



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Da teologia política à ontologia política:

*A profanação e a política que vem no projeto Homo
sacer de G. Agamben*

Texto apresentado como requisito para defesa no
Mestrado do Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da UFPB, de acordo com o regulamento do
programa.

LINHA DE PESQUISA: Ética e Filosofia Política

ALUNO: Thomaz Fernandes Rocha Mota
ORIENTADOR: Prof. Dr. Giuseppe Tosi

João Pessoa, 2019

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

M917t Mota, Thomaz Fernandes Rocha.

Da teologia política à ontologia política : a profanação e a política que vem no projeto Homo sacer de G. Agamben / Thomaz Fernandes Rocha Mota. - João Pessoa, 2019.

141 f. : il.

Orientação: Giuseppe Tosi.

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

1. Filosofia política. 2. Teologia política. 3. Ontologia política. 4. Schmitt, Carl. 5. Benjamin, Walter. 6. Agamben, Giorgio. I. Tosi, Giuseppe. II. Título.

UFPB/BC

CDU 1:32(043)

Thomaz Fernandes Rocha Mota

Da teologia política à ontologia política:
A profanação e a política que vem no projeto Homo Sacer de G. Agamben

Texto apresentado como requisito para defesa de
Mestrado do Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da UFPB, de acordo com o regulamento do
programa.

LINHA DE PESQUISA: Ética e Filosofia Política

Defendido em:
Banca examinadora

Prof. Dr. Giuseppe Tosi (Orientador)
Universidade Federal da Paraíba – UFPB

Prof. Dr. Betto Leite da Silva
Universidade Federal da Paraíba – UFPB

Prof. Dr. Castor Bartolomé Ruiz
Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos

Programa de pós-graduação em filosofia da UFPB

João Pessoa

2019

À Denise, por assegurar que também o amor
animasse-me o peito quando tudo o mais me
pedia desespero.

Agradecimentos

Nenhuma ilha é uma ilha. Se o erro é momento muitas vezes solitário, nenhum acerto se faz a sós. Durante muitos momentos da escrita deste trabalho tive em mente a máxima de Millôr Fernandes que diz “é melhor ser pessimista do que otimista. O pessimista fica feliz quando acerta e quando erra”. Diante da má fama adquirida por Giorgio Agamben por seu suposto pessimismo, os acontecimentos pareciam reagir como se quisessem oferecer a cada esquina um novo exemplo da adequação de sua leitura. Em tempos em que todo pessimismo parece ser tímido e não há felicidade que venha no acerto ou no erro, sou particularmente grato por todos aqueles que tecem a rede que faz com que tenha a coragem do desespero, coragem que remove do desespero seu poder petrificante.

Agradeço a minha mãe e meus irmãos, que levam consigo pedaços de meu coração a bater noutros estados.

Aos colegas de mestrado Rafaella Silveira e Tarciano Batista que, ao longo destes dois anos, tornaram-se amigos queridos, por aceitarem como interlocutor este estrangeiro. E a meu dileto amigo Filipe Caldas que, além de me haver apresentado à filosofia continental, apontou passagens cruciais de Heidegger sem as quais este texto não teria sido possível.

Ao professor Dr. Betto Leite da Silva e ao professor Dr. Castor Bartolomé Ruiz, membros da banca examinadora, agradeço pela disposição, mas não somente; ao Professor Betto Leite da Silva agradeço ainda pela participação na banca de qualificação – ponto de crise na escrita, mas, espero, também de revitalização. E a professor Dr. Castor Bartolomé Ruiz agradeço por haver contribuído para despertar em mim o interesse pela leitura de Agamben.

Ao orientador, professor dr. Giuseppe Tosi, pelo pensamento claro e seguro que permitiu o que há de melhor neste texto – e precisamente onde não pude fazer jus a sua clareza e segurança, o texto tropeça. Mas gostaria de agradecer também pelo cuidado e gentileza e pela fé tenaz na possibilidade de melhorar minha escrita. Por isso sou grato acima de tudo e lamento pelo quanto não pude estar à altura.

E à minha esposa Denise, a quem dedico o trabalho, pela vida partilhada. O sorriso e amor que, nas entrelinhas da escrita, permitiam que escrevesse nascem de si.

*You say I took the name in vain
I don't even know the name
But if I did, well really, what's it to you?
There's a blaze of light in every word
It doesn't matter which you heard
The holy or the broken hallelujah*

Leonard Cohen

RESUMO

O presente trabalho segue a linha de leitura da obra de Giorgio Agamben proposta por Mathew Abbott, considerando o fio condutor da obra agambeniana sua ontologia política, ou seja, a questão de como decisões sobre a ontologia possuem implicações políticas. Partiremos desse conceito para apresentar a proposta agambeniana alternativa à teologia política, cujo diagnóstico atesta a subtração ao uso comum de uma parcela da ação humana, através de sua elevação ao sagrado pelo dispositivo sacrificial. Observando a relação, para Schmitt, de sua concepção de teologia política com seu conceito de político, que se implica nos conceitos schmittianos de movimento e em sua teoria constitucional, apresentaremos como a crítica agambeniana atinge esses dois pontos. Argumentar-se-á pela relação dessa crítica com uma concepção diferente do religioso que permite a Agamben uma crítica do capitalismo resgatando a tese de Walter Benjamin sobre o capitalismo como religião cultural. Finalmente, tentamos apresentar como uma concepção da sacralização como constituição de espaços políticos separados implica em uma concepção da tarefa de superação da teologia política distinta da tradicional, e comentaremos a estratégia divisada por Agamben para superar a teologia política: a profanação.

Palavras-chave: Giorgio Agamben, Teologia política, Ontologia política, Carl Schmitt, Walter Benjamin.

ABSTRACT

This dissertation follows Mathew Abbot's reading of Agamben's works, highlighting the relevance of Giorgio Agamben's political ontology, *i.e.* his engagement on the question of the political stakes of the question of being. Posing that question we start from Agamben's notion of the sacred as men's alienation from their potentialities through the sacrifice apparatus to present Agamben's alternative to political theology. We argue Agamben's political philosophy consciously offers counterpoints to Carl Schmitt's Political Theology. Addressing the relation between Schmitt's political theology and his concept of the political, presupposed on his concepts of the constitution and his theory on "movements", we argue that Agamben's political thought engages with the Schmittian notions of theology and the political to overcome the logic underlying his thought. We posit that Agamben's critique implies a different understanding of the religious phenomena that stresses out its cultic aspects, opening for a discussion of the religious aspects in capitalism, a reading influenced by Walter Benjamin's *Capitalism as Religion*. With a new understanding of the sacralization apparatus, a different task for the overcoming of political theology is implied: the profanation, the restitution of what was previously removed from free use to the common use of men.

Keywords: Giorgio Agamben, political theology, political ontology, Carl Schmitt, Walter Benjamin.

Sumário

1. Introdução.....	1
Objeto e escopo da pesquisa.....	1
Sobre o método.....	4
2. A teologia política e o projeto <i>Homo sacer</i>	8
Qual o lugar da reflexão agambeniana sobre a teologia política?.....	8
Campos contemporâneos.....	22
Violência vicária.....	31
Uma crítica agambeniana da concepção de sujeito de Schmitt.....	42
A <i>stasis</i> como paradigma político.....	47
Tudo será perdoado: política e tempo.....	61
3. Profanação: da Liturgia à ontologia política.....	70
Da teologia política à liturgia política: o capitalismo como religião cultural.....	70
A voz do povo... Ontologia e linguagem na obra de Agamben.....	81
Ontologia política e crítica do heideggerianismo.....	92
Profanação e poder destituente.....	101
5. Conclusão.....	112
Referências.....	121
APÊNDICE: Cronologia das obras de G. AGAMBEN.....	132
Cronologia geral.....	132
Organização do Projeto <i>Homo Sacer</i> – Ordem atualizada em 2015.....	133

1. Introdução



Laerte Coutinho

Objeto e escopo da pesquisa

Escrever sobre um autor cuja produção é recente levanta algumas dificuldades extras. Na impossibilidade de assumir familiaridade do público leitor, a introdução assume a tarefa extra de apresentar também o pensador. De outro lado, deve-se fornecer elemento para os pesquisadores familiares com a obra de Giorgio Agamben¹ ou com a temática da teologia política vejam justificação para o recorte escolhido. Este primeiro capítulo deverá, além de uma apresentação do plano de trabalho, estabelecer marcos necessários para que o leitor situe aproximações e distanciamentos que auxiliem uma compreensão inicial de nossa leitura.

Imediatamente, sobre o termo composto *teologia política*, apresentemos um fio condutor: um dos traços característicos da filosofia política de Agamben é que seu pensamento convida-nos a procurar a política ali, além de onde ela parece repousar, indagar sobre o seu lado de fora e, acima de tudo, ter em mente que onde houver um processo de subjetivação, aí estará uma questão política. Não se trata, portanto, de uma política centrada na reflexão sobre Estado, ou sobre o ordenamento jurídico. Isso nos orienta a esperar de seu

¹Com o escopo de alcançar melhor desempenho exegetico pelo coerente acesso e controle das citações dos escritos de Giorgio Agamben, alterar-se-á, especificamente para esse autor, o sistema de referência autor-data, definido pela Associação Brasileira de Normas Técnicas – ABNT. As modificações afetam a referência do ano de publicação da seguinte maneira: acrescentar-se-á, ao ano de publicação do texto consultado, o ano da publicação original do escrito. No corpo do texto deste trabalho, as referências da obra de Agamben aparecem, portanto, segundo o modelo: (AGAMBEN, 1970/2013a). O primeiro número indicando a data primitiva. Já nas Referências Bibliográficas, seguir-se-á o padrão acima delineado conforme ilustrado abaixo:

AGAMBEN, Giorgio. **O homem sem conteúdo** (1970). Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.

