia solo sulla presupposizione del nome.*”

<sup>178</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Lenguaje y la Muerte...* p. 45. “*es por lo tanto la parte del discurso em la que se realiza el paso del significar al mostrar; el puro ser, la substantia indeterminata que éste significa y*

É somente na lingüística moderna que o problema dos pronomes, que, por assim dizer, cruza a história da gramática e da filosofia desde seus inícios, encontra sua mais clara delimitação. A partir dos trabalhos de lingüistas (de Saussure e Pierce até Jakobson e Benveniste) é que se começa a elucidar a estrutura pronominal. Benveniste, no seu ensaio *A natureza dos pronomes*, que se encontra nos seus *Problemas de Lingüística Geral*, exhibe o mecanismo de indicação operado pelo pronome. Para isso, o lingüista francês estava trabalhando num projeto que iria ser algo como o *projeto piloto* para uma guinada das ciências sociais: a teoria da enunciação.

De acordo com Benveniste, os pronomes (assim como alguns advérbios, como *aqui, agora*) estão inscritos dentro de uma categoria que denominou *indicadores de enunciação* (ou, como Jakobson, *shifters*). Tais indicadores não representam nenhum conteúdo semântico predeterminado, mas somente podem ter um referente quando analisados a partir da instância de discurso (“os atos discretos e cada vez únicos pelos quais a língua é atualizada em palavra por um locutor”<sup>179</sup>) na qual se encontram. Benveniste explicita sua análise a partir das duas primeiras pessoas dos pronomes pessoais *eu* e *tu*:

Qual é, portanto, a “realidade à qual se refere *eu* ou *tu*? Unicamente uma “realidade de discurso”, que é coisa muito singular. *Eu* só pode definir-se em termos de “locução”, não em termos de objetos, como um signo nominal. *Eu* significa “a pessoa que enuncia a presente instância de discurso que contém *eu*”. Instância única por definição, e válida somente na sua unicidade. Se percebo duas instâncias sucessivas de discurso contendo *eu*, proferidas pela mesma voz, nada ainda me assegura de que uma delas não seja um discurso referido, uma citação na qual *eu* seria imputável a um outro. É preciso, assim, sublinhar este ponto: *eu* só pode ser identificado pela instância de discurso que o contém e somente por aí. Não tem valor a não ser na instância na qual é produzido. Paralelamente, porém, é também enquanto instância de forma *eu* que deve ser tomado; a forma *eu* só tem existência lingüística no ato de palavras que a profere. Há, pois, nesse processo uma dupla instância conjugada: instância de *eu* como referente, e instância de discurso contendo *eu*, como referido. A definição pode, então, precisar-se assim: *eu* é o “indivíduo que enuncia a presente instância de discurso que contém a instância lingüística *eu*”. Conseqüentemente, introduzindo-se a situação de “alocução”, obtém-se uma definição simétrica para *tu*,

---

que, como tal, es, em si, insignificable e indefinible, se hace significable y determinable a través de un acto de ‘indicación’.”

<sup>179</sup> BENVENISTE, Émile. *Problemas de Lingüística Geral I*. Campinas: Unicamp, 1995. p. 277.

como o “indivíduo alocutado na presente instância de discurso contendo a instância lingüística *tu*”<sup>180</sup>

Os indicadores de enunciação – aqui analisados nas figuras dos pronomes – não se referem a uma realidade exterior (léxica), como os demais signos lingüísticos, mas, como que esvaziados de sentido, mostram-se preenchíveis apenas em uma instância de discurso. A conversão operada pelo uso dos indicadores de enunciação na instância discursiva é aquela passagem da significação à indicação (da língua – como código – à fala; da linguagem ao discurso). “Assim, a enunciação não se refere ao texto do enunciado, mas a seu *ter lugar* e o indivíduo só pode pôr em funcionamento a língua na condição de se identificar no próprio evento da palavra, e não naquilo que, nela, se encontra dito.”<sup>181</sup>

Aquelas duas instâncias que se encontram irremediavelmente separadas – língua e discurso (que em *Infância e História*, Agamben desenvolve nos termos de Benveniste – semiótico e semântico<sup>182</sup>) – entram em consonância, na enunciação, em algo como um *apropriar-se* da língua. Analisando tal situação nos termos do problema do terceiro capítulo de seu *O que Resta de Auschwitz*, isto é, a questão do sujeito, Agamben expõe:

A passagem da língua ao discurso é, observando-se bem, um ato paradoxal, que implica ao mesmo tempo uma subjetivação e uma dessubjetivação. De um lado, o indivíduo psicossomático deve se abolir integralmente e se dessubjetivar enquanto indivíduo real para tornar-se o sujeito da enunciação e se identificar pelo puro *shifter* “eu”, absolutamente privado de toda substancialidade e de todo conteúdo que não seja a mera referência à instância do discurso. Mas, uma vez despojado de toda realidade extralingüística e constituído como sujeito de enunciação, ele descobre que não é tanto a uma possibilidade de palavra que teve acesso, quanto a uma impossibilidade de falar – ou, ainda, a um estar sempre já antecipado por uma potência glossolálica sobre a qual não tem controle ou posse. Apropriando-se do aparelho formal da enunciação, ele, de fato, se introduziu numa língua a partir da qual, por definição, nada permite passar ao discurso; e, todavia, dizendo “eu, tu, este, agora...”, ele se expropriou de toda realidade referencial para se deixar definir unicamente pela relação vazia da instância do

<sup>180</sup> *Idem*. pp. 278-279.

<sup>181</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Quel che Resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri, 1998. p. 108. “L'enunciazione non si riferisce, cioè, al testo dell'enunciato, ma al suo aver luogo e l'individuo può mettere in funzione la lingua solo a patto di identificarsi nell'evento stesso del dire e non in ciò che, in esso, viene detto.”

<sup>182</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História...* pp. 65-68.

discurso. *O sujeito da enunciação consiste integralmente no discurso e pelo discurso, mas, por isso mesmo, não pode nada dizer nele, não pode falar.*<sup>183</sup>

O sujeito lingüístico, aquele *eu* do discurso, é sempre um *outro* que aquele indivíduo psicossomático que lhe empresta voz. Este *outro* não fala, uma vez que é puro evento de linguagem, independente de todo significado. Colocando tais idéias, Agamben termina por indicar que “no presente absoluto da instância do discurso, subjetivação e dessubjetivação coincidem ponto por ponto e tanto o indivíduo de carne e osso quanto o sujeito da enunciação se calam perfeitamente.”<sup>184</sup>

Qual é a modificação que a compreensão de enunciação lança sobre a idéia da linguagem como cisão entre indicar e mostrar (língua e fala; semiótico e semântico)?

De fato, o que se mostra nesta pressuposição da enunciação – através de seus indicadores de enunciação – é que a indicação nunca é operada em direção a um fora da linguagem, isto é, a um objeto inominável, silencioso e que permanece não-dito em todo ato de fala. Toda vez que acontece uma enunciação, o que os *shifters* mostram é o lugar do discurso; é o fato de que a linguagem tem lugar. A enunciação não é o conteúdo daquilo que é dito, isto é, não é um simples ato de fala;

compreende, pois, o que, em todo ato de fala, se refere exclusivamente ao seu ter-lugar, à sua *instância*, independentemente e antes do que, nesta, seja dito e significado. Os pronomes e os outros indicadores de enunciação, antes de designar objetos reais, indicam precisamente *que a linguagem tem lugar*. Permitem assim se referir, antes ainda que ao

<sup>183</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Quel che Resta di Auschwitz...* p. 108. “Il passaggio dalla lingua al discorso è, a ben guardare, un atto paradossale, che implica, nello stesso tempo, una soggettivazione e una desoggettivazione. Da una parte, l’individuo psicosomatico deve integralmente abolirsi e desoggettivarsi in quanto individuo reale per diventare il soggetto dell’enunciazione e identificarsi nel puro shifter “io”, assolutamente privo di ogni sostanzialità e di ogni contenuto che non sia il mero riferimento all’istanza di discorso. Ma, una volta spogliatosi di ogni realtà extralinguistica e costituitosi come soggetto dell’enunciazione, egli scopre che non è tanto a una possibilità di parola che ha avuto accesso, quanto a una impossibilità di parlare – o, piuttosto, a un esser sempre già anticipato da una potenza cglossolalica su cui non ha né controllo né presa. Appropriandosi della strumentazione formale dell’enunciazione, egli si è, infatti, introdotto in una língua da cui, per definizione, nulla permette di passare al discorso; e, tuttavia, dicendo: “lo, tu, questo, ora...”, egli si è espropriato di ogni realtà referenziale, per lasciarsi definire unicamente dalla relazione pura e vuota all’istanza di discorso. Il soggetto dell’enunciazione consiste integralmente nel discorso e del discorso, ma, proprio per questo, in esso, non può dire nulla, non può parlare.”

<sup>184</sup> *Idem.* p. 109. “Nel presente assoluto dell’istanza di discorso, soggettivazione e desoggettivazione coincidono in ogni punto e tanto l’individuo in carne e ossa quanto il soggetto dell’enunciazione tacciono perfettamente.”

mundo dos significados, ao *acontecimento da linguagem* mesmo, em cujo interior pode somente significar-se algo.<sup>185</sup>

A filosofia primeira desde o início capta esta dimensão da linguagem, buscando aquele inominável, mas que pode ser indicado – o ser. “Metafísica é aquela experiência da linguagem que, em todo ato de fala, apreende o abrir-se desta dimensão e, em todo dizer, tem antes de tudo a experiência da ‘maravilha’ de que a linguagem *seja*.”<sup>186</sup> A questão do ser, sua abertura ao pensamento, torna-se possível graças a esta indicação. A fragmentação causada pelo verbo *ser* entre existente e essencial é refratária desta indicação. Ontologicidade e onticidade são os espectros da separação entre mostrar e significar. Naquela, a dimensão ontológica, estão correspondidas as categorias do simples ter-lugar da linguagem (o ser), enquanto nesta – a dimensão ôntica – está exposto o que na abertura da linguagem é dito e significado (o ente). “A transcendência do ser em respeito ao ente, do mundo em respeito à coisa, é, antes de tudo, transcendência do acontecimento de linguagem em respeito à fala. E os *shifters*, as pequenas palavras *isto, aqui, eu, agora (...)* já estão sempre apresentados nesta transcendência, já sempre indicam o lugar da linguagem.”<sup>187</sup>

Do mesmo modo, o misticismo – em quaisquer de suas vertentes: judaica, cristã ou islâmica – é a busca por aprofundar-se neste lugar; apreender o inapreensível que é este lugar da linguagem. Não pretendem os místicos significar o lugar do inefável (o que para eles se resumiria em significar o próprio Deus). Tampouco têm o intuito de apenas dizê-lo. Seus esforços por conjugação plena com seu Deus mostram que intentam, antes, permanecer neste lugar, em comunhão mística no silencioso lugar do ser. A poesia de João da Cruz mostra que este lugar é sempre indizível e que não há voz que seja capaz de saber este lugar, mas apenas indicá-lo.

<sup>185</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Lenguaje e la Muerte...* p. 50-51. “*comprende, pues, lo que, en todo acto de habla, se refiere exclusivamente a su tener-lugar, a su instancia, independientemente y antes de lo que, en este, sea dicho y significado. Los pronombres y los otros indicadores de la enunciación, antes de designar objetos reales, indican precisamente que el lenguaje tiene lugar. Permiten así referirse, antes aún que al mundo de los significados, al acontecimiento de lenguaje mismo, en cuyo interior puede solo significarse algo.*”

<sup>186</sup> *Idem.* p. 51. “*metafísica es aquélla experiencia del lenguaje que, en todo acto de habla, aprehende el abrirse de esa dimensión y, en todo decir, tiene ante todo la experiencia de la ‘maravilla’ de que el lenguaje sea.*”

<sup>187</sup> *Idem.* p. 52. “*La trascendencia del ser respecto del ente, del mundo respecto de la cosa, es, ante todo, trascendencia del acontecimiento de lenguaje respecto del habla. Y los shifters, las pequeñas palabras esto, aquí, yo, ahora (...)* están siempre ya apresados em esa transcendencia, indican ya siempre el lugar del lenguaje.”

Se, porém, a indicação se dá nos moldes dos indicadores de enunciação, o problema se dá de outra forma: de que maneira estes indicam na instância do discurso o próprio ter-lugar deste discurso, antes e além daquilo que neste é significado? A resposta gira ao redor daquele que profere o discurso, que diga os indicadores de enunciação, que, em última análise, tenha uma voz. (“*A enunciação e a instância de discurso não são identificáveis como tais senão através da voz que as profere*, e somente supondo uma voz pode mostrar-se algo como um ter-lugar do discurso.”<sup>188</sup>)

O que está em questão nesta voz é a dimensão originária do indicativo próprio à linguagem, isto é, daquilo que permite fazer da instância do discurso o ato de exposição do ter-lugar da linguagem daquele que fala. Não se busca na voz o ato de fala significante, mas a intenção de significar – a *flatus vocis* dos lógicos medievais; a pura indicação do ter-lugar da linguagem. Pensar a voz é, neste sentido, o correlato imediatamente especular do pensamento metafísico – o pensamento do ser.

### 2.3 A Dupla Negatividade Fundamental do Humano: a Voz.

“É evidente que o homem é um animal mais político do que as abelhas ou qualquer outro ser gregário. A natureza, como se afirma frequentemente, não faz nada em vão, e o homem é o único animal que tem o dom da palavra.”<sup>189</sup> Nestes termos, inscritos na *Política*, Aristóteles define o homem como o “vidente que possui a linguagem” (ζῶον λόγον ἔχων - *zōon logon ekhon*). Nesta definição, um elemento da natureza (φύσις - *phýsis*; o vivente) é possuidor de um elemento, por assim dizer, da cultura (λόγος - *logos*; a linguagem). Ao homem, portanto, não resta nenhuma voz natural (φωνή - *phoné*), como uma *determinação natural* específica. Sua voz, diferentemente daquela dos animais não lhe é imediata, unida à sua natureza:

<sup>188</sup> *Idem.* p. 60. “La enunciación y la instancia de discurso no son identificables como tales sino a través de la voz que las profiere, y solo suponiéndole una voz puede mostrarse algo como un tener-lugar del discurso.”

<sup>189</sup> ARISTÓTELES. *Política...* p. 146.

Os animais, de fato, não são destituídos de linguagem; ao contrário, eles são sempre e absolutamente língua, neles *la voix sacrée de la terre ingenuë* (...) não conhece interrupções nem fraturas. Os animais não entram na língua: já estão sempre nela. O homem, ao invés disso, na medida em que tem uma infância, em que não é já sempre falante, cinde esta língua una e apresenta-se como aquele que, para falar, deve constituir-se como sujeito da linguagem, deve dizer eu.<sup>190</sup>

O homem tem a tarefa de tomar posse de um elemento que é estranho à sua própria natureza; deve apropriar-se da linguagem à medida que abandona a pura voz (a φωνή, a pura sonoridade emitida pelo aparelho fonético). O homem cinde a língua naquela diferença específica entre mostrar e significar, da qual descobre sua essência e sua existência. Neste sentido, como pode ser a voz a única possibilidade de localização, de indicação – operada pelos indicadores de enunciação no ato de fala (referente à instância do discurso, ao seu ter-lugar) – do lugar da linguagem? De fato, ela não é a linguagem; tampouco é a simples φωνή. Ao contrário, o que deve ser apontado é que ela é a *outra Voz*, a articulação originária da linguagem humana. Esta é

*o ter-lugar da linguagem entre o sair da voz e o acontecimento de significado (...) que, na tradição metafísica, constitui a articulação originária (o ἄρθρον) da linguagem humana. Mas, porquanto esta Voz (que escreveremos de agora em diante com maiúscula para distingui-la da voz como mero som) tem o estatuto de um já-não (voz) e de um todavia-não (significado), constitui necessariamente uma dimensão negativa. É fundamento, mas no sentido de que é o que vai ao fundo e desaparece, para que o ser e a linguagem tenham lugar.*<sup>191</sup>

Aqui o homem entra num mundo, que não é um ambiente específico, mas fora de si, está “livre de toda prescrição genética, não tendo ele absolutamente nada a dizer nem a expressar, ele poderia, único animal, *nomear* em sua língua, como Adão, as coisas. No nome, o homem se lega à infância, de agora para sempre a uma abertura que transcende todo destino específico e toda vocação genética.”<sup>192</sup> Essa

<sup>190</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História...* pp. 63-64.

<sup>191</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Lenguaje e la Muerte...* p. 66. “El tener-lugar del lenguaje entre el quitarse de la voz y el acontecimiento de significado (...) que, en la tradición metafísica, constituye la articulación originaria (o ἄρθρον) del lenguaje humano. Pero, por quanto esta Voz (que escribiremos desde ahora en adelante con mayúscula para distinguirla de la voz como mero sonido) tiene el estatuto de un ya-no (voz) y de un todavia-no (significado), constituye necesariamente una dimensión negativa. Es fundamento, pero e el sentido de que es lo que va al fondo y desaparece, para que el ser y el lenguaje tengan lugar.”

<sup>192</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Idea della Prosa...* pp. 82-83. “libera da ogni prescrizione genetica, non avendo egli assolutamente nulla da dire e da esprimere, egli potrebbe, unico animale, nella sua lingua nominare, come Adamo, le cose. Nel nome l’uomo si lega all’infanzia, si ancora per sempre a un’apertura che transcende ogni destino specifico e ogni vocazione genetica.”

saída da φωνή (*phoné*; da φύσις, da natureza) para a linguagem – o dar nome às coisas – aponta para a não fixação de uma memória genética no homem. Este não tem uma voz que lhe é predeterminada, condicionante, inscrita em si como uma propriedade (assim como a cigarra tem o seu canto, o sapo seu coaxar, o boi o seu mugir), mas possui algo que lhe é, em certa medida, exterior – pura e absoluta estraneidade –, que não é transmissível *essencialmente*, mas na sua forma negativa (enquanto saída): a linguagem.

A linguagem, portanto, tem lugar no não-lugar da voz, no fundo negativo aberto pela saída do homem do *ambiente* e de sua entrada em um *mundo*. “*Enquanto tem lugar na Voz (...), a linguagem tem lugar no tempo. Mostrando a instância de discurso, a Voz abre, ao mesmo tempo, o ser e o tempo.*”<sup>193</sup> O espaço aberto por este *indicador de enunciação* supremo que é a Voz – por ter como única e exclusiva função indicar o lugar da linguagem – é, deste modo, o pressuposto central de toda ontologia – seu fundamento –, de toda relação entre a presença e a essência, entre o existente e o essencial.

A Voz é o que se coloca como pressuposto fundamental para que a linguagem tenha lugar. Negativamente, constitui-se como um espaço de fundo sobre o qual se edifica a linguagem, sem que esta possa dizer o próprio fundamento, ou seja, dizer a Voz – que é um puro querer-dizer, pura vontade (obviamente que com este *querer-dizer*, com esta *vontade*, não se pretende indicar uma volição, um impulso determinado de um sujeito, algo psicológico). Ou seja, a Voz é pressuposta como uma negatividade ao quadrado:

por uma parte, está de fato suposta somente como voz saída, como ser-sido da φωνή natural, e este sair é a articulação originária (ἄρθρον, γράμμα) no qual se cumpre a passagem da φωνή ao λόγος, do vivente à linguagem; por outra parte, esta Voz não pode ser *dita* pelo discurso do qual *mostra* o ter-lugar originário. Que a articulação originária da linguagem possa ter lugar somente numa dupla negatividade significa que a linguagem é e não é a voz do homem. (...) Uma Voz – uma voz silenciosa e indizível – é o *shifter* supremo que permite ao pensamento

---

<sup>193</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Lenguaje e la Muerte..* p. 66. “*En cuanto que tiene lugar em la Voz(...), el lenguaje tiene lugar en el tiempo. Mostrando la instancia de discurso, la Voz abre, a la vez, el ser y el tiempo.*”

ter a experiência do ter-lugar da linguagem e fundar com isto a dimensão do ser em sua diferença em relação ao ente.<sup>194</sup>

À desconexão originária marcada na figura do homem, que não possui algo como um *próprio* – numa voz que seria unida à sua natureza lingüística –, abre-se o fundamento, o espaço vazio entre a voz e a linguagem, entre a natureza e a cultura, entre o vivente e o falante. O *possuir* da definição aristotélica do “vivente que possui a linguagem” nada mais é que a fundação de um espaço heterogêneo ao homem, mas que lhe serve de pressuposto. Um espaço vazio, nulo, nadificante sobre o qual o homem funda sua humanidade:

Ou seja, que nessa definição, o ἔχειν, o *ter* próprio do homem, que constitui na unidade a dualidade de vivente e linguagem, é pensado já sempre no modo negativo de um ἄρθρον: o homem é aquele vivente que se retira e ao mesmo tempo se conserva – como indizível – na linguagem: a negatividade é o modo humano de *ter* a linguagem.<sup>195</sup>

A Voz configura-se como um não-lugar excessivo do homem. Isto é, a entrada do homem na linguagem por esta Voz funciona do mesmo modo que a exceção na política, em que vida nua e poder soberano encontram-se atados num nódulo originário, numa relação de *bando*. Aqui, a Voz é aquilo através do qual o homem sai da simples voz e entra na linguagem, mas ao mesmo tempo é aquilo que é impossível de ser dito.

A transcendência do lugar da linguagem em relação ao que nesta é dito, constitui-se sobre o fundo da Voz. Sob o mesmo pressuposto, a metafísica pode fundar-se na transcendência do ser em relação ao ente. De fato, a relação entre ser e ente mostra-se, portanto, como pura relação de abandono: “o ser não é aqui outro senão o ser abandonado e remetido a si mesmo do ente, o ser não é senão o bando do

<sup>194</sup> *Idem.* pp. 135-136. “por una parte, está en efecto supuesta sólo como voz quitada, como ser-sido de la φωνή natural, y este quitarse es la articulación originaria (ἄρθρον, γράμμα) en la que se cumple el paso de la φωνή al λόγος, del viviente al lenguaje; por otra parte, esta Voz no puede ser dicha por el discurso del cual muestra el tener-lugar originario. Que la articulación originaria del lenguaje pueda tener lugar solo en una doble negatividade significa que el lenguaje es y no es la voz del hombre. (...)Una Voz – una voz silenciosa e indecible – es el shifter supremo que permite al pensamiento tener la experiencia del tener-lugar del lenguaje y fundar con ello la dimensión del ser en su diferencia respecto del ente.”

<sup>195</sup> *Idem.* pp. 136-137. O sea, que en esta definición, el ἔχειν, el haber propio del hombre, que constituye en unidad la dualidad de viviente y lenguaje, es pensado ya siempre en el modo negativo de un ἄρθρον: el hombre es aquel viviente que se quita y a la vez se conserva – como indecible – en el lenguaje: la negatividade es el modo humano de haber el lenguaje.

ente.”<sup>196</sup> Isto é, as cisões constituídas no pensamento ocidental – indicar e significar, mostrar e dizer, língua e fala, vivente e falante, natureza e cultura, ser e ente, até aquelas de homem e animal, norma e anomia – fundamentam-se sobre a pedra angular da dimensão negativa. No direito, esta dimensão é expressa pela figura do estado de exceção – a anomia (obviamente que a contigüidade direito e política na tradição até hoje reinante no ocidente deve ser notada, de modo a não se ilidir os problemas políticos com pretensas *codificações* jurídicas, ou vice-versa):

Tudo acontece como se o direito e o *logos* tivessem necessidade de uma zona anômica (ou alógica) de suspensão para poder fundar sua referência ao mundo da vida. O direito parece não poder existir senão através de uma captura da anomia, assim como a linguagem só pode existir através do aprisionamento do não lingüístico. Em ambos os casos, o conflito parece incidir sobre um espaço vazio: anomia, *vacuum* jurídico de um lado, e de outro, ser puro, vazio de toda determinação e de todo predicado real. Para o direito, esse espaço vazio é o estado de exceção como dimensão constitutiva. A relação entre norma e realidade implica a suspensão da norma, assim como, na ontologia, a relação entre linguagem e mundo implica a suspensão da denotação sob a forma de uma *langue*. Mas o que é essencial para a ordem jurídica é que essa zona – onde se situa uma ação humana sem relação com a norma – coincide com uma figura extrema e espectral do direito, em que ele se divide em uma pura vigência sem aplicação (a forma de lei) e em uma aplicação sem vigência: a força de lei.<sup>197</sup>

A *outra* Voz, ao colocar-se desse modo como fundamento, é aquilo que permanece oculto no pensamento ocidental, “é o impensável, sobre o qual a metafísica funda toda possibilidade de pensamento, o indizível, sobre o que se funda todo seu dizível.”<sup>198</sup> Na negatividade fundamental da Voz o homem abre o lugar da linguagem, de toda possibilidade de dizer.

### **Excursus**

Deleuze num ensaio denominado *Um precursor desconhecido de Heidegger, Alfred Jarry*, presente no seu *Crítica e Clínica*, faz uma crítica da metafísica.

<sup>196</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer...* p. 67.

<sup>197</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção...* p. 93.

<sup>198</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Lenguaje e la Muerte...* p. 141. “es lo impenable, sobre lo cual la metafísica funda toda posibilidad de pensamiento, lo indecible, sobre lo que se funda todo su decible.”

Ainda que discuta durante o texto a compreensão de técnica e ciência em Jarry e Heidegger, de início dá o tom da proposta de Jarry: a patafísica, como intento de superação da metafísica. O que demonstra o porquê de se considerar Jarry o precursor desconhecido de Heidegger (este sempre teve como intento originário a superação da metafísica). Assim como a ontologia heideggeriana, a patafísica de Jarry é fundamentada na fenomenologia. Deleuze então faz sua leitura crítica – pautando-se nos dois autores comentados – da metafísica:

O fenômeno já não pode definir-se como uma aparência, mas tampouco será definido, à maneira da fenomenologia de Husserl, como uma aparição. A aparição remete a uma consciência à qual aparece e pode ainda existir sob uma forma distinta daquilo que faz aparecer. O fenômeno, ao contrário, é o que mostra a si mesmo em si mesmo. (...) O fenômeno, a esse título, não remete a uma consciência, mas a um ser, ser do fenômeno, que consiste precisamente no mostrar-se. Esse ser do fenômeno é o 'epifenômeno'... (...) O epifenômeno é o ser do fenômeno, ao passo que o fenômeno é apenas o ente, ou a vida. Não o ser, e sim o fenômeno é que é percepção, perceber ou ser percebido, ao passo que Ser é pensar. (...) A metafísica é um erro que consiste em tratar o epifenômeno como um outro fenômeno, outro ente, outra vida. Na verdade, mais do que considerar o ser como um ente superior que fundaria a constância dos demais entes percebidos, devemos pensá-lo como um Vazio ou um Não-ente, através de cuja transparência agitam-se as variações singulares... (...) Se o ser é o mostrar-se do ente, ele mesmo não se mostra e não pára de retrair-se, estando ele próprio retirado ou retraído. Melhor ainda: retrair-se, apartar-se é a única maneira pela qual ele se mostra enquanto ser, visto que ele é apenas o mostrar-se do fenômeno ou do ente. A metafísica inteira cabe no retraimento do ser ou no esquecimento, pois confunde o ser com o ente.<sup>199</sup>

O interessante destas análises de Deleuze é que elas expõem justamente o *retraimento* do ser como o lugar da metafísica. Não se pode deixar de conectar tal idéia com aquela de Voz. Assim, do mesmo modo como o ser é posto no texto de Deleuze como um Vazio ou um Não-ente, em Agamben a saída da voz e a entrada na linguagem, a Voz, é aquilo que resta como fundamento do ser, numa dupla negatividade (saída da voz e impossibilidade de ser dita num discurso significante). Não obstante, aquela tentativa de Heidegger – e, segundo Deleuze, também de Jarry – de superação da metafísica permanece inconclusa, uma vez que, ainda que se fale de um

---

<sup>199</sup> DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997. pp.104-105

Vazio (não-ente) ou de uma Voz como o lugar do ser (ou seu não-lugar), estes ainda são o fundamento – negativo – da metafísica.

## 2.4 Misticismo e Filosofia: nos lindes da Voz

No livro de Gênesis, o Deus dos hebreus cria o Paraíso em que coloca sua obra-prima: o homem. O gesto divino, porém, que aqui cumpre ressaltar é aquele expresso em Gênesis 2:19-20: “Iahweh Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse. O homem deu nomes a todos os animais, às aves do céu e a todas as feras selvagens.”<sup>200</sup>

O ato de nomear as coisas criadas Deus não toma para si, mas designa ao homem. A linguagem humana, neste sentido, é aquilo que mediatiza a relação do homem com a natureza criada. O homem não tem direto acesso ao mundo criado por Deus, mas apenas alcança-o na medida em que dá nome às coisas; alcança-o apenas na sua essência lingüística, no seu ser linguagem. Benjamin, no seu ensaio *Sobre a Linguagem em Geral*, se pergunta: “Que comunica a linguagem?”, a que começa a responder:

Comunica a essência espiritual que lhe corresponde. É fundamental saber que esta essência espiritual se comunica na linguagem e não através da mesma. Não há, pois, o falante de línguas, se com isso nos referirmos àquele que se comunica através dessas línguas. A essência espiritual comunica-se na língua e não através dela, ou seja, de fora não é idêntica à essência lingüística. A essência espiritual é idêntica à lingüística só *na medida em que é comunicável*. O comunicável numa essência espiritual é a sua essência lingüística. A linguagem comunica, pois, a respectiva essência lingüística das coisas, mas a sua essência espiritual só a comunica na medida em que esta seja imediatamente contida na essência lingüística, na medida em que é *comunicável*.<sup>201</sup>

Benjamin opera uma cisão no plano lingüístico. Aqui expõe o plano original da língua – através do mitologema bíblico, a língua de Adão. O plano original da

<sup>200</sup> Todas as referências ao texto bíblico são aqui trazidas a partir da seguinte versão: *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1995.

<sup>201</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política...* p. 179.

língua é aquele dos nomes (*onoma*). A linguagem humana rege-se, deste modo, por um princípio interno em que algo sempre falta. Em outros termos, a linguagem não é uma simples comunicação entre sujeitos, na qual um conteúdo é passado através dos nomes proferidos entre os interlocutores. Ao contrário, a linguagem comunica a si mesma. Continua:

A resposta à pergunta: *que comunica a linguagem?* é, pois, a seguinte: *Todas as linguagens se comunicam a si mesmas*. A linguagem deste candeeiro, por exemplo, não comunica o candeeiro (porque a essência espiritual do candeeiro, na medida em que é *comunicável*, não é de modo algum o próprio candeeiro), mas sim, o candeeiro linguagem, o candeeiro na comunicação, o candeeiro na expressão. (...) Como se disse, não é o comunicável numa essência espiritual que *aparece* mais claramente na sua linguagem, mas sim este *comunicável* que constitui, imediatamente, a própria linguagem. Ou: a linguagem de uma essência espiritual é, imediatamente, aquilo que nela é comunicável. O que numa essência espiritual é comunicável, transmite-se *nela*, isto é, cada linguagem se comunica a si mesma. Ou, mais exatamente: cada linguagem se transmite *em* si mesma, sendo, no sentido mais puro, o *médium* da comunicação.<sup>202</sup>

Tal língua adâmica – a língua pura – não comunica nada além de si mesma. Como língua paradisíaca, a essência espiritual e a essência lingüística coincidem. É uma língua transparente, em que não se expressa nenhum conteúdo, e na qual o problema do indizível não encontra lugar – e aqui se encontra o ponto de contato entre lingüística e religião, já que é no conceito de Revelação que o problema do indizível é ignorado.

Este local paradisíaco em que o homem conhecia uma só linguagem logo cessa de existir com a queda do homem – com o pecado original. A língua dos nomes – até então incólume – que era especular à língua da criação divina (“Deus não criou o homem a partir da palavra, e não o denominou. Não quis subordiná-lo à língua, mas sim libertar de si no homem a língua que *Ihe* tinha servido como *médium* de criação.”<sup>203</sup>), a linguagem totalmente congoscível (que na transparência transmitia a própria comunicabilidade), decaí junto com o homem. A entrada neste nível inferior é a expulsão do homem do *Éden* e sua entrada no conhecimento do bem e do mal.

---

<sup>202</sup> *Idem.*

<sup>203</sup> *Idem.* p. 187.

O saber do bem e do mal abandona o nome, é um conhecimento de fora, uma imitação não criadora da palavra criadora. Neste conhecimento, o nome sai de si próprio: o pecado original é a hora do nascimento da *palavra humana* no qual o nome já não vivia incólume, palavra saída da linguagem do nome, do cognoscível, pode dizer-se: surge da magia própria imanente para, expressamente de fora, como que tornar-se mágica, A palavra deve comunicar *algo* (além de si mesma. Este é verdadeiramente o pecado original do espírito da língua. a palavra enquanto algo de comunicante, de exterior, é como que uma paródia da palavra expressamente mediata, relativamente à palavra expressamente imediata, a palavra criadora de Deus, e a decadência do bem-aventurado espírito lingüístico, do espírito adâmico que se levanta entre elas.<sup>204</sup>

A língua decaída, portanto, significativamente mero signo, é a porta para as várias línguas históricas. O que se abre à linguagem humana pós-éden é sempre uma cisão em dois planos: nome e discurso. Aquele, transmissível por uma tradição e este produto de um fazer humano, da posição de um vivente como falante – no ato de enunciação de um discurso. De fato, esta cisão primeira da exegese benjaminiana não é nada além daquelas outras: mostrar/significar, língua/fala, semiótico/semântico etc...