Neste mesmo intuito, especificamente nos casos de consulta a texto de G. Agamben em língua estrangeira, quando a tradução da citação presente no corpo do texto for nossa, reproduziremos a passagem originalmente consultada em nota de rodapé.

pensamento menos propostas de reformas institucionais que considerações sobre as formas de subjetivação. O autor, por sua vez, define o sagrado como o que é separado do uso comum e só pode ser acessado através de rituais, os quais garantem a delicada transição entre as esferas, de outra forma incomunicáveis, do sagrado e do profano. Uma indagação agambeniana sobre a teologia política é, portanto, uma indagação sobre a criação de um sagrado político, um espaço separado para a política, com regras específicas para que nele se ingresse. Podemos já observar que uma dessas esferas separadas que delimitam a entrada no político são precisamente as instituições estatais, bem como o sistema de partidos², que demarcam espaços em que é garantida a efetividade política dos gestos.

O tema da teologia política tem uma forte tradição a qual ganhou fôlego renovado no século XX a partir da obra de Max Weber, mas que alcançou sua formulação provavelmente mais influente na obra de Carl Schmitt, que enlaçou a teologia política ao conceito de soberania como poder de decidir sobre a exceção e à ideia de que a teoria do Estado se estabelece através da secularização de conceitos da teologia (SCHMITT, 2005). Falar sobre teologia política evoca, ainda hoje, essa conjunção de fatores.

Nossa hipótese de trabalho é que a questão da teologia política ganha contornos renovados quando abordada por uma ótica agambeniana na qual traz como questão principal não a relação entre política – de um lado – e discurso religioso – de outro –, mas sim com a sacralização como um dispositivo que determina espaços separados para vida cotidiana e esfera política e gera a necessidade do estabelecimento de regras para a passagem entre esses espaços. Para nós, a leitura agambeniana da teologia política é mais próxima a W. Benjamin³ e à H. Arendt (especialmente a sua pesquisa sobre o colapso do comum em *A condição humana*⁴), que a C. Schmitt. Procuraremos demonstrar, nos capítulos seguintes, que G. Agamben busca desativar o que, em nossa tradição política, permite uma teologia política nos moldes descritos por Schmitt. Destacamos aqui esse distanciamento que o autor procura estabelecer entre si e alguns dos principais participantes no debate novecentista sobre teologia

²Mas também, por exemplo, a estrutura sindical, conselhos de classe, conselhos estudantis e, na verdade, qualquer espaço em que as regras de representação política sejam estabelecidas de forma rígida.

³Adam Kotsko (2018) menciona que todo o projeto *Homo sacer* poderia ser lido como um seguimento ao texto *Crítica do poder como violência* de W. Benjamin. Agamben é ainda mais enfático em afirmar que W. Benjamin é indisputavelmente o pensador mais influente em seu pensamento, o “único autor cuja obra desejei, na medida de minhas forças, mas sem reservas, dar continuidade” (AGAMBEN, 2017e p.103).

⁴Agamben destaca que Arendt foi uma de suas primeiras interlocutoras (AGAMBEN, 2017e). E em *A condição humana* estão uma série de temas que Agamben retomará em momentos decisivos: o destaque do conflito entre as esferas doméstica e política, o papel de T. Hobbes na supressão da esfera comum, a cooptação do político pelo econômico e até mesmo o destaque à potência política da experiência monástica “as únicas comunidades nas quais se chegou a experimentar o princípio da caridade como um expediente político” (ARENDT, 2017, p.66).

política porque isso faz com que o conceito assuma contornos bastante específicos para Agamben.

Apenas nesse contexto específico podemos entender a relação entre dois dos traços mais comumente estudados da filosofia agambeniana, teologia política e biopolítica. O que estabelece o interesse político de uma vida “meramente” biológica, como Agamben procura argumentar através do exemplo de uma figura do direito romano arcaico, o *Homo sacer*, é que esse homem despido de qualidades não ocorre naturalmente, é uma figura produzida já numa determinada forma política, que renovadamente precisa propor um lado de fora, um sagrado político que surge como um antecedente necessário aos mitos de fundação da política.

Fazer jus a essa leitura da teologia política não dirigida à secularização, mas à separação de espaços próprios para a ocorrência do político implica que uma crítica da teologia política demanda observar a erosão do espaço comunitário e uma consideração cuidadosa sobre as fundamentações das atuais fronteiras erguidas entre as esferas pública e privada. Acreditamos que por isso o primeiro livro agambeniano prioritariamente dedicado à filosofia política, *A comunidade que vem*, confere centralidade a discussão do questionamento sobre a vida em comum e também por isso Agamben encerra cronologicamente o projeto *Homo sacer*⁵ não com *O uso dos corpos*, sugerido pelo autor como volume final na ordem de leitura proposta da série, mas com um curto texto intitulado *Stasis*, baseado em um par de palestras proferidas em 2001 sobre sedições e guerras civis, proposto como liame entre as obras *Estado de exceção* e *Sacramento da linguagem*, e que propõem exatamente que nos detenhamos sobre os mecanismos de transição entre a esfera doméstica e a política.

Acreditamos, ainda, que o deslocamento de compreensão do foco da teologia política abre uma nova tarefa para sua superação. Cremos que isso pode ser melhor explicado

⁵Geralmente considerada como a obra mais importante de G. Agamben, o projeto *Homo sacer* reúne nove livros publicados inicialmente de forma independente entre 1994 e 2015. A série de livros reúne parte significativa de sua produção sobre filosofia ao longo desses vinte anos política e projetou o filósofo italiano entre os principais nomes no debate contemporâneo sobre o tema. Resgatando a temática desenvolvida por W. Benjamin de que “a tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção é na verdade regra geral”, a série ganhou destaque inicial por antecipar a crise de legitimidade democrática relacionada às estratégias estatais adotadas em boa parte da Europa e nos EUA durante a chamada “Guerra ao terror” - e posteriormente, durante a crise econômica iniciada em 2008. Destacamos que a ordem de leitura sugerida pela enumeração dos livros publicados como volumes no projeto não coincide com sua ordem de publicação. Acreditamos que isso reforça a intenção de estabelecer uma sequência temática e o fato de que após a publicação do volume que encerra a sequência sugerida de leitura Agamben insira no projeto um texto sobre a guerra civil como um dispositivo que estabelece um limiar entre o doméstico e o político revela o quão decisivo para a compreensão do projeto é a reflexão sobre a definição desses espaços. Cf. anexos ao fim do trabalho apresentando a cronologia de publicação das obras agambenianas e a ordem de leitura sugerida para os volumes que compõem a série *Homo sacer*. Ao longo do trabalho faremos algumas inferências sobre pensamento do autor com base na localização de dada publicação no conjunto de sua obra.

estabelecendo um contraste ilustrativo: Stefano Petrucciani, no capítulo que abre uma introdução à Filosofia política, busca responder precisamente a questão de suas fronteiras, de seu lugar próprio e observa que, considerando o fato de que a Filosofia Política tem de responder tanto à questão de qual é a natureza das coisas políticas como com a questão de qual é o ordenamento político ideal, ou preferível, “a filosofia política tem mais natureza de uma ‘filosofia última’ do que de uma ‘filosofia primeira’: o terreno no qual deve mover os próprios passos é um terreno no qual muitas outras disciplinas, filosóficas e não, já têm traçado estradas e percursos” (PETRUCCIANI, 2014, p.17). Afastando-se dessa posição, Agamben retoma o problema sobre o espaço propriamente político em um laço estreito com as questões ontológicas – e, de fato, frequentemente é uma questão ontológica que o leva a lidar com filosofia política, assim como reflexões sobre a filosofia política levam-no a terreno ontológico.

Nossa interpretação é de que essa contiguidade temática indica relação entre crítica à teologia política e crítica de matriz heideggeriana à metafísica como onto-teo-logia – o que abordaremos à frente. Essa relação justifica-se porque a crítica agambeniana à teologia política novecentista é uma crítica à delimitação de um campo para o político, uma determinação do espaço onde o político pode aparecer.

A tarefa de relacionar a teologia política a uma ontologia política orientou-nos, portanto, ao problema de pensar com Agamben a possibilidade de uma ontologia política que não seja onto-teo-logia. Essa é uma escolha que se reflete diretamente na escolha de nosso método e, consequentemente na estruturação deste trabalho.

Sobre o método

Agamben delinea os pontos fundamentais de seu método em *Signatura rerum*, onde o filósofo italiano destaca que não é possível separar método e objeto, apresentando as ferramentas que desenvolveu ao longo de sua pesquisa. Em primeiro lugar, Agamben destaca que se utiliza de imagens paradigmáticas, de exemplos. Agamben assim resume as características do paradigma:

- 1) Um paradigma não é uma forma de conhecimento nem indutiva nem dedutiva, mas analógica, que se move da singularidade à singularidade. 2) Neutralizando a oposição entre o geral e o particular, substitui a lógica dicotômica por um modelo analógico bipolar. 3) O caso paradigmático torna-se paradigmático ao suspender e, ao mesmo tempo, expor sua pertença ao conjunto, de forma que não é possível em si

separar a exemplaridade da singularidade. 4) O conjunto paradigmático nunca é pressuposto pelos paradigmas, permanece imanente a eles. 5) No paradigma não há uma origem ou uma *arché* : qualquer fenômeno é original, toda imagem é arcaica. 6) A historicidade do paradigma não está nem na diacronia nem na sincronia, mas em seu entrecruzamento⁶ (2008b p.32s)

Esse resumo é complementado por uma observação que será particularmente relevante para nossos propósitos. Agamben destaca que o sentido do método paradigmático é apontar certas semelhanças de família que, de outra forma passariam despercebidas. Esse seria o objetivo de figuras utilizadas ao longo de seu projeto *Homo sacer* como o próprio *homo sacer*, Estado de exceção, ou o *muçulmano*⁷ dos campos de concentração. Porém, se não se trata de uma tentativa substancializante, não passa à esfera relacional entre sujeito e objeto/fenômeno, pois o paradigma possui “caráter ontológico, não se refere à relação cognitiva entre um sujeito e um objeto, mas ao ser. Há uma ontologia paradigmática” (AGAMBEN, 2008b, p. 34). Isso nos encaminha novamente para o nexos com a ontologia e tentar esclarecê-lo, portanto, será um fio condutor deste trabalho, que nos guiará para que não enredemos indistintamente Agamben no novelo novecentista do debate sobre a teologia política.

Igualmente fundamental para compreender a especificidade de Agamben é a diferença que o autor propõe entre secularizar e profanar. Para si, a secularização apenas desloca o objeto de um campo para outro – por exemplo, da teologia e dogmática para a política e para a ética –, mantendo, porém, intactas as forças, ou seja, estabelecendo relações análogas. Na profanação, porém, desativam-se os dispositivos outrora atuantes e é devolvido ao uso comum o que havia sido capturado e separado pelo dispositivo. No pensamento agambeniano, capturar e relegar a uma esfera separada através de um ritual sacrificial tem sempre um núcleo religioso. Esse é o sentido do uso paradigmático do *Homo sacer*, duplamente separado por

⁶“1) Il paradigma è una forma di conoscenza né induttiva, né deduttiva, ma analogica, che si muove dalla singolarità alla singolarità. 2) Neutralizzando la dicotomia fra il generale e il particolare, esso sostituisce alla logica dicotomica un modello analogico bipolare. 3) Il caso paradigmatico diventa tale sospendendo e, insieme, esponendo la sua appartenenza all’insieme, in modo che non è mai possibile separare in esso esemplarità e singolarità. 4) L’insieme paradigmatico non è mai presupposto ai paradigmi, ma resta immanente ad essi. 5) Non vi è, nel paradigma, un’origine o una *arché*: ogni fenomeno è l’origine, ogni immagine è arcaica. 6) La storicità del paradigma non sta né nella diacronia né nella sincronia, ma in un incrocio fra esse”.

⁷O nome adotado no jargão do campo para a *vida nua* que é produto do *Lager* – que Agamben declara ser o paradigma biopolítico do tempo que ainda vivemos – é *muçulmano*: o homem que submetido aos horrores do campo de concentração emudece e parece destituído de vontade. Com Jeanne Marie Gagnebin (2008), porém, também não consigo deixar de ouvir “certa desforra de caráter racista na boca das vítimas do antissemitismo”. Se o que está em jogo no novo paradigma biopolítico já não é mais o poder soberano de deixar viver, fazer morrer nem mais a inversão que Foucault identificara como a vocação biopolítica moderna, fazer viver, deixar morrer, mas o *fazer sobreviver* que se traduz na tentativa de produzir num corpo humano a separação entre o vivente e o falante, acreditamos que “mera sobrevivência” é uma aproximação temporária satisfatória que utilizaremos de agora em diante.

matável e insacrificável, como espelho da soberania. Novamente aqui destacamos a importância da compreensão ontológica do campo político como espaço delimitado de legitimação de formas de vida.

Por isso, Agamben chama atenção sempre para o fato de que, tão importante quanto desativar a articulação entre teologia e política, é necessário apontar que a teologia política tornou-se primariamente *liturgia política*, um processo que se deu através da intensificação da separação entre ontologia e política, do deslocamento do foco das consequências políticas de nossas questões sobre o que e como o mundo é, para uma gestão de como ele deve ser, como efetivar um determinado discurso sobre o mundo:

Analisar liturgia é colocar o dedo sobre uma imensa mudança em nossa maneira de representar existência. No mundo antigo, a existência estava ali – algo presente. Na liturgia cristã, o homem é o que ele deve ser e deve ser o que ele é. **Hoje, não temos outra representação da realidade do que a operacional, o efetivo. Nós já não concebemos uma existência sem sentido. O que não é eficaz – viável, governável – não é real. A próxima tarefa da filosofia é pensar em uma política e uma ética que são liberados dos conceitos do dever e da eficácia** (AGAMBEN 2014/2018d, grifos nossos)

Essa transformação, porém, não resolveu a questão do “núcleo sagrado” problemático da política. Como, porém, divisá-lo, como profaná-lo?

Mencionamos anteriormente que o sagrado, para Agamben indica a) a separação de um campo; b) esse campo direciona a produção de subjetividades e c) o campo não pode ser resumido a um ordenamento jurídico ou a uma forma de governo. A reflexão sobre a política tem para si, portanto, como tarefa, identificar essas separações e avaliar seus efeitos antropogénicos, avaliar como o humano e os sujeitos se formam a partir delas.

O que queremos destacar aqui é: quer seja na produção de campos de concentração, no abandono das populações que habitam favelas e ocupações, quer seja no acobertamento da violência doméstica, ou do assédio no trabalho, esse espaço em que a vida humana é despolitizada em sua sujeição é uma consequência de uma certa ontologia política, com a definição do que é uma vida politicamente qualificada, e de um campo que decide onde ela pode surgir e até onde a política pode ir.

O método paradigmático teve ainda uma influência temática: a escolha dos exemplos não é indiferente. Cada imagem escolhida lança luz renovada ao grupo de parentesco. Como Agamben sempre observa citando o messianismo benjaminiano, todo átomo da história é o átomo decisivo. Tentaremos, portanto, indagar pelos átomos que se decidem em nós, razão de procurarmos nos medir com exemplos contemporâneos e locais.

Finalmente, sobre a organização do trabalho: *cum grano salis*, dentro de nosso recorte específico em relação à procura de pistas para uma alternativa à teologia política, e cientes das limitações de uma pesquisa de mestrado diante de um trabalho de vinte anos, emularemos o percurso da série *Homo sacer*. Propomos uma leitura do projeto que passa por um momento de problematização da teologia política em sua relação com as teorias da soberania, seguido de uma consideração sobre a constituição do povo como político na representação – o que nos levará a observar as considerações de Agamben sobre a guerra civil, o momento em que o povo recusa-se à representação. O terceiro capítulo se dedicará a uma retomada do tema da ontologia política e sua relação com a antropogênese de que se ocupam os volumes finais do projeto. Isso também implica um recorte bibliográfico: embora recorramos a outras obras do autor para lançar luz a nossa leitura, será principalmente a *magnum opus* agambeniana nosso fio condutor. Focaremos em entender como o projeto faz uma crítica e qual sua proposta de superação da teologia política. Também por conta desse recorte, nos mediremos repetidamente com o pensamento de Schmitt, o que exige ter em mente a ressalva feita por Agamben ao refletir sobre o conceito de movimento definido por Schmitt: “Parece-me que esta promiscuidade terminológica com um pensador do nazismo exige clareza e lucidez”(Agamben, 2005/2019a p. 3). Uma leitura de Agamben que negligencie essa ressalva – que também exige distanciamento do heideggerianismo – sacrifica seu potencial crítico.

Esperamos que nosso trabalho possa servir como uma espécie de introdução à *magnum opus* de Agamben através de seus pontos de contato com a teologia política. Nesse sentido, a escolha de exemplos políticos próximos possibilita não apenas avaliar o potencial explicativo da tese agambeniana sobre a teologia política, confrontando-a com exemplos diversos daqueles a que o autor recorre, mas, ao confrontar o conjunto com novos casos paradigmáticos, visa expandir nossa compreensão do conjunto.

2. A teologia política e o projeto Homo sacer

*Your sins they are forgiven let me down
Take these nails from my hands
Take this thorny crown
Your sins they are forgiven let me down
Your sins they are forgiven have a look
Your sins they are forgiven won't you have a look
Your sins they are forgiven it says it in the holy book
Your sins they are forgiven have a look
Your sins they are forgiven let me down
Your sins they are forgiven won't you let me down
Your sins they are forgiven
I'm not takin I'm just given here
Your sins they are forgiven let me down
Your sins they are forgiven I'm off the hook
Your sins they are forgiven I'm off the hook
Your sins they are forgiven
Just like it tells us in the holy book
Your sins they are forgiven I'm off the hook
Your sins are forgiven let me down
Your sins they are forgiven won't you let me down
Take these nails from my hands
Take this thorny crown
Your sins they are forgiven won't you let me down*

The Dandy Warhols

Qual o lugar da reflexão agambeniana sobre a teologia política?

Uma análise do espaço reservado à teologia política na obra de Giorgio Agamben passa pela necessidade de avaliar como o autor mobiliza suas referências na tentativa de deslocar a questão de seu objeto típico – a questão da soberania e sua decisão sobre a exceção, sem porém, perder de vista essa questão – para tentar divisar a possibilidade de uma política que não se assente sobre uma teologia. Compreender essa estratégia exige que situemos em contexto a Filosofia Política agambeniana, destacando os momentos relevantes para nossa pesquisa. E é necessário compreender por que, na obra agambeniana, há uma implicação direta de seu uso da biopolítica – e uma espécie pré-história desse resgate, um tatear do tema antes de o autor se familiarizar com o termo – que reenquadra para si a questão da teologia política.

Adam Kotsko (2013), teólogo e tradutor da obra de Agamben, afirma que o projeto *Homo sacer* pode ser lido como uma sequência à sugestão benjaminiana em *Sobre a crítica*

do poder como violência de que a origem da noção de sacralidade da vida mereceria investigação. O mesmo texto de Benjamin, aliás, figura na origem do debate entre W. Benjamin e Schmitt sobre o Estado de exceção, cujos momentos decisivos Agamben reproduz cuidadosamente em *Estado de exceção*. Esse debate, ainda, é o solo onde se ergue a consideração agambeniana sobre a soberania e se potencializa pela posição central da reflexão sobre a teologia política em ambos os autores: de um lado temos a tese schmittiana que tenta incluir o estado de exceção – através de uma inclusão exclusiva – dentro dos limites do direito e da secularização dos conceitos teológicos como origem dos conceitos da teoria do Estado – com o que Agamben pareceria, superficialmente, concordar em *O reino e a glória* (2007/2011a), acrescentando às consequências da secularização também a importância da economia nas sociedades contemporâneas; de outro, a demanda benjaminiana pela apocatástase, o evento redentor messiânico e em que a vida coloca-se fora de qualquer relação com o direito.