Esta linguagem pós-éden, portanto, figura como o referente próprio daquela onto-lógica – do dizer o ser – aqui proposta.

É verdade que os homens podem, de algum modo, replicar, repetir, a criação divina mediante o uso dos nomes que de alguma forma redime as coisas de seu mutismo constitutivo, liberando ao mesmo tempo a essência espiritual da comunicação: mas numa modalidade derivada, e, portanto, ontologicamente defectiva, na qual esta comunicação conhece precisamente seu próprio limite. De fato, enquanto em Deus o ato de nominar coincide com o de criar e conhecer as coisas, ao nome que a elas lhes dão os homens, não corresponde nenhum conhecimento das mesmas. Portanto, nossa língua, mais do que plena comunicação, não pode ser senão contínua plasmação do incomunicável.<sup>205</sup>

---

<sup>204</sup> *Ibidem*. pp. 191-192.

<sup>205</sup> ESPOSITO, Roberto. *Confines de lo Político. Nueve pensamientos sobre política*. Madrid: Editorial Trotta, 1996. p. 139. “Es verdad que los hombres pueden, de algún modo, replicar, repetir, la creación divina mediante el uso de los nombres que de alguna forma redime las cosas de su mutismo constitutivo, liberando al mismo tiempo la esencia espiritual de la comunicación: pero en una modalidad derivada, y por tanto ontológicamente defectiva, en la cual esa comunicación conoce precisamente su propio límite. De hecho, mientras en Dios el acto de nominar coincide con el de crear y conocer las cosas, al nombre que a ellas les dan los hombres no le corresponde ningún conocimiento de las mismas. Por tanto nuestra lengua, más que plena comunicación, no puede ser sino continua plasmación de lo incomunicable.”

O comunicável plasmado na linguagem é aquela figura do indizível que adentra a própria linguagem, a falta essencial que a linguagem humana passou a ter após sua queda. Assim, a pressuposição de uma Voz – a pura indicação de que a linguagem tem-lugar – é a única maneira de algo como um discurso significativo poder vir à tona.

Com efeito, o que significa, nesta dupla negatividade da Voz (enquanto saída da voz e impossibilidade de ser dita), para o homem fazer experiência deste não-lugar que é a Voz? Isto é, uma vez consciente do infundado, do espaço vazio sobre o qual se funda a linguagem, o que o homem experimenta neste lugar?

Como puro querer-dizer – como indicação de que a linguagem tem lugar – a Voz faz parte de uma dimensão lógica (ou seja, não diz nada, nela não há proposição significativa nenhuma). Ocorre que nela é que se funda a possibilidade metafísica do ser; ela é o que torna possível a abertura de um *mundo* ao homem (livre de toda prescrição ambiental específica, circunscrita). Deste modo,

a Voz é a dimensão ética originária, na qual o homem pronuncia seu *sim* à linguagem e consente que ela tenha lugar. Consentir (ou rechaçar) a linguagem não significa aqui simplesmente falar (ou calar). Consentir a linguagem significa fazer de tal modo que, na experiência abismal do ter-lugar da linguagem no retirar-se da voz, se abra ao homem outra Voz e, com esta, a dimensão do ser e, ao mesmo tempo, a ameaça mortal do nada. (...) Por isto, a Voz, o elemento *lógico* originário, é também, para a metafísica, o elemento *ético* originário. (...) No horizonte da metafísica, o problema do ser não é, portanto, em última instância, separável daquele da vontade, assim como a lógica não é separável da ética.<sup>206</sup>

A entrada do homem na linguagem, sua saída da simples voz (φωνή) é, portanto, a chave do nóculo intrincável no qual estão atadas lógica e ética (e não só elas, como também toda divisão fundamental operada pelo pensamento ocidental: desde aquela entre mostrar e significar, como aquela entre essência e existência, passando por aquela entre homem e animal, até aquelas divisões político-jurídicas

<sup>206</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Lenguaje e la Muerte...* pp. 139-140. “La Voz es la dimensión ética originaria, en la que el hombre pronuncia su sí al lenguaje y consiente en que el tenga lugar. Consentir (o rechazar) el lenguaje no significa aqui simplemente hablar (o callar). Consentir el lenguaje significa hacer de tal modo que, em la experiencia abismal del tener-lugar del lenguaje en el quitarse de la voz, se abra al hombre otra Voz y, con ésta, la dimensión del ser y, a la vez, el riesgo mortal de la nada. (...) Por eso, la Voz, el elemento lógico originario, es también, para la metafísica, el elemento ético originario. (...) En el horizonte de la metafísica, el problema de ser no es, por lo tanto, em última instancia, separable del de la voluntad, así como la lógica no es separable de la ética.”

entre norma e anomia). Deste modo, aquilo que fundamenta tanto a ética como a lógica segue sendo uma negatividade essencial – denominada Voz –, esta que, no horizonte metafísico, é sempre uma sigética (um lugar silencioso, vazio e, de toda forma, indizível). Assim, a experiência mística de João da Cruz acaba por identificar justamente o lugar, ou melhor, o não-lugar da Voz como o êxtase no qual aquele que entra em transe comunica-se inteiramente com Deus.

A Voz – como o inefável, o indizível místico – é, portanto, aquilo que se afunda para que a linguagem humana possa ter lugar. A separação fundamental da ontologia (ser e ente; essência e existência), assim como aquelas entre lógica e ética, língua e fala, indicar e mostrar são sempre marcadas e governadas pela negatividade fundamental da Voz (a estrutura pressuposicional da linguagem), marcando um duro silêncio na filosofia.

*Die Sage*, o dizer originário e silencioso do ser que, na medida em que coincide com o próprio ter-lugar da linguagem, com a abertura do mundo, se mostra (*zeigt sich*), mas segue sendo indizível para a palavra humana, e o discurso humano, a “palavra dos mortais” que é a única que pode responder à Voz silenciosa do ser. A relação entre os dois planos (o ter-lugar da linguagem e o que é dito no seu interior, ser e ente, mundo e coisa) está, uma vez mais, governado pela negatividade: o mostrar-se da *Sage* é inominável pela linguagem humana (...) e esta só pode corresponder (*ent-sprechen*, de-falar) à *Sage* através do próprio faltar, aventurando-se, como a palavra dos poetas, até aquele limite em que se cumpre a experiência silenciosa do ter-lugar da linguagem na Voz e na morte.<sup>207</sup>

Portanto, a filosofia parece estar amarrada à pressuposição (que é justamente aquilo em face de que o pensamento filosófico procura manter suas distâncias) e, com isso, também à sabedoria mística (e também, como faz notar Agamben no início de *A Linguagem e a Morte* – quando traça uma perspectiva do pensamento hegeliano em relação ao mistério eleusiano constante numa poesia do

---

<sup>207</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Lenguaje y la muerte...* pp. 100-101. “die Sage, el decir originario y silencioso del ser que, en la medida en que coincide con el tener-lugar mismo del lenguaje con la apertura del mundo, se muestra (*zeigt sich*), pero sigue siendo indecible por la palabra humana, y el discurso humano, la “palabra de los mortales” que es la única que puede responder a la Voz silenciosa del ser. La relación entre los dos planos (el tener-lugar del lenguaje y lo que es dicho en su interior, ser y ente, mundo y cosa) está, una vez más, gobernado por la negatividad: el mostrarse de la Sage es innombrable por el lenguaje humano (...) y ésta sólo puede corresponder (*ent-spreche*, de-hablar) a la Sage a través del propio faltar, arriesgándose, como la palabra de los poetas, hasta aquel límite en el que se cumple la experiencia silenciosa del tener-lugar del lenguaje en la Voz y en la muerte.

jovem Hegel e que passa a ser o ponto a partir do qual o filósofo parte para a construção do seu sistema<sup>208</sup> –, ao saber mistérico).

## **2.5 Razão e Revelação: a aporia da metalinguagem que nada significa.**

O *Catecismo da Igreja Católica*, dado no dia 11 de outubro de 1992, no pontificado de João Paulo II (detalhe que o projeto de produção deste *catecismo*, iniciado em 1986, foi chefiado pelo então cardeal Joseph Ratzinger, hoje papa Bento XVI), em sua primeira parte (*A Profissão de fé*), mais especificamente no capítulo terceiro, da primeira seção (“*Eu Creio*” – “*Nós Cremos*”), traz o querigma do conhecimento de Deus segundo a Igreja.

Na abertura do capítulo está uma citação da compilação dos dogmas católicos feita por Heinrich Joseph Dominicus Denzinger em 1854, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (depois declarada no Concílio Vaticano I), na qual se declara que a razão humana é possuidora da capacidade de conhecer com certeza Deus a partir das coisas criadas. O catecismo completa-a dizendo que sem tal capacidade seria impossível ao homem acolher a *revelação* de Deus. De fato, o catecismo cita as dificuldades históricas de se conhecer a Deus, que já a Encíclica *Humani generis* de Pio XII havia declarado logo na sua introdução:

Não é de admirar que haja constantemente discórdias e erros fora do redil de Cristo. Pois, embora possa realmente a razão humana com suas forças e sua luz natural chegar de forma absoluta ao conhecimento verdadeiro e certo de Deus, único e pessoal, que sustém e governa o mundo com sua providência, bem como ao conhecimento da lei natural, impressa pelo Criador em nossas almas, entretanto, não são poucos os obstáculos que impedem a razão de fazer uso eficaz e frutuoso dessa sua capacidade natural. De fato, as verdades que se referem a Deus e às relações entre os homens e Deus transcendem por completo a ordem dos seres sensíveis e, quando entram na prática da vida e a enformam, exigem o sacrifício e a abnegação própria. Ora, o entendimento humano encontra dificuldades na aquisição de tais verdades, já pela ação dos sentidos e da imaginação, já pelas más inclinações, nascidas do pecado

---

<sup>208</sup> *Idem.* p. 26. “Precisamente en la medida en que lo indecible ha sido en cierto punto para el joven Hegel un problema vital, el modo en que, en el desenvolvimiento subsiguiente de su pensamiento, se deshizo del misterio se hace tanto más significativo y debería ser objeto de una consideración problemática.”

original. Isso faz com que os homens, em semelhantes questões, facilmente se persuadam de ser falso e duvidoso o que não querem que seja verdadeiro.

Por isso deve-se defender que a revelação divina é moralmente necessária para que, mesmo no estado atual do gênero humano, todos possam conhecer com facilidade, com firme certeza e sem nenhum erro, as verdades religiosas e morais que não são por si inacessíveis à razão. Ademais, por vezes, pode a mente humana encontrar dificuldade mesmo para formar juízo certo sobre a credibilidade da fé católica, não obstante os múltiplos e admiráveis indícios externos ordenados por Deus para se poder provar certamente, por meio deles, a origem divina da religião cristã, exclusivamente com a luz da razão. Isso ocorre porque o homem, levado por preconceitos, ou instigado pelas paixões e pela má vontade, não só pode negar a evidência desses sinais externos, mas também resistir às inspirações sobrenaturais que Deus infunde em nossas almas.<sup>209</sup>

O catecismo, ao comentar esta encíclica, salienta que “o homem tem necessidade de ser iluminado pela revelação de Deus, não somente sobre o que ultrapassa o seu entendimento,”<sup>210</sup> mas também sobre aquilo que por si só não é inacessível à razão, mas que, pelo atual estado histórico humano, tornam-se difíceis de serem compreendidas.

Revelação, no sentido dos teólogos católicos, portanto, não é sinônimo de razão. Ela é o suporte para os limites da razão; isto é, abre ao entendimento humano (à sua razão) aquilo que somente o próprio Deus pode mostrar (ou, clarifica situações que, ainda que acessíveis à razão, somente se *reveladas* por Deus são compreendidas). Se, por outro lado, aquilo que a revelação dá ao conhecimento humano fosse acessível à razão, revelação cessaria de ser revelação. Além disso, a revelação divina, como atesta a *Humani generis*, é necessária como condição e possibilidade do conhecimento em geral.

Agamben, num ensaio sobre *a idéia da linguagem*, comenta o termo – comum à teologia, principalmente judaico-cristã – revelação. Cita o seguinte trecho da *Carta aos Colossenses* de Paulo, quando este afirma seu encargo de ministro do corpo de Cristo “para levar a bom termo o anúncio da Palavra de Deus, o mistério escondido desde os séculos e desde as gerações, mas agora manifestado aos seus santos.” (Col,

<sup>209</sup> PIO XII. *Humani Generis. Sobre opiniões Falsas que ameaçam a doutrina católica*. Documento eletrônico pesquisado no sítio: [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xii/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_12081950\\_humani-generis\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_po.html) (acessado em 10/04/2007)

<sup>210</sup> CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola, 1993. p. 25.

1:25-26). Mistério, nesta passagem, se opõe à palavra de Deus, de modo que aquilo que naquele estava escondido não era algo concernente ao presente mundo ou ao mundo futuro, mas simplesmente à própria palavra de Deus.<sup>211</sup>

Aquilo que a razão não pode conhecer por si só significa que o

conteúdo da revelação não é uma verdade exprimível sob a forma de proposições lingüísticas sobre o existente (ainda que se tratasse do ente supremo), mas, muito mais, uma verdade que concerne à linguagem mesma, ao próprio fato de que a linguagem (e, portanto, o conhecimento) seja. O sentido da revelação é que o homem pode revelar o existente através da linguagem, mas não pode revelar a própria linguagem. Em outras palavras: o homem vê o mundo através da linguagem, mas não vê a linguagem. Esta invisibilidade do revelador naquilo que este revela é a palavra de Deus, é a revelação.<sup>212</sup>

A revelação não porta à luz um segredo, uma proposição significativa com determinado valor léxico (isto é, uma realidade escondida do mundo ou do além-mundo), mas apenas o velamento em si que é revelado. Em outras palavras: se um segredo é apenas mantido na medida em que o seu significado permanece escondido no discurso não-dito que explicitaria o conteúdo (a significação lexical, portanto) omitido por aquele que mantém o segredo, a revelação revela apenas o lugar do discurso, isto é, que existe a linguagem. Revelar é o ato de indicar o lugar do discurso, apontar para o ter-lugar da palavra humana.

Paolo Virno lembra que

em cada enunciado coexistem dois aspectos fundamentais, simbióticos e, no entanto, muito distintos: *a) aquilo que se diz*, o conteúdo semântico expresso no enunciado graças a algumas suas peculiares características fonéticas, lexicais e sintáticas; *b) o fato que se fala*, o ter tomado a palavra rompendo o silêncio, o ato de enunciar enquanto tal, a exposição do locutor aos olhos dos outros.<sup>213</sup>

<sup>211</sup> AGAMBEN, Giorgio. *La Potenza del Pensiero...* p. 26.

<sup>212</sup> *Idem.* “contenuto della rivelazione non è una verità esprimibile sotto forza di proposizioni linguistiche sull’esistente (si trattasse pure dell’ente supremo), ma, piuttosto, una verità che concerne il linguaggio stesso, il fatto stesso che il linguaggio (e, dunque, la conoscenza) sai. Senso della rivelazione è che l’uomo può rivelare l’esistente attraverso il linguaggio, ma non può rivelare il linguaggio stesso. In altre parole: l’uomo vede il mondo attraverso il linguaggio, ma non vede il linguaggio. Questa invisibilità del rivelante in ciò che esso rivela è la parola di Dio, è la rivelazione.”

<sup>213</sup> VIRNO, Paolo. *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana.* Torino: Bollati Boringhieri, 2003. p. 33. “In ogni enunciato coesistono due aspetti fondamentali, simbiotici e però bem distinti: a) ciò che si dice, il contenuto semantico espresso dall’enunciato grazie a certi suoi peculiari caratteri fonetici, lessicali, sintattici; b) il fatto che si parla, l’aver preso la parola rompendo il silenzio, l’atto di enunciare in quanto tale, l’esposizione del locutore agli occhi degli altri.” Ainda que aqui se utilize a obra de Virno, é

Neste sentido, um segredo é tomado sempre no sentido de manter oculto, isto é, não encontrar conteúdo semântico que o expresse (sendo no desviar do assunto, no desconversar à toa etc...). Porém, o segredo não impede a revelação. Esta é a exposição irremediável de um fato: *fala-se*, ou seja, o discurso tem lugar.

A abertura do evangelho de João é outro ponto sobre o qual se debruça Agamben para expor sua idéia da revelação:

No princípio era o Verbo  
E o Verbo estava com Deus  
e o Verbo era Deus.  
No princípio, ele estava com Deus.  
Tudo foi feito por meio dele  
e sem ele nada foi feito.  
O que foi feito nele era a vida  
e a vida era a luz dos homens;  
e a luz brilha nas trevas,  
mas as trevas não a apreenderam. (Jo, 1:1-5)

As leituras que durante os séculos foram feitas desta passagem levaram àquilo que seria tratado pelos teólogos como a economia trinitária. Quando João diz que o Verbo é o princípio, este – ou seja, a palavra – não pressupõe nada além de si mesmo. “Não há nada antes dela que possa explicá-la ou, por sua vez, revelá-la (*não há palavra para a palavra*) e sua estrutura trinitária não é nada além do movimento de sua própria auto-revelação.”<sup>214</sup> O não-pressuposto absoluto que, por sua vez, é o pressuposto por excelência é o próprio Verbo, isto é, o próprio Deus.

A revelação é a exposição do lugar que transcende toda palavra e conhecimento humano (em termos contemporâneos, dir-se-ia que a revelação exerce uma função de metalinguagem que, no entanto, não tem função significante, mas apenas a indicação insignificante do ter-lugar da linguagem). Por outro lado, porém, não mostra nada além da própria linguagem, do lugar do discurso: que a linguagem existe. Assim como a Voz e como o nome (*onoma*) – e também o inefável místico – a revelação evidencia o fundo negativo sobre o qual toda palavra humana pode se

---

preciso lembrar que esta não conta com a presença que lhe seria devida em todo o texto. Na verdade, como o presente trabalho não tem a abrangência que lhe seria necessária, uma pesquisa futura será necessária para conseguir abarcar toda uma gama de autores (Derrida, Esposito, Nancy, Legendre, Lacan e vários outros) que aqui permanecem calados ou pouco falam.

<sup>214</sup> AGAMBEN, Giorgio. *La Potenza del Pensiero...* p. 27. “*non ha nulla avanti a sé che possa spiegarla o svelarla a sua volta (non c’è parola per la parola) e la sua struttura trinitaria non è che il movimento della propria autorivelazione.*”

fundar; o *infundamento*, que é o fundamento – a auto-suposição – do *logos*. (“Que haja linguagem é de tal modo certo quanto incompreensível, e esta incompreensibilidade e esta certeza constituem-se na fé e na revelação.”<sup>215</sup>)

Através destas leituras, Agamben acaba por se referir ao argumento ontológico de Anselmo – constante no *Proslogium* –, este que intenta provar a existência de algo simplesmente pronunciando-o:

Nós acreditamos que tu és um ser sobre o qual nada maior pode ser concebido. Ou não há tal natureza, já que o tolo disse no seu coração que não há Deus? (Salmo 14:1) Mas, sob qualquer atributo, este néscio, quando ouve acerca deste ser do qual falo – um ser sobre o qual nada maior pode ser concebido – compreende o que ouve e aquilo que compreende está no seu entendimento; embora ele não entenda que isto exista. (...) Até mesmo o tolo está convencido de que algo exista ao menos no entendimento, sobre o qual nada maior pode ser concebido. Assim, quando ele ouve sobre isto, ele entende isto. E, não importa o que é entendido, existe no entendimento. E, indubitavelmente, aquilo sobre o qual nada maior pode ser concebido, não pode existir no entendimento sozinho.<sup>216</sup>

Quando o tolo ouve o nome de Deus, o simples fato de formular algo em seu pensamento, garante a existência desta coisa – que no argumento de Anselmo é o próprio Deus. Ou seja, aquilo que é *falado* por alguém – uma vez que o tolo deve *escutar* o nome de Deus – é, no argumento, existente. O que Agamben marca a respeito das palavras de Anselmo é que,

um ser cuja simples nomação lingüística implica a existência existe, é a linguagem. O fato de que eu fale e de que alguém escute não implica a existência de nada – a não ser da linguagem. *A linguagem é aquilo que deve necessariamente pressupor a si mesma.* Aquilo que o argumento ontológico prova é, portanto, que, se os homens falam, se existem animais racionais, então existe uma palavra divina, no sentido em que já sempre haja a preexistência da função significativa e a

<sup>215</sup> *Idem*. p. 29-30. “*Che vi sai linguaggio è altrettanto certo quanto incomprendibile, e questa incomprendibilità e questa certezza costituiscono fede e rivelazione.*”

<sup>216</sup> ANSELMO. *Proslogium*. Documento consultado sob formato eletrônico no sítio: <http://www.fordham.edu/halsall/basis/anselm-proslogium.html> (acessado em: 10/04/2007) “*we believe that you are a being than which nothing greater can be conceived. Or is there no such nature, since the fool has said in his heart, there is no God? (Psalms xiv. 1). But, at any rate, this very fool, when he hears of this being of which I speak – a being than which nothing greater can be conceived – understands what he hears, and what he understands is in his understanding; although he does not understand it to exist. (...) even the fool is convinced that something exists in the understanding, at least, than which nothing greater can be conceived. For, when he hears of this, he understands it. And whatever is understood, exists in the understanding. And assuredly that, than which nothing greater can be conceived, cannot exist in the understanding alone.*”

abertura da revelação (somente neste sentido – somente se, isto é, Deus é o nome da preexistência da linguagem, do seu permanecer na *arché* – o argumento ontológico prova a existência de Deus).<sup>217</sup>

Na verdade, o problema é que não se pode tratar de tentar provar a existência de um ser através de um discurso dotado de significado. A única coisa que se prova é a existência do *ter-lugar* da linguagem, isto é, a existência da linguagem.

No caso da revelação, ao abrir o espaço do simples discurso, no seu não-revelar um conteúdo discursivo – uma significação –, senão o puro evento da linguagem, o que acontece é uma dimensão lógica mais original e além daquilo que na linguagem é dito: a dimensão da Voz, ou nos termos da revelação – Deus. Por isso, “o nome de Deus, isto é, o nome que nomeia a linguagem, é, portanto (como a tradição mística não cessou de repetir), uma palavra sem significado.”<sup>218</sup> Os elementos que a teologia declara inapreensíveis pela razão seriam aqueles que somente a revelação mostraria ao homem. No entanto, a própria razão reconhece tais elementos, que lhe seriam incompreensíveis como seu pressuposto; ou melhor, a incompreensão dá suporte, fundamento, para a compreensão.

## 2.6 Fundações à mostra: mitos ficcionais e construções sobre o vazio.

“Negando a natureza e negando-se como ser natural, o homem em nós se faz livre, submetendo-se ao trabalho, e se produz produzindo o mundo. Isto é admirável, o homem chega à plenitude pela decisão de uma carência incessante. Realiza-se porque vai até o extremo de todas as suas negações.”<sup>219</sup> Neste excerto,

<sup>217</sup> AGAMBEN, Giorgio. *La Potenza del Pensiero...* p. 28. “un essere di cui la semplice nominazione linguistica implica l’esistenza esiste, ed è il linguaggio. Il fatto che io parli e che qualcuno ascolti non implica l’esistenza di nulla – tranne che del linguaggio. Il linguaggio è ciò che deve necessariamente presupporre se stesso. Ciò che l’argomento ontologico prova è, dunque, che, se gli uomini parlano, se vi sono degli animali razionali, allora vi è una parola divina, nel senso che vi è sempre già preesistenza della funzione significante e apertura della rivelazione (solo in questo senso – solo, cioè, se Dio è il nome della preesistenza del linguaggio, del suo dimorare nell’arché – l’argomento ontologico prova l’esistenza di Dio).”

<sup>218</sup> *Idem.* p. 29. “Il nome di Dio, cioè il nome che nomina il linguaggio, è pertanto (come la tradizione mistica non si è stancata di ripetere) una parola senza significato.”

<sup>219</sup> BLANCHOT, Maurice. *El Diálogo Inconcluso*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1996. pp. 332-333. “negando la naturaleza y negándose como ser natural, el hombre en nosotros se hace libre,

Blanchot parece dar o tônus da moderna existência humana. Enquanto transcende a natureza, sua simples vida de ser vivente (a *phýsis*), através da linguagem (algo que o homem toma posse, o discurso, o *logos*), o homem “se produz produzindo o mundo”. Ele é um vivente *infundado*, que, portanto, não encontra fundamento a não ser no seu próprio *fazer*.

Agamben, no capítulo sete – denominado *Taxonomias* – do seu *L’Aperto* (O Aberto), traça uma análise de como Carlo Linneo (o fundador da taxonomia científica moderna) acaba por inserir na décima edição do seu *Systema Naturea*, o termo *homo sapiens* como classificação do humano. De fato, até a décima edição de sua principal obra, Linneo se absteve de inserir qualquer especificação ou suplemento ao termo *Homo*, como no mais o fez para as outras espécies, salvo o antigo adágio filosófico *nosce te ipsum* (conhece-te a ti mesmo). Ironicamente, quando o termo completo passa a ser *homo sapiens*, mais do que uma correção, ou melhor, uma complementação do trabalho, a colocação do termo *sapiens* não passa da banalização daquele adágio, fazendo da taxonomia do homem uma anomalia – uma vez que a diferença específica do humano não provém de um dado, mas de um imperativo.<sup>220</sup>

Em janeiro de 2007, na província de Rattanakiri, no pequeno povoado de Oyadaw, ao norte do Camboja, uma mulher é encontrada depois de ter ficado desaparecida por dezoito anos. A mulher foi apreendida por um policial da região quando tentava furtar comida. Segundo os primeiros relatos, ela estava nua, desnutrida e não tinha a capacidade de falar.<sup>221</sup> Após o estardalhaço noticiário, a mulher – cujo nome é Rochom Pngieng – foi encaminhada para tratamento psicológico e, após duas semanas de sessões, novas notícias sobre seu estado começaram a circular. Em uma delas, o psicólogo que está cuidando da mulher relata que na primeira sessão utilizou-se de alguns objetos: um espelho e dois ursos de pelúcia. Se a notícia aponta para o fato de que a moça tenha dormido agarrada logo na primeira noite com os ursos, o que

---

*sometiéndose al trabajo, y se produce produciendo el mundo. Esto es admirable, el hombre llega a la plenitud por la decisión de una carencia incesante. Se realiza, porque va hasta el extremo de todas sus negaciones.”*

<sup>220</sup> AGAMBEN, Giorgio. *L’Aperto. L’uomo e l’animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002. pp. 32-33.

<sup>221</sup> Notícia extraída de: <http://noticias.uol.com.br/ultnot/efe/2007/01/24/ult1766u19842.jhtm> (acessado: 09/04/2007)

aqui interessa é aquilo que fala o psicólogo a respeito do espelho: “Primeiro teve que se conhecer (diante do espelho).”<sup>222</sup>

O tratamento com espelho<sup>223</sup> aplicado pelo psicólogo da chamada *mulher selvagem*, lembra a máquina antropogênica (ou, antropológica) que à época de Linneo era de comum apreço. Esta “é uma máquina óptica (...) constituída por uma série de espelhos nos quais o homem, ao olhar-se, vê a própria imagem sempre deformada com traços de macaco.”<sup>224</sup> Assim, o homem ao reconhecer-se em um não homem da imagem da máquina, constitui-se como humano. A história de Rochom Pngieng confirma, deste modo, aquilo que pode ser lido já na dificuldade com a qual Linneo se depara quando da classificação do homem: “o homem não tem nenhuma identidade específica, senão aquela de *poder-se reconhecer*.”<sup>225</sup> Ou seja, para ser humano o homem precisa reconhecer-se como tal e, na operação da máquina óptica, aquele que não se reconhece como símio, em símio se converte.

Sem natureza própria, o *homo* erra como aquele que, suspenso entre o animal e o humano, não possui identidade, nem tampouco qualquer qualidade própria. Blanchot, nas suas leituras de *O Homem sem qualidades*, de Robert Musil, adianta que a inessencialidade é o *comum* do homem moderno, e aquele homem sem qualidades é

o homem qualquer, e mais profundamente o homem sem essência, o homem que não aceita cristalizar-se num caráter, nem fixar-se numa personalidade estável: homem certamente privado de si mesmo, mas porque não quer acolher como sendo sua particularidade o conjunto de particularidades que lhe vêm de fora, e que quase todos os homens identificam ingenuamente com suas puras almas secretas, longe de ver nelas uma herança estrangeira, acidental e acabrunhante.<sup>226</sup>

<sup>222</sup> *Idem*.

<sup>223</sup> É importante ressaltar também a comunicação feita no XVI Congresso Internacional de Psicanálise em 1949 por Lacan, na qual fala sobre o estágio do espelho: “o filhote do homem, numa idade em que, por um curto espaço de tempo, mas ainda assim por algum tempo, é superado em inteligência instrumental pelo chimpanzé, já reconhece não obstante como tal sua imagem no espelho. (...) A assunção jubilatória de sua imagem especular por esse ser ainda mergulhado na impotência motora e na dependência da amamentação que é o filhote do homem nesse estágio de infans parecer-nos-á pois manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o [eu] se precipita numa forma primordial, antes de se objetivar na dialética da identificação com o outro e antes que a linguagem lhe restitua, no universal, sua função de sujeito.” LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. pp. 96-97.

<sup>224</sup> AGAMBEN, Giorgio. *L'Aperto...* p. 34. “è una macchina ottica (...) costituita da una serie di specchi in cui l'uomo, guardandosi, vede la propria immagine già sempre deformata in fattezze di scimmia.”

<sup>225</sup> *Idem*. p. 33. “l'uomo non ha nessuna identità sepecifica, se non quella di potersi riconoscere.”

<sup>226</sup> BLANCHOT, Maurice. *O Livro por Vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 201.

Daqui a importante constatação de que, dois séculos antes, Carlo Linneo já havia antecipado as teses modernistas constantes da assertiva blanchotiana.

Rochom Pngieng é o extrato pronto e acabado (aquilo que em todos resta como fundamento, oculto, submerso) desta inessencialidade. Conforme as observações feitas por aqueles que puderam ter contato com ela, algo intrigante restava em seu olhar: este permanecia sempre perdido, como se estivesse sempre fora de si. Ou seja, aquilo que está no olhar desta mulher é justamente o reflexo daqueles espelhos da máquina antropológica: o símio que ameaça a todo instante a humanidade do homem. *A camponesa cambojana não passa do pleno cumprimento da inessencialidade do homem, de seu eterno faltar-se.* De fato, “o descobrimento humanístico do homem é o descobrimento deste faltar-se a si mesmo.”<sup>227</sup>

O não se reconhecer do homem moderno – sua inessência e suas não-qualidades – parece ser a exposição sem reservas do próprio fundamento da humanidade. A negatividade, provada numa Voz que silencia, que não faz mais que indicar o lugar da linguagem, é o signo deste constante estranhar-se, tão comum na modernidade (já Benjamin, em seu ensaio em homenagem aos dez anos da morte de Kafka, havia predito a época da alienação máxima em que entrava o homem, na qual se havia inventado o filme e o gramofone. Naquele o homem não reconhece seu andar e neste não reconhece sua própria voz.<sup>228</sup>). Ao homem o estranhar a si mesmo, não se reconhecendo e não reconhecendo como *seu mundo* o ambiente no qual vive, parece ser sua qualidade *in-qualificável*.

Tudo ao nosso redor se estende num mundo petrificado, um mundo de *coisas* em que nós próprios figuramos, com nosso eu, nos gestos e talvez mesmo nos sentimentos, como coisas. Nada desta paisagem de morte pode propriamente nos pertencer. Nós somos cada vez mais como o exilado, que nunca está plenamente seguro de compreender aquilo que se passa ao seu redor. (...) Neste império de ruínas em perpétua renovação, não há nenhuma parte em que nós possamos encontrar refúgio; e nós não temos mais nem mesmo a possibilidade de uma deserção em nós mesmos.<sup>229</sup>

<sup>227</sup> AGAMBEN, Giorgio. *L'Aperto...* p. 36. “*La scoperta umanistica dell'uomo è la scoperta del suo mancare a se stesso.*”

<sup>228</sup> BENJAMIN, Walter. *A Modernidade e os Modernos...* p. 103.

<sup>229</sup> TIQQUN. *Théorie du Bloom*. Paris: La fabrique editions, 2000. p. 25-26. “*Tout autour de nous s'étend un monde pétrifié, un monde de choses où nous figurons nous-mêmes, avec notre moi, nos gestes et peut-être même nos sentiments, comme choses. Rien ne peut nous appartenir en propre d'un tel*

O homem moderno parece mostrar sem reservas este fato – que não é um ineditismo, uma reconfiguração da estruturação do humano, mas a exposição de um fundamento que sempre existiu, mas que permanecia velado.

Como um tapume que trata de recobrir as vistas errantes da *mulher selvagem*, a sua *recuperação*, compreendida na sua readaptação à vida na comunidade da qual dezoito anos antes se desgarrara, consiste na tentativa de dar consistência (humanizar) ao seu flutuante e inexpressivo rosto que, no momento em que é visto pelos moradores daquela comunidade, é a imagem aterradora do inumano, do completamente estranho. Vindo como o paladino mudo da inumanidade do homem, nela nenhum dos seus se reconhece. Ela não se assemelha em nada aos moradores da pequena Oyadaw. Assim também o pai, quando diz reconhecer a filha, não o faz pela lembrança que aquela face, agora para ele desfigurada numa besta, trazia daquela menina de dez anos, mas por uma cicatriz que a então mulher trazia no braço. Somente numa marca – como aquelas feitas pelos grandes criadores em seus rebanhos –, em algo que não era próprio da menina, mas que a ela tinha vindo do exterior (num provável acidente) é que a identidade da mulher foi descoberta.