Pode-se observar nesse sentido que, ao menos a partir de 2000, com a publicação de *O tempo que resta*, que a reflexão política agambeniana centrou-se cada vez mais no que o autor descreveu como uma genealogia da teologia (2005/2014b): pertencem diretamente a esse esforço, além de *O reino e a glória*, também *Profanações*, *O que é um dispositivo* (2005/2014b), *O sacramento da linguagem* (2008/2011b), *A igreja e o reino* (2009/2016e), *Altíssima pobreza* (2011/2014e), *Opus Dei* (2012/2013c), *O mistério do mal* (2013/2014c) e *Pilatos e Jesus* (2013/2014d), além da organização de um livro sobre angeologia no judaísmo, cristianismo e islamismo (AGAMBEN, G. & COCCIA, E., 2009)

Aparentemente, portanto, Agamben caminharia pela estrada trilhada no debate sobre a teologia política no século XX, uma retomada de um argumento já conhecido de que a política toma de empréstimo à teologia parte de seu poder. Um trabalho sobre a teologia política na obra agambeniana, portanto, deveria buscar estabelecer como o autor se situaria no quadrante descrito por M. Scattola:

Todas as doutrinas da teologia política do século XX podem [...] ser classificadas usando como critério o teorema da secularização e como unidade de medida a relação entre tempo histórico e teologia. Na sua estrutura fundamental, a hipótese da secularização defende que a época moderna nasceu da passagem da teologia para a filosofia, da religião para a ciência, da eternidade do tempo sagrado para a linearidade da história profana (2007/2009, p.194).

A questão se resumiria, portanto, a situar Agamben no plano desenhado por essa tipologia, avaliar qual seria posição num plano de coordenadas baseadas na sua apreciação

positiva ou negativa em relação às transições da secularização política. O problema, porém, é que essa leitura nos fecharia precisamente à idiossincrasia da leitura agambeniana sobre a teologia política. Pois o que Agamben quer demonstrar é que a solidariedade entre teologia e política não se deve a uma derivação que se sucedeu a uma purificação de paixões religiosas pela razão que nos legou uma política ainda marcada por traços religiosos latentes. De fato, o argumento agambeniano é que a questão da secularização e, portanto, a discussão sobre teologia política abraça um projeto infrutífero: a solidariedade entre religião e política seria formal, não por herança de uma depuração racional inconclusa, mas pelos dispositivos religiosos, jurídicos e políticos partilharem uma origem comum, uma forma de pôr em relação linguagem e mundo que ele descreve como ontologia do mandamento.

Conforme observa Esposito (2017), Agamben aborda as teses de Schmitt e Foucault – dois de seus interlocutores mais frequentes – transformando-os, e transformando seu alcance, verticalmente, no caso de Foucault, ao levar à questão além das fronteiras tardo-antigas, e horizontalmente, no caso de Schmitt, ao abordar os dispositivos da economia. O deslocamento em relação a Schmitt é obviamente relevante para nosso trabalho. Gostaríamos inicialmente de abordar o deslocamento em relação ao pensamento foucaultiano porque ele auxilia na compreensão da posição teórica e metodológica agambeniana – e não está desprovido de impacto para a compreensão do que o autor teria em mente ao falar de uma teologia política.

De fato, a reflexão política de Agamben é, pelo menos desde meados dos anos noventa, com a publicação dos cursos realizados no *Collège de France*, declaradamente tributária do pensamento tardio de Michel Foucault⁸. De fato, se Agamben ganhou notoriedade com a publicação do primeiro volume de *Homo sacer*, particularmente a partir de sua recepção nos países de língua inglesa após o 11/09/2001, pode-se dizer que o Agamben político é primeiramente conhecido como um Agamben biopolítico, herdeiro da reflexão foucaultiana⁹. Devemos destacar, porém, que não se trata de uma assimilação sem distanciamentos.

⁸A chegada tardia do pensamento foucaultiano entre as influências de Agamben não impediu que se atribuísse um papel decisivo a sua influência. Assim, Chignola (2014) afirma que “poder-se-ia dizer que, na vasta rede de referências cruzadas que são estruturadas na análise agambeniana, Foucault, [junto a] Benjamin, Arendt e Heidegger, é considerado um ponto cardeal na sua orientação” (p. 4).

⁹No entanto, Agamben (1995/2012) frisa a antecedência de Hannah Arendt na proposição do tema da oposição entre *zoé* e *bios*, vida doméstica e pública em *A condição humana*. Também é importante ressaltar que, já nos anos oitenta, Agamben faz frequente referências a A. Kojève e G. Bataille sobre a animalidade do homem e o tema também era de suma importância para S. Freud e M. Heidegger, dois interlocutores influentes no pensamento agambeniano (Cf. Kotsko & Salzani, 2017). Sem diminuir a importância dos estudos de Foucault para Agamben (pois certamente foram decisivos), é importante perceber que seu legado é incorporado em um projeto de pesquisa já maduro e que em sua recepção seu pensamento é transformado significativamente.

Dentre os pontos decisivamente marcados de afastamento, está a consideração não alienante de Agamben em relação às fontes semíticas da cultura política ocidental. De fato, uma das posturas mais tenazes de Agamben é a de se recusar a apresentar quer o helenismo, quer o cristianismo, como eventos de ruptura no Ocidente. Não que não haja desenvolvimentos e novidades decisivas em ambos os momentos, mas, como veremos, o principal corte biopolítico, para o filósofo italiano, seria formalizado já por Aristóteles e, mesmo antes disso, a biopolítica para Agamben está na base da reflexão sobre soberania já nas mais antigas fontes gregas. A filosofia política agambeniana, portanto, não implicará a associação foucaultiana entre teologia política judaico-cristã e nascimento da biopolítica¹⁰, embora a teologia judaico-cristã seja um “laboratório” em que se avançam teses biopolíticas. Essa observação é ainda mais significativa se observarmos que a presença foucaultiana na reflexão de Agamben sobre a biopolítica é acompanhada desde o início de constantes referências a Carl Schmitt. Como Agamben destaca, desde o início de *Homo sacer*, falta, para si, na teoria foucaultiana, o enlace entre compreensão teórica da soberania e biopolítica. Agamben apresentará a vida despida de sua qualidade política como o que está em jogo na decisão soberana e esta definição da soberania como decisão sobre a exceção é talvez o mais reconhecido legado de Schmitt, assentado em 1922 no centro de sua tese sobre a teologia política.

A associação entre o jurista alemão e o filósofo francês ao projeto *Homo sacer* é particularmente pungente em território brasileiro, onde a leitura de Agamben obteve sucesso posterior e foi associada de modo mais direto à sua posição como um teórico da exceção¹¹. Há, portanto, uma leitura estabelecida que aproximaria num laço ineludível Foucault e Schmitt em Agamben, cujo pensamento teria que ver com a articulação entre soberania e biopolítica, uma conjunção entre as duas teorias para afirmá-las conjuntamente como matéria de uma nova jaula de aço onde dever-se-ia abandonar toda esperança uma vez que nela entrássemos.

¹⁰E mesmo no estudo *O tempo que resta* (200/2016a), comentário à epístola paulina aos romanos, Agamben destacará a familiaridade de Paulo com a cultura grega.

¹¹Conforme observa G. Tosi (2017), “A utilização sempre mais frequente no Brasil do conceito de Estado de exceção se deve, sobretudo, à difusão da obra do filósofo italiano Giorgio Agamben, que retomou um conceito de Carl Schmitt e o fez tornar o paradigma de qualquer tipo de governo, no primeiro capítulo do seu livro *O estado de exceção como paradigma de governo* (AGAMBEN, 2004, p.12-49). O livro – e, a partir dele, toda obra de Agamben – começou a ter uma repercussão e um grande sucesso no Brasil. Assim, a categoria do Estado de exceção começou a ser utilizada em diferentes contextos como uma explicação de vários fenômenos sociais e políticos, em particular pelos estudiosos da segurança pública. O conceito invadiu as ciências sociais e políticas, sendo utilizado e citado por inúmeros pesquisadores, estudantes de graduação e pós-graduação, professores, militantes dos direitos humanos” (p.18s).

Em que possa pesar a influência de ambos na obra do filósofo italiano, gostaríamos de propor outra abordagem, que priorizasse o inédito da reflexão agambeniana, ressaltando suas contribuições e pontos de atrito com seus interlocutores. Acreditamos que essa abordagem apontará o porquê da solidariedade entre biopolítica e teologia política para Agamben e auxiliará a visualizar a *pars construens* de seu argumento, após atravessarmos o aspecto negativo da relação do pensamento agambeniano com a teologia. Afinal, trataremos sobre a relação entre teologia e política na obra de Giorgio Agamben e se, por um lado, trata-se de um tema que permeia sua obra filosófica, de outro, não se pode esquecer que falamos de um autor que anuncia abertamente como objetivo de sua reflexão política a *profanação* (AGAMBEN 2005/2007).

Se Agamben participa do debate sobre teologia política, reaceso no século XX (e mesmo que sua leitura muitas vezes pareça reforçar a palavra de ordem que abre o terceiro capítulo da Teologia Política de Carl Schmitt¹²), seu objetivo é, diversamente das posições tradicionalmente adotadas no debate em torno da secularização e da relação entre teologia e política¹³, ressaltar que na tradição política ocidental religião e política mantêm estreita solidariedade, sem que, porém, uma derive da outra, sem haver forma original, ou ascendência entre religião e política¹⁴ e sem haver, portanto, hierarquia, direção, ou sentido fixos na relação. Agamben observa que historicamente há uma semelhança formal entre religião (ou a forma religiosa) e (forma) política. Sua crítica à religião trata-se, portanto, de algo diverso de um ideal de laicização do Estado, da sociedade civil, da esfera pública, ou privada, mas estará direcionada a medir quanto de nosso recurso contra a teologia política ainda é um ardil que ela nos opõe.

Uma primeira orientação para nossa pesquisa será exatamente ressaltar que a diferenciação em relação à hipótese biopolítica foucaultina implica em uma posição original em relação à teologia política. Isso porque, não só o argumento foucaultiano situa o lugar de

¹²“Todos os conceitos relevantes da teoria moderna do estado são conceitos teológicos secularizados, não apenas devido a seu desenvolvimento histórico [...], mas também devido a sua estrutura sistemática” (Schmitt, 2005, p. 36.)

¹³Para uma breve apresentação dessas posições, referimos a G. Tosi (2018), que apresenta “três possíveis relações entre religião e política: i) a religião como poderoso instrumento de governo (*instrumentum regni*), em dois sentidos: a religião que utiliza a política e vice-versa, uma política que utiliza a religião; ii) a religião ‘contra’ a política, que é incompatível e crítica da política, e se propõe a transformar radicalmente a política; iii) a política como religião, a política que cria uma religião própria, em duas possíveis modalidades: uma religião civil de tipo democrático, uma religião política de tipo autoritário ou totalitário”. Cf. também a tipologia desenvolvida por M. Scattola (2007 p.195).

¹⁴Cf. Agamben (2008/2011b).

nascimento da biopolítica no nascimento da teologia política, mas porque, ao fazer isso, põe sua argumentação na linha de uma longa tradição à qual Agamben buscará criticar.

Tomemos por exemplo a apresentação histórica das reflexões sobre a política de Norberto Bobbio em *Teoria das formas de governo* (2017). Um de seus temas recorrentes – o qual o autor frisa repetidas vezes, além de dedicar especificamente a isso um *Intermezzo* temático entre as exposições do pensamento dos autores apresentados na obra –, é o da representação do Oriente como lado de fora da política, onde grassaria uma “impolítica”, composta pela relação de um povo como uma massa de servos/escravos com o déspota, por quem são passivamente controlados. Trata-se do espaço onde uma verdadeira política não é possível (e onde posteriormente também não será possível uma verdadeira História), uma tradição que a obra citada acompanha em seu desenvolvimento até K. Marx, destacando sua presença já em Aristóteles, e apontando suas marcas em J. Bodin¹⁵, Montesquieu e W. Hegel.

O tema é clássico e falamos de coisas sobejamente conhecidas, mas gostaríamos, porém, de destacar ainda um exemplo, particularmente significativo, porque contemporâneo ao lançamento do primeiro volume de *Homo sacer*: K. Minogue (1995) abre uma introdução à política com um capítulo dedicado à distinção de um lado de fora, precisamente esse classicamente ocupado pela forma de governo oriental: *Why despots don't belong in politics* (“por que os déspotas não fazem parte da política”). O texto é uma obra curta voltada ao público leigo, mas chama atenção que o autor assuma como dado que a política surge com a reflexão grega e o modo grego de fazer política, que seria baseado na argumentação e não na autoridade. Mas o que vale nosso destaque é que há um outro lado de fora, que o autor cuida de observar já no prefácio, citando o poema *Politics* de W.B. Yeats: “*How can I, that girl standing there,/ My attention fix/ On Roman or on Russian/ Or on Spanish politics*” (Como posso diante dessa jovem mulher/ concentrar minha atenção/ na política espanhola/ ou russa, ou romana?). As duas exclusões de Minogue são reveladoras: um dos temas centrais da obra de G. Agamben é a tese de que a reflexão política ocidental assentou-se, já desde os antigos, numa separação entre esfera política e doméstica, com racionalidades distintas. O que não se

¹⁵Sobre Bodin, não podemos deixar de ressaltar sua “contribuição” ao tema, destacada por Bobbio: “‘Depois de reduzir ao seu domínio o reino do Peru, o Imperador Carlos V se fez monarca despótico daquele país, onde os súditos não possuem bens senão em caráter provisório, pela duração da sua vida’. Exemplo que introduz um caso novo, extremamente interessante, na fenomenologia do despotismo: o despotismo colonial, relacionado com o vínculo entre europeus ‘livres’ e povos ‘servis’. Observe-se que o despotismo deixa de ser exclusivamente ‘oriental’, para tornar-se também ‘ocidental’, toda vez que as grandes nações do Ocidente entram em contato com povos de outros continentes, considerados inferiores. Em outras palavras, a existência de povos servis não justifica só o despotismo doméstico, mas oferece um argumento para legitimar também o despotismo exercido sobre eles por povos que não admitiriam um regime despótico para si mesmos” (2017, p. 100).

deve deixar de observar é que esses dois limites externos (o Oriente e a casa) são explicados um pelo outro: o déspota governa como na casa o senhor exerce sua autoridade sobre os escravos.

Bem mostra o exemplo de Minogue que o artifício do Oriente como um lado de fora cultural do Ocidente, que define o Ocidente por diferenciação, porém, não se limitou nem à política, nem ao século XIX¹⁶ e, vestindo ora os trajes da secularização, ora os do niilismo, ofertou por vezes abrigo seguro ao antissemitismo, como nos mostra J. Caputo (1993) a respeito da obra tardia de M. Heidegger¹⁷. Quanto a esse último, aliás, é sabido que sua interpretação do niilismo nietzscheano exerceu forte influência sobre M. Foucault¹⁸, o que talvez explique como um autor comumente tão atento aos detalhes e avesso a generalizações excessivamente simplificadoras tenha proposto uma dicotomia quase caricaturesca entre uma tradição ocidental verdadeiramente política e um Oriente pastoral, diminuindo nada menos

¹⁶Nem ao século XX: para um desenvolvimento recente dessa tradição, não precisamos recorrer aos recentes renovados interesses pelo fascismo. Basta observar a posição de Slavoj Žižek (ŽIŽEK, 2015) sobre a “crise dos imigrantes”. Segue-se, ainda, a tradição que mantém *um certo Oriente* como um lado de fora do qual se deveria manter razoável distância e saudável suspeita. Em resumo: manter fora.

¹⁷ A citação é longa, mas merece ser reproduzida aqui: “O projeto inicial de Friburgo, intitulado *Hermenêutica da faticidade*, tinha a forma de uma recuperação em duas vertentes: por um lado, do mundo da vida fático das comunidades do Novo Testamento, sedimentadas abaixo da onto-teologia dogmática da tradição; e, por outro lado, do mundo da vida, fático da ética aristotélica, sedimentada abaixo da metafísica da *ousia*. Os movimentos e ritmos destas fontes ‘pré filosóficas’ – a vida antes de ser atingida pelo longo braço da conceptualidade filosófica, eram supostamente as fontes às quais a própria filosofia iria buscar um novo fôlego. O conjunto destas duas fontes, a bíblica e a grega, foi considerado um rico solo pré-conceptual que iria alimentar o trabalho da filosofia, cuja tarefa consistia em elevá-las através de uma ‘indicação formal’, ao nível de conceitos ontológicos. Heidegger não estava interessado, por exemplo, na teologia da segunda vinda, mas na ontologia do *kairos*, isto é, na estrutura ontológica do tempo kairológico. As duas fontes, a aristotélica e a cristã, são tratadas por Heidegger como ‘equiprimordiais’, para usar a linguagem de *Ser e tempo*, como recursos diferentes, mas equiparados, que trarão nova vida à filosofia, há demasiado tempo ligada às abstrações fantasmagóricas de uma conceptualidade sedimentada e herdada. Heidegger considerava quer a manifestação hermenêutica, quer do mundo aristotélico, quer do mundo do novo testamento, quer da *polis*, quer da *ekklesia*, conduziria ao mesmo resultado e descobriria as mesmas estruturas fictícias universais, igualmente ricas e igualmente originárias. Foi apenas nos anos 30, no período do envolvimento político ativo de Heidegger com o Nacional-Socialismo que a dupla raiz da tradição foi moldada para uma única raiz, para uma incipência (*Anfangen*) única e simples, um Grande Começo Grego, do qual tudo que era judeu e cristão, tudo que era romano, latino, e romântico, deveria ser excluído como decadente, derivado, distorcido e inautêntico. Foi no discurso reitoral, atualmente infame, que a questão do Ser formada em *ser e tempo* se tornou pela primeira vez, pelo menos publicamente, um mito imediato do Ser, estruturado em redor da relação espiritual interior entre Gregos e Alemães. Não podemos nos esquecer de que foi no contexto da tomada do poder pelo Nacional-Socialismo que Heidegger restringiu os começos do Ocidente a uma única Origem – *Anfang* e *Ursprung* – puramente grega, sem contaminação judaico-cristã, ligando o futuro do Ocidente ao futuro da Alemanha, à capacidade alemã de pensar e questionar o Ser. O mito do ser aparece pela primeira vez sob a forma de um mito político ligado a uma ideologia infernal, totalmente revestida de deuses gregos, robustos, e razoavelmente belicosos, e dos seus herdeiros alemães, na qual Heidegger pretendia criar um pensamento do Ser que fosse *Judenrein*, reproduzindo assim, ao nível do pensamento, o que os Nazis estavam a fazer nas ruas [...] As expressões de Aristóteles e Kierkegaard desvaneceram-se, primeiro em favor de Nietzsche e Jünger, e posteriormente em favor dos tons ‘mais profundos’ de Anaximandro, Parmênides e Heráclito. Desde sempre, o projeto foi conduzido por um certo Hölderlin, o poeta da poesia, o poeta alemão da poesia grega, o poeta greco-alemão por excelência” (p. 19s.).

¹⁸Cf. (Foucault, 2006 p. 259).

que a presença da analogia política pastoral em um texto tão decisivo para a filosofia política quanto *A república*¹⁹:

A ideia de que a divindade, o rei ou chefe é um pastor seguido por um rebanho de ovelhas não era familiar aos gregos e romanos. Houve exceções, eu sei, as primeiríssimas na literatura homérica, depois em alguns textos do Baixo Império [...] Grosseiramente falando, podemos dizer que a metáfora do rebanho está ausente nos grandes textos políticos gregos ou romanos. Esse não é o caso nas sociedades orientais antigas, no Egito, na Assíria e na Judeia [...] como sabemos, foram os hebreus que desenvolveram e ampliaram o tema pastoral com, todavia, uma característica muito singular: Deus, e somente Deus, é o pastor de seu povo [...] Gostaria de pôr em evidência o contraste com o pensamento político grego, e mostrar a importância que, em seguida, esses temas tomaram no pensamento cristão e nas instituições (Foucault, 2015, p. 350 s)

Teologia política schmittiana – com sua proposta do soberano como aquele que decide sobre o Estado de exceção – e biopolítica parecem enlaçar-se, então, na figura do Deus pastor, transplantada à política secular ao longo de séculos de maturação no pensamento ocidental.