Esta cicatriz, como marca exterior, é, deste ponto de vista, simétrica à noção já vulgarizada de tradição – aquilo que é recebido. As duas fórmulas de tradição acabadas e de fácil uso por qualquer discurso político contemporâneo (e, não só isso, uma vez que a ideologia romântica – de grande influência tanto na lingüística quanto na ciência política – delas se utilizou para tentar esclarecer a cultura política de toda uma época, que se estende até hoje<sup>230</sup>) são as duas noções basilares sobre as quais se fundam as comunidades políticas do mundo atual: língua e povo.

---

*paysage de mort. Nous sommes de plus en plus comee l'exilé, qui n'est jamais tout à fait sûr de comprendre ce qui se passe autour de lui. (...) Dans cet empire de ruines en perpétuelle rénovation, il n'y a nulle part où nous puissions trouver refuge; et nous n'avons même plus la ressource d'une désertion en nous-mêmes."*

<sup>230</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza Fine...* p. 56.

### 2.6.1 O povo e a língua em busca de si mesmos.

Estas duas noções apresentam-se de um modo particular na estruturação do pensamento político contemporâneo: numa interação pressuponente e biunívoca, toda comunidade se move na consubstanciação destes dois elementos díspares num imaginário mito-genético de fundação. A língua, em sua conceituação, é inapreensível à instância científica. Por mais que os lingüistas possam fundar algo como uma gramática de uma língua – descrevendo seus modos de funcionamento, postulando regras de bom uso para o melhor entendimento (ainda que tais regras remitam sempre a um uso anterior da mesma língua, o qual deve ser mantido ou aprimorado) –, somente o fazem com base no pressuposto de que os homens falam: o *factum loquendi*.<sup>231</sup> O povo, como “aquilo que já é desde sempre, e que deve, todavia realizar-se; é a fonte pura de toda identidade, e deve, porém, continuamente redefinir-se e purificar-se através da exclusão, da língua, do sangue, do território.”<sup>232</sup>

Uma ambigüidade semântica marca o conceito de povo: ele é sempre o sujeito político *par excellence* e aquele que de todo modo é excluído de qualquer participação política. De um lado inclusão sem resíduos, do outro os miseráveis, a escória. Carregando em si uma fratura – que nos termos aqui propostos, não pode ser outra que *biopolítica* – “ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte, e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído. (...) ele é aquilo que falta por essência a si mesmo e cuja realização coincide, portanto, com a própria abolição; é aquilo que, para ser, deve negar, como o seu oposto, a si mesmo.”<sup>233</sup> Quando, a partir da Revolução Francesa, o povo (como nação) passa a ser o depositário único da soberania, tal fratura não poderia mais existir. Suprimir o resto, os excluídos de qualquer participação e fundar um povo *íntegro, uno*, é a obsessão do Estado Moderno.

---

<sup>231</sup> *Idem.*

<sup>232</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer...* p. 184.

<sup>233</sup> *Idem.*

Não se trata, frise-se, da arquitetura de um plano de dominantes frente a dominados, de detentores do poder em face dos *pobres e subjugados*. Mecanizada através do suporte da construção identitária da nação (Antelo lembra que “uma das premissas que comanda a elaboração de um meta-relato nacional, moderno e autônomo, reside na relativa indiferenciação entre nação, estado e território.”<sup>234</sup>), a depuração do povo é, antes, a tarefa interminável da procura por um comum, capaz de dar vazão à postulação da identidade e da fundação de uma comunidade – nos termos modernos, de um Estado-nação. Exemplo disso é a eterna busca por um eliminável da política nacional-socialista. “Com a solução final (que envolve, não por acaso, até mesmo os ciganos e outros inintegráveis), o nazismo procura obscuramente e inutilmente liberar o cenário político do Ocidente desta sombra intolerável, para produzir finalmente o *Volk* alemão, como povo que preencheu a fratura biopolítica original.”<sup>235</sup> No extremo, a destilação do povo chegaria ao ponto em que não haveria mais o que se ferver para pôr em funcionamento a máquina. Em suma, a busca por um povo blindado, sem cesuras, alcança apenas na auto-supressão seu objetivo (e não é por acaso e sem analogias que hoje os jogos das economias de mercado – das *democracias espetaculares* – parecem cada vez mais impor um aniquilamento dos miseráveis).

Num ensaio intitulado *Genealogia do Vazio*, Raul Antelo analisa o problema da formação da linguagem em Humboldt e em Gonçalves de Magalhães. Segundo Antelo, já Humboldt fugia de uma concepção racionalista e existencialista da linguagem. De fato, para este, a língua seria o “órgão do ser interior, um trabalho do espírito”<sup>236</sup>, o que esvaziaria qualquer postulação de um estatuto autônomo para ela. Humboldt se firmaria na idéia de que a língua é transitória (que, de acordo com Antelo, Gonçalves de Magalhães não absorve), situando o “sentido da língua não em sua estrutura, mas em uma prática que, por sua vez, manifesta o caráter dessa mesma língua.”<sup>237</sup> Tal caráter se daria no uso da língua e este uso é aquele que se dá na literatura. A experiência literária, neste sentido, não configura o protocolo de existência

<sup>234</sup> ANTELO, Raul. *Povo, Massa, Multidão: construção e desconstrução identitária na América Latina*. In. PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi. *Legalidade & Subjetividade*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004. p. 91.

<sup>235</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer...* p. 186.

<sup>236</sup> ANTELO, Raul. *Transgressão e Modernidade*. Ponta Grossa: UEPG, 2001. p. 27.

<sup>237</sup> *Idem*.

da língua como monumento, mas apenas como confluência identitária de um viver em comum.

É verdade que neste raciocínio admite-se que a nação é uma comunidade determinada, formando uma língua específica (o que, em última instância, reforçaria o caráter irreduzível de toda formação nacional), mas como, ao mesmo tempo, a língua tem o poder epifânico de singularização, distanciamento e incorporação do alheio, é possível pensar o contrário, que a língua forma os sujeitos que por sua vez a formam.<sup>238</sup>

É neste contrário, no qual se transmuta a concepção identitária da língua, que se mostra a irreduzibilidade do próprio conceito de língua. Compreendê-la é apenas pressupô-la como aquilo que parte em digressão a um infinito passado imemorial (aquilo que Alexander von Humboldt – irmão do lingüista Wilhelm – exprimirá, após sua viagem à América do Sul, sobre as línguas: “os monumentos históricos mais antigos dos povos, criações que nos oferecem uma espécie de antiguidade da que somos quase contemporâneos.”<sup>239</sup>).

Na auto-gênese língua/povo, os dois conceitos permanecem atidos num irrisório espaço a-conceituado. Nenhum dos dois se define; ambos, porém, se interpenetram numa ficção constante que desce um abismo para se posicionar como fundamento da comunidade política. Nas palavras de Agamben:

Através da correspondência biunívoca que assim se estabelece, duas entidades culturais contingentes com contornos indefinidos transformam-se em organismos quase naturais, dotados de características e de leis próprias e necessárias. Pois, se a teoria política deve supor sem poder explicar o *factum pluralitatis* (assim designamos, por um termo etimologicamente ligado àquele de *populus*, o simples fato que os homens formam uma comunidade), e a lingüística deve pressupor, sem interrogá-lo, o *factum loquendi*, a simples correspondência destes dois fatos funda o discurso político moderno.<sup>240</sup>

---

<sup>238</sup> *Ibidem*.

<sup>239</sup> *Idem*, p. 29.

<sup>240</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza Fine...* p. 56. “Attraverso la corrispondenza biunivoca che così si istituisce, due entità culturali contingenti dai contorni indefiniti si trasformano in organismi quasi naturali, dotati di caratteri e leggi proprie e necessarie. Poiché, se la teoria politica deve presupporre senza poterlo spiegare il *factum pluralitatis* (chiamamo così), con un termine etimologicamente connesso a quello di *populus*, il puro fatto che degli uomini formino una comunità) e la linguistica deve presupporre senza interrogarlo il *factum loquendi*, la semplice corrispondenza di questi due fatti fonda il discorso politico moderno.”

A fisionomia do problema político é a mesma daquele da identificação de uma espécie ao gênero *homo*: por mais que se busque um fundamento último de identificação de uma diferença específica, o que sempre se alcança é um espectro mítico-ficcional de início.

### 2.6.2 Do homem-animal ao animal-homem.

O desenvolvimento das teorias pós-darwinistas da origem do homem é um exemplo da busca por um *início do homem*, isto é – em termos biologicistas –, por um *elo de ligação* fundamental para a passagem do *hominídeo* ao *homem* (ou ainda, a busca pelo fecho do processo de humanização do homem). Segundo Agamben – que traça o debate sobre este tema, ocorrido em fins do século XIX e começo do século XX<sup>241</sup> – o professor Ernst Haeckel, em 1874, propõe uma tese de reconstrução da história natural do homem, desde os peixes até os macacos-homens do período Mioceno. Sua hipótese principal é a postulação de um animal privado de linguagem – o *Pithecanthropus alalus* – que seria a ponte entre os macacos antropomorfos e o homem. Quando Eugen Dubois descobre, em 1891, na Ilha de Java, o pedaço de um crânio e um fêmur em muito parecidos aos do homem atual, Haeckel vangloriou-se da própria teoria, dizendo estar ali o elo perdido da cadeia evolutiva do homem.

Haeckel parece não se dar conta da aporia que resta implícita na sua teorização. Por mais que as novas descobertas paleontológicas pudessem abrir novos flancos para a anatomia comparada e, com isso, novas diferenças e proximidades entre o homem e o animal fossem observadas, estas nunca seriam a base para a passagem do animal ao homem. Tal passagem não podia ser outra coisa senão o resultado da cunhagem de uma espécie que não tivesse a linguagem. Isto é, nem a paleontologia e tampouco a anatomia comparada dão suporte para a passagem, mas apenas a *suposição* de que tais animais – *Pithecanthropus alalus*, e também as outras denominações, tais como, *Affenmensch* (homem-macaco) – não falavam.

---

<sup>241</sup> Segue-se, nestes parágrafos, a narrativa empenhada por Agamben no nono capítulo de *L'Aperto. L'uomo e l'animale*. pp. 47-53.

As suposições aporéticas de teorias como a de Haeckel começam a ser expostas através do trabalho de um lingüista de nome Heymann Steinthal, cujos trabalhos iniciais, assim como as pressuposições de Haeckel, também tinham por pressuposto um estágio pré-lingüístico da humanidade, a partir do qual a linguagem poderia surgir apenas na vida do homem e não na do animal. Porém, o lingüista se dá conta de que aquele estágio pré-lingüístico que formulara não poderia ser senão uma ficção, afirmando que a linguagem é necessária e natural para o homem de modo que, em não a tendo, este não poderia sequer ser pensado como existente. A ficção estaria no fato de que, por mais que esta naturalidade da linguagem para o homem seja a sua justificação como existente, ela, a linguagem, é uma produção histórica do homem e nela é que se inicia a atividade autenticamente humana.

Steintahl inverte a idéia de Haeckel e mostra como a passagem do animal ao homem pressupõe sempre a idéia de um homem falante, já que o que distingue o homem do animal é a linguagem. Por outro lado, esta não é um dado natural do homem, mas um produto histórico que não é o próprio do homem (sua diferença específica em relação ao animal). Entretanto, prescindindo-se da linguagem toda diferença entre homem e animal se esvai, a não ser que se pressuponha um *homem não falante* – isto é, o *homo alalus*, o *Pithecanthropus alalus*.

Mas este é, com toda evidência, somente uma sobra da linguagem, uma pré-suposição do homem falante, através da qual obtemos sempre e somente uma animalização do homem (um homem-animal como o homem-símio de Haeckel) ou uma humanização do animal (um símio-homem). O homem-animal e o animal-homem são as duas caras de uma mesma fratura, que não pode ser colmatada nem por uma nem por outra parte.<sup>242</sup>

Verdadeiramente, Steinthal só vai se dar conta da contradição em que cai quando, anos depois, tenta conceber porque só o homem e não o animal cria a linguagem, isto é, como esta é a origem do homem. De fato, compreende que não poderia haver diferenças nas experiências humanas e animais antes da linguagem (e que concedessem acesso à linguagem somente ao homem), pois, se assim o fosse,

<sup>242</sup> AGAMBEN, Giorgio. *L'Aperto...* p. 41. "Ma questo è, con ogni evidenza, soltanto un'ombra portata del linguaggio, una pre-supposizione dell'uomo parlante, attraverso cui otteniamo sempre e soltanto un'animalizzazione dell'uomo (un uomo-animale, come l'uomo-scimmia di Haeckel) o un'umanizzazione dell'animale (una scimmia-uomo). L'uomo-animale e l'animale-uomo sono le due facce di una stessa frattura, che non può essere colmata né da una parte né dall'altra."

não seria a linguagem a especificidade do homem (a diferença estaria em outro lugar, anterior: na criação divina, num caráter físico-anatômico distintivo, no espiritual etc.), tal como havia postulado.

Capturando o paradoxo da pressuposição da linguagem, como mecanismo que possibilitaria a produção do humano como oposição ao animal, Steinthal apreende a idéia, vinda de Linneo, da máquina antropológica. Porém, à concepção de que o homem deveria reconhecer-se, no jogo óptico da máquina, no símio que era ele mesmo (isto é, a humanização de um animal: a figura do *homo ferus*), opõe-se uma inversão: a animalização do homem através da supressão daquilo que faz do homem humano, a linguagem (em outros termos, a figura do *homo alalus*). Deste modo, as duas faces de um mesmo processo – que Agamben denomina máquina antropológica antiga e moderna – expõem o núcleo vazio do mecanismo: “a máquina funciona de modo necessário mediante uma exclusão (que é sempre também uma apreensão) e uma inclusão (que é também e já sempre uma exclusão).”<sup>243</sup> Assim como um estado de exceção, a máquina (nas suas duas vertentes, antiga e moderna; naquela o dentro – o homem – produz-se pela inclusão de um fora, como o símio-homem, nesta o fora – o inumano – é resultado de uma exclusão de um dentro, como o *homo alalus*) não funciona se em seu centro não estiver presente um vazio, uma “zona de indiferença na qual deve produzir-se – como um *missing link*, que sempre falta porque está já virtualmente presente – a articulação entre o humano e o animal, o homem e o não-homem, o falante e o vivente.”<sup>244</sup>

O início mítico-ficcional da humanidade recai sempre nesta humanidade faltante, em que o homem não se vê (e o aparato óptico da máquina antropogênica é elucidativo) como homem a não ser na negação de si mesmo. O fato é que a pressuposição constante de um animal-homem ou de um homem-animal, ou seja, a pressuposição de um próprio do humano, recobre o *mistério* do vazio excessivo que torna indiscerníveis homem/não-homem à medida que encerra a busca por uma

---

<sup>243</sup> *Idem.* p. 42. “la macchina funziona necessariamente attraverso un’esclusione (che è anche e sempre già una cattura) e un’inclusione (che è anche e sempre già un’esclusione).”

<sup>244</sup> *Idem.* p. 43. “zona di indifferenza, in cui deve avvenire – come un missing link sempre mancante perché già virtualmente presente – l’articolazione fra l’umano e l’animale, l’uomo e il non-umo, il parlante e il vivente.”

identidade do homem (a sua postulação como *homo sapiens*) na sua identificação com um dos produtos da máquina: homem ou não-homem. Em última instância, ou o homem se faz homem, reconhecendo a sua humanidade, ou se faz inumano, assombrando-se toda vez que algum *selvagem* (algum *homo alalus*) como Rochom Pngieng a ele se apresenta.

Nenhuma identidade resta à *mulher selvagem cambojana*. Estranha dentre *os seus*, estranha a si mesma, ela vaga pelo mundo sem ter *um mundo*. Como um espectro, um resto, ela não é nem homem nem animal. Aos olhos daqueles que a vêem, ela é apenas o reflexo da inumanidade, justamente aquele *homo ferus* que deve ser convertido novamente em humano. Não é à toa que a primeira tentativa de reversão do quadro de Rochom é tentar fazer com que ela se reconheça no espelho. Ela, a mulher selvagem, tem a *humanidade*, na lógica da máquina antropológica (isto é, na lógica do pensamento que sempre tem ante si um fundamento pressuposto), adormecida à espera do soro que lhe faça acordar. Este remédio é o primeiro a ser aplicado pelo psicólogo e consiste em girar à máquina antropológica no sentido contrário, de modo que o inumano que dela toma conta possa reconhecer-se no humano que ela deve ser. Nesta lógica, esta mulher não é, por ora, nem humana nem inumana, mas apenas uma *vida nua* em cuja fronteira entre humanidade ou inumanidade mantém-se sempre móvel, sob os auspícios de um poder que o decida.

No limite, o pensamento ocidental parece estar preso a um fundo que não consegue decifrar – seu fundamento negativo. Atados neste não-lugar originário os principais conceitos ontológicos e político-jurídicos encontram-se neste posto indesejável: o ser puro (a Voz) e a vida nua. No primeiro, o homem teria de se abolir (transcender-se) integralmente a fim de se tornar *ser* humano (aquilo que o constitui como animal pensante), o segundo postula-se como aquilo que está sempre recoberto pelas formas de vida sociais nas situações normais, mas que, neste tempo em que a exceção confunde-se com a regra, está sendo exposto no seu próprio lugar originário (seu reflexo secular é aquele que os discursos político-jurídicos contemporâneos, como paladinos salvíficos, clamam toda e qualquer forma de defesa: a *vida biológica*).

## **Digressão**

Se os lugares das identidades não são mais que ficções que recobrem um núcleo vazio e não há algo como um fundamento positivo (próprio) do homem, mas sempre uma negatividade inessencial, como é possível a fundação de uma comunidade humana? Isto é, qual a possibilidade de uma política?

Tais perguntas são apenas reflexas ao problema ontológico (e também, nos termos de uma taxonomia, antropológico) do homem. Se, por um lado o animal homem não tem um fundamento que lhe seja próprio, não lhe resta possibilidade de fundação de um comum a não ser *construindo* para si um *comum*. O fundamento infundamentado do homem é, pois, seu próprio *fazer*, seu atuar *contra naturam* – etimologicamente, violento (seu fazer a partir da ausência de determinações fixas tais como a prisão a um meio ambiente e a não descoberta de um mundo; seu não-estar desde sempre numa voz que seja *sua*, isto é, sua condição *polar* de ζῶον λόγον ἔχων, vivente que possui a linguagem – não simples vivente, tampouco apenas falante). Não ter fundamento senão no seu fazer é o único próprio (*fundamento “positivo”*) humano. Fazer seu aquilo que não o é parece ser o fundamento último das comunidades humanas. Fundar-se na ficção de um *comum* que não é um comum próprio, mas *possuído, tomado, construído, feito*.

A postulação da idéia de um início às formas de vivências humanas através de um fazer (a si mesmo enquanto homem e à comunidade de homens reunidos – fazer-se comunidade) encontra sua formulação última através da prática religiosa mais antiga da humanidade: o sacrifício. “Posto que de qualquer maneira que se interprete a função sacrificial, o essencial é que, em todo caso, o fazer da comunidade humana está aqui fundado em outro fazer seu; ou seja, que, como ensina a etimologia, todo *fazer é sacrum facere*.”<sup>245</sup>

Um levantamento preliminar é necessário para a compreensão do círculo ambíguo no qual a compreensão de sagrado (*sacer*) – que aqui é de

---

<sup>245</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Lenguaje e la Muerte...* p. 167. “Puesto que de cualquier manera que se interprete la función sacrificial, lo esencial es que, en todo caso, el hacer de la comunidad humana está aquí fundado en otro hacer suyo; o sea, que, como enseña la etimología, todo hacer es sacrum facere.”

fundamental importância – entrou a partir das leituras tardo-vitorianas e da antropologia e sociologia francesas da primeira metade do século XX, constante até o *Vocabulário das Instituições Indo-Européias* de Benveniste. Segundo o lingüista francês,

O termo latino *sacer* encerra a representação para nós mais precisa e específica do “sagrado”. É em latim que melhor se manifesta a divisão entre o profano e o sagrado; é também em latim que se descobre o caráter ambíguo do “sagrado”: consagrado aos deuses e carregado de uma mácula indelével, augusto e maldito, digno de veneração e despertando horror. Esse duplo valor é próprio de *sacer*.<sup>246</sup>

Tal idéia ambígua – uma ambivalência constitutiva do termo *sacer* – não é obra de Benveniste, mas é o resultado de todo aquele debate de entre séculos das antropologias e sociologias de então. Com um desconforto constante em relação aos problemas religiosos, o pensamento dominante da época trata de tomar suas providências em relação ao problema do sagrado. Nesses termos, a construção do conceito de sagrado toma o sentido expresso por Benveniste: aquilo que é digno de veneração e que desperta horror.

Agamben faz um levantamento destas conceituações no segundo capítulo da segunda parte de seu *Homo Sacer*. Ali, mostra como a primeira leitura do problema da ambigüidade do sagrado entra na antropologia inglesa com a obra *Lectures on the religion of the Semites*, de Robertson Smith em 1889 até culminar num desenvolvimento não só antropológico, mas também lingüístico do conceito no *Totem e Tabu* de Freud.<sup>247</sup>

A primeira vez que o termo *sacer* aparece ligado à figura humana é numa obscura figura do direito romano arcaico, que Festo define no verbete *sacer mons*, do seu tratado *De verborum significatione*:

*At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia 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.*

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

<sup>246</sup> BENVENISTE, Émile. *O Vocabulário das Instituições Indo-Européias*. Vol. II. Poder, direito, religião. Campinas: Ed. Unicamp, 1995. p. 189.

<sup>247</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*... pp. 83-88.

alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida”. Disso advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado sacro.<sup>248</sup>

Logo de início a antropologia trata de dar um fim ao problema hermenêutico aberto pelo *homo sacer* – aquele da impunidade da matança e interdição do assassinio – atribuindo ao termo *sacer* da fórmula justamente a noção corrente de ignominioso e augusto. Porém, a figura do *homo sacer* está ligada a uma noção mais originária que a simples postulação redundante e circular do ambivalente. Ao *homo sacer* está reservada uma dimensão político-jurídica além do mitologema antropológico do *sacer*. Aquela dimensão ambivalente do *sacer* – tal como proposto pelas ciências de fins de século XIX e início de século XX – não é suficiente para expor o *topos* original em que o *homo sacer* se localiza.

De fato, sua correlação com o sacrifício e a impunidade da matança são fundamentais para a compreensão precisa de seu significado. Nesse sentido, a dimensão do sacrifício é construída através de determinado fazer que é excluído dos fazeres comuns e que, por isso, é revestido de proibições e prescrições rituais.

O fazer proibido, marcado de sacralidade, não é, deste modo, simplesmente excluído: é sim, de agora em diante somente acessível a certas pessoas e segundo regras determinadas. Deste modo, proporciona à sociedade a para sua legislação infundada, a ficção de um início: o que está excluído da comunidade é, na realidade, aquilo sobre o que se funda a inteira vida da comunidade e é assumida por esta como um passado imemorial e, no entanto, memorável.<sup>249</sup>

<sup>248</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer...* p. 79. A tradução trazida pela edição brasileira dessa obra substitui o termo parricídio por homicídio. No entanto, a primeira tradução do verbete para o francês em 1846, por M. A. Savagner, insiste no termo parricídio: *Mais on donne l'épithète de sacer à l'homme que le peuple a jugé pour un crime; il n'est pas permis de l'immoler, mais celui qui le tue n'est pas condamné comme parricide: car la première loi tribunitienne porte cette disposition: Si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit. De là, dans le langage familier, on appelle sacer tout homme méchant et mauvais.* Texto encontrado no endereço eletrônico: <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/Festus/s.htm> (Acessado em 14/04/2007.) Agamben, por sua vez, entende que qualquer que seja a etimologia de *parricidium* esse indica originalmente o assassinio de um homem livre. Cf. AGAMBEN. *Homo Sacer...* p. 79. Também esse parece ser o entendimento de Émile Benveniste que, no trecho em que comenta o mesmo verbete de Festo, se utiliza da palavra homicida. Cf. BENVENISTE. *Vocabulário das Instituições Indo-Européias...* p. 190. “O dito *sacer* carrega uma verdadeira macular que o coloca fora da sociedade dos homens: deve-se fugir a seu contato. Se alguém o mata, não por isso será um homicida.” (*Grifo nosso*)

<sup>249</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Lenguaje e la muerte...* p. 168. “*El hacer prohibido, marcado de sacralidad, no es, sin embargo, simplemente excluído: más bien de ahora en adelante es sólo accesible para ciertas personas y según reglas determinadas. De este modo, proporciona a la sociedad y a su legislación infundada, la ficción de un inicio: lo que está excluído de la comunidad es, en realidad, aquello sobre lo*

Separado para os deuses, o objeto do sacrifício é marcado com a insígnia religiosa (no caso dos deuses celestes o objeto é propriamente *sagrado*, já no dos deuses infernais é *religioso*). Nesses termos, o sacrifício – como dispositivo religioso *par excellence* – é a marca daquilo que a religião porta como característica fundamental: a separação de algo para uma outra esfera, aquela da divindade.

O termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que devem caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o “reler”) diante das formas – e das fórmulas – a observar para respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religio* não é o que une homens e deuses, mas o que se encarrega de mantê-los distintos.<sup>250</sup>

O sacrifício é marcado, neste sentido, pela transmissão de algo do mundo humano para o divino e, os escrúpulos ritualísticos daqueles que estão investidos da função de cumprir o *fazer sagrado* – os *sacerdos* – são as notas da distância e separação. O fundamento postulado como um fazer aponta para o infundamento originário que povoa o homem e sua comunidade, porém, sempre recobrando-o, ficcionando um início que é desde sempre cindido (simetricamente, o homem e a comunidade: aquele é sempre cindido em vivente e falante, homem e não homem; nesta a divisão opera a criação de uma esfera lícita e outra ilícita, um dentro e um fora). Assim, os escrúpulos com os quais o sacerdote opera o sacrifício não são mais do que as regras que separam o lícito e o ilícito na comunidade e, no caso específico do ato sacrificial, demarca o limite de ação até onde o sacerdote pode ir sem ultrapassar o plano profano – no qual se encontra – em direção à esfera sagrada.

O fazer próprio do *sacrum facere* é justamente uma matança, isto é, um fazer expropriativo, que à força faz passar o objeto sobre o qual incide da esfera do profano para aquela do sagrado. Esse transladar é, nesses moldes, sempre violento. O infundamentado fazer humano só pode ser, pelo mitologema sacrificial, violento. Ou

---

*que se funda la vida entera de la comunidad y es asumida por ésta como un pasado inmemorial y, sin embargo, memorable.*”

<sup>250</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Profanazioni*. Roma: Nottetempo, 2005. p. 85. “Il termine *religio* non deriva, secondo un’etimologia tanto insipida quanto inesatta, da *religare* (ciò che lega e unisce l’umano e il divino), ma da *relegere*, che indica l’atteggiamento di scrupolo e di attenzione cui devono improntarsi i rapporti con gli dèi, l’inquieta esitazione (il “rileggere”) davanti alle forme – e alle formule – da osservare per rispettare la separazione fra il sacro e il profano. *Religio* non è ciò che unisce uomini e dèi, ma ciò che veglia a mantenerli distinti.”

seja, a postulação de um fundamento pelo fazer humano só pode ser, pela via do sacrifício, violenta.

A violência não é algo como um dado biológico originário, que o homem não pode senão assumir e regular na própria práxis e através da instituição sacrificial; ao contrário, é o próprio infundamento do fazer humano (ao que o mitologema sacrificial quer remediar) o que constitui o caráter violento (é dizer, *contra naturam*, segundo o significado latino da palavra) do sacrifício. Todo fazer humano, enquanto não está naturalmente fundado, senão que tem que colocar por si mesmo o próprio fundamento é, segundo o mitologema sacrificial, violento, e é esta violência *sagrada* o que o sacrifício pré-supõe para repeti-la e regulá-la na própria estrutura.<sup>251</sup>

Ao abandonar-se a um fazer, ao deixar-se fundar por uma exterioridade, a comunidade humana (e no mesmo sentido o próprio homem) recém fundada recobre em seu núcleo um vazio a partir do qual toda coisa poderá ser criada (natureza e cultura, vivente e falante, norma e anomia – e neste sentido, lícito e ilícito).

A noção ambivalente de *sacer* nada mais faz do que replicar a estrutura ficcional do mitologema sacrificial. Em outros termos, nada explicando ela continua a insistir – muitas vezes sem o saber – na reprodução de um modelo que não se define, nem abre a possibilidade para se pensar além de si mesmo, mas apenas marca o passo de uma fundação (tanto do homem quanto da sua comunidade). E ainda que o pensamento contemporâneo acredite ter alcançado seu infundamentado e ter-se livrado do mitologema sacrificial, o que acontece de fato é que este se mutifica numa Voz e numa *vida nua* que continuam, ainda que não em aparência, servindo de fundamento, que é sempre negativo.

Mais que uma simples ambiguidade fundamental, a compreensão do *homo sacer* exige estender suas análises para além do limite das ciências sociais de fins do século XIX e início do século XX. Na verdade, a aparente ubiquidade negativa de sua estrutura parece lançá-lo para além daquela ambivalência presente no pensamento antropológico. Sua matança é impunível e seu sacrifício é excluído: a

---

<sup>251</sup> AGAMBEN, Giorgio. *El Lenguaje e la Muerte...* p. 169. “La violencia no es algo como un dato biológico originario, que el hombre no puede sino asumir y regular en la propia praxis a través de la institución sacrificial; más bien es el infundamento mismo del hacer humano (al que el mitologema sacrificial quiere poner remedio) el que constituye el carácter violento (es decir, *contra naturam*, según el significado latino de la palabra) del sacrificio. Todo hacer humano, en cuanto que no está naturalmente fundado, sino que tiene que poner por si mismo el propio fundamento, es, según el mitologema sacrificial, violento, y es esa violencia sagrada lo que el sacrificio pré-supone para repetirla y regularla en la propia estructura.”

posição do *homo sacer* não é aquela do *sacer* do mitologema sacrificial; é não uma separação da esfera profana para aquela sagrada, mas sim uma dupla exclusão e uma dupla captura. É significativo que a exceção, nestes termos, já tenha sido vista em outra figura: o soberano. Neste ponto Agamben constitui como paradigma da vida nua o *homo sacer*:

Assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacrificabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. *A vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra.*<sup>252</sup>

A conclusão possível desta conexão fundamental entre soberano e *homo sacer* é que o *bando* soberano – aquela relação com um *i-relato* – na verdade captura, pela mesma estrutura excessiva, a vida do *homo sacer* – que nestes termos não é mais que pura e simples *vida nua*.

A proximidade entre a esfera da soberania e a do sagrado, que foi muitas vezes observada e diversamente justificada, não é simplesmente o resíduo secularizado do originário caráter religioso de todo poder político, nem somente a tentativa de assegurar a este o prestígio de uma sanção teológica; tampouco ela é, porém, a consequência de um caráter “sacro”, ou seja, ao mesmo tempo augusto e maldito, que seria inexplicavelmente inerente à vida como tal.<sup>253</sup>

A proposta, portanto, é a de que a posição nodal original entre *homo sacer* e *soberano* é um posto originalíssimo em que a vida é referente da decisão soberana naquele espaço vazio – a exceção.

### **Ritornello**

Como não diretamente unido à sua natureza lingüística, o homem apresenta-se como o vivente que *possui* a linguagem. Porém, algo como a pré-existência da figura do humano (do simples vivente homem já humanizado) à linguagem se apresenta apenas como um mitologema, como um *factum* hipotético (Agamben, em uma de suas aulas do curso *Teoria sui Dispositivi*, na IUAV em Veneza,

<sup>252</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer...* p. 90.

<sup>253</sup> *Idem.* p. 92.

disse algo como um aforismo que define bem esta situação paradoxal da linguagem: “A linguagem chega atrasada, mas já está sempre adiantada”). A própria constituição do homem enquanto homem dá-se através da linguagem; lingüístico e humano parecem ser reconduzíveis a uma única realidade. Mas isso não impede a busca por um ponto de conjunção, um ponto original da experiência do homem na linguagem: a própria origem da linguagem.<sup>254</sup> Ainda que seja impossível encontrar um ponto cronológico em que se vislumbre o homem no ato de criação da linguagem, é necessário a busca daquele ἔχειν (possuir) a linguagem próprio do homem. Um cuidado preliminar deve ser levado em conta: a busca por um ponto cronológico, de uma origem tal qual cunhada pelas ciências da natureza, “uma causa inicial que separa no tempo um antes-de-si e um depois-de-si”<sup>255</sup> deve ser afastada nesta busca por este modo próprio de possuir a linguagem do homem. De fato,

semelhante conceito de origem é inutilizável nas ciências humanas sempre que aquilo que estiver em questão não seja um “objeto” que pressuponha já o humano atrás de si, mas ao contrário seja ele mesmo constitutivo do humano. A origem de um tal “ente” não pode ser *historicizada*, porque é ela mesma *historicizante*, é ela mesma a fundar a possibilidade de que exista algo como uma “história”.<sup>256</sup>

---

<sup>254</sup> Origem aqui não tem a forma de um ponto de início cronológico, trata-se antes de algo atrelado à concepção benjaminiana de *Ursprung*. Tal idéia de origem porém, não está no sentido pretendido pela maioria dos intérpretes de Benjamin, mas em leituras tais de Jeane Marie Gagnebin (que de certa forma, como ela mesma diz, aproveita-se de algumas leituras de Agamben). Esta autora desenvolve sua leitura da *Ursprung* benjaminiana no primeiro capítulo de seu livro *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004. Assim diz a autora na página 10: “Trata-se muito mais de designar, com a noção de *Ursprung*, saltos e recortes inovadores que estilham a cronologia tranqüila da história oficial, interrupções que querem, também, parar esse tempo infinito e indefinido, como relata a anedota dos franco-atiradores (Tese XV), que destroem os relógios na noite da Revolução de Julho: parar o tempo para permitir ao passado esquecido ou recalçado surgir de novo (ent-springen, mesmo radical que *Ursprung*), e ser assim retomado e resgatado no atual.” Outro trecho interessante está na página 14: “A origem benjaminiana visa, portanto, mais que um projeto restaurativo ingênuo, ela é, sim, uma retomada do passado, mas ao mesmo tempo – e porque o passado enquanto passado só pode voltar numa não-identidade consigo mesmo – abertura sobre o futuro, inacabamento constitutivo.” E ainda nas páginas 18-19: “a dinâmica da origem não se esgota na restauração de um estádio primeiro, quer que tenha realmente existido ou que seja somente uma projeção mítica no passado; porque também é inacabamento e abertura à história, surgimento histórico privilegiado, o *Ursprung* não é simples restauração do idêntico esquecido, mas igualmente, e de maneira inseparável, emergência do diferente. Essa estrutura paradoxal é a do instante decisivo, do Kairos, como o veremos várias vezes no decorrer deste texto. A história não é aqui simplesmente o lugar doloroso do declínio ou da Queda que o desejo de restauração queria abolir; tampouco é ela o espaço neutro e homogêneo de uma acumulação contínua e progressiva em vista da salvação. O *Ursprung* não preexiste à história, numa atemporalidade paradisíaca, mas, pelo seu surgimento, inscreve no e pelo histórico a recordação e a promessa de um tempo redimido.”

<sup>255</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História...* p. 60.

<sup>256</sup> *Idem*. pp. 60-61.

Da definição aristotélica do ζῶον λόγον ἔχων (do vivente que possui a linguagem) sempre se busca em um dos termos em conexão (vivente ou linguagem) uma origem – no sentido cronológico pontual – da própria linguagem: ou na figura da invenção humana (do vivente homem) da linguagem, ou na pré-existência da linguagem enquanto dom divino, e que, depois da criação do homem, a este é atribuída. O que resta impensada é a forma original com a qual o homem possui a linguagem.

Deste modo, se algo como uma origem da linguagem pode ser pensada é somente na medida em que se localiza na fratura original entre o vivente e o falante, entre língua e discurso, entre humano e não-humano. “Uma tal origem não poderá jamais resolver-se completamente em “fatos” que se possam supor historicamente acontecidos, mas é algo que ainda não cessou de acontecer.”<sup>257</sup>

Um limite transcendental da linguagem é aquilo que se pode denominar in-fância.

Ela não é simplesmente um fato, do qual se possa isolar o lugar cronológico, nem algo como um estado psicossomático que uma psicologia infantil(...) e uma paleoantropologia 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... (...) Mas que exista, neste sentido, uma infância do homem, que exista diferença entre humano e lingüístico, não significa que seja um evento equiparável a outros no âmbito da história humana ou um simples caráter entre tantos que identificam a espécie *homo sapiens*. A infância age, com efeito, primeiramente sobre a linguagem, constituindo-a e condicionando-a de modo essencial.<sup>258</sup>

Pode-se dizer, portanto, que “as diversas nações e as múltiplas línguas históricas são as falsas vocações com as quais o homem procura responder à sua insuportável ausência de voz, ou, querendo-se, as tentativas, que fatalmente caem no vazio, de tornar apreensível o inapreensível, de tornar-se – ele, a eterna criança – adulto.”<sup>259</sup>

<sup>257</sup> *Idem.* pp. 61-62.

<sup>258</sup> *Idem.* p. 62.

<sup>259</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Idea della Prosa...* p. 84. “Le diverse nazioni e le molteplici lingue storiche sono le false vocazioni con cui l’uomo cerca di rispondere alla sua insopportabile assenza di voce, o, se si vuole, i tentativi, andati fatalmente a vuoto, di rendere afferrabile l’inafferrabile, di diventare – lui l’eterno bambino – adulto.”

A busca por um lugar *infantil* do homem é a procura pela superação da estrutura pressuposicional da linguagem; é a tentativa de ruptura com o espaço vazio de uma Voz que é posta como fundamento da linguagem; é a repatriação do indizível (do inefável) místico à sua esfera propriamente dizível; é a recapitulação do homem na verdade:

a partir do momento em que existe uma experiência, que existe uma infância do homem, cuja expropriação é o sujeito da linguagem, a linguagem coloca-se então como o lugar em que a experiência deve tornar-se verdade. A instância da infância, como arquilimite, na linguagem, manifesta-se, portanto, constituindo-a como lugar da verdade.<sup>260</sup>

Fazer experiência da própria infância é fazer experiência da própria possibilidade de manter-se em relação com uma privação; é desde sempre uma pura potência (que é ao mesmo tempo *'potência de'* e *'potência de não'*), a própria *possibilidade* do homem – sua *infinita possibilidade*.

De fato, a atualização incessante de sua possibilidade – de sua potência – é o que impede algo como a separação da vida de sua forma e, com isso, impede a criação infundável de *vida nua* – de *hominis sacri*.

Somente se eu não sou já sempre e somente em ato, mas designado a uma possibilidade e a uma potência, somente se, nas minhas vivências e nas minhas compreensões busca-se toda vez o viver e a própria compreensão – isto é, se há neste sentido, pensamento –, que uma forma de vida pode tornar-se, na sua própria facticidade e coisalidade, *forma-de-vida*, na qual nunca é possível isolar algo como uma vida nua.<sup>261</sup>

As atuais identidades – fundadas a partir dos mitos fundacionais: povo, língua, etnia, nação etc –, que são o fundamento de toda comunidade sobre a Terra, nada mais são que a supressão total de toda e qualquer *possibilidade* para o homem, de toda *potência em estado puro*; são a aniquilação mesma da possibilidade de um comum. Ainda que hoje os discursos – às vezes até bem intencionados, porém ingênuos – da globalização parecem querer insinuar a desobstrução do caminho das

<sup>260</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História...* pp. 62-63.

<sup>261</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza Fine...* p. 18. “Solo se io non sono già sempre e soltanto in atto, ma sono consegnato a una possibilità e a una potenza, solo se, nei miei vissuti e nei miei intesi, ne va ogni volta del vivere e dell'intendere stessi – se vi è, cioè, in questo senso, pensiero – allora una forma di vita può diventare, nella sua stessa fatticità e coisalità, forma-di-vita, in cui non è mai possibile isolare qualcosa come una nuda vita.”

partições identitárias para um futuro *comum* das *nações*, o que se assiste – e literalmente, *se assiste* – é a exposição sem reservas de uma *aldeia global* – termo venerado pelos teóricos neoliberais – na qual toda potência já está condenada. Nos termos de Debord<sup>262</sup>, ela é a sociedade do espetáculo, na qual a exposição da própria comunicabilidade da linguagem – isto é, o vir à tona de uma *pura potência* da *forma-de-vida* humana – é capturada, e o in-fundamento humano (sua possibilidade eternamente atualizável) é recoberto por um mitologema – a própria sociedade do espetáculo; o homem espetacular; o *cidadão do mundo* – e tornado, mais uma vez, fundamento. Assim, é na *infância* – como origem (*Ursprung*) – que o homem pode encontrar sua livração (o passo além do ser e do nada), sua plena *potência*, além da captura dos dispositivos espetaculares.

---

<sup>262</sup> DEBORD, Guy. *La Société du Spectacle*. Paris: Gallimard, 1992.

### 3 O PARADIGMA DO TEMPO: MESSIANISMO E POLÍTICA.

#### 3.1 As duas *Torás*: a solução messiânica judaica.

“Assim também no tempo atual constituiu-se um resto segundo a eleição da graça. E se é por graça, não é pelas obras; do contrário, a graça não é mais graça.” (Rm, 11:5-6) Paulo, neste trecho da *Carta aos Romanos*, dá o tom de sua concepção global do que acontece com o evento messiânico e já indica a ruptura que o messias deverá cumprir. Pouco antes, porém, ainda na mesma epístola (quando trata da revelação divina e do papel da fé), Paulo tinha exprimido um paradoxo que persiste no discurso messiânico – e este trecho é, em certo sentido, a chave de seu anúncio messiânico:

Agora, porém, independentemente da Lei, se manifestou a justiça de Deus, testemunhada pela Lei e pelos Profetas, justiça de Deus que opera pela fé em Jesus Cristo, em favor de todos os que crêem – pois não há diferença, sendo que todos pecaram e todos estão privados da glória de Deus – e são justificados gratuitamente, por sua graça, em virtude da redenção realizada em Cristo Jesus: Deus o expôs como instrumento de propiciação, por seu próprio sangue, mediante a fé. Ele queria assim manifestar sua justiça, pelo fato de ter deixado sem punição os pecados de outrora, no tempo da paciência de Deus; ele queria manifestar a sua justiça no tempo presente para mostrar-se justo e para justificar aquele que é pela fé em Jesus. Onde está, então, o motivo de glória? Fica excluído. Em força de que lei? A das obras? De modo algum, mas em força da lei da fé. Porquanto nós sustentamos que o homem é justificado pela fé, sem as obras da Lei. Ou acaso ele é Deus só dos judeus? Não é também dos gentios? É certo que também dos gentios, pois há um só Deus, que justificará os circuncisos pela fé e também os incircuncisos através da fé. Então eliminamos a Lei através da fé? De modo algum! Pelo contrário, a consolidamos. (Rm, 3: 21-31)

A divisão fundamental entre circuncisos (isto é, o povo de Israel) e incircuncisos (os outros povos), que estava na base da fé judaica – o povo escolhido, *separado* dos demais por seu Deus – e nos fundamentos da própria Lei, isto é, da

*Torá*,<sup>263</sup> é o alvo do discurso messiânico paulino. Neste – e daí toca a crítica da *Carta aos Romanos* –, a divisão tem que deixar de operar.

Antes, porém, é preciso notar que a dimensão do problema se constitui, sobretudo, no que diz respeito ao significado da *Torá* – e isto implica dizer que se trata de uma discussão que permaneceu no meio dos debates judaicos sobre a vinda do messias. Gershom Scholem apresenta duas perguntas a partir das quais se abre um imenso campo para o desenvolvimento das idéias acerca da *Torá*, principalmente pelos cabalistas:

1. Qual teria sido o conteúdo da *Torá*, que deve ser considerada a mais alta manifestação da sapiência divina, não fosse a queda do homem? Ou, numa formulação mais radical: Se a *Torá* era preexistente, se ela precedeu a Criação, qual era a sua natureza antes da queda? 2. Qual será a estrutura da *Torá*, na Era Messiânica, quando o homem for restaurado a seu estado prístino?<sup>264</sup>

De modo geral, as duas perguntas se resumem em uma só, qual seja: “qual é a relação da *Torá* com a história fundamental do homem?”<sup>265</sup>

Scholem traz todo o debate acerca da compreensão da *Torá* no meio cabalista (ao qual o filósofo e também rabino dedicou praticamente quase toda sua obra). Nesse sentido, a *Torá* é concebida a partir de uma divisão fundamental: a *torá de-beríá* e a *torá de-atzilut*. Em tais interpretações, a primeira seria a *Torá* no estado de criação e a segunda no estado de emanção. Assim, dois sentidos (simbólicos) diversos são atribuídos para a *Torá*: um factual e pragmático – ligado à *torá de-beríá*, à lei da criação – e o outro contemplativo ou místico – da *torá de-atzilut*, da lei que precede à criação. Outro desenvolvimento interessante destas idéias é aquele que as conecta com as duas árvores do Éden – a da Vida e a do Conhecimento (elaborado pelo autor do *Ra'ya mehemna* e dos *Tiqqune ha-Zohar*). À árvore do conhecimento fica associada a *torá de-beríá*, no sentido que instaura uma partição entre o puro e o impuro, o bem e o mal e dá as diretrizes práticas de regulação da vida do homem; já à

<sup>263</sup> Agamben sugere que Paulo leva a sério o significado etimológico do termo grego *nomos*, com o qual o apóstolo designa a *Torá* e também a lei em sentido geral. Lembra o filósofo italiano que *nomos* deriva de *nemō*, que significa dividir, atribuir partes. Deste modo, para Paulo à lei resta um sentido partitivo, divisório. Cf. *Il Tempo che Resta...* p. 49.

<sup>264</sup> SCHOLEM, Gershom. *A Cabala e seu Simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 1978. pp. 81-82.

<sup>265</sup> *Idem*. p. 82.

árvore da vida resta o sentido da *torá de-aztilut*, da emanção divina, anterior à queda do homem.

A Árvore do Conhecimento transformou-se, assim, na árvore das restrições, proibições e delimitações, enquanto a Árvore da Vida era a árvore da liberdade, uma árvore simbólica de uma idade em que o dualismo de bem e mal ainda não (ou não mais) era concebível, e tudo dava testemunho da unidade da vida divina, intocada ainda por quaisquer restrições, pelo poder da morte ou por qualquer outro dos aspectos negativos da vida que apareceram tão-somente após a queda do homem. Tais aspectos restritivos, limitativos, da Torá, são perfeitamente legítimos no mundo de pecado, no mundo não redimido, e num mundo desses a Torá não podia ter assumido qualquer outra forma. Tão-somente após a queda e suas conseqüências de longo alcance assumiu a Torá o aspecto material e limitado no qual hoje nos aparece. Em inteiro acordo com esta visão é que a Árvore da Vida veio a representar a feição utópica da Torá. Deste ponto de vista era perfeitamente plausível identificar a Torá como Árvore da Vida com a Torá mística, e a Torá como Árvore do Conhecimento do bem e do mal com a Torá histórica.<sup>266</sup>

Como implicação desta divisão permanece a idéia de que o mundo, desde a queda do homem, é regido pela Torá histórica, isto é, a *torá de-beria*, que estabelece as divisões entre puro e impuro, bem e mal etc. Por isso, “enquanto o mundo será regido pela árvore do conhecimento, a Lei não poderá superar nem abolir o mal, mas somente reduzi-lo e isolar seu poder.”<sup>267</sup>

A lei – e aqui se fala da lei tal qual assumida na história, que é a compreensão que permanece vigendo até a contemporaneidade – é sempre partitiva (divisória) e prescreve aquilo que é lícito e o que é interdito. O problema com o qual o messias se depara na sua chegada é justamente seu confrontar-se com esta lei dicotômica (na aporia enunciada por Paulo no versículo 31, do capítulo terceiro da *Carta aos Romanos*). Os cabalistas resolvem o problema do messiânico com a oposição entre as duas torás (a da criação e a da emanção). Deste modo, para os cabalistas, o trabalho do messias é aquele de suspender as divisões da lei para a restauração de um estado paradisíaco; ou, em última análise, suspender a *torá de-beria* restaurando a *torá de-atzilut*.

<sup>266</sup> *Idem.* pp. 84-85.

<sup>267</sup> AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del Pensiero...* p. 256. “finché il mondo sara retto dall’albero della conoscenza, la Legge non potrà superare né abolirei l male, ma solo ridurne e isolarne il potere.”

### 3.2 Paulo e a lei da fé: a supressão messiânica da divisão.

Como Paulo, por sua vez, concebe o trabalho do messias? Justamente na sua concepção de *lei da fé – lei do espírito* – é que ele pretende resolver o paradoxo do messianismo (de não abolir a lei pela fé, mas confirmá-la). No entanto, qual é a idéia por ele tomada como *lei da fé*? Nela existe alguma prescrição, algum mandamento imperativo?

Para compreender o percurso destas idéias paulinas é preciso saber qual era a postura de Paulo no judaísmo. Ele era um *zelota*, como ele mesmo se declara: “Ouvistes certamente da minha conduta de outrora no judaísmo, de como perseguia sobremaneira e devastava a Igreja de Deus e como progredia no judaísmo mais do que muitos compatriotas da minha idade, distinguindo-me no zelo pelas tradições paternas.” (Gal, 1:13-14) Ou seja, seu judaísmo era aferrado às mais fortes tradições (aquelas às quais um *bom* judeu deveria se ater).

Jacob Taubes, em seu seminário de 23 a 27 de fevereiro de 1987, na *Evangelische Studiengemeinschaft* de Heidelberg, analisa a situação de Paulo. Antes, porém – debruçando-se sobre o conceito de lei como fórmula de compromisso entre o Império Romano e aqueles grupos que não prestavam culto ao Imperador, neste caso os judeus –, fala que durante certo tempo, logo após as guerras civis, durante a época augusta, o Império Romano gozou de um longo período de paz, graças a uma aura helenística que pairava no ar. Tratava-se de uma apoteose (sua fórmula de compromisso) do conceito de *nomos*, isto é, de lei. Na verdade,

esta apoteose podia ser celebrada tanto em termos pagãos, pretendo dizer greco-helenístico, como romanos ou hebraicos. Por “lei” cada um era livre para entender aquilo que lhe era mais conveniente. Vejam Filão, vejam Flávio Josefo: a lei como hipóstase. Havia, portanto, um hebraísmo alexandrino e das vilas limítrofes, ao qual se junta uma filosofia missionária sob a forma de teologia do *nomos*. Por vezes esta apresenta traços pessoais, por vezes é pensada em termos impessoais ou ainda hipostasiada.<sup>268</sup>

<sup>268</sup> TAUBES, Jacob. *La Teologia Política di San Paolo*. Milano: Adelphi Edizioni, 1997. p. 54. “Questa apoteosi la si poteva celebrare in termini sai pagani, intendo dire greco-ellenistici, sai romani, sai ebraici. Per “legge” ognuno era libero di intendere cio che più gli era consono. Vedi Filone, vedi Giuseppe Flavio:

Porém, ainda segundo Taubes, Paulo de modo algum pode ser compreendido se lido em consonância com tal *aura*. “Ele procura de todos os modos desvincular-se daquele entrelaçamento entre teologia missionária grega, hebraica e helenística, que era (...) muito difundido. Paulo é um fanático.”<sup>269</sup> No seu fanatismo – e aqui Taubes nele encontra com propriedade uma *teologia política* – inverte os valores (apaziguados naquele cruzamento modelador do conceito de *nomos*), chocando-se violentamente com os cultos dos cézares. Para Paulo não é o *nomos* o imperador (tal como aquelas brandas figuras hipostasiadas das comunidades limítrofes e alexandrinas), mas sim aquele que por ele fora crucificado (Jesus Cristo). Diante de tal inversão, qualquer pretensa revolta ou tentativa revolucionária seria apenas um mero estampido insignificante.

Voltando às cartas de Paulo pode-se ler que, logo após declarar seu zelo pela lei, ele descreve como começa seu ministério no messias:

Quando, porém, aquele que me separou desde o seio materno e me chamou por sua graça, houve por bem revelar em mim o seu Filho, para que eu o evangelizasse entre os gentios, não consultei carne nem sangue, nem subi a Jerusalém aos que eram apóstolos antes de mim, mas fui à Arábia, e voltei novamente a Damasco. Em seguida, após três anos, subi a Jerusalém para avistar-me com Cefas e fiquei com ele quinze dias. Não vi nenhum apóstolo, mas somente Tiago, o irmão do Senhor. Isto vos escrevo e vos asseguro diante de Deus que não minto. Em seguida, fui às regiões da Síria e da Cilícia. De modo que, pessoalmente, eu era desconhecido às Igrejas da Judéia que estão em Cristo. Apenas ouviam dizer: quem outrora nos perseguia agora evangeliza a fé que antes devastava, e por minha causa glorificavam a Deus. (Gal, 1; 15-23)

A primeira coisa que deve ser notada é como ele se coloca como um *separado* por Deus desde o seio de sua mãe. Também no início da *Carta aos Romanos* diz-se separado: “Paulo, servo de Cristo Jesus, chamado para ser apóstolo, escolhido para o evangelho de Deus” (Rm, 1:1). Ainda que a *Bíblia de Jerusalém* traga neste trecho o termo *escolhido*, trata-se do particípio passado do verbo grego *aphorizō*, que quer dizer separar. *Aphōrismenos* – separado – indica, segundo Agamben, a herança

---

*la legge come ipostasi. Vi era dunque un ebraismo assai liberale, l'ebraismo alessandrino e dei villaggi limitrofi, cui si collega una filosofia missionaria sotto forma di teologia del nómos. Talora essa presenta tratti personali, talora è pensata in termini impersonali o comunque ipostatizzata.”*

<sup>269</sup> *Idem.* p. 55. “Egli cerca in tutti i modi di svincolarsi da quell'intreccio fra teologia missionaria greca, ebraica ed ellenistica, che allora (...) era diffusissimo.”

judaica carregada por Paulo, aquilo que ele mesmo declara na *Carta aos Filipenses*: “circuncidado ao oitavo dia, da raça de Israel, da tribo de Benjamin, hebreu filho de hebreus; quanto à Lei, fariseu.” (Fil. 3: 5) Isto é, *separado* é um termo chave do vocabulário paulino, e é preciso saber reconhecê-lo como tal: “*Aphōrismenos* é na realidade somente a tradução grega do termo hebraico *paruš*, ou do aramaico *periš*, isto é, fariseu (o decalque grego *pharisaios* é proveniente do aramaico).”<sup>270</sup>

Não é à toa, portanto (para retornar à discussão sobre a Lei), que Paulo mostra sua compreensão da Lei sempre se calcando neste princípio de divisão – confirmando a hipótese de Taubes –, fazendo dela o *pedagogo* que ensina o caminho até a chegada do Messias. Porém, como fariseu, faz mais. Estes – os fariseus – não eram simplesmente separados dos pagãos como judeus que eram; na verdade, estavam separados da própria massa judaica como um todo e diferenciavam-se dos demais porque “a lei, para estes, não era somente *Torá* em sentido estrito, isto é a lei escrita, mas igualmente a *Torá* oral, a tradição concebida como um “muro de divisão” ou uma “cerca” entorno da *Torá* que deve protegê-la de todo contato impuro.”<sup>271</sup> Este princípio de separação constante na lei é o diferencial que faz dela o *pedagogo*, o meio capaz de manter os pagãos separados dos judeus e na própria *raça judaica* (para usar os termos paulinos) separar os fariseus da massa.

Paulo sempre se deu conta de que a lei (*nomos*) opera através de uma divisão fundamental. Não se trata somente de uma divisão no âmbito dos princípios da *Torá* (no caso daquela escrita e da oral), mas a própria idéia de *nomos* – de divisão – pode ser generalizada. Nesse sentido, o apóstolo entende que há uma distensão daquelas cisões operadas pela *Torá* escrita e pela *Torá* oral que ocorriam no seio do povo Judeu (daí os *separados*: os fariseus) para um aspecto ulterior, qual seja, a divisão entre o povo eleito e os demais povos, isto é, os Judeus e os não-Judeus (que no vocabulário paulino vem expressa em termos de circuncidados e incircuncisos – ou, *Ioudaioi* e *ethnē*). O princípio normativo é em Paulo, portanto, a *divisão*. Isto é, a ação

<sup>270</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il Tempo che Resta...* p. 48. “*Aphōrismenos non è, infatti, altro che la traduzione greca del termine ebraico paruš o dell’ aramaico periš, cioè “fariseo” (dall’ aramaico proviene il calco greco pharisaíos).*”

<sup>271</sup> *Idem.* p. 49. “*la legge, per essi, non era soltanto la Torah in senso stretto, la legge scritta, ma anche la Torah orale, la tradizione concepita come una “parete divisoria” o una “sieve” intorno alla Torah, che deve proteggerla da ogni contatto impuro.*”

da lei é sempre fundadora de uma bipartição entre opostos: Judeus/não-Judeus, circuncidados/incircuncisos, *loudaioi/ethnē*.

Diante disso, para Paulo, o trabalho do messias é justamente aquele de neutralizar tais partições. Do mesmo modo como a *torá de-atzilut* (anterior à queda do homem, que não opera uma cisão) deve ser restabelecida pelo messias – na idéia das duas Torás dos cabalistas – para supressão do mal da face do mundo (e não apenas seu controle), assim também Paulo postula o trabalho do messias como neutralizador das divisões. À clara e exaustiva divisão original da Lei (e das outras divisões a esta acopladas: Torá escrita/Torá oral, simples judeu/fariseu), que culminava com dois grupos especificamente apontados – os circuncisos e os incircuncisos – Paulo estabelece uma outra, *que divide a própria divisão* da lei e instaura um terceiro, um resto. O signo de que esta divisão é um trabalho do messias está na *Carta aos Efésios*, 2:11-12: “Por isso vós, que antes éreis gentios na carne e éreis chamados ‘incircuncisos’ pelos que se chamam ‘circuncidados’... em virtude de uma operação manual na sua carne, lembrai-vos de que naquele tempo estáveis sem Cristo.” Ou seja, o messias – o cristo – é aquele que marca um novo corte, por assim dizer, no próprio corte original efetuado pela Lei.

Agamben, ao interpretar esta divisão da divisão instaurada por Paulo, conta a história do duelo – um daqueles desafios clássicos que concernem à produção da melhor obra – de dois artistas, Protógenes e Apeles.<sup>272</sup> “Protógenes traça uma linha tão fina que não parece traçada por um pincel humano. Mas Apeles, com seu pincel,

---

<sup>272</sup> É preciso dizer, antes de tudo, que o filósofo italiano retira esta idéia do corte de Apeles a partir da sua leitura de um fragmento do arquivo N das *Passagens* de Walter Benjamin: “A *história anterior* [Vorgeschichte] e a *história posterior* [Nachgeschichte] de um fato histórico aparecem nele graças a sua apresentação dialética. Além disso: cada fato histórico apresentado dialeticamente se polariza, tornando-se um campo de forças no qual se processa o confronto entre sua história anterior e sua história posterior. Ele se transforma neste campo de forças quando a atualidade penetrar nele. E assim o fato histórico se polariza em sua história anterior e posterior sempre de novo, e nunca da mesma maneira. Tal polarização ocorre fora do fato, na própria atualidade – como numa linha, dividida segundo o corte apolíneo, em que a divisão é feita fora da linha.” BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. p. 512. A edição brasileira repete um erro que, segundo Agamben, já está presente na alemã, qual seja: na leitura do manuscrito de Benjamin, deixa-se *Corte de Apeles* por *Corte de Apólo*, o que torna a frase sem sentido, já que não há nenhum corte de Apólo na tradição. A partir desta correção é que Agamben desenvolve toda a idéia do *Corte de Apeles*. Cf. *Il Tempo che Resta...* pp. 52-55.

divide ao meio a linha traçada pelo rival com uma linha ainda mais fina.”<sup>273</sup> De fato, do mesmo modo como a linha de Apeles traça uma ulterior divisão à já finíssima linha de Protógenes, a estratégia messiânica de Paulo opera uma *divisão da divisão* da lei – já que não possui um objeto senão a própria divisão da lei.

Esta cisão paulina é, ao contrário do que se pensa, a impossibilidade de um universal vir à tona, um homem universal ou um cristão universal. Este suposto universal – sobre o qual se funda as doutrinas cristãs em sua maioria –, que é colocado como fundamento transcendente, não pode – se é da leitura de Paulo que se trata – permanecer como tal. O que o messianismo de Paulo trata de fazer é suspender radicalmente a divisão original da lei.

Certamente a circuncisão é útil, se observas a Lei; mas se és um transgressor da Lei, tua circuncisão torna-se incircuncisão. Se, portanto, o incircunciso guardar os preceitos da Lei, porventura sua incircuncisão não será considerada circuncisão? E o fisicamente incircunciso, cumpridor da Lei, julgará a ti que, apesar da letra e da circuncisão é transgressor da Lei. Pois o verdadeiro judeu não é aquele que como tal aparece externamente, nem é verdadeira circuncisão a que é visível na carne: mas é judeu aquele que o é no interior e a verdadeira circuncisão é a do coração, segundo o espírito e não segundo a letra: aí está quem recebe louvor, não dos homens, mas de Deus (Rm, 2:25-29)

Ou seja, ao jogar com os termos, Paulo (trata-se, de fato, do trabalho do messias) é invalida a divisão nomística, tornando-a inoperante: judeu e não-judeu distinguem-se não mais em virtude da Lei. Aliás, a própria distinção não tem mais sentido, pois o não-judeu torna-se judeu (no sentido de escolhido por Deus) por praticar o bem (que estava previsto na Lei) mesmo não conhecendo a Lei, e o judeu deixa de ser escolhido por transgredir a Lei que conhece.

O subconjunto “Judeus” cinde-se então em “Judeus manifestos” ou segundo a carne (*Ioudaios... en tō phanerō, en sarkī*) e em “Judeus escondidos” ou segundo o espírito (*en tō kryptō Ioudaios... en pneumatī*, Rm 2, 28-29). O mesmo acontece (ainda que Paulo não o diga) para os não-Judeus. O que significa que “o (verdadeiro) Judeu não é o Judeu manifesto, e que a (verdadeira) circuncisão não é aquela da carne” (*ibid.*). Sob o efeito do corte de Apeles, a partição nomística Judeus/não-

---

<sup>273</sup> *Idem.* p. 52. “Protogene traccia una linea così sottile che non sembra tracciata da un pennello umano. Ma Apelle, col suo pennello, divide nel mezzo la linea tracciata dal rivale con una linea ancora più sottile.”

Judeus não é mais clara nem exaustiva, pois há, doravante, Judeus que não são Judeus, e não-Judeus que não são não-Judeus.<sup>274</sup>

Diante disso, o resultado do corte de Apeles paulino não pode produzir um homem universal além de toda identidade (seja judeu ou não-judeu). De fato, ao atuar separando a separação, o trabalho do messias rompe a lógica binária nomística introduzindo nela um resto. Não existe um fundamento último – quer seja universal quer transcendente – para a humanidade do homem, isto é, para além de toda divisão normativa (judeu/não-judeu etc) “há somente um resto, há somente a impossibilidade para o judeu e para o grego de coincidirem consigo mesmos.”<sup>275</sup> Para Paulo o que está em jogo no tempo messiânico não é a busca por uma superação dos princípios partitivos da lei, mas, antes, a *divisão da divisão* da lei – a produção de um resto –, que como anunciado em *Romanos* 11:5 “também no tempo atual constituiu-se um resto segundo a eleição da graça.”

### 3.3 A *katargein* messiânica.

Paulo, no quarto capítulo da *Carta aos Romanos*, levanta uma questão de fundamental importância para a compreensão daquilo que ele entende por lei da fé. Para tanto cita como exemplo Abraão:

Que diremos, pois, de Abraão, nosso progenitor segundo a carne? Ora, se Abraão foi justificado pelas obras, ele tem do que se gloriar. Mas não perante Deus. Que diz, com efeito, a Escritura? *Abraão creu em Deus, e isto lhe foi levado em conta de justiça.* (Rm, 4:1-3)

Citando, neste trecho da carta, *Gênesis* 15, 2-6, no qual Iahweh faz um pacto – uma promessa – com Abraão, a este prometendo uma estirpe longa e numerosa como as estrelas do céu, Paulo comenta que Abraão não cumpriu nenhum

<sup>274</sup> *Idem.* pp. 52-53. “Il sottoinsieme “Ebrei” si scinde così in “Ebrei manifesti” o secondo la carne (Iudaicos... en tō phanerō, en sarki) e in “Ebrei nascosti” o secondo il soffio (en tō kryptō Iudaicos... en pneumatī, Rm 2, 28-29). Lo stesso avviene (anche se Paolo non lo dice) per i non-Ebrei. Il che significa che “il (vero) ebreo non è quello manifesto e che la (vera) circoncisione non è quella nella carne” (ibid.). Sotto l’effetto del taglio di Apelle, la partizione nomistica Ebrei/non-Ebrei non è più né chiara né esaustiva, poiché vi saranno degli Ebrei che non sono Ebrei, e dei non-Ebrei che non sono non-Ebrei.”

<sup>275</sup> *Idem.* p. 55. “vi è soltanto un resto, vi è soltanto l’impossibilità dell’ebreo e del greco di coincidere con se stessi.”

mandamento positivo de Deus, mas nele apenas creu, isto é, teve fé. Um pouco adiante, ainda no mesmo capítulo, Paulo conclui.

De fato, não foi através da Lei que se fez a promessa a Abraão, ou à sua descendência, de ser o herdeiro do mundo, mas através da justiça da fé. Porque, se os herdeiros fossem os da Lei, a fé ficaria esvaziada e a promessa sem efeito. Mas o que a Lei produz é a ira, ao passo que onde não há lei, não há transgressão. Por conseguinte, a herança vem pela fé, para que seja gratuita e para que a promessa fique garantida a toda a descendência, não só à descendência segundo a Lei, mas também à descendência segundo a fé de Abraão, que é o pai de todos nós. (Rm, 4: 13-16)

Paulo aqui contrapõe dois princípios: a promessa de Deus feita a Abraão – o pacto – (*epaggelia* – promessa –, ou *diathēkē* – pacto – no seu grego) e a aliança (*entolē* – mandamento) feita com Moisés no Sinai, o *nomos* dado por Deus. De fato, como sugere Agamben,<sup>276</sup> não se trata de uma questão tão simples. Em vários outros trechos das cartas, a correlação promessa/lei aparece de modo a não evidenciar nenhuma sujeição da Lei em relação à fé – *pistis* do grego, que é aquilo que está diretamente ligado à promessa – (como em Gal, 3: 6-14), bem como uma reafirmação da santidade da Lei, como em Rm 7:12. Em qual sentido pode-se dizer, portanto, que Paulo lança tal contraposição?