Talvez seja importante que nos demoremos um pouco mais nessa imagem pastoral. Se Foucault põe-na no centro de sua biopolítica, M. Scattola (2007) chamará atenção para uma definição estrita do termo *teologia política* quer o primeiro, quer o segundo termo iniciam verdadeiramente apenas após a reflexão através do discurso racional grego. A teologia, nesse sentido estrito, inicia apenas com a hermenêutica própria desenvolvida a partir do encontro das tradições estoica, hebraica e cristã e seu marco inicial seriam as epístolas paulinas), que põe essa mesma imagem em posição de destaque. Se, enfim, os conceitos de biopolítica e Estado de exceção estão desde o início ligados a essa imagem, temos que nos haver com ela. Ou, melhor: temos que nos haver com o curioso fato de que, apesar da presença frequente das referências a Foucault nos trabalhos de Agamben e mesmo de sua participação decisiva em sua vocação biopolítica, e apesar do papel sem dúvidas central da reflexão sobre a teologia, e também apesar de a reflexão crítica sobre Carl Schmitt estar presente desde o primeiro capítulo de *Homo sacer*, desde as primeiras páginas de *Homo sacer I*, no instante mesmo em que se declara um adepto da hipótese biopolítica, parece ser de suma importância para Agamben se distanciar da interpretação de Foucault em *O nascimento da biopolítica* e *Omnes et singulatim*, que propõe uma ascendência teológica para a biopolítica.

Não nos parece suficiente a interpretação levantada por A. Kotsko(2018a), que observa que o filósofo italiano, ao contrário, precisamente, de Foucault, entremeia sua recensão dos momentos histórico-políticos decisivos do Ocidente com as contribuições de

¹⁹A discussão sobre a analogia político-pastoral não é de nenhum modo acessória e está no centro da discussão platônica. Cf. Paulo Butti de Lima (2007) e (2012/2014).

Fílon, Avicena, Averróis, Maimônides, devido a uma adesão agambeniana implícita a um heideggerianismo que pintaria a Europa como um contínuo, uma unidade que se estende da Grécia antiga aos dias de hoje²⁰.

Parece-nos, alternativamente, que há um motivo idiossincrático para essa postura, explícita e repetidamente reforçado ao longo da reflexão agambeniana. Se atentarmos às utilizações frequentes do *Vocabulário das instituições indo-européias*, de E. Benveniste, bem como a referência elogiosa às análises históricas de G. Dumézil que, inspirado pelos estudos de gramática comparada, propunha um método que divisasse a ideia de sociedade protoindo-europeia, e, finalmente, se observarmos como esse tema é trabalhado em *Signatura rerum* (2008b) e confrontarmos com o papel decisivo do recurso ao indo-europeu em *Karman* (2017f), veremos que, para Agamben, a separação não inicia com a tradição grega, ou com o seu choque com o Oriente no período helenístico, nem, na verdade está de todo terminada em algum momento específico, definido numa linha temporal²¹: trata-se de abrir mão de um ponto de origem mítico e fixo e observar um processo contínuo de construção, reconstrução e manutenção de um lado de fora de um “aqui” que convencionamos chamar Ocidente, o qual, na tradição filosófico-política na qual o autor se insere, de alguma forma coincide com uma Europa ideal, cujas fronteiras imprecisas são definidas sempre e a cada vez em um gesto indubitavelmente político²².

²⁰Como observamos acima, aliás, essa seria uma interpretação incoerente com a própria postura adotada por Heidegger. Esse contínuo, traçado da Europa atual aos gregos antigos, poderia ressoar no alemão moderno, mas certamente excluía qualquer contribuição judaica. Ao contrário da leitura de Kotsko, acreditamos que esse é um dos pontos em que Agamben distancia-se de modo mais decisivo de Heidegger.

²¹Analogamente, Agamben fala sobre o momento decisivo da aquisição da linguagem: “Ontologia, ou filosofia primeira, não é uma disciplina acadêmica inócua, mas a operação em todos os sentidos fundamental, na qual se dá a antropogênese, o tornar-se humano do vivente. A metafísica está atrelada desde o começo a essa estratégia: esta concerne à *metá*, que realiza e preserva a superação da *phýsis* animal na direção da história humana. Esta superação não é um evento que se tenha realizado de uma vez por todas, mas um acontecimento sempre em curso, que decide cada vez e em cada indivíduo, humano e animal, natureza e história, vida e morte [...] O conflito político decisivo, que governa todo e qualquer outro conflito, é, em nossa cultura, aquele entre a animalidade e a humanidade do homem. A política ocidental é, assim, cooriginariamente biopolítica” (Agamben, 2002/2017a, p.123s).

²²Sem pretender esgotar o tema, que mereceria uma pesquisa à parte, deixamos o exemplo de três momentos significativos, todos retirados do século XX: Husserl (2008) estendia a Europa aos Estados Unidos em sua *crise*: “Colocamos a seguinte questão: o que caracteriza a estrutura espiritual (*geistige Gestalt*) da Europa? Portanto não a Europa compreendida geográfica ou cartograficamente como se se pretendesse delimitar o círculo dos homens que vivem juntos sobre o mesmo território como sendo a humanidade europeia. Em sentido espiritual, a Europa engloba manifestamente os domínios ingleses, os EE.UU., etc. Trata-se aqui de uma unidade de vida, de uma ação, de uma criação de ordem espiritual, incluindo todos os objetivos, os interesses, as preocupações e os esforços, as obras feitas com uma intenção, as instituições e as organizações. Nelas atuam os indivíduos dentro de sociedades múltiplas de diferentes graus de complexidade, em famílias, raças, nações, nas quais todos parecem estar interior e espiritualmente vinculados uns aos outros e, como disse, na unidade de uma estrutura espiritual” (p.65) ; há a citação heideggeriana clássica, no instante em que responde à pergunta sobre o que é a filosofia, à qual aludiu Kotsko na citação acima: “a filosofia é grega em sua essência, não diz outra coisa que: o Ocidente e a Europa, e somente eles, são, na marcha mais íntima de sua história, originalmente ‘filosóficos’”

Nesse sentido, a observação da separação, na política grega, entre a forma de vida politicamente qualificada – *bios* – e a *zoé*, mera vida, confinada à esfera doméstica, é o microcosmo da oposição entre a política verdadeira do mundo grego e o despotismo dos orientais. E é significativo que um seja medido pelo outro: o déspota domina a população como na casa o senhor domina a seus escravos²³. Em suma, devemos ter em mente, portanto, quando Agamben (2007/2011) ressalta que a teologia foi uma espécie de laboratório para a política, que a *zoé* houvera sido excluída *urbi et orbi*, permanecendo como categoria invisível e fundamental, como uma espécie de ponto de Arquimedes onde a política ocidental se pôde firmar.

Não à toa, nesse sentido, que K. M. Cherry (2012) propõe ser o objetivo principal da *Política* de Aristóteles uma contraposição ao argumento do eleata no *Político* de Platão: Aristóteles buscava refutar o argumento daqueles que defendem que o comando doméstico, despótico e monárquico sejam da mesma ordem do político. Nessa diferenciação não pouco estava em jogo. Conforme observa Lima (2007), contemporaneamente à elaboração dos textos que nos chegaram da reflexão política ateniense – portanto, antecedendo o helenismo, antes do qual os contatos entre gregos e hebreus houvera sido mínimo²⁴ – a metáfora pastoral já aparecia como uma solução às dificuldades da política grega que já Xenofonte observava em sua *Kύρον παιδεία*:

A *Ciropédia* de Xenofonte nasce de uma aporia da política. Colocando em um ponto de vista externo as motivações do indivíduo e as justificações de quem toma o poder, Xenofonte *observa* como o governo do homem na *polis* está sempre sujeito a revoluções e como os homens estão constantemente insatisfeitos com as formas de organização política [...] à aporia da política corresponde uma aporia da dominação em geral, exemplificada pela dificuldade de obter obediência dos escravos. Um quadro sem esperança, diante do qual Xenofonte observa a docilidade dos animais

(1955/2006 p.18) - não poderíamos deixar de sugerir o confronto com outra citação de Heidegger, bastante diversa, e anterior que merece ser confrontada a essa: “Ser homem já significa filosofar. Segundo sua essência, o ser-ai humano como tal já se encontra na filosofia, e isso não de modo ocasional” (1928/2009). Finalmente, em campo diverso, Milan Kundera (2009) afirma que “se o prêmio mais importante que Israel concede é destinado à literatura internacional, não é, me parece, obra do acaso, mas de uma longa tradição. Na verdade, são as grandes personalidades judaicas que, afastadas de sua terra de origem, educadas acima das paixões nacionalistas, sempre revelaram uma sensibilidade excepcional por uma Europa supranacional, Europa concebida não como território, mas como cultura. Se os judeus, mesmo depois de terem sido tragicamente decepcionados pela Europa, continuaram, no entanto, fiéis a esse cosmopolitismo europeu, Israel, sua pequena pátria finalmente reencontrada, surge aos meus olhos como o verdadeiro coração da Europa, estranho coração situado além do corpo” (p.145).

²³E a autoridade do *Pater familias* o espelho da autoridade divina, ainda no sec. XX, em que se pese o gosto materialista da época exigir que a ordem das prioridades faça com que Deus derive do homem. Basta lembrar dos escritos sociais de S. Freud, *Totem e tabu*, *O homem Moisés e a religião monoteísta*. Também A. Kojève (2014), que exerceu considerável influência na antropologia filosófica agambeniana, relacionava a autoridade tal como concebida pela escolástica à autoridade paterna, diferenciando-a dos modelos aristotélico, hegeliano e platônico, fundados sobre outras bases.