*Nomos*, no grego da Septuaginta – da qual Paulo fazia uso –, é um termo genérico e, como tal, Paulo trata de precisar seu sentido quando vai opor-lhe *epaggelia* e *pistis* (promessa e fé). De fato, quando há a contraposição promessa-fé de um lado e *nomos* (*entolē*) de outro, o sentido que Paulo quer evidenciar para o *nomos* é aquele prescritivo (da lei dos mandamentos). Segundo Agamben

A antítese refere-se, assim, a *epaggelia* e *pistis* de um lado, e, de outro, não simplesmente a *Torah*, mas o seu aspecto normativo. Por isso Paulo, numa passagem importante (Rm 3, 27), pode contrapor ao *nomos tōn ergōn* um *nomos pisteōs*, uma lei da fé: a antinomia não concerne aos dois princípios irrelatos e totalmente heterogêneos, mas é uma oposição interna ao próprio *nomos* – a oposição entre um elemento normativo e um elemento promissivo. Há, na lei, algo que excede constitutivamente a norma e é irreduzível a essa – e é a este excesso e a esta dialética interna à lei, que Paulo se refere através do binômio

---

<sup>276</sup> *Idem.* pp. 89-91.

*epaggelia* (cujo correlato é a fé)/ *nomos* (cujo correlato são as obras [ações]).<sup>277</sup>

A nova lei, a lei do messias – a lei da fé – não é, neste sentido, a simples negação da antiga lei (a mosaica) para instituição de novos preceitos e ditames legais. Tampouco é a abertura de um espaço completamente anômico, que ainda assim mantenha relação com a Lei através da sua negação (uma relação, neste sentido, de *bando*). Trata-se, antes, de uma figura não normativa da Lei (algo como uma suspensão efetiva da Lei; isto é, num sentido benjaminiano, um estado de exceção efetivo).

Paulo encara a passagem deste estado prescrito da lei para aquele outro não normativo como uma libertação – o ingresso no tempo messiânico. “Quando estávamos na carne, as paixões pecaminosas que através da Lei operavam em nossos membros produziram frutos de morte. Agora, porém, estamos livres da Lei, tendo morrido para o que nos mantinha cativos, e assim poderemos servir em novidade de espírito e não na caducidade da letra.” (Rm, 7:5-6) Aparentemente o apóstolo está acusando a lei, como se esta fosse o pecado. No entanto, na seqüência (Rm, 7:7) ele demonstra que não é bem assim. “Que diremos, então? Que a lei é pecado? De modo algum!” O paradoxo da lei no estado messiânico, tal qual formulado em Rm, 3:31, reaparece. Nesses sentidos, qual seria a feição da lei da fé?

A *Bíblia de Jerusalém* usa o termo “caducidade da lei” em Rm, 7:6. Ainda que caduco – aquilo que perdeu a força; envelheceu – possa, de certo modo, trazer a idéia do messiânico, deixa escapar a noção paulina da não negação da lei, isto é, de que aquilo que ocorre no tempo messiânico não é simplesmente a negação da lei. Agamben, por outro lado, mostra que o verbo utilizado por Paulo é *katargeō*, “um composto de *argōs*, que por sua vez deriva do adjetivo *argōs*, que significa ‘inoperante, não-em-obra (*a-ergos*), inativo’. O composto quer dizer, então, ‘torno inoperante,

<sup>277</sup> *Idem.* p. 91. “L’antitesi riguarda dunque *epaggelia* e *pistis* da una parte, e, dall’altra, non semplicemente la Torah, ma il suo aspetto normativo. Per questo Paolo, in un passo importante (ibid. 3, 27) può contrapporre al *nomos tōn ergōn* un *nomos pisteōs*, una legge della fede: l’antinomia non concerne due principi irrelati e affatto eterogenei, ma è un’opposizione interna allo stesso *nomos* – l’opposizione fra un elemento normativo e un elemento promissivo. Vi è, nella legge, qualcosa che eccede costitutivamente la norma ed è irriducibile a essa – ed è a questo eccesso e a questa dialettica interna alla legge che Paolo si riferisce attraverso il binomio *epaggelia* (il cui correlato è la fede)/*nomos* (il cui correlato sono le opere).”

desativo, suspendo a eficácia’.”<sup>278</sup> Além de que o verbo *argēo* é aquele utilizado pela Septuaginta para traduzir o hebraico *kuta* – repousar –, designado para a suspensão sabática das obras. Contraponto de *energeō* – colocar em obra; a *energeia*; o ato –, *katargeō* indica à saída do ato (no caso, da lei) e a entrada no seu estado de suspensão, seu estado potencial (de *dýnamis*, de potência). A lei messiânica opera, portanto, uma desativação (uma suspensão) total do *nomos* prescritivo judaico.

A oposição tipicamente grega entre *dýnamis* e *energeia* (potência e ato) sofre, a partir do messiânico, uma inversão. Quando Paulo, na sua *Segunda Carta aos Coríntios*, compara-se aos por ele ironicamente chamados “eminentes apóstolos” – aqueles que se gloriam no Cristo; que pregam um outro messias; os falsos apóstolos etc –, o faz segundo o discurso destes – o discurso do insensato:

Visto que muitos se gloriam de seus títulos humanos, também eu me gloriarei. De boa vontade suportais os insensatos, vós que sois tão sensatos! Suportais que vos escravizem, que vos devorem, que vos despojem, que vos tratem com soberba, que vos esbofeteiem. Digo-o para vergonha vossa: poder-se-ia crer que nós é que somos fracos... Aquilo que os outros ousam apresentar – falo como insensato – ouso-o também eu. São hebreus? Também eu. São israelistas? Também eu. São descendentes de Abraão? Também eu. São ministros de Cristo? Como insensato digo: muito mais eu. Muito mais, pelas fadigas; muito mais, pelas prisões; infinitamente mais, pelos açoites. Muitas vezes, vi-me em perigo de morte. (...) E isto sem contar o mais: a minha preocupação cotidiana, a solicitude que tenho por todas as Igrejas! Quem fraqueja, sem que eu também me sinta fraco? Quem cai, sem que eu também fique febril? (2 Cor, 11:18-23, 28-29)

Ainda que ele se autorize fazer tal discurso – pois se confessa a Deus, diz apenas a verdade, portanto pode falar tal qual os insensatos (isto é, em soberba, porém esta apenas *aparente*) sem ser insensato –, ao final declara que seu verdadeiro gloriar-se está não nas suas obras, mas na sua fraqueza: “Se é preciso gloriar-se, de minha fraqueza é que me gloriarei.” (2 Cor, 11:30) Portanto, a fim de não se encher de soberba – da insensatez –, Paulo é impelido a sofrer os flagelos aos quais se remete no seu discurso “insensato”. Justamente quando fraco, no entanto, é que ele se diz digno de gloriar-se, cumprindo assim a inversão messiânica do fim da potência. Esta não se

<sup>278</sup> *Ibidem*. “un composto di argós, che deriva a sua volta dall’aggettivo argós, che significa ‘inoperante, non-in-opera (a-ergos), inattivo’. Il composto vale quindi ‘rendo inoperante, disattivo, suspendo dall’efficacia.”

exaure no ato, no seu *ergon* (trabalho; por em obra), mas, pela fraqueza, permanece potência (como o apóstolo mesmo declara em 2 Cor 12: 10: “Pois quando sou fraco, então é que sou forte”).

A *katargein* (desativação) messiânica leva o ato (a *energeia*) ao seu estado de suspensão numa pura potencialidade (*dýnamis*). Ou seja, a potência messiânica opera pela neutralização da lei, tornando-a inoperante, em suma, desativando-a. Somente neste sentido é possível ler o paradoxo messiânico (aquele que vem para cumprir e ao mesmo tempo revogar a lei), traduzido na figura da nova lei, a lei da fé: esta desativa, lança em estado de suspensão a lei das obras e, ao mesmo tempo, cumpre-a.

### **Excursus**

A figura da lei no estado de *katargein* messiânico pode ser comparada à idéia de uma potência pura – de uma potência em estado absoluto – que é sempre *potência de* ou *potência de não*. A suspensão não é uma simples indiferença, mas uma potência purificada de toda razão – e exemplar neste sentido é o escrevente Bartleby, personagem de Herman Melville, que com seu “Preferiria não fazer” parece estar em completo estado de indiferença à realidade que o circunda, mas que, na verdade, apresenta-se como a fórmula de uma pura potência.

Defrontando-se com o “princípio da razão suficiente” leibniziano (o qual diz que há uma razão pela qual algo existe mais do que nada – “*ratio est cur aliquid sit potius quam non sit*”<sup>279</sup>), a palavra de Bartleby “libera a potência (*potius*, de *potis*, isto é, ‘mais potente’) ao mesmo tempo de sua conexão com uma *ratio* e de sua subordinação ao ser.”<sup>280</sup> A aversão por qualquer potência livre da razão – que é evidente no princípio leibniziano – é completamente subvertida por Bartleby. Àquela idéia (Leibniz) de que

<sup>279</sup> Cf. MELVILLE, Herman; DELEUZE, Gilles; AGAMBEN, Giorgio; PARDO, José Luis. *Preferiría no Hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville seguido de tres ensayos sobre Bartleby*. Valencia: Pré-Textos, 2005. p. 116.

<sup>280</sup> *Idem*. “*libera la potencia (potius, de potis, es decir, ‘más potente’) al mismo tiempo de su conexión con una ratio y de su subordinación al ser.*”

cada possível exige tornar-se real, opõe-se agora – através do “Preferiria não fazer” – o existente que exige tornar-se possibilidade (Bartleby).

“O não ter mais razão para existir do que para não existir é a existência mesma de algo e não mais que nada”. À *boutade* do Príncipe da Dinamarca, que resolve todo o problema numa alternativa entre o ser e o não ser, a fórmula do escrevente opõe um terceiro termo, que transcende os outros dois: o “não mais que” (ou “e não mais que”). E esta lição é a única a que se atém.<sup>281</sup>

A fórmula de Bartleby expõe sem reservas a fratura da onto-teo-lógica ocidental, isto é, aquela que opõe o ser ao nada. De fato, no seu *não mais que* – que rompe com a lógica binária opositiva: positivo/negativo, ser/nada, e ainda, norma/anomia, natureza/cultura, humano/inumano – abre o caminho para uma *pura potência*, para uma exceção efetiva e, ao extremo, ao estado messiânico de suspensão da Lei. Ou seja, é a via para a supressão de qualquer relacionamento (ou articulação entre os pólos) – ainda que esta relação seja, assim como nas sociedades contemporâneas, mantida com um irrelato, que é o caso da relação de *bando* (o abandono).

Fugidia é também a fórmula à apreensão pela verdade. Agamben, no seu ensaio sobre Bartleby, diz que o experimento a que Melville submete Bartleby é “sem verdade”, que pode ser definido pela seguinte pergunta: “em que condições poderá tal coisa ser verificada e (ou seja: ao mesmo tempo) não ser verificada, ser não mais verdadeira do que falsa?”<sup>282</sup> Ou seja, a experiência está fora de qualquer relação com a verdade. Porém, poder-se-ia questionar sobre a possibilidade *atual* (no sentido de estar em ato, contraposto ao estado potencial) deste experimento. De fato, esse não remete ao ser ou ao não ser de algo em ato, mas à possibilidade (ao *ser em potência*).

E a potência, enquanto pode ser ou não ser, subtrai-se, por sua própria definição, de toda condição de verdade e, antes de tudo, ao mais firme de todos os princípios, ao princípio da contradição.

---

<sup>281</sup> *Idem.* p. 118. “el no tener más razón para existir que para no existir es la existencia misma de algo y no más bien nada”. A la *boutade* del Príncipe de Dinamarca, que resuelve todo el problema en una alternativa entre el ser y el no ser, la fórmula del escribiente opone un tercer término, que trasciende a los otros dos: el ‘no más que’ (o ‘y no más bien’). Y esta lección es la única a la que se atiende.”

<sup>282</sup> *Idem.* p. 121. “¿En qué condiciones podrá tal cosa verificarse y (o sea: al mismo tiempo) no verificarse, ser no más verdadera que falsa?”

Um ser que pode ser e, ao mesmo tempo, não ser, recebe na filosofia primeiro o nome de contingente. O experimento ao qual se submete Bartleby é um experimento da *contingentia* absoluta.<sup>283</sup>

Do mesmo modo, à interrogação da in-atualidade do experimento pode-se responder com Paulo: “quando sou fraco, então é que sou forte.” (2 Cor, 12:10) Isto é, na inversão messiânica entre ato e potência, Paulo apresenta sua concepção de fé (*pistis*) como sendo aquilo que está além da essência e da existência (em termos ontológicos). Desse modo, a inversão messiânica ato/potência é equivalente ao experimento de Melville com Bartleby. Em outros termos, “a potência passa ao ato e alcança seu *telos*, não na forma da força e do *ergon*, mas sob aquela da *astheneia*, da fraqueza.”<sup>284</sup> Ou seja, em Paulo a suspensão messiânica equivale a instauração de um estado de exceção efetivo, no qual a divisão da Lei é re-dividida numa inoperosidade suspensiva instaurada pela vinda do messias – na franja ultra-histórica<sup>285</sup> do tempo messiânico. Bartleby é, nesses termos, propriamente um messias.

### 3.4 Salvação e tempo: o cumprimento messiânico do tempo.

O objeto da salvação, desde os profetas, não é o todo de Israel, mas apenas um resto. Paulo cita, em Rm, 11, *Isaías* 10: 22 (“Com efeito, ó Israel, ainda que o teu povo seja como a areia do mar, só um resto dele voltará”) e Oséias 2: 25 (“Eu a semente para mim na terra, amarei a *Lo-Ruhamah* e direi a *Lo-Ammi*: ‘Tu és meu povo’, e ele dirá: ‘Meu Deus’.” – sendo que *Lo-Ruhamah* é não-minha-amada, e *Lo-Ammi* não-meu-povo) justamente para mostrar a ordem paradoxal da salvação e expor seu sujeito, que é este resto de Israel.

As citações feitas por Paulo apontam que já nos profetas a idéia de resto é fundamental. Antes, porém, da análise deste resto, é preciso compreender uma

<sup>283</sup> *Idem*. “Y la potencia, en quanto que puede ser o no ser, se sustrae, por su propia definición, a toda condición de verdad y, ante todo, al más firme de todos los principios, al principio de contradicción. Un ser que puede ser y, al mismo tiempo, no ser, recibe en la filosofía primera el nombre de contingente. El experimento al que se arriesga Bartleby es un experimento de contingencia absoluta.”

<sup>284</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il Tempo che Resta...* p. 93. “la potenza passa all’atto e raggiunge il suo telos non nella forma della forza e dell’ergon, ma in quella della *astheneia*, della debolezza.”

<sup>285</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. *L’Aperto...* p. 19.

distinção entre o tom *apostólico* do anúncio de Paulo e aquele *profético* de Isaías e Oséias. O diferencial em Paulo é que a idéia não é mais lançada para o futuro – no tom das profecias –, mas é imposta a um presente, a um “tempo atual”, no qual o resto vive segundo a eleição da graça. Os profetas (no caso destas citações, Isaías e Oséias) portam uma palavra que não lhes pertence, que é sempre palavra de Deus. Aquilo que anunciam (o conteúdo do anúncio – qualquer que seja ele, mas no caso da profética judaica tais conteúdos resumem-se principalmente à vinda do messias) realizar-se-á sempre num tempo que não é o presente (isto é, o tempo do anúncio profético), mas num futuro (daí as fórmulas: “Naquele dia, acontecerá...”, “e dirás naquele dia...”, bem como a sempre presente “oráculo do Senhor”).

A diferença entre o profeta – o *nabi* – e o apóstolo é, portanto, o tempo para o qual falam. Ao contrário daquele, o apóstolo não fala para um futuro, predizendo a vinda do messias, antes, fala sempre *a partir* da vinda do messias; seu tempo é sempre o presente messiânico, o tempo do messias – o *kairós*. Deste modo, o discurso apostólico distingue-se também daquele escatológico (ou apocalíptico). No *eschaton*, no fim do tempo – no instante em que o tempo deixa de existir –, que na escatologia judaica é identificado com *o dia da cólera, o dia do juízo*, e que assume um importante papel no credo católico romano (“está sentado à direita de Deus Pai todo poderoso, donde *há de vir a julgar* os vivos e os mortos”), ocorre a passagem deste mundo para a eternidade atemporal, de modo que o discurso apocalíptico é aquele que prediz justamente *este dia do fim, o dia do julgamento*.

Como lembra Agamben, a tradição judaica distinguia duas ordens temporais, ou, por assim dizer, dois mundos: “*olam hazzeh*, que designa a duração do mundo desde sua criação até seu fim, e o *olam habba*, o mundo que vem, a eternidade atemporal que fará seguimento ao fim do mundo.”<sup>286</sup> Assim, o *dia da cólera* dos escatológicos é aquele em que o *olam hazzeh* tem seu fim e inicia-se o *olam habba*.

O anúncio apostólico paulino traça da mesma forma que aquela *divisão da divisão* da Lei, uma *divisão da divisão* do tempo. Isto é, o tempo no qual e para o

---

<sup>286</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il Tempo che Resta...* p. 63. “*lo olim hazzeh, che designa la durata del mondo dalla creazione alla sua fine, e lo olim habba, il mondo che viene, l’eternità intemporale che seguirà alla fine del mondo.*”

qual Paulo profere seu anúncio messiânico não é simplesmente o tempo profano (o *olam hazzeh*, ou no judaísmo de língua grega o *ho aiōn touto*, ou ainda o simples o *chronos*), mas é sempre o tempo *a partir* da chegada do messias, o tempo messiânico, que é uma franja de tempo entre os dois *olamim* (os dois mundos, os dois tempos: o profano e o sagrado). O tempo messiânico – que na terminologia paulina diz-se *kairós* – adquire a feição de um resto, isto é, de um tempo que resta.

A conexão entre o tempo messiânico e aquele resto de Israel mostra-se, portanto, mais profunda do que aparenta num primeiro momento. Diante disso, como ficam tais perguntas: seria tal resto apenas uma parte de Israel, um número de predestinados, os sobreviventes aos cativos e catástrofes pelas quais Israel passou? Ou ainda coincidente com o todo de Israel – anunciada na sua eleição dentre os demais povos, isto é, Israel mesmo como um resto dos outros povos?

Na verdade, as perguntas assim formuladas não conseguem capturar a dimensão do problema no messianismo de Paulo. Ainda que existam interpretações nesses sentidos, uma leitura mais atenta – que leve em conta aquela divisão da divisão operada por Paulo – mostra que o resto não é nem o todo, nem uma parte de Israel. De fato, “resto é bem mais a forma ou a figura que toma Israel em relação à eleição ou ao evento messiânico. Não é, então, nem o todo, nem uma parte sua, mas significa a impossibilidade para o todo e para a parte de coincidirem consigo mesmos e entre si.”<sup>287</sup>

Desta conformação entre o resto de Israel e o resto de tempo é que Paulo constrói todo seu messianismo. Daqui também a necessidade de se compreender que o messianismo diz respeito à íntima correlação entre o tempo e aqueles que, por assim dizer, o protagonizam (interessante, de toda forma, é a afirmação de Benjamin: “Ninguém disse, de fato, que as deformações que um dia o Messias virá a corrigir são apenas deformações de nosso espaço. São também deformações de nosso tempo”<sup>288</sup>).

<sup>287</sup> *Idem.* p. 57. “il resto è, piuttosto, la consistenza o la figura che Israele assume in relazione all’elezione o all’evento messianico. Esso non è, cioè, né il tutto né una sua parte, ma significa l’impossibilità per il tutto e per la parte di coincidere con se stessi e fra loro.”

<sup>288</sup> BENJAMIN, Walter. *A Modernidade e os Modernos...* p. 101.

Dessas análises é possível extrair a estratégia messiânica de Paulo: rompimento, divisão da própria divisão. Na questão do tempo tal estratégia marca um novo tempo, o tempo do agora, o tempo messiânico como sendo aquele que resta; não coincidente nem com o tempo profano e tampouco com o tempo que vem (o mundo vindouro); não é também um simples tempo ulterior, fora dos tempos (dos mundos – tempos – profano e sagrado). Assim como a Lei (na sua divisão fundamental em circuncisos e em incircuncisos) é suspensa na figura da nova divisão corpo/espírito – que faz do não-Judeu na carne um Judeu no espírito e vice-versa –, a divisão dos dois tempos, aquele que se inicia com a criação e termina com o Dia do Juízo (a consumação dos tempos, Mt, 24:3) e aquele vindouro (a eternidade intemporal), é novamente dividida.

A idéia de um tempo que resta (o *kairós*), não coincidente com o tempo profano (cronológico) nem com o tempo vindouro (eternidade), implica uma nova representação do tempo. Valendo-se do trabalho de Gustave Guillaume, Agamben traz o conceito de tempo operativo como paradigmático ao tempo messiânico. De acordo com Guillaume, lembra Agamben,

a mente humana tem a experiência do tempo mas não sua representação e deve, por isso, recorrer, para representá-lo, a construções de ordem espacial. É assim que a gramática representa o tempo verbal como uma linha infinita, composta de dois segmentos, o passado e o futuro, separados pelo corte do presente.<sup>289</sup>

No entanto, a perfeição desta representação expõe a sua insuficiência, ao mostrar um tempo desde sempre construído, sem, por outro lado, mostrá-lo constituindo-se no pensamento. A representação justa para o tempo seria aquela que se mostrasse inclusive no seu processo de formação.

É preciso poder representar as fases que o pensamento percorreu para construí-lo. Cada operação mental, por rápida que possa ser, necessita de certo tempo para se realizar, este que pode ser brevíssimo, mas não

---

<sup>289</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il Tempo che Resta...* pp. 65-66. “*la mente umana ha l’esperienza del tempo, ma non la sua rappresentazione e deve perciò ricorrere, per rappresentarlo, a costruzioni di ordine spaziale. Così la grammatica rapresenta il tempo verbale come una linea infinita, composta da due segmenti, il passato e il futuro, separati dal taglio del presente.*”

é, por isso, menos real. Guillaume define “tempo operativo” o *tempo que o espírito emprega para realizar uma imagem-tempo*.<sup>290</sup>

Nas representações do tempo sempre estão implicadas um tempo outro, que não é capturado pela representação. Além do tempo cronológico – o qual se busca representar – existe um outro tempo que com aquele não pode coincidir. Ocorre que este *tempo outro* não está além do tempo cronológico, mas lhe é interior e “mede, sobretudo, meu deslocamento em relação a ele, o meu ser em separação e em não-coincidência em relação a minha própria representação do tempo, mas, exatamente por isso, é também a minha possibilidade de cumprir e apreender a representação.”<sup>291</sup>

Aplicando tais análises ao tempo messiânico, Agamben traça uma definição deste:

É o tempo que o tempo nos coloca para acabar – ou, mais exatamente, o tempo que nós empregamos para fazer acabar, para cumprir nossa representação do tempo. Não é nem a linha do tempo cronológico – representável, mas impensável –, nem o instante de seu fim – também impensável; mas não é também simplesmente um segmento retirado sobre o tempo cronológico, que vai da ressurreição ao fim do tempo: é, antes, o tempo operativo que induz o tempo cronológico, e o trabalha e transforma do interior, é o tempo do qual temos necessidade para fazer acabar o tempo – nesse sentido: *o tempo que nos resta*. Enquanto a nossa representação do tempo cronológico, como tempo *em que* estamos, nos separa de nós mesmos, transformando-nos, por assim dizer, em espectadores impotentes de nós mesmos, que olham sem tempo o tempo que foge, seu incessante faltar a si mesmos, o tempo messiânico, como tempo operativo, no qual apreendemos e cumprimos nossa representação do tempo, é o tempo *que* nós mesmos somos – e, por isso, o único tempo real, o único tempo que temos.<sup>292</sup>

<sup>290</sup> *Idem*. p. 66. “bisogna poter rappresentare le fasi che il pensiero ha percorso per costruirlo. Ogni operazione mentale, per quanto rapida, necessita per compiersi di un certo tempo, che può essere brevissimo, ma non è per questo meno reale. Guillaume definisce “tempo operativo” il tempo che la mente impiega per realizzare una immagine-tempo.”

<sup>291</sup> *Idem*. p. 67. “misura soltanto la mia sfasatura rispetto a esso, il mio essere in scarto e in non-coincidenza rispetto alla mia rappresentazione del tempo, ma, proprio per questo, anche la mia possibilità di compierla e di afferrarla.”

<sup>292</sup> *Ibidem*. pp. 67-68. “esso è il tempo che il tempo ci mette per finire – o, più compiutamente la nostra rappresentazione del tempo. Esso non è né la linea – rappresentabile ma impensabile – del tempo cronologico né l’istante – altrettanto impensabile – della sua fine; ma non è nemmeno semplicemente un segmento prelevato sul tempo cronologico, che va dalla ressurrezione alla fine del tempo: è, piuttosto, il tempo operativo che urge nel tempo cronologico e lo lavora e trasforma dall’interno, tempo di cui abbiamo bisogno per far finire il tempo – in questo senso: tempo che ci resta. Mentre la nostra rappresentazione del tempo cronologico, come tempo in cui siamo, ci separa da noi stessi, trasformandoci, per così dire, in spettatori impotenti di noi stessi, che guardano senza tempo il tempo che sfugge, il loro incessante mancare a se stessi, il tempo messianico, come tempo operativo, in cui afferriamo e compiamo la nostra

O tempo que resta, portanto é aquele para o qual não há mais salvação vindoura, pois nele já se está salvo (ou irreparavelmente perdido). Não é um tempo além do tempo cronológico, mas neste se *contraí*; é o átimo do presente incapturável por representações e que apenas é vivido *naquele* que o vive, este que se confunde com o próprio tempo – é o tempo. Aqui a parábola sobre o reino messiânico que Benjamin conta (certamente a tinha ouvido de Scholem) ganha sentido:

Os chassidim contam uma história sobre o mundo por vir, que diz o seguinte: lá, tudo será precisamente como é aqui; como é agora o nosso quarto, assim será no mundo que há-de vir; onde agora dorme o nosso filho, é onde dormirá também no outro mundo. E aquilo que trazemos vestido neste mundo é o que vestiremos também lá. Tudo será como é agora, só que um pouco diferente.<sup>293</sup>

(Também em um trecho de seu ensaio em homenagem aos dez anos da morte de Franz Kafka, no ponto em que comenta *O Homenzinho Corcunda*, Benjamin conta, ainda que brevemente e de outra forma, tal história: “Em *O Homenzinho Corcunda*, a canção simbolizou a mesma coisa. Este homenzinho é o inquilino da vida desfigurada, e se desvanecerá quando vier o Messias, de quem um grande rabino disse que não pensa em transformar o mundo com violência, e sim ajustá-lo só um pouquinho.”<sup>294</sup>) Ou seja, aquele *um pouco diferente* do reino messiânico é o resultado da apreensão da suspensão do tempo messiânico, na forma da sua desconexão com o tempo cronológico, isto é, como tempo operativo – tempo usado para cumprir a representação do tempo, jamais coincidente com nenhum ponto interior àquela representação, mas tampouco fora dela, num além-tempo.

Nesta articulação – tempo cronológico/tempo operativo –, Paulo dá o seu sentido para o *dia do juízo*, a *segunda vinda* (anunciada pelas instituições religiosas cristãs de modo geral) do messias, a *Parousia*. No evangelho de Mateus, no capítulo 24, Jesus faz sua afirmação sobre a destruição do Templo. Intrigados com as palavras do mestre, seus discípulos lhe perguntam: “Dize-nos quando vai ser isso, e qual o sinal da tua Vinda (*Parousia*) e da consumação dos tempos”. (Mt, 24:3) A *Parousia*

---

*rappresentazione del tempo, è il tempo che noi stessi siamo – e, per questo, il solo tempo reale, il solo tempo che abbiamo.*”

<sup>293</sup> BENJAMIN, Walter. *Apud*. AGAMBEN, Giorgio. *A Comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993. p. 44.

<sup>294</sup> BENJAMIN, Walter. *A Modernidade e os Modernos...* pp. 99-100.

designava na antiguidade greco-romana a visita oficial de um príncipe a um lugar qualquer, porém, os cristãos o adotaram como termo técnico para a vinda do messias. (cf. 1 Cor, 15: 23) A interpretação corrente do termo tende a fazer dele uma segunda vinda do messias, decompondo-a, deste modo, em duas vindas: a que já ocorreu e uma vindoura, aquela do *dia da cólera* – a Vinda Gloriosa (esta é a *vulgata* da *Parousia*). Ocorre que deste modo a concepção de tempo messiânico fica restrita justamente àquela de um tempo linear e vazio, uma vez que este seria não mais que uma faixa de tempo entre o tempo profano (*olam hazzeh*) e a eternidade atemporal (*olam habba*). Desta forma não há uma *contração* do tempo, mas, ao contrário, uma *dilação* infinita de uma faixa de tempo que tem início com a *primeira vinda* e que terá um fim com a *segunda vinda* do messias – o que é, necessariamente, contra as palavras que Paulo profere justamente quando abre seu discurso sobre a condição do vivente no tempo messiânico: “Eis o que vos digo, irmãos: o tempo se fez curto” (1 Cor, 7: 29).

Para não incorrer nesta *dilação* e *suplementação* do tempo messiânico é preciso compreender o termo *parousia* de outra maneira.

*Parousia* significa em grego simplesmente: presença (*para-ousia*, literalmente: estar ao lado; no presente o ser está, por assim dizer, ao lado de si mesmo). Ela não indica nem um complemento, que se junta a algo para torná-lo completo, nem um suplemento, que se junta ulteriormente sem jamais conseguir atingir o cumprimento. Paulo se serve dessa noção para designar a íntima estrutura unidual do evento messiânico, enquanto composto de dois tempos heterogêneos, um *kairos* e um *chronos*, um tempo operativo e um tempo representado, conjuntos, mas não adicionáveis. A presença messiânica está ao lado de si mesma porque, sem jamais coincidir com um instante cronológico e sem juntar-se a esse, todavia, apreende-o e o conduz do interior ao cumprimento.<sup>295</sup>

Não existe um outro tempo suplementar; não há possibilidade de se adicionar ao tempo cronológico um tempo ulterior, um diferir do tempo. Tendo como paradigma o tempo operativo, o tempo messiânico é o tempo *da parousia*. Na divisão

<sup>295</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il Tempo che Resta...* p. 70-71. “Parousia significa in greco semplicemente: presenza (para-ousia, letteralmente: essere accanto; nel presente, l’essere sta, per così dire, accanto a se stesso). Essa non indica né un complemento, che si aggiunge a qualcosa per renderlo completo, né un supplemento, che si aggiunge ulteriormente senza giungere mai a compimento. Paolo se ne serve per designare l’íntima struttura uniduale dell’evento messianico, in quanto composto da due tempi eterogenei, un kairós e un chronos, un tempo operativo e un tempo rappresentato, congiunti, ma non addizionabili. La presenza messianica sta accanto a se stessa, perché, senza coincidere mai con un istante cronologico e senza aggingersi a esso, tuttavia lo afferra e porta dall’interno a compimento.”

da divisão dos tempos não há um tempo universal, suplementar, diferido, mas sim um tempo do cumprimento do tempo cronológico (o *chronos* e o *kairos* são articulados de modo que este é o que cumpre aquele; o *kairos* não está fora do *chronos*, porém não é como este representável). “O messias já chegou, o evento messiânico já se cumpriu, mas sua presença contém no seu interior um outro tempo, que distende a *parousia*, não para diferenci-la, mas, ao contrário, para torná-la apreensível. (...) O messias faz já sempre o seu tempo – isto é, conjuntamente, faz seu o tempo e o cumpre.”<sup>296</sup> O reino messiânico, na dilatação da *parousia*, encontra-se *entre* os tempos profano e sagrado sem no entanto ser a representação *transicional* de uma faixa de tempo diferida entre ambos; está, ao contrário, na transformação da experiência do tempo cronológico, na ruptura do tempo profano e no átimo, no instante do presente irrepresentável (cujo paradigma é o tempo operativo).

A imagem deste tempo messiânico é aquela implícita como pano de fundo das *Teses sobre a Filosofia da História* de Walter Benjamin. A sua crítica aos governos social-democratas se estende à concepção do tempo, que àquela ideologia progressista é tão cara, como homogêneo e vazio no qual se desenvolve um progresso da espécie humana. À eternização do passado – que se esgota “no bordel do historicismo com a prostituta ‘Era uma vez’”<sup>297</sup> –, Benjamin pretende “um presente que não é passagem, mas que se mantém imóvel no limiar do tempo.”<sup>298</sup> Do mesmo modo, para Paulo, as duas extremidades do tempo (do tempo profano, com seu fim, e do tempo que vem, no seu início) se contraem no tempo messiânico e “o passado (o acabado) reencontra uma atualidade e torna-se inacabado e o presente (o inacabado) adquire uma espécie de acabamento.”<sup>299</sup>

O átimo, que na concepção social-democrata – assim chamada por Benjamin – é homogeneizante e esvazia o tempo (tornando-o inapreensível e fugidio), é a distensão do tempo messiânico, isto é, é o único tempo que resta, o único tempo

---

<sup>296</sup> *Idem.* p. 71. “Il messia è già arrivato, l’evento messianico è già compiuto, ma la sua presenza contiene al suo interno un altro tempo, che distende la parousia, non per differirla, ma, al contrario, per renderla afferrabile.(...) Il messia fa già sempre il suo tempo – cioè, insieme, fa suo il tempo e lo compie”

<sup>297</sup> BENJAMIN, Walter. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política...* p. 168.

<sup>298</sup> *Idem.* p. 167.

<sup>299</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il Tempo che Resta...* p. 74. “il passato (il compiuto) ritrova attualità e diventa incompiuto e il presente (l’incompiuto) acquista una sorta di compiutezza.”

possível – “o tempo *que nós mesmos somos*”.<sup>300</sup> Isto é, a conexão entre *tempo messiânico* e o *resto de Israel* se faz plena justamente no *tempo que resta*, na contiguidade entre o tempo e aquele que o vive, este que, portanto, *é o próprio tempo*.

Livrando-se da linha vazia da representação do tempo e assumindo o *tempo despendido para formulação de tal representação* – o tempo operativo – como único tempo que resta, o homem abre o espaço do agora, do reino messiânico, do estado de exceção efetivo – verdadeiro – tal qual se pode ler na oitava tese benjaminiana.

### 3.5 A Lei: da vigência sem significado à exceção efetiva.

Ao traçar algumas observações acerca do Direito das Gentes na Idade Média, Schmitt diz ser preciso fazer uma distinção entre a anarquia da Idade Média e o niilismo do século XX:

A ordenação medieval da Europa foi seguramente muito anárquica (...), se lhe aplicam as medidas de uma empresa moderna que funciona sem problemas, mas, em que pese todas as guerras e disputas, não era niilista porquanto não havia perdido sua unidade fundamental de ordenação e assentamento.<sup>301</sup>

A tal unidade fundamental de ordenação Schmitt dá a designação *Respublica Christiana*. Esta, por mais fragmentária que pudesse ser a organização e partição do solo, mantinha sua unidade intacta. Nem as suas guerras intestinas eram capazes de suspender ou negar tal organização geral. Tais guerras eram “contendas no sentido de reclamações de direitos, realizações de direitos ou exercício de um direito de

<sup>300</sup> *Idem*. p. 68. “*il tempo che noi stessi siamo.*”

<sup>301</sup> SCHMITT, Carl. *El Nomos de la Tierra...* p. 476. “*La ordenación medieval de Europa fue seguramente muy anárquica (...), si se le aplican las medidas de una empresa moderna que funciona sin problemas, pero, pese a todas las guerras y disputas, no era nihilista mientras no había perdido su unidad fundamental de ordenación y asentamiento.*”

resistência e se desenvolviam à margem da mesma ordenação geral que abarca ambas as partes combatentes.”<sup>302</sup>

O intento de Schmitt é salientar que tal *Respublica Christiana* é uma prolongação cristã do Império Romano. Antes de expor a idéia de Schmitt, é preciso dizer que o que se encontra por trás das suas concepções político-jurídicas é sua idéia de secularização, traduzida na famosa frase presente na sua *Teologia Política I*: “todos os conceitos significativos da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados.”<sup>303</sup> Como esclarecer este termo – *secularização*<sup>304</sup> – para melhor compreensão do pensamento de Schmitt e de suas implicações na moderna teoria do Estado e do Direito? Agamben relata que, ao contrário de Weber – para quem “a secularização era um aspecto do processo de crescente desencanto e des-teologização do mundo moderno”<sup>305</sup> –, em Schmitt a secularização “mostra, ao contrário, que a teologia continua a estar presente e a agir no moderno de modo eminente.”<sup>306</sup> Porém, não se trata de uma contigüidade substancial entre os conceitos teológicos e os modernos conceitos políticos, isto é, uma identidade significativa entre ambos, mas de uma estratégia que marca os conceitos políticos com os traços de seu originário caráter teológico. Secularização, neste sentido, é uma *assinatura* em sentido foucaultiano, isto é

algo que, num signo ou num conceito o marca e o excede para enviá-lo a uma determinada interpretação ou a um determinado âmbito, sem, no entanto, sair do semiótico para constituir um novo significado ou um novo conceito. A assinatura move e desloca os conceitos e os signos de

---

<sup>302</sup> *Idem.* p. 477. “*contendientes en el sentido de reclamaciones de derechos, realizaciones de derechos o ejercicio de un derecho de resistencia y se desarrollan en el margen de la misma ordenación general que abarca a ambas partes combatientes.*”

<sup>303</sup> SCHMITT, Carl. *Teologia Política...* p. 43. “*Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados.*”

<sup>304</sup> O tema da secularização em relação aos problemas de filosofia da história é tratado exemplarmente por Karl Löwith. De fato, ele diz que a própria idéia de uma *filosofia da história* só pôde se tornar possível por causa da secularização. Isto é, diz que a noção de um *sentido final* para história, o *em vista de que* dos eventos históricos, é possível através da secularização do sentido escatológico constante na tradição judaico-cristã. Cf. LÖWITH, Karl. *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l’histoire*. Paris: Gallimard, 2002. pp. 21-42

<sup>305</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il Regno e la Gloria...* p. 15. “*la secolarizzazione era un aspetto del processo di crescente disincanto e de-teologizzazione del mondo moderno*”

<sup>306</sup> *Idem.* “*mostra, al contrario, che la teologia continua a essere presente e ad agire nel moderno in modo eminente.*”

uma esfera para outra (neste caso, do sacro ao profano e vice-versa) sem redefini-los semanticamente.<sup>307</sup>

*Assinando* os conceitos políticos modernos, a secularização neles marca sua origem teológica, forçando uma busca das origens das noções políticas correntes, sem com isso duplicar os conceitos – isto é, sem uma nova elaboração conceitual.

Na idéia de uma *Respublica Christiana*, apontada por Schmitt como a continuação histórica do Império Romano, está um primeiro passo para a secularização do conceito de poder soberano que aparecerá no pensamento de Schmitt (da doutrina cristã do poder do Império até, na modernidade – obviamente que com todas as diferenças que se pode sinalizar – a figura do Estado moderno). O ponto, por assim dizer teológico, a partir do qual Schmitt lança suas análises é sua interpretação do enigmático capítulo 2 da *Segunda Carta de Paulo aos Tessalonicenses*:

Quanto à Vinda de nosso Senhor Jesus Cristo, e à nossa reunião com ele, rogamo-vos, irmãos, que não percais tão depressa a serenidade de espírito, e não vos pertubeis nem por palavra profética, nem por carta que se diga vir de nós, como se o Dia do Senhor já estivesse próximo. Não vos deixeis enganar de modo algum por pessoa alguma; porque deve vir primeiro a apostasia e aparecer o homem ímpio (*anomos*), o filho da perdição, o adversário, que se levanta contra tudo que se chama deus, ou recebe um culto, chegando a sentar-se pessoalmente no templo de Deus, e querendo passar por Deus. Não vos lembrais de que vos dizia isto quando estava convosco? Agora também sabeis o que é que ainda o retém (*to katechōn*), para aparecer só a seu tempo. Pois o mistério da impiedade (*anomia*) já está agindo, só é necessário que seja afastado aquele que ainda o retém (*ho katechōn*)! Então, aparecerá o ímpio (*anomos*), aquele que o Senhor destruirá com o sopro de sua boca, e o suprimirá (*katargēsei*) pela manifestação de sua Vinda (*parousia*). Ora, a vinda do ímpio (*anomos*) será assinalada pela atividade de Satanás, com toda a sorte de portentos, milagres e prodígios mentirosos, e por todas as seduções da injustiça, para aqueles que se perdem, porque não acolheram o amor de verdade, a fim de serem salvos. (2 Tes, 2:1-10)<sup>308</sup>

<sup>307</sup> *Idem*. p. 16. “qualcosa che, in un segno o in un concetto, lo marca e lo eccede per rimandarlo a una determinata interpretazione o a un determinato ambito, senza, però, uscire dal semiotico per costituire un nuovo significato o un nuovo concetto. Le signature spostano e dislocano i concetti e i segni da una sfera all'altra (in questo caso, dal sacro al profano e viceversa) senza ridefinirli semanticamente.”

<sup>308</sup> As anotações em grego trazidas no texto são intencionais e não aparecem na tradução de “A Bíblia de Jerusalém”. Elas são extraídas de *Il Tempo che Resta*, pp. 166-167, no qual Agamben traz o texto grego da edição crítica de Eberhard Nestlé (*Novum Testamentum graece et latine, sob a cura de Erwin Nestlé e Kurt Aland*. Londres: United Bible Societies, 1963).

Schmitt valoriza a força histórica da figura do *katechon*, identificando-o justamente à figura do Império e, conseqüentemente, da *Respublica Christiana*. Deste modo, a esses (Império; *Respublica*) também seria incumbida a tarefa de deter – reter – a chegada o *anomos* e o fim do presente tempo, do presente mundo.<sup>309</sup> O Império cristão carregaria consigo a dimensão do seu fim, previsto com o afastamento daquele que o retém (refreia) – o *Katechon*. A interpretação do jurista remonta àquela feita por Tertuliano no *Da Ressurreição da Carne*, no qual, lendo o mesmo trecho de 2 Tessalonicenses, o padre declara sobre o *katechon*: “Qual obstáculo senão o Império Romano, cujo desmembramento nas mãos de dez reis trará o reino do Anticristo.”<sup>310</sup>

Tal linha interpretativa valoriza o papel *daquela que retém* – do *katechon* (e é a partir dela que a teologia católica – e também a protestante – estabelece a segunda vinda do Cristo como termo do fim da história). A este é atribuído o papel de refrear o mistério da anomia (que na tradução corrente, oriunda de uma tradição que remonta a Jerônimo, é colocado como *mistério da impiedade*, que prejudica a interpretação, uma vez que *anomos* deve ser compreendido no seu sentido literal: *sem-lei*) e, com isso, justifica-se seu poder enquanto autoridade constituída.

Em contraponto à idéia legitimadora de uma teologia política é que Erik Peterson – que assim como Schmitt era católico (e como tal não podia negar a segunda vinda do Cristo, isto é, a fé escatológica) mas que, ao contrário deste, não era jurista, e sim teólogo – marca sua posição.<sup>311</sup> Com Schmitt ele partilha a idéia de que um *katechon* é aquilo que refreia o fim do mundo – ou seja, que o presente estado histórico da humanidade não seja nada mais que a espera da fundação do Reino celeste, do fim da história. Porém, o que os diferencia é como encaram tal força: “para Schmitt, este elemento retardatário é o Império; para Peterson, a negativa dos hebreus em crer no

<sup>309</sup> SCHMITT, Carl. *El Nomos de la Tierra...* pp. 478-479.

<sup>310</sup> TERTULIANO. *Oeuvres I*. Paris: Chez Lous Vivès, Libraire-Éditeur, 1872. Trad. M. de Genoude. p. 472. “*Quel obstacle, sinon l'empire romain, dont le démembrement entre les mains de dix rois amènera le règne de l'Antéchrist?*”

<sup>311</sup> Todo o debate entre ambos é trazido por Giorgio Agamben no primeiro capítulo de seu livro *Il Regno e la Gloria*, no qual o filósofo italiano fecha, ainda que provisoriamente, sua pesquisa iniciada com *Homo Sacer*, em 1995. No primeiro capítulo, comenta as posições antagônicas de Peterson e Schmitt acerca da interpretação de 2 Tes, 2 e do fim da história.

Cristo.”<sup>312</sup> No primeiro, uma verdadeira teologia política pode ser construída, uma vez que a história é possível somente através da manutenção de um poder soberano – o Império – que refreie o fim do mundo, enquanto no segundo não há tal possibilidade, dado que não é um poder imperial que *retém* o fim do presente tempo, mas a falta de conversão dos hebreus (em Peterson, lembra Agamben, o *katechon* justifica, por sua vez, a existência da Igreja<sup>313</sup>).

Ainda que ambos discordem sobre a admissibilidade ou não de uma teologia política ou sobre a natureza do *katechon*, o decisivo para eles é a suspensão ou neutralização do fim do mundo (do fim da história), que na idéia da filosofia da história é voltada para a salvação (como aquela idéia escatológica de um dia da cólera). “No ponto em que o plano divino da *oikonomia* era levado a cumprimento com a vinda do Cristo, produziu-se um evento (a faltosa conversão dos hebreus, o império cristão) que tem o poder de manter suspenso o *eschaton*.”<sup>314</sup> Tanto em Schmitt, quanto em Peterson, portanto, há uma *falta* na economia salvífica divina, de modo a fazer do evento messiânico apenas a abertura de um tempo suspenso (um tempo de transição) até a segunda *parousia* do messias que porá fim ao tempo.

Voltando ao trecho de 2 *Tessalonicenses* 2:1-10, é possível verificar que não fica explícita nenhuma referência positiva ao *katechon*. Ao contrário, é somente através da sua abolição que poderá aparecer plenamente o *anomos*, aquele “que o Senhor destruirá com o sopro de sua boca, e o suprimirá (*katargēsei*) pela manifestação de sua Vinda (*parousia*).” Ou seja, ao contrário das legitimações levantadas tanto por Schmitt, na figura de um Império que suspende o fim da história, quanto por Peterson, naquela da Igreja que perdura enquanto não houver a conversão dos judeus – isto é, no interior da concepção católica corrente (e não só católica, como também protestante) –, o intento paulino de forma alguma é aquele de legitimar a estruturação de um poder capaz de refrear o aparecimento do *anomos*. Em Paulo somente com a presença efetiva do *anomos* é que o poder messiânico toma toda sua força. Isto é, o

<sup>312</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il Regno e la Gloria...* p. 19. “per Schmitt, questo elemento ritardante è l’Impero; per Peterson, il rifiuto degli ebrei di credere in Cristo.”

<sup>313</sup> *Idem*.

<sup>314</sup> *Idem*. p. 19. “Nel punto in cui il piano divino dell’oikonomia era giunto a compimento con la venuta del Cristo, si è prodotto un evento (la mancata conversione degli ebrei, l’impero cristiano) che ha il potere di tenere in sospenso l’eschaton.”

desvendamento do mistério da *anomia* “significa a aparição em plena luz da inoperosidade da lei e da ilegitimidade substancial de todo poder no tempo messiânico.”<sup>315</sup>

Deste modo, é possível notar que os poderes que ocultam o mistério da anomia (tanto o Império Romano – em Tertuliano –, quanto sua continuação na *Respublica Christiana* – segundo a leitura de Schmitt, ou, ainda que num outro sentido<sup>316</sup>, a Igreja – na leitura de Peterson) são secularizados nas teorias modernas do Estado, atravessando os séculos até sua forma final. Assim, à luz desta perspectiva, é possível ver na força decisória do soberano de Schmitt o liame fundamental entre o poder secular do Estado – cumprindo seu papel de *katechon* – e o estado de exceção que se oculta por trás de suas malhas normativas.

A reivindicação schmittiana por uma relação constante entre estado de exceção e soberano (que neste ponto pode ser vista na sua leitura do *katechon*) assinala o ponto em que a constelação teórica do jurista brilha no seu vigor anti-messiânico. No entanto, um autor que se encontra em posição totalmente oposta àquela de Schmitt parece trazer uma leitura do messianismo em termos símiles aos do jurista. Trata-se de Gershom Scholem.

Depois de anunciar a Benjamin que havia aconselhado o redator chefe do *Jüdische Rundschau* a convidá-lo para escrever um artigo sobre os dez anos da morte de Kafka, Scholem e o amigo trocam várias correspondências nas quais, dentre outros, falavam sobre as suas interpretações de Kafka. Em uma delas, de 17 de julho de 1934, Scholem escreve:

O mundo de Kafka é o mundo da revelação, embora naquela perspectiva que se volta para o seu vazio, para o nada. Portanto não posso concordar com sua negação deste aspecto, se é que ela deve ser encarada realmente como uma rejeição e não se trata de um mal-entendido, provocado pela sua polêmica com autores como Schoeps e

<sup>315</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il Tempo che Resta...* p. 104. “significa l’apparire alla luce dell’inoperosità della legge e della sostanziale illegittimità di ogni potere nel tempo messianico.”

<sup>316</sup> Além do sentido divergente entre Schmitt e Peterson (a negação da teologia política deste e sua não legitimação de um poder soberano secular como descendente daquele do *Ancien Régime*), Agamben mostra como as idéias de Peterson são legitimadoras de um outro paradigma: a teologia econômica – esta que, concomitantemente àquela teologia política, funciona como um dos pólos daquilo que o filósofo italiano chama de *máquina governamental* do Ocidente. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Il Regno e la Gloria...* pp. 18-29 e pp. 81-82.

Brod. A *inexiqüibilidade* do revelado fornece a chave para a compreensão do mundo kafkiano e nisso coincide com uma teologia entendida corretamente (...). O problema, caro Walter, não é sua ausência num mundo pré-animista, não. O problema é sua *inexiqüibilidade*. É sobre este aspecto que teremos que nos pôr de acordo. E aqueles estudantes, a que você se refere no final, não são os que perdem o texto (...), mas sim estudantes que não conseguem decifrá-lo. Um mundo no qual as coisas são incrivelmente concretas e qualquer passo é inexecutável, forçosamente se apresenta com uma imagem *abjeta* e de forma alguma idílica.<sup>317</sup>

Os estudantes aos quais se refere Scholem encontram-se no seguinte trecho do ensaio sobre os dez anos da morte de Kafka de Benjamin (cujo manuscrito estava nas mãos do rabino), no qual este desenvolve a sua idéia do redobramento como direção do estudo (dos seus estudantes que velam) e que culmina com a transformação da vida em escritura:

O direito que não é mais exercido e que é só estudado, é a porta da justiça. A porta da justiça é o estudo. E certamente Kafka não se atreve a associar a esse estudo as promessas que a tradição associava aos estudos da Thora. Seus ajudantes são sacristãos que ficaram sem paróquia; seus estudantes, escolares sem escrita. Agora nada mais os detém em sua viagem 'alegre e vazia'.<sup>318</sup>

Na verdade, o que aqui Scholem não consegue compreender é como uma vida pode transformar-se em escritura, de maneira que formula sua *inexiqüibilidade*, isto é, a dilatação de uma revelação que se abre para o niilismo (para o nada).

Em carta de 11 de agosto de 1934 Benjamin responde a Scholem perguntando: "Peço-lhe que me esclareça a sua perífrase de que Kafka representa 'o mundo da revelação, embora naquela perspectiva que se volta para o seu vazio, para o nada'".<sup>319</sup> Ao que Scholem, em carta de 20 de setembro de 1934, responde:

Você me pergunta o que entendo pelo 'Nada da revelação'? Entendo um estado em que a revelação parece destituída de significado, no qual ela consegue se impor à medida que é *válida*, mas nada *significa*. Quando desaparece a riqueza do significado e o elemento que surge se reduz à própria nulidade embora não desapareça (e a revelação é algo que surge), pois aí se revela o seu Nada. É óbvio que no sentido religioso este é um caso limítrofe, sendo questionável se pode ser executado na realidade. Não posso compartilhar sua opinião de que é a mesma coisa

<sup>317</sup> BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993. pp. 177-178.

<sup>318</sup> BENJAMIN, Walter. *A Modernidade e os Modernos...* p. 105.

<sup>319</sup> BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Op. cit.* p. 188-189.

se os alunos perdem 'a escrita' ou se não logram decifrá-la. Vejo nesse ponto um dos graves erros que você pode cometer. É justo a diferença entre essas duas posições que pretendi definir ao me referir ao vazio da revelação.<sup>320</sup>

O que Scholem pretende, neste sentido, é que a preservação da lei (da revelação) – ainda que aqui discutam Kafka, o sentido é abrangente e engloba a questão da discussão da lei mesma (da Torá) –, na forma de sua suspensão na *vigência sem significado*, é a dimensão fundamental do messianismo (nesta mesma posição se enquadra a interpretação comum do termo *parousia*, que faz do tempo messiânico uma *dilação* do tempo profano até o seu fim; isto é, o tempo messiânico seria visto como um tempo suspenso cuja vivência seria impossível). No entanto, ao se conservar uma lei que não tem mais significado, é a dimensão de uma força de lei, isto é, da mesma idéia de Schmitt de uma relação entre direito e anomia, que surge.

Benjamin, ao contrário, ao identificar vida e escrita, e ao trazer a figura do direito que não é mais aplicado, mas apenas estudado, parece encontrar um lugar para o direito após sua deposição messiânica. Isto é, exatamente a figura do *novo advogado* – figura que o próprio Kafka poderia ser representante, já que era o advogado que não exercia a advocacia –, daquele que não pratica, nem exige o cumprimento da lei, mas que apenas a estuda. Um outro uso para a lei (o direito), portanto, é a possibilidade de entrada na justiça, ao contrário do que intenta Scholem (e especularmente Schmitt) quando vê numa lei que *vige sem significar*, o confim do messiânico. Assim, aquilo que Paulo demonstra aos Romanos, isto é, o efeito do tempo messiânico sobre a lei (o que a chegada – a presença – do Messias causa sobre a lei), é aquilo que Benjamin demonstra a partir da leitura de Kafka: somente através de uma *inteira coincidência* entre escrita e vida é que a suspensão da lei será integralmente cumprida. Não basta a suspensão formal, numa *vigência sem significado*; é preciso *abandonar o abandono* da lei.

Voltando para a passagem de 2 Tes, 2:1-10, uma nova leitura pode ser intentada; não mais legitimadora de um poder profano que tende a se estender numa dilação infinita, e em cujo núcleo se encontre recoberto a *anomia*, com a qual nunca

---

<sup>320</sup> *Idem.* p. 197.

deixa (nem pode deixar) de manter relação (perpetuando uma vigência sem significado).

É possível, então, que o *katechōn* e o *anomos* (...) não sejam duas figuras distintas, mas designem um único poder, antes e depois do desvendamento final. O poder profano – Império romano ou outro – é a aparência que recobre a substancial anomia do tempo messiânico. Com o desvendamento do “mistério”, esta aparência é banida, e o poder assume a figura do *anomos*, do fora-da-lei absoluto. O messiânico se cumpre assim no afrontamento de duas *parousiai*: aquela do *anomos*, marcada pelo ser em ato de Satã em cada potência, e aquela do messias, que tornou a *energeia* inoperante (com uma clara referência a 1 Cor 15, 24: “assim o fim, quando ele remeterá o reino a Deus e ao Pai, quando terá tornado inoperantes [*katargesei*] todo principado, toda potestade e toda potência.”)<sup>321</sup>

Nesta leitura, Agamben mostra o messiânico de Paulo como a possibilidade de cumprimento daquilo que Benjamin chama de *estado de exceção verdadeiro* (efetivo) – ou, ousando, que a conclamação a um estado de exceção efetivo em Benjamin é reflexo do messianismo paulino –; a maneira pela qual se suspende tanto o tempo quanto a lei além de suas meras suspensões formais. Compreendendo tanto o *katechōn* quanto o *anomos* como uma só figura, antes e depois do desvendamento final do mistério da anomia, o estado de exceção confunde-se inteiramente com a regra (vida e lei – vida e escrita – entram num completo estado de indistinção). É o cumprimento daquela violência que *depõe* o direito da qual fala Benjamin na sua *Crítica da Violência*; é também a *lei da fé* que, na *katargein* messiânica coloca em estado de inoperosidade a Torá – a lei no seu sentido prescritivo.

A partir do debate entre Scholem e Benjamin, vê-se como a *katargein* messiânica, ao tornar inoperante a Lei, tem um duplo significado: conserva (no seu cumprimento) e ao mesmo tempo abole (pela *caducidade*) a lei. Ainda no seu *O Tempo que Resta*, Agamben declara ter feito uma descoberta que o surpreendeu, qual seja:

---

<sup>321</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il Tempo che Resta...* pp. 104-105. “È possibile, allora, che il *katechōn* e l’*ánomos* (...) non siano allora due figure distinte, ma designino un unico potere, prima e dopo lo svelamento finale. Il potere profano – Impero romano o altro – è la parvenza che copre la sostanziale anomia del tempo messianico. Con lo scioglimento del ‘mistero’, questa parvenza è tolta di mezzo, e il potere assume la figura dell’*ánomos*, del fuorigesce assoluto. Il messianico si compie così nello scontro di due *parousiai*: quella dell’*ánomos*, segnata dall’essere in atto di Satana in ogni potenza, e quella del messia, che ne renderà inoperosa l’*énérgeia* (con un chiaro riferimento a I Cor. 15, 24: ‘quindi la fine, quando consegnerà il regno a Dio e al padre, quando renderà inoperante ogni principato, ogni potestà e ogni potenza’).”

que o termo *katargein* é traduzido por Lutero por *Aufheben*, justamente o termo do qual Hegel faz uso para fundar sua dialética.

É, portanto, com toda probabilidade, através da tradução das cartas paulinas, que o termo adquiriu a particular fisionomia que Hegel deveria retomar e desenvolver. É porque foi usado para dar o gesto antinômico da *katargēsis* paulina (...) que o verbo alemão assumiu este duplo significado... Um termo genuinamente messiânico, que exprime a transformação da lei sob o efeito da potência da fé e do anúncio, torna-se assim, o termo chave da dialética. Que esta seja – nesse sentido – uma secularização da teologia cristã, não é nenhuma novidade; mas que Hegel – não sem certa ironia – tenha aplicado à teologia uma arma que ela mesma continha – e que esta arma fosse autenticamente messiânica – certamente não é irrelevante.<sup>322</sup>

Desse modo, o messianismo, com seus termos intrincados, parece correr subterraneamente aos conceitos decisivos do pensamento moderno (de Hegel a Derrida, passando por Heidegger, Bataille, Blanchot, Deleuze, dentre tantos outros, por mais que possa parecer uma generalização e uma contradição em relação ao pensamento destes autores). Este que pode ser visto, *de certo modo*, como uma espécie de interpretação e secularização do tema messiânico – com todas as suas divergências e variações (e obviamente que não se trata aqui da afirmação de uma dependência e atrelamento do pensamento moderno em face ao messianismo). A lei da fé paulina – e neste sentido todo o seu messianismo –, cujo espaço aporético expresso por Rm, 3: 27-30 é o arquétipo da dialética secular, exprime o paradoxo desativação (suspensão; tornar inoperante; *katargein*) e cumprimento (conservação; operatividade) da Lei, figurando como aquilo que a porta à sua plenitude (o *plērōma* do grego de Paulo) – lembrando que esta não pode ser encarada como uma nova Lei (novos preceitos a serem cumpridos), mas como *justiça da lei* sem Lei – a figura da Lei inoperante.

---

<sup>322</sup> *Idem*. p. 95. “È dunque con ogni probabilità attraverso la traduzione delle lettere paoline che il termine ha acquisito la particolare fisionomia che Hegel doveva raccogliere e sviluppare. È perché è stato usato per rendere il gesto antinomico della *katargēsis* paolina (...) che il verbo tedesco ha assunto quel doppio significato... Um termine genuinamente messianico, che esprime la trasformazione della legge per effetto della potenza della fede e dell’annuncio, diventa così il termine chiave della dialettica. Che questa sia – in questo senso – una secolarizzazione della teologia cristiana, non è una novità; ma che Hegel – non senza qualche ironia – abbia applicato alla teologia un’arma che essa stessa conteneva – e che quest’arma fosse autenticamente messianica – non è certo irrilevante.”

## **Digressão**

Dispositivo é “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.”<sup>323</sup> É assim que Agamben, após o levantamento genealógico que faz do termo dispositivo – desde suas origens na teologia cristã até seu uso por Foucault –, desenvolve sua idéia. Revelando a conexão *dispositivo/governo*, o filósofo italiano realça uma dicotomia: seres vivos (correspondentes à substância, à ontologia) e dispositivos (que capturam – do mesmo modo como a *oikonomia* divina está intimamente conectada com a essência sem fundamentar-se nela – o vivo, sem, no entanto, serem *essencialmente* ligados a ele). Desta captura, do contato direto entre vivo e dispositivo surge, segundo Agamben, um terceiro elemento: o sujeito; isto é, o processo de captura dos vivos pelos dispositivos pode ser chamado de um processo de subjetivação<sup>324</sup>.

A subjetividade é algo que, por assim dizer, se sobrepõe à substância, sem que o faça completamente, de modo que os processos de subjetivação podem ser vários para um mesmo vivo. Na proliferação dos dispositivos modernos – que, além de Foucault (nesta idéia de Agamben), não são apenas os presídios, os manicômios, as escolas, as fábricas, mas também a escritura, a agricultura, o comércio, a televisão, o computador, a internet, o telefone celular, os jogos, o direito etc (e talvez até mesmo a linguagem seja o mais antigo dos dispositivos) – igualmente proliferam os processos de subjetivação (que, não obstante, hoje não firmam identidades subjetivas, como num primeiro momento aparentam, mas giram velozmente expondo apenas o fundo *dessubjetivo* sobre o qual algo como um sujeito se edificaria).

A formação da subjetividade relaciona-se diretamente com a linguagem (e daí a idéia, sugerida por Agamben, da linguagem como dispositivo primeiro). Dizendo *eu* – um daqueles indicadores de enunciação –, o vivo estabelece-se na posição

<sup>323</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo?* p. 13.

<sup>324</sup> Sujeito – o resultado desse processo –, nesse sentido, é aquele vivo que toma consciência de si e ao mesmo tempo sotopõe-se a um poder (que não é um poder de domínio, mas um governo – em última instância, uma gestão, uma *oikonomia*). Isto é, o processo de subjetivação é aqui pressuposto do *governo dos homens*.

subjetiva. Porém, este *eu* não remete a um indivíduo real (isto é, não se configura como uma realidade autônoma, como um *eu substância*), mas *somente* àquele indivíduo que diz *eu* e *exclusivamente* no momento da enunciação. Este *eu*, que é apenas o reflexo lingüístico do vivente que enuncia *eu* – em outros termos, é a imagem do vivente na linguagem – é a condição pressuponente do sujeito – do *subjectum*, da hipóstase – que marca um espaço virtual de imputação: a consciência. A enunciação do pronome *eu* marca a presença de um sujeito. A característica dos indicadores de enunciação – principalmente o *agora* – é que eles marcam a possibilidade de uma representação temporal para o homem. Porém, esta representação é o sinal do fracasso da *apreensão* do átimo, do instante presente no qual se encontra lançado o vivente, fazendo com que o tempo seja uma dilatação inapreensível por este, que fica como que a correr atrás de si mesmo, no seu ser já sido. Para viver o *agora*, nesse sentido, basta ao homem dizê-lo – enunciá-lo –, inseri-lo no mundo através da sua palavra.

Mas, exatamente por isso, porque não tem outra realidade que a discursiva, o “agora” – como o prova toda tentativa de apreender o instante presente – é manchado por uma negatividade irreduzível; exatamente porque a consciência não tem outra consistência que a linguagem, tudo aquilo que a filosofia e a psicologia acreditaram descobrir é apenas a sombra da linguagem, uma “substância sonhada”. A subjetividade, a consciência, em que nossa cultura acreditou encontrar seu fundamento mais firme, repousa sobre aquilo que há de mais frágil e precário no mundo: o evento da palavra; mas este precário fundamento se reafirma – e torna a desmoronar – cada vez que colocamos em função a língua para falar, na mais vã tagarelice como na palavra dada de uma vez por todas a si e aos outros.<sup>325</sup>

A consistência tênue e frágil do evento da palavra funciona como o marco maciço e firme sobre o qual a subjetividade pode se consolidar. Porém, a cada instante em que um vivente fala, subjetivando-se, ele expõe, no fundo, uma dessubjetivação – a impossibilidade de uma *substancialização*, de uma *substância sonhada* para o sujeito.

---

<sup>325</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Quel che Resta di Auschwitz...* pp. 113-114. “Ma, proprio per questo, proprio perché non ha altra realtà che di discorso, l’“ora” – come prova ogni tentativo di afferrare l’istante presente – è segnato da una negatività irriducibile; proprio perché la coscienza non ha altra consistenza che di linguaggio, tutto ciò che la filosofia e la psicologia hanno creduto di scorgervi non è che un’ombra della lingua, una “sostanza sognata”. La soggettività, la coscienza, in cui la nostra cultura há creduto di trovare il suo più fermo fondamento, riposano su quanto vi è al mondo di più fragile e precario: l’evento di parola; ma questo labile fondamento si riafferma – e torna a sprofondare – ogni volta che mettiamo in funzione la lingua per parlare, nella chiacchiera più frivola come nella parola data una volta per tutte a sé e agli altri.”

Interessante, para exibir este paradoxo da subjetivação que é sempre conectada a uma dessubjetivação, são os testemunhos sobre os campos nazistas. Primo Levi, em certo ponto do seu *Se Questo è un Uomo* – que é, talvez, um dos mais intensos testemunhos sobre a vida nos campos –, fala de uma categorização geral que se pode fazer entre os homens: os submersos e os salvos. Segundo Levi, essa é mais notória do que outras duplas antagônicas (como os bons e os maus, os desgraçados e os desafortunados etc.), ainda que nas situações cotidianas normais, aquela não apareça com a nitidez que tem nos campos.<sup>326</sup> Nestes, diz Levi, todos encontram-se a sós, numa luta por sobrevivência regida abertamente por uma lei feroz: “a quem tem, será dado; a quem não tem, deste será retirado.”<sup>327</sup> Desse modo, os mais fortes dentro do campo sobrevivem, os outros, os *muçulmanos* (que, no jargão dos campos, designava aquele que não tinha mais forças, o inerte, aquele que certamente já estava votado para a seleção da câmara de gás), ao contrário, estavam fadados à morte.