²⁴Cf. A. Momigliano (1999 p.74ss).

domesticados quando conduzidos pelo seu pastor [...] **O contraste entre essas situações parece insuperável: de uma parte, o governo impossível dos homens; de outra, o domínio perfeito sobre os animais. Houve, no entanto, acrescenta finalmente Xenofonte, Ciro da Pérsia, que teve sucesso em realizar entre os homens aquilo que os pastores realizam entre os animais [...]** a reflexão política seria somente a constatação de uma contínua falha segundo a observação de um espectador pouco preocupado com a fala e as razões de seu autor –, não fosse o exemplo de dominação completa da parte de Ciro [...] é o sucesso do soberano, parece dizer Xenofonte, que confere sentido ao discurso sobre a política – a seu conhecimento ou ciência (o verbo utilizado é *epístamai*) – que não é nada mais que a descrição dessa ação pastoral (LIMA, 2007, p.281s, grifo do autor).

Se, como defende Lima, avaliarmos o papel decisivo da propaganda persa do líder como pastor de homens tanto entre gregos quanto entre os judeus, resulta para nós transformada completamente a hipótese foucaultiana²⁵. De um lado, a metáfora pastoral e sua implicação biopolítica não é um acréscimo estranho à política grega, como ilustra não só a *Ciropédia* como também na longa discussão entre Trasímaco e Sócrates na *República*, ocupando, em nenhum dos casos, papel acessório. A operação de exclusão-inclusiva que cria para a vida doméstica e para o déspota, a um só tempo, um lado de fora diante do qual se ergue e se define por oposição o espaço do político já estaria, portanto, presente nas reflexões clássicas sobre política. Uma questão importante à qual não devemos deixar de atentar, portanto, é se o modo com o qual Agamben reinsere a pesquisa sobre teologia política não busca exatamente ressaltar o quanto essa separação dos modos de organização comunitária do Oriente próximo como um espaço a-político não é precisamente o que possibilita seu retorno posterior como campo de garantia transcendente da legitimidade política na filosofia tardo-antiga.

De modo análogo, esse recuo põe em cheque também a possibilidade de divisar um ponto de início da teologia política. Retomemos, por exemplo, a posição fornecida no estudo de M. Scattola (2007), que propõe esse início no encontro entre as tradições estoica, hebraica e cristã. Não seria necessário propor aqui uma nova definição do termo. Apenas gostaríamos de ressaltar que, não acreditamos que um corte tão claro seja possível, na visão de Agamben. Isso porque, como ele pretende frisar em *O reino e a glória*, parte do sucesso da reflexão teológica cristã está em acolher e propor uma solução para os problemas do pensamento grego tardo-antigo, e precisamente o fator acolhido é a inclinação do paradigma “econômico” que Agamben colocará no centro da sua reflexão sobre a biopolítica:

²⁵A ênfase aqui está no *para nós* da transformação: a ideia não é fazer uma crítica da biopolítica foucaultiana, mas indicar que, para compreender a teologia política para Agamben é necessário que nos afastemos da compreensão foucaultiana já que ela já pressupõe uma exclusão, no sentido descrito por Agamben.

No ocaso da cultura clássica, quando a unidade do cosmo antigo se rompe, e ser e agir, ontologia e práxis parecem separar irrevogavelmente seus destinos, percebemos elaborar-se na teologia cristã uma doutrina complexa, para a qual confluem elementos judaicos e pagãos, que procura ler – e, ao mesmo tempo, recompor – essa fratura através de um paradigma gerencial e não epistêmico: a *oikonomia* [...] a *oikonomia*, por sua raiz gerencial e administrativa, oferecia um instrumento dúctil, que se apresentava, ao mesmo tempo, como um logos, uma racionalidade subtraída a qualquer vínculo externo e uma práxis não ancorada em nenhuma necessidade ontológica ou norma pré-constituída. Ao mesmo tempo discurso e realidade, saber não epistêmico e práxis anárquica, a *oikonomia* permitiu aos teólogos, durante séculos, definir a novidade central da fé cristã e, ao mesmo tempo, fazer confluir a ela os êxitos do pensamento tardo-antigo, estoico e neopitagórico, que já se orientava em um sentido “econômico” (2008/2011 p.47)

Finalmente, não se pode esquecer que se Agamben (1995/2012) coloca no centro de seu projeto *Homo sacer*, a discussão sobre a tradição política ocidental como eminentemente biopolítica, baseada na observação da distinção grega entre a vida politicamente qualificada (*bios*) e a vida nua, ou mera vida (*zoé*) - o mero existir do homem, que ele partilha com os animais – ele o faz através da análise de um instituto romano, a *sacralização*, que o autor remonta a um momento anterior à separação entre direito e religião.

O que, na figura do *Homo sacer* chama à atenção do filósofo italiano é precisamente sua irreducibilidade a qualquer uma dessas esferas, o que leva a analisá-la como uma figura paradigmática, anterior à separação entre os dois campos. Assim, pensar com Agamben significa não perder de vista o corte realizado pela filosofia, com o qual temos sempre de novo que nos haver. A resposta a esse corte não trata apenas daquilo que Barbosa qualifica como uma das “autoproclamadas contribuições de Agamben para a filosofia do presente” , qual seja, “criticamente reunir campos até então vistos como estanques, por exemplo, os domínios da estética, da ontologia e da política”(BARBOSA, 2014, p.17). Antes, porém, trata-se de ressaltar uma cisão que estabelece de, um lado, política, ontologia, teologia, deixando, de outro, um resto que é mero balbúcio dos bárbaros, servidão, ilusão e idolatria – por isso o *sacer* é o banido. Ressaltar, acima de tudo, tratar-se de uma cisão que posteriormente retorna como justificativa. A teologia política interessa a Agamben nesse sentido mais difuso de sacralização da política, estabelecimento de um discurso que cria possibilidades de campos de realização dessas cisões. Não só a tese biopolítica caminha ao lado de uma assimilação do tema teológico pastoral, como ambos são lançados, ao longo do projeto *Homo sacer* para a franja de pré-história do político²⁶. Sua exclusão estaria – essa é a tese de seu livro *Stasis* – na base da fundação de nosso pensamento político. Há assim um

²⁶Que, como Agamben sempre destaca, não é apenas um ponto cronologicamente superado, mas novamente revivido a cada inserção de um vivente homem no campo político.

recuo do *naissance de la biopolitique*. Seu ressurgimento destacado e seu laço, que Agamben tenta divisar, com a soberania, seriam uma espécie de sintoma político hodierno, assinalando tanto uma espécie de choque com o limite da biopolítica como a entrada no tempo propício para o enfrentamento temático dessa articulação.

Esse enfrentamento passa, para Agamben, por uma transformação semântica da terminologia política, que o autor persegue através de uma tentativa obstinada de desarticulação das oposições tradicionais cujo objetivo final é uma transformação do próprio lugar da política: no epílogo de *O uso dos corpos* Agamben observa que “a arqueologia da política que estava em questão no projeto *Homo sacer* não se propunha a criticar nem a corrigir esse ou aquele conceito, essa ou aquela instituição da política ocidental; tratava-se, sim, de rediscutir o lugar e a própria estrutura originária da política” (AGAMBEN, 2014/2017c, p.295). Em versão anterior desse texto, numa palestra proferida cerca de um ano antes Agamben (2013/2019d) observaria em seguida que “por séculos a política permaneceu no mesmo lugar onde Aristóteles, depois Hobbes e Marx a situaram”. A crítica que seu projeto procura realizar, portanto, é a da criação de um espaço determinado para o político.

Nesse sentido, acompanhamos Prozorov (2017) ao descrever a interlocução com a obra schmittiana por Agamben como um paradigma da forma política a ser superada. Em jogo, parece-nos, está como permitir uma linha de fuga de uma política tal como Schmitt a descreve. A questão que se impõe, portanto, é: se a forma da teologia política é tão difundida, que alternativas Agamben propõe à teologia política?

Nossa hipótese é que Agamben procura desativar a garantia de um lugar próprio para a ocorrência do político, o que se relaciona com sua definição do sagrado – e toca o comentário benjaminiano sobre o uso da força, como buscaremos ilustrar. Ou seja, de modo contraintuitivo, a saída de uma teologia política parece estar na atitude messiânica.

Talvez por isso a frustração de alguns comentadores em relação ao projeto *Homo sacer*: a quem esperava um manual para um motim e destituição agora, uma resposta para a questão “o que fazer?”, a conclusão da série entrega, quando muito, linhas gerais. O filósofo italiano destaca em seu projeto como o poder estatal delimita um espaço para o político, gerencia os viventes em sua entrada e saída nesse campo politicamente constituído, e produz seu resto. A vida nua de que fala Agamben não é algo que exista anteriormente, à qual posteriormente se possa anexar uma forma de vida, uma vida politicamente qualificada, mas é ativamente produzida pelo poder constituído:

A puissance absolue et perpetuelle, que define o poder estatal, não se funda, em última instância, em uma vontade política, mas na vida nua, que é conservada e protegida somente na medida em que se submete ao direito de vida e de morte do soberano (ou da lei). (Este, e não outro, é o significado originário do adjetivo *sacer* referido à vida humana.) O estado de exceção, sobre o qual o soberano decide todas as vezes, é precisamente aquele no qual a vida nua, que, na situação normal, aparece reunida às múltiplas formas de vida social, é colocada explicitamente em questão como fundamento último do poder político. O sujeito último, que se trata de excetuar e, ao mesmo tempo, de incluir na cidade, é sempre a vida nua (AGAMBEN, 1996/2015c, p. 15).