Aos muçulmanos, aos homens em dissolução, não vale a pena dirigir a palavra, uma vez que já se sabe que se lamentariam e contariam aquilo que comiam em suas casas. Muito menos vale a pena fazer amizade com eles, porque não têm nenhum conhecido ilustre no campo, não comem nada além da ração, não trabalham em Kommandos vantajosos e não conhecem nenhum modo secreto de ser organizar. E, por fim, sabe-se que estão aqui de passagem e dentro de algumas semanas deles não sobrar nada mais que um punhado de cinzas em algum campo não distante, e sob o registro um número de matrícula riscado.<sup>328</sup>

As tenebrosas figuras inumanas, cuja encarnação se dá nos muçulmanos, continua Levi,

não têm história de modo algum: eles seguiram o barranco até o fundo, naturalmente, como o riacho vai ao mar. Desde sua chegada ao campo, por essencial incapacidade, por azar, ou por qualquer banal incidente, eles foram nocauteados antes mesmo de ter podido se adaptar; são abatidos a tempo, não começam a aprender o alemão e a discernir qualquer coisa na infernal confusão de leis e de interditos, somente quando seus corpos já estavam esfacelados e nada mais poderia salvá-los da seleção ou da morte por fraqueza. A sua vida é curta, mas seu

<sup>326</sup> LEVI, Primo. *Se Questo è un Uomo*. Torino: Einaudi, 2005. pp. 79-80.

<sup>327</sup> *Idem*. p. 80. “a chi ha, sarà dato; a chi non ha, a quello sarà tolto.”

<sup>328</sup> *Ibidem*. pp. 80-81. “Ai mussulmani, agli uomini in dissolvimento, non vale la pena di rivolgere la parola, poiché già si sa che si lamenterebbero, e racconterebbero quello che mangiavano a casa loro. Tanto meno vale la pena di farsene degli amici, perché non hanno in campo conoscenze illustri, non mangiano niente extrarazione, non lavorano in Kommandos vantaggiosi e non conoscono nessun modo segreto di organizzare. E infine, si sa che sono qui di passaggio, e fra qualche settimana non ne rimarrà che un pugno di cenere in qualche campo non lontano, e su un registro un numero di matricola spuntato.”

número venceu; são eles, os Muselmänner, os submersos, o nervo do campo; eles, a massa anônima, continuamente renovada e sempre idêntica, os não-homens que marcham e se fadigam em silêncio, em quem a centelha divina está extinta, já muito vazios para sofrerem verdadeiramente. Hesita-se ao chamá-los vivos: hesita-se chamar morte a sua morte, diante da qual esses não temem porque estão muito cansados para compreendê-la.<sup>329</sup>

A figura do muçulmano dos campos é aquela da *vida nua*, amortizada no interior da *situação normal*, mas que a esta é intrínseca e que, nos momentos limítrofes – de exceção – vem à tona; é aquilo que permanecia num estado topológico latente, mas que agora surge numa topografia permanente – isto é, quando a exceção coincide com a regra (e os exemplos se multiplicam: a mulher selvagem do Camboja, aqueles com morte cerebral nos CTIs hospitalares, os refugiados nas fronteiras entre os Estados e nos aeroportos, os milhares de esfomeados dos países pobres etc.).

A partir dos relatos de Levi, no terceiro capítulo de *Quel che Resta di Auschwitz*, Agamben fazendo uma análise da subjetividade, pergunta-se quem seria o sujeito do testemunho dos campos, a que responde:

Diria-se, aparentemente, que seja o homem – o sobrevivente – que testemunha do não-homem, do muçulmano. Mas, se o sobrevivente testemunha *para* o muçulmano – no sentido técnico de “em conta de”, “por delegação” (“nós falamos em seu lugar, por delegação”), então, de alguma maneira, segundo o princípio jurídico segundo o qual os atos do delegado imputam-se ao delegante, é o muçulmano que testemunha. Mas isso significa que aquele que verdadeiramente testemunha no homem é o não-homem, isto é, que o homem é apenas o mandatário do não-homem, aquele que lhe empresta sua voz. Ou, ainda, que não há um titular do testemunho, que falar, testemunhar significa entrar em um movimento vertiginoso, no qual algo vai ao fundo, se dessubjetiva integralmente e torna-se mudo, e algo se subjetiva e fala sem ter – propriamente – nada a dizer (“eu conto coisas ... que não vivi por minha conta”). Assim, isto é, aquele que é sem palavra faz falar o falante, e aquele que fala leva na sua própria palavra a impossibilidade de falar, de modo que o mudo e o falante, o não-homem e o homem entram – no

<sup>329</sup> *Idem*. pp. 81-82. “non hanno storia; hanno seguito il pendio fino al fondo, naturalmente, come i ruscelli che vanno al mare. Entrati in campo, per loro essenziale incapacità, o per sventura, o per un qualsiasi banale incidente, son stati sopraffatti prima di aver potuto adeguarsi; sono battuti sul tempo, non cominciano a imparare il tedesco e a discernere qualcosa nell’infernale groviglio di leggi e di divieti, che quando il loro corpo è già in sfacelo, e nulla li potrebbe più salvare dalla selezione o dalla morte per deperimento. La loro vita è breve ma il loro numero è sterminato; son loro, i Muselmänner, i sommersi, il nerbo del campo; loro, la massa anonima, continuamente rinnovata e sempre identica, dei non-uomini che marciano e faticano in silenzio, spenta in loro la scintilla divina, già troppo vuoti per soffrire veramente. Si esita a chiamarli vivi: si esita a chiamar morte la loro morte, davanti a cui essi non temono perché sono troppo stanchi per comprenderla.”

testemunho – numa zona de indistinção na qual é impossível designar a posição do sujeito, de identificar a “substância sonhada” do eu e, com essa, o verdadeiro testemunho.<sup>330</sup>

Nesse sentido, nos campos, o sujeito do testemunho é sempre aquele que testemunha a dessubjetivação – num amálgama que põe numa zona de indistinção o processo de subjetivação e aquele de dessubjetivação.

Porém, a certeza consciente da modernidade – desde o *Ego cogito* de Descartes – marca, ou melhor, tenta marcar a fundação do sujeito como a firme substância que é o *eu*, esquivando-se do lugar sobre o qual o sujeito faz morada – a dessubjetivação que lhe é implícita, a fugacidade e volatilidade do evento da palavra.

Por isso a subjetivação, o produzir-se da consciência na instância do discurso, é frequentemente um trauma do que os homens sofrem para curar; por isso o frágil tecido da consciência incessantemente se esfacela e se apaga, mostrando à luz o descarte sobre o qual é constituído, a constitutiva dessubjetivação de toda subjetivação.<sup>331</sup>

Pode-se dizer que o processo de subjetivação, paradigmaticamente àquele que se dá nos testemunhos dos campos, mantendo-se preso ao falar, é refém da própria condição; isto é, marca o passo com o seu reverso, a dessubjetivação. Ao falar, o vivente se afunda num silêncio profundo – num abismo sigético, numa Voz; ou seja, dessubjetiva-se – para poder dar lugar ao sujeito (confirmando a sobreposição do sujeito sobre a substância do vivente, porém, marcando justamente o ponto em que ambos não coincidem e um resto – um não-sujeito – suporta o peso do *eu*). Diante disso, estendendo-se ao *zōon logon ekhon* aristotélico – o vivente que possui a

<sup>330</sup> *Idem.* pp. 111-112. “*Si direbbe, in apparenza, che sai l’uomo – il superstite – a testimoniare del non-uomo, del musulmano. Ma se il superstite testimonia per il musulmano – nel senso tecnico di “per conto di” o “per delega” (“parliamo noi in loro vece, per delega”), allora, in qualche modo, secondo il principio giuridico per cui gli atti del delegato si imputano al delegante, è il musulmano a testimoniare. Ma ciò significa che colui che veramente testimonia nell’uomo è il non-uomo, che, cioè, l’uomo non è che il mandatario del non-uomo, colui che gli presta la voce. O, piuttosto, che non vi è un titolare della testimonianza, che parlare, testimoniare significa entrare in un movimento vertiginoso, in cui qualcosa va a fondo, si desoggettiva integralmente e ammutolisce, e qualcosa si soggettiva e parla senza avere – in proprio – nulla da dire (“racconto di cose... non sperimentate in proprio”). Dove, cioè, colui che è senza parola fa parlare il parlante e colui che parla porta nella sua stessa parola l’impossibilità di parlare, in modo che il muto e il parlante, il non-uomo e l’uomo entrano – nella testimonianza – in una zona d’indistinzione in cui è impossibile assegnare la posizione di soggetto, identificare la “sostanza sognata” dell’io e, con essa, il vero testimone.*”

<sup>331</sup> *Idem.* p.114. “*Per questo la soggettivazione, il prodursi della coscienza nell’istanza del discorso, è spesso un trauma da cui gli uomini stentano a guarire; per questo il fragile testo della coscienza incessantemente si sfalda e cancella, mostrando alla luce lo scarto su cui si è costruito, la costitutiva desoggettivazione di ogni soggettivazione.*”

linguagem, que a tradição ocidental carregou como a figura do humano, que dá as notas do animal homem, marcando sua humanidade –, é possível dizer que o vivente homem, na sua atual humanidade, erige-se sob um fundo vazio de humanidade, sob um inumano.

A linguagem – aqui exposta na sua função *dispositiva* – captura o vivente *homo sapiens*, que a partir de então *diz-se homem*. Assim, o dispositivo – cuja análise exemplar aqui se dá na linguagem – é uma máquina que produz subjetivações e, como tal, é uma máquina de governo,<sup>332</sup> cuja figura emblemática pode ser encontrada no dispositivo da confissão – que Agamben insistia em afirmar, no seu curso *Teoria sui Dispositivi*, na IUAV em Veneza, ser o principal formador de algo como a subjetividade ocidental (esta que é, ao mesmo tempo, dividida e segura de si, cujo núcleo duro é uma *consciência*, um com-saber, o sujeito da passagem de um não-dito – que será confessado –, a um dito – o proferir confessional). Na confissão “um novo Eu se constitui através da negação e, ao mesmo tempo, da assunção do velho. A cisão do sujeito operada pelo dispositivo penitencial era, neste sentido, produtiva de um novo sujeito, que encontrava a própria verdade na não-verdade do eu pecador repudiado.”<sup>333</sup>

Agamben, ao se referir à confissão, utiliza-se dos verbos no passado, de modo que dá a entender que o dispositivo penitencial parece não mais manter a mesma força de outrora. E é isso, de fato, que afirma logo em seguida:

O que define os dispositivos com os quais temos que lidar na fase atual do capitalismo é que eles não agem mais tanto pela produção de um sujeito, quanto pelos processos que podemos chamar de dessubjetivação. Um momento dessubjetivante estava certamente implícito em todo processo de subjetivação e o Eu penitencial se constituía, havíamos visto, só através da própria negação; mas o que acontece nesse momento é que os processos de subjetivação e os processos de dessubjetivação parecem reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, se não em forma larvar e, por assim dizer, espectral. Na não-verdade do sujeito não há mais de modo algum a sua verdade.<sup>334</sup>

De certo modo, o espectro do não-sujeito contemporâneo já havia sido exposto por Debord. O que Agamben pretende expor com mais ênfase é aquela

---

<sup>332</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo?* p. 15.

<sup>333</sup> *Idem.*

<sup>334</sup> *Ibidem.*

condição do homem contemporâneo, que gira num vazio do seu *não sujeito*, que – como descreve Tiqqun – não é mais do que uma existência branca, uma presença indiferente, aquele que é o mais íntimo na extraneidade, o *Bloom* (lembrando a figura de Leopold Bloom, de James Joyce): “último homem, homem da rua, homem dos loucos, homem de massa, homem-massa, é assim que SE nos tinha primeiramente representado o Bloom: como o triste produto do tempo das multidões, como o filho catastrófico da era industrial e do fim de todos os encantamentos.”<sup>335</sup>

O jogo de captura dos dispositivos modernos (internet, telefone celular, televisão, *shopping center* etc) deixa escorregar por entre suas garras aquilo de que se nutre: o sujeito. Ao não mais se subjetivar o *Bloom* porta em si o germe da ingovernabilidade – e aqui é possível expor a ingenuidade ou a nocividade dos movimentos identitários, uma vez que aquilo contra o que lutam (*os poderes instituídos, o governo*, ou não importa qual nome a estes sejam dados) é justamente o ponto ao qual sua luta os leva ao encontro (o reconhecimento de uma identidade por este *poder*, sua postura como sujeito) –, o ponto em que a máquina governamental entra em colapso. Não é sem coincidências que na atual fase capitalista, em que os poderes encontram-se diante do corpo social mais dócil e frágil de que se tenha notícia na história,<sup>336</sup> faz-se cada vez mais necessário para estes mesmos poderes, o uso freqüente (numa proliferação incansável de dispositivos: das câmeras de vigilância às normativas dos aeroportos, das impressões digitais a algo como o projeto Genoma) de dispositivos que intentam circundar a inteira vida destes *obedientes* cidadãos – que giram como fantasmas num mundo em que não se reconhecem, a não ser no seu espectro exterior.

Entendendo-se a máquina governamental como uma herança teológico-econômica – no sentido dado por Agamben<sup>337</sup> –, então o atual governo dos homens (a

<sup>335</sup> TIQQUN. *Théorie du Bloom...* pp. 16-17. “*Dernier homme, homme de la rue, homme des foules, homme de masse, homme-masse, c’est ainsi que l’ON nous avait d’abord représenté le Bloom: comme le triste produit du temps des multitudes, comme le fils catastrophique de l’ère industrielle et de la fin de tous les enchantements.*”

<sup>336</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo?* p. 15.

<sup>337</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Il Regno e la Gloria*. A tese levantada por Agamben nesta obra é justamente de que o *governo* moderno é uma herança da teoria da *oikonomia* da teologia cristã. Esta *oikonomia*, além de figurar na doutrina da trindade como aquilo que permite a não proliferação de pessoas divinas no seio do cristianismo (marcando um Deus *uno* em essência, mas *trino* na sua *economia*, na sua

secularização do divino governo providencial do mundo), cujo pressuposto é a constituição subjetiva dos governados, gira no vazio (daí a necessidade da proliferação incessante de dispositivos que intentem produzir novas subjetividades). Ora, a teologia cristã afirma que somente no fim anunciado dos tempos é que o governo divino do mundo terá fim (um encontro aproximativo deste tema pode ser visto no debate filosófico sobre o fim da história). Porém, a cessação do governo anunciada não veio e contemporaneamente os dispositivos proliferam-se pelo mundo – ainda que a produção de algo como um *sujeito contemporâneo* esbarre sempre na própria impossibilidade do processo de subjetivação.

Agamben lembra, por outro lado, que existe na teologia cristã uma única exceção com relação ao fim do governo divino do mundo: o inferno.

Isto é, o inferno é o lugar em que o governo divino do mundo sobrevive eternamente, ainda que seja numa forma puramente penitenciária. E, enquanto os anjos no paraíso, ainda que conservando a forma vazia das suas hierarquias, abandonarão toda função de governo e não serão mais ministros, mas somente assistentes, os demônios são, ao contrário, os ministros indefectíveis e os algozes eternos da justiça divina.<sup>338</sup>

De fato, levando-se em conta que a idéia de um governo providencial seja um legado teológico que ainda se encontra atualmente em pleno funcionamento e, considerando-se que a política moderna é a tentativa de governar a qualquer custo e para sempre, as palavras do messias “o Reino de Deus está entre vós” (Lc, 17: 21)

---

administração interna) – o que gera uma cisão ulterior no próprio seio do Deus (entre *ser* e *práxis*, teologia e economia, Reino e Governo) –, é também empregada no sentido de governo divino do mundo. Neste sentido, este governo providencial do mundo cessaria com o evento escatológico, e a, chamada por Agamben, máquina providencial (composta pelo Reino – a soberania divina, sua *essência*, seu *ser* – e pelo Governo do mundo – a *práxis* divina, seu *atuar* na história humana –, e cujo centro vazio – inoperante – encontra-se revestido pela *Glória* de Deus, que possibilita a articulação (a supressão, ainda que virtual, da cesura *ser* e *práxis*) da aporia de um Deus que *reina* (*ser*) *mas não governa* (*práxis*), porquanto ainda exista este mundo e o mundo por vir) pararia, uma vez que não há mais cesura a ser suturada. No paraíso não há governo de Deus porque Ele volta a ser “tudo em todos” e a gestão salvífica do homem é desnecessária, já que não há mais dois mundos. O homem apenas deverá render glória a Deus durante a eternidade, no *Reino eterno* de Deus, numa *vida* que torna inoperante – uma vez que não há mais cisão entre *ser* e *práxis* – toda forma de vida, no sábado celeste da inoperosidade, além do *ser* e da *práxis*, numa *forma-de-vida* além de toda divisão.

<sup>338</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il Regno e la Gloria...* p. 181 “*L’inferno, è, cioè, il luogo in cui il governo divino del mondo sopravvive in eterno, anche se in una forma puramente penitenziaria. E mentre gli angeli in paradiso, pur conservando la forma vuota delle loro gerarchie, abbandoneranno ogni funzione di governo e non saranno più ministri, ma solo assistenti, i demoni sono invece i ministri indefettibili e i carnefici eterni della giustizia divina.*”

estão hoje diametralmente revertidas, e aquilo que “está entre vós” não pode ser outra coisa senão o inferno.

### **Ritornello**

Guy Debord enuncia na sexta tese do seu *La Société du Spectacle*:

O espetáculo, compreendido na sua totalidade, é ao mesmo tempo o resultado e o projeto do modo de produção existente. Ele não é um suplemento para o mundo real, sua decoração sobreposta. Ele é o coração do irrealismo da sociedade real. Sob todas suas formas particulares, informação ou propaganda, publicidade ou consumo direto de divertimentos, o espetáculo constitui o *modelo* presente da vida socialmente dominante. Ele é a afirmação onipresente da escolha *já feita* na produção e seu consumo corolário. Forma e conteúdo do espetáculo são, identicamente, a justificação total das condições e dos fins do sistema existente. O espetáculo é também a *presença permanente* desta justificação, enquanto ocupação da parte principal do tempo vivido fora da produção moderna.<sup>339</sup>

As imagens que são exibidas durante a leitura desta tese no filme *La Société du Spectacle*, são as de um ensaio fotográfico, no qual as modelos desfilam para um fotógrafo; posam e encenam seus gestos, como se estes não lhes pertencessem – de fato, no mundo da moda, a gestualidade é capturada pelas lentes e imobilizadas numa imagem-mercadoria que não é senão um puro meio, o revelar do nada que está por trás do gesto, isto é, o gesto enquanto gesto. Porém, na sociedade do espetáculo este *meio suspenso* não revela o meio enquanto meio, simplesmente, mas é capturado pelo mundo da mercadoria, e os gestos encenados das modelos não se revelam como gestos, mas apenas como imagem-propaganda-mercadoria – que mostra a imagem enquanto tal, por si só, aquilo que não pode ser feito imagem, o ser da imagem, em que não há mais nada para ver, porém como se houvesse sempre

---

<sup>339</sup> DEBORD, Guy. *La Société du Spectacle...* pp. 17-18. “Le spectacle, compri dans sa totalité, est à la fois le résultat et le projet du mode de production existant. Il n’est pas un supplément au monde réel, as décoration surajoutée. Il est le coeur de l’irréalisme de la société réelle. Sous toutes ses formes particulières, information ou propagande, publicité ou consommation directe de divertissements, le spectacle constitue le modèle présent de la vie socialement dominante. Il est l’affirmation onniprésente du choix déjà fait dans la production, et as consommation corollaire. Forme et contenu du spectacle sont identiquement la justification totale des conditions et des fins du système existant. Le spectacle est aussi la présence permanente de cette justification, en tant qu’occupation de la part principale du temps vécu hors de la production moderne.”

ainda uma imagem por trás (especularmente demonstra-se no nada de revelação da lei – sua vigência sem significado distendida – na compreensão do tempo messiânico de Scholem). O intento de Debord é mostrar que não somente no mundo da moda os gestos foram capturados e tornados *mercadoria*, mas que a sociedade do espetáculo (que pode ser entendida como um grande dispositivo) aprisiona a esfera da gestualidade humana como um todo – principalmente do seu ser-na-linguagem – em todos os gestos dos homens (dos mais banais àqueles ditos fundamentais).

A sociedade do espetáculo atua de modo gestional-produtivo. A captura por ela empreendida é a mais fugaz e, ao mesmo tempo, a mais incisiva. Tiqqun anota a condição do mundo na era espetacular (cabe salientar que a idéia de *dominação* constante no texto deve ser entendida no sentido de *governo*) :

O regime de poder sob o qual nós vivemos não parece em nada com aquele que pôde acontecer nas monarquias administrativas e cujo conceito perecido permaneceu até uma data recente, isto é, no seio mesmo das democracias biopolíticas, o único inimigo *reconhecido* pelos movimentos revolucionários: aquele de um mecanismo de entrave, de coerção puramente repressiva.

A forma contemporânea da dominação é, ao contrário, essencialmente *produtiva*. Por um lado, ela rege todas as *manifestações* de nossa existência – o Espetáculo; por outro, ela gere as *condições* dessa existência – o Biopoder.

O Espetáculo é o poder que quer que vós falais, que quer que vós sejais *alguém*.

O Biopoder é o poder benevolente, pleno de uma solicitude de pastor por sua tropa, o poder que *quer que vós viveis*. Preso na braçadeira de um controle ao mesmo tempo totalizante e individualizante, cerrados numa dupla contração que nos nega no próprio movimento em que nos faz existir, o maior número dentre nós adota uma sorte de política da desapareição: fingir a morte interior e, como o Cativo diante do Grande Inquisidor, guardar o silêncio.<sup>340</sup>

<sup>340</sup> TIQQUN. *Théorie du Bloom...* pp. 33-34. “Le régime de pouvoir sous lequel nous vivons ne ressemble en rien à celui qui a pu avoir cours sous les monarchies administratives, et dont le concept périmé est demeuré jusqu’à une date récente, c’est-à-dire au sein même des démocraties biopolitiques, le seul ennemi reconnu par les mouvements révolutionnaires: celui d’un mécanisme d’entrave, de coercition purement répressif.

La forme contemporaine de la domination est au contraire essentiellement productive. D’une part, elle régit toutes les manifestations de notre existence – le Spectacle; de l’autre, elle gère les conditions de celle-ci – le Biopouvoir.

Le Spectacle, c’est le pouvoir qui veut que vous parliez, qui veut que vous soyez quelqu’un.

Le Biopouvoir, c’est le pouvoir bienveillant, plein d’une sollicitude de pasteur pour son troupeau, le pouvoir qui veut que vous viviez. Pris dans l’étau d’un contrôle à la fois totalisant et individualisant, murés dans une double contrainte qui nous anéantit dans le mouvement même où elle nous fait exister, le plus

O espetáculo é a máquina gestional do vazio inessencial enquanto tal. Em outros termos, é aquilo que pretende, a todo instante, *dispor* a exposição em si da linguagem (do gesto, enfim, da medialidade como tal: daí as figuras das propagandas, do discurso universitário *engajado* – que nada mais faz do que cumprir seu papel na cena espetacular em que se transforma a universidade –, da política contemporânea etc).

Conforme o princípio constante na etimologia do termo religião – que aqui foi proposto não como oriundo de *religare*, mas de *relegere*, a atitude de escrúpulos que deveria manter distanciados os homens e os deuses<sup>341</sup> – o espetáculo, como aquilo que exhibe as coisas como separadas de si mesmas, parece ser uma prolongação destas separações (inclusive daquela entre ser e práxis, constante no debate teológico cristão sobre a trindade). Assim, levando adiante as análises benjaminianas do capitalismo como religião<sup>342</sup>, Agamben propõe:

Poderíamos dizer então que o capitalismo, levando ao extremo uma tendência já presente no cristianismo, generaliza e absolutiza, em todo âmbito, a estrutura da separação que define a religião. Onde o sacrifício marcava a passagem do profano para o sagrado e do sagrado para o profano, está agora um único, multiforme e incessante processo de separação, que investe toda coisa, todo lugar, toda atividade humana para dividi-la por si mesma e é totalmente indiferente à cisão sagrado/profano, divino/humano. Na sua forma extrema, a religião capitalista realiza a pura forma da separação, sem mais nada a separar.<sup>343</sup>

---

*grand nombre d'entre nous adopte une sorte de politique de la disparition: feindre la mort intérieure et, comme le Captif devant le Grand Inquisiteur, garder le silence.*”

<sup>341</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Profanazioni...* p. 85.

<sup>342</sup> *Idem.* pp. 91-92. O capitalismo não é apenas uma secularização do protestantismo, mas sim propriamente uma religião, desenvolvida parasitariamente ao cristianismo. No capitalismo encontra-se um elemento cultural – no qual todos os atos são executados com referência a um culto e não a um dogma –; seus atos executórios deste culto são sempre praticados na indiferenciação absoluta entre festa e dia de trabalho (já que o próprio trabalho é o culto por excelência), ou seja, trata-se de um culto permanente; e este culto não é voltado para a redenção, mas apenas para a própria culpa (não para a salvação, mas para a catástrofe, a destruição).

<sup>343</sup> *Idem.* p. 93. “Potremo dire, allora, che il capitalismo, spingendo all'estremo una tendenza già presente nel Cristianesimo, generalizza e assolutizza in ogni ambito la struttura della separazione che definisce la religione. Dove il sacrificio segnava il passaggio dal profano al sacro e dal sacro al profano, sta ora un unico, multiforme, incessante processo di separazione, che investe ogni cosa, ogni luogo, ogni attività umana per dividerla da se stessa ed è del tutto indifferente alla cesura sacro/profano, divino/umano. Nella sua forma estrema, la religione capitalista realizza la pura forma della separazione, senza più nulla da separare.”

De fato, o que a sociedade espetacular faz é apreender *dispositivamente* o inapreensível, é grilar o próprio ter lugar da linguagem humana, não tendo outro intento senão distender a palavra no seu vazio de significado até a catástrofe. Modelos exemplares da apreensão espetacular estão por todos os cantos: das mais banais propagandas à indústria pornográfica.

No cinema de Debord, as críticas lançadas à sociedade do espetáculo não são apenas sua condenação e seu ressentimento diante da configuração atual do mundo (ainda que tenha sido publicado pela primeira vez em 1967, pode-se dizer que *La Société du Spectacle* fez constatações e anúncios da concretização do espetáculo que hoje aparece de modo ainda mais claro que em 1967). Debord pretende não somente lançar críticas inócuas, mas com o seu criticar já está montada sua estratégia anti-espetacular: no decorrer de *La Société du Spectacle* a montagem<sup>344</sup> das imagens faz o entrelaçamento destas com a narração das teses (que é um elemento externo às imagens do filme, uma vez que estas são recortes de telejornais, de filmes oficiais etc), de modo que a estratégia de Debord é mostrar a *imagem enquanto imagem*; é a tentativa de livramento da exibição imagética de sua captura pelo dispositivo espetacular. Em outros termos, Debord pretende uma *katargein* da imagem enquanto tal, uma *separação* daquela *separação* (que é a pura forma da separação do capitalismo espetacular, que já no século XIX Marx tinha se dado conta) empreendida pela sociedade do espetáculo – e, nesse sentido, a estratégia de Debord é messiânica (é a produção de um resíduo imagem e a exposição da mesma enquanto tal; é uma operação nos moldes de um corte de Apeles).

Debord desenvolve sua estratégia no cinema porque nele a imagem perde imobilidade, ela se reconfigura numa relação histórica. É o que Didi-Huberman fala, durante suas análises sobre o anacronismo:

---

<sup>344</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Image et Mémoire...* pp. 69-73. A montagem aqui é colocada como a técnica composicional fundamental do cinema. Nela existem duas condições transcendentes, por assim dizer: a repetição e o corte. A primeira é o retorno daquilo que foi como novamente possível; é uma projeção da possibilidade e da potência para o passado (o impossível). O segundo é o traço poético do cinema (do cinema de Debord, nesse caso), a possibilidade de interromper – não em sentido cronológico –, de subtrair as imagens do poder da narração para exibi-las enquanto tal. Tais condições da montagem se fundem, de modo que ambas formam um sistema em conjunto.

O anacronismo parece surgir *no ponto exato da relação entre imagem e história*: as imagens, desde logo, *têm* uma história; porém, o que elas *são*, seu movimento próprio, seu poder específico, não aparece na história mais do que como um sintoma – um mal-estar, uma desmentida mais ou menos violenta, uma suspensão. Pelo contrário, sobretudo, quero dizer que a imagem é “atemporal”, “absoluta”, “eterna”, que escapa, por essência, à historicidade. Ao contrário, quero afirmar que sua temporalidade não será reconhecida como tal enquanto o elemento histórico que a produz não se veja dialetizado pelo elemento anacrônico que a atravessa.<sup>345</sup>

No cinema, portanto, a suposta rigidez das imagens (trata-se de uma rigidez psicologizada) é tirada do lugar, e o que vem à tona é uma imagem-movimento; uma imagem que é sempre anacrônica, sempre movimento, impossível de ser mantida num pólo objetivo de uma análise histórica epistemologicamente recortada.

Diante de uma imagem – por mais antiga que seja –, o presente não cessa jamais de reconfigurar-se por pouco que o despreendimento do olhar não tenha cedido de todo o lugar ao costume enfiado do “especialista”. Diante de uma imagem – tão recente, tão contemporânea como seja –, o passado não cessa nunca de reconfigurar-se, dado que esta imagem somente torna-se pensável numa construção da memória, quando não da obcecção. Enfim, diante de uma imagem, temos humildemente que reconhecer o seguinte: que provavelmente ela nos sobreviverá, que ante ela somos o elemento frágil, o elemento de passagem e que frente a nós ela é o elemento do futuro, o elemento da duração. A imagem frequentemente tem mais de memória e mais de porvir do que o ser que a olha.<sup>346</sup>

A imagem não é um arquétipo ideal, fora da história, por mais que possa parecer. Ela é sempre reconfiguração, dinamismo. “A experiência histórica se faz

---

<sup>345</sup> DIDI-HUBERMAN, Georges. *Ante el Tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2006. pp.28-29. “*el anacronismo parece surgir en el pliegue exacto de la relación entre imagen e historia: las imágenes, desde luego, tienen una historia; pero lo que ellas son, su movimiento propio, su poder específico, no aparece en la historia más que como un síntoma – un malestar, una desmentida más o menos violento, una suspensión. Por el contrario, sobre todo quiero decir que la imagen es “atemporal”, “absoluta”, “eterna”, que escapa, por esencia, a la historicidad. Al contrario, quiero afirmar que su temporalidad no será reconocida como tal en tanto el elemento histórico que la produce no se vea dialectizado por el elemento anacrónico que la atraviesa.*”

<sup>346</sup> *Idem*. p. 12. “*Ante una imagen – tan antigua como sea –, el presente no cesa jamás de reconfigurarse por poco que el desasimiento de la mirada no haya cedido del todo el lugar a la costumbre infatuada del “especialista”. Ante una imagen – tan reciente, tan contemporánea como sea –, el pasado no cesa nunca de reconfigurarse, dado que esta imagen sólo deviene pensable en una construcción de la memoria, cuando no de la obsesión. En fin, ante una imagen, tenemos humildemente que reconocer lo siguiente: que probablemente ella nos sobrevivirá, que ante ella somos el elemento frágil, el elemento de paso, y que ante nosotros ella es el elemento del futuro, el elemento de la duración. La imagen a menudo tiene más de memoria y más de provenir que el ser que la mira.*”

pela imagem e as imagens são elas mesmas carregadas de história”.<sup>347</sup> Nesse sentido, a *história anacrônica* que se faz perceber na imagem é uma história *kairológica*, é a história no tempo messiânico – no tempo que resta para o cumprimento do tempo; *no tempo que é a divisão da divisão dos tempos: tempo presente e eternidade atemporal*, tempo profano e tempo sagrado, *olam hazzeh e olam habba*.

De fato, toda imagem é animada por uma polaridade antinômica: de um lado ela é a reificação e anulação de um gesto (trata-se da *imago* como máscara mortuária de cera ou como símbolo), do outro ela lhe conserva a *dynamis* intacta (assim nos instantes de Muybridge ou em qualquer fotografia esportiva). O primeiro correspondente à lembrança de que se apodera a memória voluntária, o segundo, à imagem que resplandece na epifania da memória involuntária. E enquanto que a primeira vive num isolamento mágico, a segunda reenvia sempre para além de si mesma, a um todo ao qual ela faz parte.<sup>348</sup>

A idéia da imagem-movimento deleuziana é aqui recomposta por aquele filme perdido do qual resta a imagem que a ele remete a todo instante. Assim, a conexão da imagem com o messianismo se cumpre na dimensão histórica por este suscitada. Esta

é uma história da Salvação, é preciso salvar algo. E é uma história última, é uma história escatológica, na qual algo deve ser cumprido, julgado, deve se passar aqui, mas num outro tempo, deve, portanto, se subtrair à cronologia, sem sair em um outro lugar. É a razão pela qual a história messiânica é incalculável.<sup>349</sup>

Não é um acaso que as previsões da chegada do messias estão sempre em tela nas tradições judaicas (e não só aí, mas também em uma série de tradições cristãs que tentam prever o suposto segundo momento da presença, da *Parousia*).

<sup>347</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Image et Mémoire...* p. 67. “L’expérience historique se fait par l’image, et les images sont elles-mêmes chargées d’histoire.”

<sup>348</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza Fine...* pp. 49-50. “Ogni immagine, infatti, è animata da una polarità antinomica: da una parte, essa è la reificazione e lo scancellamento di un gesto (è l’imago come maschera di cera del morto o come simbolo), dall’altra essa ne conserva intatta la *dynamis* (come nelle istantanee di Muybridge o in una qualunque fotografia sportiva). La prima corrisponde al ricordo di cui s’impodera la memoria volontaria, la seconda all’immagine che balena nell’epifania della memoria involontaria. E mentre la prima vive in un magico isolamento, la seconda rimanda sempre al di là di se stessa, verso un tutto di cui fa parte.”

<sup>349</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Image et Mémoire...* pp. 67-68. “C’est une histoire du Salut, il faut sauver quelque chose. Et c’est une histoire dernière, c’est une histoire escatologique, où quelque chose doit être accompli, jugé, doit se passer ici, mais dans un autre temps, doit donc se soustraire à la chronologie, sans sortir dans un ailleurs. C’est la raison pour laquelle l’histoire messianique est incalculable.”

Na tradição judaica há toda uma ironia do cálculo, os rabinos faziam cálculos muito complicados para prever o dia da chegada do Messias, mas eles não cessavam de repetir que eram cálculos interditos, pois a chegada do Messias é incalculável. Mas ao mesmo tempo cada momento histórico é aquele de sua chegada, o Messias desde sempre já chegou, ele já está desde sempre aí. Cada momento, cada imagem é carregada de história, porque ela é a pequena porta pela qual o Messias entra.<sup>350</sup>

A porta de entrada do messias, a deflagração da temporalidade messiânica já encontra seu postulado imagético em Paulo:

Eis porque, como por meio de um só homem o pecado *entrou no mundo* e, pelo pecado, a morte, e assim a morte passou a todos os homens porque todos pecaram. Pois até a Lei havia pecado no mundo; o pecado, porém, não é levado em conta quando não existe lei. Todavia, a morte imperou desde Adão até Moisés, mesmo sobre aqueles que não pecaram de modo semelhante à transgressão de Adão, que é a figura daquele que devia vir... (Rm, 5: 12-13)

Quando o apóstolo se refere a Adão, o faz contrapondo-o àquele que viria, isto é, o messias. O paralelo é visto pouco abaixo, nos versículos 18-19:

Por conseguinte, assim como pela falta de um só resultou a condenação de todos os homens, do mesmo modo, da obra de justiça de um só, resultou para todos os homens justificação que traz a vida. De modo que, como pela desobediência de um só homem, todos se tornaram pecadores, assim, pela obediência de um só, todos se tornarão justos.

O contraponto Adão-Messias, se faz com base na idéia de que Adão é a *figura* – no grego paulino, *typos* – do messias. Não se trata de uma referência exemplar, como ponto de oposições entre *a entrada do pecado no mundo por meio de um só homem* e *a salvação de todos por meio de um só*. Para além desta evidente dicotomia, o messianismo é a própria relação tipológica em si – *typos/antitypos* (Messias/Adão). Se as considerações tecidas sobre o tempo messiânico como sendo aquele corte de Apeles da divisão dos tempos (dos mundos), então ele “não é nem o acabado, nem o inacabado, nem o passado, nem o futuro, mas sua inversão”.<sup>351</sup> Mas

<sup>350</sup> *Idem*. “Dans la tradition juive, il y a toute une ironie du calcul, les rabbins faisaient des calculs très compliqués pour prévoir le jour de l’arrivée du Messie, mais ils ne cessaient de répéter que c’était des calculs interdits, car l’arrivée du Messie est incalculable. Mais en même temps chaque moment historique est celui de son arrivée, le Messie est toujours déjà arrivé, il est toujours déjà là. Chaque moment, chaque image est chargée d’histoire, parce qu’elle est la petite porte par laquelle le Messie entre.”

<sup>351</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il Tempo che Resta...* p. 74. “non è né il compiuto né l’incompiuto, né il passato né il futuro, ma la loro inversione.”

em que a relação tipológica messiânica pode ser conectada com a imagem? Por que a imagem é fundamental para a compreensão do messianismo?

No final de seu *Il Tempo che Resta*, Agamben apresenta uma conexão entre a relação tipológica paulina e a questão da imagem em Walter Benjamin. “Bild” – imagem – “é, portanto, para Benjamin, tudo aquilo (objeto, obra de arte, texto, lembrança ou documento) em que um instante do passado e um instante do presente se unem numa constelação, no qual o presente deve saber se reconhecer significado no passado e, este encontra no presente seu sentido e seu cumprimento.”<sup>352</sup> Mas essa é justamente a mesma idéia que já se encontra em Paulo, e aqui Agamben diz que Benjamin faz uma citação sem aspas<sup>353</sup> de Paulo. O porquê de Benjamin ter usado o termo *Bild* (imagem) e não tipo, figura (em referência ao *typos* de Paulo) estaria na tradução feita por Lutero de Rm, 5: 14, na qual este traduz *typos* justamente por *Bild*.

Assim, na contração, na recapitulação do tempo messiânico, no átimo fluído da imagem – que a fotografia congela e apresenta como o núcleo do processo de recapitulação que há na constante inversão do tempo messiânico – o messias abole toda condição de pertença, toda marca separatória entre um tempo profano e um tempo sacro, entre *olam hazzeh* e *olam habba*, entre judeus e não-judeus, entre a Lei e anomia.

A partir deste jogo de inversões do messianismo, uma outra passagem das cartas de Paulo que expõe a condição dos viventes no tempo messiânico pode ser lembrada (e deve ser usada como estratégia daquilo que aqui se denomina um *messianismo levado ao extremo*). Trata-se de 1 Cor, 7: 29-31:

Eis o que vos digo, irmãos: o tempo se fez curto. Resta, pois, que aqueles que têm esposa, sejam como se não a tivessem; aqueles que choram, como se não chorassem; aqueles que se regozijam, como se não se regozijassem; aqueles que compram, como se não possuíssem;

<sup>352</sup> *Idem.* p. 131. “Bild è dunque, per Benjamin, tutto ciò (oggetto, opera d’arte, testo, ricordo o documento) in cui un istante del passato e un istante del presente si uniscono in una costellazione, in cui il presente deve sapersi riconoscere significato nel passato e questo trova nel presente il suo senso e il suo compimento.”

<sup>353</sup> No final de *Il Tempo che Resta*, Agamben levanta toda uma série de hipóteses sobre as implicações de Paulo no messianismo de Walter Benjamin. Um dos pontos do final do livro é justamente a análise de uma técnica de citação sem aspas utilizada por Benjamin, que consistia no espaçamento entre as letras das palavras que deveriam ser ressaltadas no texto. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Il Tempo che Resta...* pp. 128-135.

aqueles que usam deste mundo, como se não usassem plenamente. Pois passa a figura deste mundo.

Ainda que nesta tradução da Bíblia de Jerusalém as contraposições internas venham mediadas por um “como se não”, em Paulo não se pode falar que o tempo messiânico – que ele anuncia logo no início da passagem – seja compreendido hipoteticamente. O *hōs mē* do grego paulino (o “como se não” da Bíblia de Jerusalém) quer dizer apenas “como não”, isto é, a contraposição entre os termos é imediata: “aqueles que têm esposa, como não as tendo, aqueles que choram como não chorando” etc.<sup>354</sup>

Desse modo,

no signo do “como não”, a vida não pode coincidir consigo mesma e se cinde em uma vida que vivemos (*vitam quam vivimus*, o conjunto dos fatos e dos eventos que definem a nossa biografia) e em uma vida para qual e na qual vivemos (*vita qua vivimus*, isto é, que torna a vida vivível e dá a esta um sentido e uma forma). Viver no messias significa, então, revogar e tornar inoperante em todo instante e em todo aspecto a vida que vivemos, fazer aparecer nessa a vida para qual vivemos, que Paulo chama a “vida de Jesus” (*zoé tou Iesou* – *zoé*, não *bios*!).<sup>355</sup>

No tempo messiânico a vida não se subsume a um modelo pre-moldado, a uma cisão *normativa* (*nomos*):

A vida messiânica é a impossibilidade da vida de coincidir com uma forma predeterminada, a revogação de todo *bios* para abri-lo à *zoé tou Iesou*. E a inoperosidade que aqui tem lugar não é simplesmente inércia ou repouso, mas é, ao contrário, a operação messiânica por excelência.<sup>356</sup>

Na inoperosidade do tempo messiânico – na *katargein* – está a abertura de um lugar em que a vida é inseparável de sua forma – uma vez que a forma da vida messiânica é a *katargein* de toda forma; é o viver “como não”.

<sup>354</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Il Tempo che Resta...* pp. 15-23.

<sup>355</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il Regno e la Gloria...* p. 271. “Nel segno del “come non”, la vita non può coincidire con se stessa e si scinde in una vita che viviamo (*vitam quam vivimus*, l’insieme dei fatti e degli eventi che definiscono la nostra biografia) e in una vita per cui e in cui viviamo (*vita qua vivimus*, ciò che rende la vita vivibile e dà a essa un senso e una forma). Vivere nel messia significa appunto revocare e rendere inoperosa in ogni istante e in ogni aspetto la vita che viviamo, fare apparire in essa la vita per cui viviamo, che Paolo chiama la “vita di Gesù”.

<sup>356</sup> *Idem.* p. 272. “La vita messianica è l’impossibilità della vita di coincidere con una forma predeterminata, la revocazione di ogni bios per aprirlo alla *zoé tou Iesou*. E l’inoperosità che qui há luogo non è semplice inerzia o riposo, ma è, al contrario, l’operazione messianica per eccellenza.”

A sociedade do espetáculo, na qual a verdade é um momento do falso<sup>357</sup>, a captura pelos dispositivos se reflete por tudo e até mesmo a idéia messiânica de uma vida que não é senão revogação de toda forma de vida parece ser capturada. De fato, isso se dá quando aqui se fala em uma proliferação contemporânea dos dispositivos que pretende capturar até o próprio *ingovernável* (este que é justamente a condição da vida na era messiânica). Que esta captura não é algo recente já está claro no antigo dispositivo teológico do *corpo glorioso* (da vida eterna).<sup>358</sup> Na sociedade espetacular é preciso saber identificar as versões secularizadas desse dispositivo glorioso: desde a pornografia até a propaganda e em todo dispositivo que prevê a fruição total de uma forma de vida ainda sobre a terra (a glória resplandecente de toda aclamação dos *famosos*, dos *poderosos* etc.).

Que a sociedade do espetáculo atua como um dispositivo – portanto, como um poder-governo, como uma *oikonomia* – já foi aqui demonstrado. No entanto, o seu componente fundamental que deve ser exposto é justamente a *glória*. A princípio essa aparece com certa ambigüidade, na figura do *Kabod* do Antigo Testamento, que significaria a própria glória de Deus (doxologia) e as aclamações e os hinos de louvores a ele prestados. Agamben mostra, ao contrário, que

doxologia e aclamações constituem, de algum modo, um limiar de indiferença entre a política e a teologia. E como as doxologias litúrgicas produzem e reforçam a glória de Deus, assim as aclamações profanas não são um ornamento do poder político, mas o fundam e justificam.<sup>359</sup>

---

<sup>357</sup> DEBORD, Guy. *La Société du Spectacle...* p. 19.

<sup>358</sup> Lendo a passagem de 1 Cor, 15: 35-53 (que trata do modo como haverá de acontecer a ressurreição dos mortos), os teólogos desenvolvem-na até a cunhagem da idéia de um corpo glorioso dos bem-aventurados. Na verdade perguntas como: terão os corpos ressuscitados a mesma feição do momento em que morreu ou de quando era jovem? Se o morto tivesse perdido um membro tempos antes de morrer deverá ressuscitar com ou sem ele? etc. causavam grande tormento para os teólogos. Assim, a idéia de um corpo glorioso, de uma vida gloriosa, suplanta aquela de *vida messiânica* a partir do momento em que naquela – na glória eterna – há a separação da vida para uma esfera separada – a eternidade, o mundo sagrado. Com isso, a inoperosidade da vida messiânica é lançada para fora do instante presente, isto é, para além do tempo messiânico, para a eternidade que sucederá o evento escatológico. Em Paulo, ao contrário, o tema da vida eterna não representa apenas uma condição futura, mas uma especial condição da vida no *kairos* – a vida em Jesus messias.

<sup>359</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il Regno e la Gloria...* p. 253. “*dossologie e acclamazioni costituiscono, in qualche modo, una soglia di indifferenza fra la politica e la teologia. E come le dossologie liturgiche producono e rafforzano la gloria di Dio, così le acclamazioni profane non sono un ornamento del potere politico, ma lo fondano e giustificano.*”

Desse modo, algo como o poder (no sentido de Reino, contraposto portanto a Governo) pode ser fundado.

Mas mais do que registrar estas correspondências, nos interessa compreender suas funções. Em que modo a liturgia “faz” o poder? E se a máquina governamental é dupla (Reino e Governo), quais funções desenvolve nessa a glória? Para os sociólogos e antropólogos permanece sempre possível o recurso à magia, como à esfera que, fazendo confins com a racionalidade e imediatamente precedendo-a, permite explicar em última análise como uma sobrevivência mágica aquilo que não conseguimos compreender da sociedade em que vivemos. Nós não cremos num poder mágico das aclamações e da liturgia e estamos convictos de que nem mesmo teólogos e imperadores alguma vez nelas acreditaram. Se a glória é tão importante na teologia, isto é acima de tudo porque essa permite manter juntas na máquina governamental trindade imanente e trindade econômica, o ser de Deus e a sua práxis, o Reino e o Governo. Definindo o Reino e a essência, essa determina também o sentido da economia e do Governo. Isto é, essa permite colmatar aquela fratura entre teologia e economia da qual a doutrina trinitária nunca conseguiu chegar ao fim e que somente na figura deslumbrante da glória parece encontrar uma possível conciliação.<sup>360</sup>

Enquanto – de acordo com a teologia cristã – o evento escatológico não acontece e o Governo divino do mundo não tem um fim, a máquina governamental funciona como de maneira binária, Reino e Governo, e em cujo centro a glória resplandece ofuscando e escondendo o vazio inoperante que ali se encontra. “A glória, tanto em teologia como em política, é precisamente aquilo que toma o lugar daquele vazio impensável que é a inoperosidade do poder; e, todavia, exatamente esta indizível

---

<sup>360</sup> *Idem.* “Ma più che registrare queste corrispondenze, ci interessa capirne la funzione. In che modo la liturgia “fa” il potere? E se la macchina governamentale è doppia (Regno e Governo), quale funzione svolge in essa la gloria? Per i sociologi e gli antropologi resta sempre possibile il ricorso alla magia, come alla sfera che, confinando con la razionalità e immediatamente precedendola, permette di spiegare in ultima analisi come una sopravvivenza magica ciò che non riusciamo a capire delle società in cui viviamo. Noi non crediamo a un potere magico delle acclamazioni e della liturgia e siamo convinti che nemmeno teologi e imperatori ci abbiano mai veramente creduto. Se la gloria è così importante in teologia, ciò è innanzitutto perché essa permette di tenere insieme nella macchina governamentale trinità imanente e trinità economica, l’essere di Dio e la sua prassi, il Regno e il Governo. Definendo il Regno e l’essenza, essa determina anche il senso dell’economia e del Governo. Essa permette, cioè, di colmare quella frattura fra teologia ed economia di cui la dottrina trinitaria non è mai riuscita a venire a capo fino in fondo e che solo nella figura abbagliante della gloria sembra trovare una possibile conciliazione.”

vacuidade é aquilo que nutre e alimenta o poder (ou melhor, aquilo que a máquina do poder transforma em nutrimento).”<sup>361</sup>

Nesse sentido, a sociedade do espetáculo – isto é, as democracias contemporâneas – parece ser hoje o centro glorioso da secularizada máquina governamental. No espetáculo, as aclamações gloriosas se transferem do âmbito da liturgia para aquele da opinião pública. Desse modo, a função central da glória no sistema político vem à tona em toda sua perplexidade, de modo que

a democracia contemporânea é uma democracia integralmente fundada sobre a glória, isto é, sobre a eficácia da aclamação, multiplicada e disseminada pelas *mídias* além de toda imaginação (que o termo grego para glória – *doxa* – seja o mesmo que designa hoje a opinião pública é, desse ponto de vista, algo além de uma coincidência). E, como sempre já havia acontecido nas liturgias profanas e eclesiásticas, este suposto “fenômeno democrático originário” é ainda uma vez capturado, orientado e manipulado nas formas e segundo a estratégia do poder espetacular.<sup>362</sup>

Aquilo que a sociedade do espetáculo captura – através de suas várias facetas: as democracias consensuais contemporâneas, a sistematização planetária da economia de mercado, em suma, as sociedades de consumo como um todo – é o que o dispositivo da glória (na figura do corpo glorioso) já capturava na idade média cristã: a inoperosidade constitutiva dos viventes.

Em todo caso, a democracia consensual, que Debord chamava “sociedade do espetáculo” e que é tão cara aos teóricos do agir comunicativo, é uma democracia gloriosa, na qual a *oikonomia* tornou-se integralmente glória e a função doxológica, emancipando-se da liturgia e dos cerimoniais, absolutiza-se de maneira inaudita e penetra em todo âmbito da vida social.<sup>363</sup>

---

<sup>361</sup> *Idem.* p. 265. “La gloria, tanto in teologia che in politica, è precisamente ciò che prende il posto di quel vuoto impensabile che è l’inoperosità del potere; e, tuttavia, proprio questa indicibile vacuità è ciò che nutre e alimenta il potere (o, meglio, ciò che la macchina del potere trasforma in nutrimento).”

<sup>362</sup> *Idem.* p. 280. “La democrazia contemporanea è una democrazia integralmente fondata sulla gloria, cioè sull’efficacia dell’acclamazione, moltiplicata e disseminata da media al di là di ogni immaginazione (che il termine greco per gloria – doxa – sai lo stesso che designa oggi l’opinione pubblica è, da questo punto di vista, qualcosa di più che una coincidenza). E, com’era già sempre avvenuto nelle liturgie profane ed ecclesiastiche, questo supposto “fenomeno democratico originario” è ancora una volta catturato, orientato e manipolato nelle forme e secondo le strategie del potere spettacolare.”

<sup>363</sup> *Idem.* p. 283. “In ogni caso, la democrazia consensuale, che Debord chiamava “società dello spettacolo” e che è così cara ai teorici dell’agire comunicativo, è una democrazia gloriosa, in cui l’oikonomia si è integralmente risolta nella gloria e la funzione dossologica, emancipandosi dalla liturgia e dai cerimoniali, si assolutizza in misura inaudita e penetra in ogni ambito della vita sociale.”

Por trás da idéia messiânica está então a desativação total de qualquer mecanismo fracionário (isto é, capaz de separar alguma coisa de si mesma: a vida de sua forma, a lei de sua forma etc). Assim, defronte a esta máquina política que leva à catástrofe, uma estratégia messiânica levada às últimas conseqüências, na qual a potência se realiza na fraqueza e toda forma de vida é suspensa por sua deposição, parece ser um sinal para o cumprimento subversivo – no sentido da inversão messiânica (profanatório, diria Agamben) – de um estado de exceção além da sua mera virtualidade, hoje, espetacular. Isto é, levando-se ao extremo o poder de depor as cesuras que é ínsito ao messiânico, é que se tornar possível a destruição da sociedade do espetáculo, ainda que esta a todo instante lance seus dispositivos que intentam capturar inclusive tal poder messiânico. De tal corpo-a-corpo depende a possibilidade de algo como uma verdadeira comunidade, que neste sentido só poderá ser messiânica e assim *in-fundada* e *in-pessuposicional*, capaz de restituir a política ao seu posto eminentemente *político*.

## CONCLUSÃO

O intento fundamental de um pensamento sempre resvala na sua própria possibilidade. Pensar além do já pensado, buscar um caminho *potencial* para o pensamento parece ser a sua única justificativa e possibilidade. Se a política contemporânea não vai bem, não é o caso de se clamar por ataduras e medicamentos já utilizados; não se trata de pensar *novas* possibilidades de se utilizar *velhos* conceitos, desgastados, que nada explicam, mas sim que requerem explicações ulteriores. Pensar *o novo* para além do já pensado é a tarefa de um *pensamento que vem*.

O trabalho aqui apresentado buscou alçar vôo no pensamento deste novo. Tal busca se deu, todavia, com estacas que procuraram se firmar numa tradição de pensamento que – até parece contradição falar em *firmar-se* nesta tradição – se algum objetivo possui, é justamente de livrar o pensamento daquilo que a filosofia, desde seu início, procura escapar: de toda pressuposição, de um pressuposto para o pensamento.

Nos passos de Giorgio Agamben, autor escolhido como cerne e guia para a construção dos arcabouços teóricos aqui apresentados, buscou-se desenvolver um pensamento que pudesse simplesmente abdicar de sua condição pressuposicional; ou melhor, a exposição da situação de como o pensamento – ao menos aquele da tradição ocidental – se construiu sempre neste sentido e de como isto acarretou sérios impasses dos quais parece que hoje a humanidade não consegue sair é que – ainda que numa modesta micro-escala – se almejou.

O primeiro problema levantado foi aquele do paradigma do político. Isto é, como algo como uma política – no sentido de fundação e estruturação de uma comunidade – foi pensado e de como este pensamento revelou-se como a própria possibilidade de esfacelamento e ruína daquilo que pretendia construir. Ao excluir do âmbito de sua competência justamente a sua possibilidade fundamental – seu vazio constitutivo nuclear; seu interior princípio excessivo – o *pensamento político* acreditou (com base em seus mitologemas ficcionais) poder fundar uma comunidade a partir de um *comum* do homem (de um próprio). Porém, o que se revela é que tal comum – o homem dos direitos, na figura proposta por Arendt – é impossibilitado de ser apreendido

como tal na forma como fora cunhado (justamente por este pensamento). A cura com que se propôs o modelo de comunidade política humana não se revelou suficientemente atenta em relação ao seu próprio interior, que aqui se revelou como sendo aquela exceção constitutiva de toda construção político-jurídica.

A exposição do estado de exceção como dimensão constitutiva do ordenamento político-jurídico tem implicações aterradoras sobre a construção política como um todo. Não se pode insistir no seu modelo, uma vez que este não consegue apreender seu próprio vazio interior, fundando neste e com este uma relação, que nada mais faz do que obscurecer o horizonte do pensamento, fixando um nóculo nebuloso que empurra toda política ao limite de seu próprio fim (à sua catástrofe). Se o descrédito do político é hoje lugar comum, não é porque ele está num período de crise que será superado assim que os instrumentos de ação política se aperfeiçoem, mas porque já nenhuma ação política é possível e o político tornou-se o lugar impeditivo da *realização do homem*, do seu cumprimento na felicidade. Isto é, a política tal qual operada contemporaneamente é signo de um governo que se distende *ad infinitum*, que pretende gerenciar a vida dos homens para além dela mesma, num lugar cujo espectro paradigmático é o inferno dos teólogos medievais.

Se algo como a política foi fundada, no entanto, o foi justamente – nos dizeres de Aristóteles – em função de um viver com vistas a um viver bem. Porém, o que fica na sombra é como um viver pode tornar-se viver bem e quais as implicações daquele simples fato de ser um vivente na esfera do vivente qualificadamente humano (e, portanto, feliz). Se o objetivo da política era o de fundar não só a comunidade, mas a própria idéia de uma vida *dignamente* (em termos correntes) humana, hoje seu retrato é a exposição de sua própria derrocada (e o horizonte deste trabalho é justamente este retrato).

O paradigma do campo como estatuto fundamental da política contemporânea é simétrico àquele da Voz na ontologia, isto é, o limite além do qual é preciso que o pensamento vá – para abrir o caminho para o novo. O fato é que o problema político fundamental é apresentado com vistas a re-conjugar-se à vertente ontológica, numa recondução da teoria à práxis e vice-versa. Pois, somente a partir do momento em que verdadeiramente se compreender este vazio constitutivo do humano

e de sua política é que uma *nova política* há de surgir. Para tanto, é preciso que os primeiros passos dados estejam no plano da configuração e da exposição deste pernicioso fundamento: o vazio, cuja estrutura excessiva é o particular enterro do pensamento que a ele se circunscreve sem de todo tentar capturá-lo, mas com ele apenas mantenha relação (esta que sempre é escondida, submersa).

O projeto deste trabalho foi proposto em outra direção. Tentando levar a termo a proposta de Benjamin de um estado de exceção efetivo, a idéia que aqui serve de núcleo é justamente a de questionar a possibilidade desta empresa. Juntamente com Agamben, a resposta, ainda que terrivelmente árdua, é dada como forma de extrema radicalização das categorias do pensamento. É possível a postulação de um estado de exceção efetivo? Sim, porém ao custo da deposição de toda *relação* entre as categorias erigidas durante a tradição (quer política, quer ontológica) e seu vazio interior-constitutivo; à ontologia ao peso da superação de toda Voz, e conseqüentemente com o abandono da maravilha do ser e do terror do nada, à política com a deposição de todo direito (na bela figura do direito que não é mais praticado, mas apenas estudado).

A amarra desta *nova* construção (que não pode se dar por via de uma postulação positiva, sob pena de reingresso na mesma lógica da exceção virtual, na qual há a vigência sem significado da lei ou a primazia da Voz em qualquer postulação de um fundamento do homem) é proposta através da idéia do messiânico. Não se trata, entretanto, da proposição de um messianismo vulgar – dos cânones eclesiásticos institucionais –, mas da radicalização de seu projeto. O messiânico que se apresenta como exposição do irreparável – que é o já salvo (ou aquilo cuja salvação é impossível, por não querer ser salvo – o insalvável); que indique o tempo que resta ao homem como o que ele realmente é: o próprio homem; que rompa com toda divisão dividindo a própria divisão da lei, numa divisão ao quadrado que suprima qualquer tentativa de propositura de um universal (tão defendido nas leituras comuns de Paulo) ou de um individual, mas que se abra como simples possibilidade de um *singular* – de um *qualquer*.

Nenhuma pretensão identitária, nenhum programa de identificação comunitária, nenhuma ficção de início pode ser re-intentada, mas apenas na apreensão

e vivência de um presente eternizado – a franja ultra-histórica pela qual passa a humanidade – é que uma *nova política*, um *novo direito*, um *novo homem* podem surgir. E é nesta luta que a *verdadeira humanidade*, que não é mais que o resto, a fratura da construção *humanidade* (tal qual o homem até hoje pretende se fazer humano), nasce e os seus *katechon* – aqueles que refreiam sua chegada – devem perecer.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1995.

AGAMBEN, Giorgio. *A Comunidade que vem*. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

\_\_\_\_\_. *Bataille e o Paradoxo da Soberania*. In: *Outra Travessia: A exceção e o Excesso (Agamben & Bataille)*. Revista de Literatura, nº5. Ilha de Santa Catarina, 2º Semestre de 2005.

\_\_\_\_\_. *Che cos'è un Dispositivo?* Roma: Nottetempo, 2006.

\_\_\_\_\_. *Che cos'è un Movimento?* Documento disponível na internet no sítio [http://www.globalproject.info/IMG/mp3/03\\_agamben.mp3](http://www.globalproject.info/IMG/mp3/03_agamben.mp3) (acessado em 25/02/2007).

\_\_\_\_\_. *El Lenguaje e la Muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. Valencia: Pre-Textos, 2002.

\_\_\_\_\_. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. *Homo Sacer. O Poder Soberano e a Vida Nua*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

\_\_\_\_\_. *Idea della Prosa*. Macerata: Quodlibet, 2002.

\_\_\_\_\_. *Il Tempo che Resta. Um commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.

\_\_\_\_\_. *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.

\_\_\_\_\_. *Image et Mémoire*. Paris: Editions Hoëbeke, 1998.

\_\_\_\_\_. *Infância e História. A destruição da experiência e a origem da história*. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

\_\_\_\_\_. *L'Aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002.

\_\_\_\_\_. *La Potenza del Pensiero. Saggi e conferenze*. Vicenza: Néri Pozza Editore, 2005.

\_\_\_\_\_. *L'uomo senza contenuto*. Macerata: Quodlibet, 2003.

\_\_\_\_\_. *Mezzi senza Fine. Note sulla política*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.

- AGAMBEN, Giorgio. *Movimento*. Palestra proferida no projeto Uninomade em 2005. In. *Interthesis*. Vol. 3. n. 1. Florianópolis, Jan/Jun 2006. Tradução: Selvino J. Assman.
- \_\_\_\_\_. *Nuovi conflitti sociali nella metropoli*. Seminário apresentado no projeto Uninomade Nord-est em 16/11/2006. Documento de áudio disponível na internet no sítio <http://www.globalproject.info/art-9966.html> (acessado em 27/02/2007)
- \_\_\_\_\_. *O que é um Dispositivo. Outra Travessia: A exceção e o Excesso (Agamben & Bataille)*. Revista de Literatura, nº5. Ilha de Santa Catarina, 2º Semestre de 2005.
- \_\_\_\_\_. *Profanazioni*. Roma: Nottetempo, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Quel che Resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri, 1998.
- AGUILAR, Héctor Orestes. *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*. México: Fondo de Cultura, 2001.
- ANSELMUS. *Proslogium*. Documento disponível na internet no sítio: <http://www.fordham.edu/halsall/basis/anselm-proslogium.html> (acessado em: 10/04/2007)
- ANTELO, Raul. *Povo, Massa, Multidão: construção e desconstrução identitária na América Latina*. In. PHILIPPI, Jeanine Nicolazzi. *Legalidade & Subjetividade*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004.
- ANTELO, Raul. *Transgressão e Modernidade*. Ponta Grossa: UEPG, 2001.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo. Anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- ARISTÓTETES. *Política. Coleção "Os Pensadores"*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Tratados de Lógica. (Órganon) I. Categorias. Tópicos. Sobre las Refutaciones Sofísticas*. Madrid: Gredos, 1996.
- BENJAMIN, Walter. *A Modernidade e os Modernos*. Rio de Janeiro: Biblioteca Tempo Universitário, 1975.

- BENJAMIN, Walter. *Angelus Novus. Saggi e frammenti*. Torino: Einaudi, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Documentos de Cultura. Documentos de Barbárie: escritos escolhidos*. São Paulo: Cultrix, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres I*. Paris: Gallimard, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Sobre Arte, Técnica, Linguagem e Política*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.
- BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. *Correspondência*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- BENVENISTE, Émile. *Problemas de Lingüística Geral I*. Campinas: Unicamp, 1995.
- \_\_\_\_\_. *O Vocabulário das Instituições Indo-Européias. Vol. II. Poder, direito, religião*. Campinas: Ed. Unicamp, 1995. p. 189.
- BLANCHOT, Maurice. *El Diálogo Inconcluso*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1996.
- \_\_\_\_\_. *O Livro por Vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CASSIN, Bárbara. *O Efeito Sofístico*. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola, 1993.
- DEBORD, Guy. *La Societé du Spectacle*. Paris: Gallimard, 1992.
- DÉCLARATION DES DROITS DE L'HOMME ET DU CITOYEN DE 1789. Documento disponível na internet no sítio <http://pm.lasseron.free.fr/rev89/declar.htm#aout>, (acessado em 22/09/2006).
- DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Ante el Tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2006.
- ESPOSITO, Roberto. *Confines de lo Político. Nueve pensamientos sobre política*. Madrid: Editorial Trotta, 1996.
- FESTUS. *De Verborum Significatione*. Documento disponível na internet no sítio <http://remacle.org/bloodwolf/erudits/Festus/s.htm> (Acessado em 14/04/2007.)
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits. III. 1976-1979*. Paris: Éditions Gallimard, 1994
- \_\_\_\_\_. *Dits et Écrits IV. 1980-1988*. Paris: Éditions Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade I. A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2005

\_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

\_\_\_\_\_. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Paris: Seuil/Gallimard, 2004.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir. Nascimento da prisão*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo, Perspectiva, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

LEVI, Primo. *Se Questo è un Uomo*. Torino: Einaudi, 2005.

LÖWITH, Karl. *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard, 2002.

MELVILLE, Herman; DELEUZE, Gilles; AGAMBEN, Giorgio; PARDO, José Luis. *Preferiría no Hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville seguido de tres ensayos sobre Bartleby*. Valencia: Pré-Textos, 2005.

NEGRI, Antonio. *O Poder Constituinte. Ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

PIO XII. *Humani Generis. Sobre opiniões Falsas que ameaçam a doutrina católica*.

Documento disponível na internet no sítio:

[http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xii/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_12081950\\_humani-](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_po.html)

[generis\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_po.html) (acessado em 10/04/2007).

SÃO JOÃO DA CRUZ. *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes; Carmelo Descalço do Brasil, 1996.

SCHOLEM, Gershom. *A Cabala e seu Simbolismo*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

TAUBES, Jacob. *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*. Macerata, Quodlibet, 1996.

TAUBES, Jacob. *La Teologia Política di San Paolo*. Milano: Adelphi Edizioni, 1997.

TERTULIANO. *Oeuvres I*. Paris: Chez Lous Vivès, Libraire-Éditeur, 1872. Trad. M. de Genoude.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres III*. Paris: Chez Lous Vivès, Libraire-Éditeur, 1872. Trad. M. de Genoude.

TIQQUN. *Théorie du Bloom*. Paris: La fabrique editions, 2000.

VIRNO, Paolo. *Quando il verbo si fa carne. Linguaggio e natura umana*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)