A questão seria, portanto, como tornar essa máquina inoperante. Utilizando a terminologia agambeniana, trata-se de como profanar esses espaços, desarticular suas separações, desfazer suas fronteiras estanques e possibilitar uma compreensão da política como intensidade, como puro meio onde podem se dar as possibilidades das coisas e que pode tocar qualquer âmbito:

Tenho o hábito de dividir o âmbito da experiência em duas grandes categorias: as substâncias, de um lado, e, de outros, as intensidades. Das substâncias posso demarcar os limites, definir os temas e o objeto, traçar sua cartografia; a intensidade, por sua vez, não tem lugar próprio [...] A filosofia, o pensamento, é, nesse sentido, uma intensidade que pode tensionar, animar e percorrer qualquer espaço. Esse caráter tensionador é partilhado com a política. Também a política é uma intensidade, também a política, contrariamente ao que os politólogos mantêm, não tem lugar próprio: como se evidencia não apenas na história recente, de um golpe, podem religião, economia e mesmo estética adquirir uma decisiva intensidade política, desdobrarem-se em hostilidade e guerra. Desnecessário dizer que as intensidades são mais interessantes as substâncias. Se as substâncias e disciplinas – como, também, a vida – permanecem inertes, se não se reúnem a certa intensidade, decaem à prática burocrática²⁷(AGAMBEN, 2016/2019e)

Conforme observa Kotsko (in: DICKSON & KOTSKO, 2018), a visão agambeniana transforma o legado schmittiano da forma em que se coloca a relação entre política e teologia:

Ele reconhece a existência de uma distinção, mas elas parecem ser duas maneiras de realizar uma tarefa fundamentalmente semelhante. E penso que uma parte do que o leva a ver essa conexão necessária é sua rejeição absoluta de tentativas modernas de estabelecer a “religião” como um âmbito separado, encerrado em si mesmo — abrindo um caminho para uma forma nova e diferente de conceber a relação entre teologia e filosofia fora do paradigma de religioso/secular.

²⁷“Ho l'abitudine di dividere l'ambito dell'esperienza in due grandi categorie: le sostanze da una parte e, dall'altra, l'intensità. Di una sostanza si possono disegnare i confini, definire i temi e l'oggetto, tracciare la cartografia; l'intensità invece non ha un luogo proprio [...] La filosofia, il pensiero è, in questo senso, un'intensità che può tendere, animare e percorrere ogni ambito. Essa condivide questo carattere tensivo con la politica. Anche la politica è un'intensità, anche la politica, contrariamente a quello che ritengono i politologi, non ha un luogo proprio: com'è evidente non soltanto nella storia recente, di colpo la religione, l'economia, perfino l'estetica possono acquisire una decisiva intensità politica, diventare occasione di inimicizia e di guerra. Va da sé che le intensità sono più interessanti delle sostanze. Se le sostanze e le discipline – come la vita, del resto – rimangono inerti, se non raggiungono una certa intensità, esse decadono a pratiche burocratiche”.

Assim, o argumento agambeniano em relação à teologia religiosa toma distância da tese schmittiana: a questão não é que os conceitos políticos tomem sua estrutura de empréstimo à religião, mas antes que, quer na política, quer na religião (ou no direito), atua a sacralização. Assim, a reflexão sobre religião pode lançar luz sobre a política e vice versa por analogia e pela estreita proximidade de origem e não pela suposta anterioridade cronológica da religião – aliás, a crítica a essa ideia talvez seja um dos temas principais do projeto *Homo sacer*. Do mesmo modo, a questão não se resume a uma defesa do ideal secular. Se a criação de uma figura pressuposta como “excepcionada”, ao mesmo tempo em uma esfera separada (portanto excluída) como garantidora do ordenamento e prevista por ele (portanto, incluída) é fixada num momento anterior à divisão entre religião e direito, o papel da reflexão sobre a teologia política para o projeto será, então, ilustrar que essa estrutura que ambas partilham está vinculada a esse sentido original do sagrado. Portanto, se obviamente o fanatismo religioso sofre com a crítica, tampouco a solução apresentada poderá ser a mera laicidade do Estado – afinal, também nos Estados onde a secularização é bem-sucedida o poder manifesta seus excessos: como se mostrou repetidas vezes no século XX, os totalitarismos produziram variadas modalidades de fanatismo político laico.

Relembramos que Agamben (2008/2011b) ressaltará que a

secularização não é, pois, um conceito, mas uma assinatura no sentido dado por Foucault e Melandri, ou seja, algo que, em um signo ou conceito, marca-os e excede-os para remetê-los a determinada interpretação ou determinado âmbito, sem sair, porém, do semiótico²⁸, para constituir um novo significado ou um novo conceito. As assinaturas transferem e deslocam os conceitos e os signos de uma esfera para outra (nesse caso, do sagrado para o profano, e vice-versa), sem redefiní-los semanticamente (p.10).

Pudemos ver que, para Agamben, a questão da teologia política não chama, como no caso schmittiano, à reflexão sobre a exceção e a soberania. Parece chamar mais diretamente à reflexão sobre a delimitação de espaços externos ao político – onde se situa a soberania, mas também o doméstico e a confluência desses dois espaços no despotismo. A questão mais premente, portanto, parece ser: como e por que ocorre essa separação?

Campos contemporâneos

²⁸A referência é a E. Benveniste (2012) e a sua oposição entre semântico e semiótico: “Percebemos, portanto, uma distinção entre dois mundos e duas linguísticas: - o mundo das formas de oposição e de distinção, o semiótico, que se aplica a inventários fechados, e se apoia em critérios de distintividade, mais ou menos elaborados [...] - o outro mundo é o do *sentido produzido pela enunciação*: o semântico” p.191s.

Pelo menos a partir da publicação de *Stasis* (2001/2015) ficou claro que o que Agamben buscava, com seu projeto *Homo sacer*, não era criar uma teoria da soberania, ou acrescentar um capítulo às teorias das formas de governo. Como observa Adam Kotsko, parte da função que *Stasis* desempenha ao entrar no projeto é ressaltar que a temática principal de *Homo sacer* não é a discussão sobre a fundamentação da soberania, nem uma nova organização em torno do trio Estado-Nação-Território, mas, diversamente:

A série *Homo sacer* de Agamben não é uma obra “sobre” soberania. Se há um problema central nessa coleção de estudos sobrepostos e ainda assim heterogêneos, pode ser o limiar entre o doméstico e o político. Tanto *Homo sacer* quanto *Estado de exceção* dispensam tempo considerável a esse tema, embora isso raramente seja destacado nas discussões que assisti (ou nas quais participei). Na primeira metade de *Stasis*, esse é o tema que ocupa posição indisputavelmente central (KOTSKO, 2018c.)

Essa atenção ao *limiar* talvez seja a atitude a que nos convida o pensamento de Agamben: trata-se do ponto de inflexão entre o dentro e o fora da política, significativamente distinguindo-os, mas nunca separando-os completamente. Agamben destaca que na verdade, eles são articulados: a definição de seus limites não apenas atribui o que cada um dos polos, em um dado momento, abriga, mas também, seus pontos de contato e, conseqüentemente, as formas como um dos extremos do campo pode irromper no outro. Agamben argumentará que a forma paradigmática legada pela tradição política ocidental para a passagem entre os polos do político e do impolítico é a *stasis*, a guerra civil.

É importante notar que Agamben (2001/2015b) propõe a *stasis* como um paradigma político contemporâneo porque articula precisamente essa passagem entre a cisão violenta do corpo político que é pressuposta para justificar a soberania. De imediato, chama a atenção a concorrência com a proposta do *campo* como paradigma biopolítico do ocidente (AGAMBEN, 1995/2012). Que ambos os termos disputem o mesmo terreno chama à atenção. Se o campo de concentração é paradigmático, isso se dá por revelar a verdade do poder soberano que *deve* produzir a vida nua, *deve* demonstrar a existência de um estado de vida desumanizado no homem para que se possa justificar. O *campo* como paradigma, assim, é exemplificado no campo de concentração, mas é um conceito que busca indicar a espacialização da soberania, precisamente a criação de um “dentro” e um “fora” do político com a qual a forma política Estado-nação tem de lidar. O campo é espacialização e pode ser compreendido num sentido muito imediato – por exemplo, extensão territorial de uma unidade político-administrativa, mas também o espaço que delimita as instituições sociais. É

fácil pensar aqui no exemplo das instituições totais²⁹, mas a compreensão adequada do termo exige um passo anterior. O campo não é apenas o espaço ou evento onde se suspende a norma, mas é também o conjunto de expectativas de vigência e suspensão do ordenamento que subjaz a todo ordenamento. O campo delimita o espaço em que os gestos têm validade política, delimita os recortes regionais, mais também de gênero, raça, orientação sexual, crença religiosa, naturalidade etc. que por sua vez estabelecem limites à potência de seus portadores. Essa concepção pressupõe uma suspensão que não é mais “externa e provisória” do ordenamento jurídico, mas interna e coextensiva a sua vigência. Nesse lado de fora do direito, a “exceção se realiza normalmente” (AGAMBEN, 1995/2012, p.122). E é aí, precisamente, que está a cogência do conceito agambeniano de campo: destacar a coexistência desses espaços com o que convencionamos chamar de Estado democrático de Direito não é minimizar a distância entre democracia e totalitarismo, mas assumir a tarefa benjaminiana de narrar a história a contrapelo e lembrar que mesmo nos Estados democráticos essa distinção muitas vezes está ausente para o povo oprimido nas filas, nas vilas, favelas – mas também nas prisões, manicômios, nos controles de fronteiras, na batida policial...

Como o campo não se restringe à concretização de um espaço, ele deve, para se justificar, também produzir o seu objeto – isto é, a vida nua. Se entendermos o campo não apenas como um estado, mas como operação. Agamben define campo, assim, como “a estrutura na qual o estado de exceção, sobre cuja decisão possível se funda o poder soberano, é realizado de modo estável” (1995/2015c p.43), mas esse espaço aparece como consequência de uma operação na qual aqueles que o habitam foram despidos de seu *status* político. Sobre esse ponto, há uma analogia proposta por Agamben à qual gostaríamos de referir:

Estado de natureza e estado de exceção são apenas as duas faces de um único processo topológico no qual, como numa fita de Moebius ou em uma garrafa de Leyden, o que era pressuposto como externo (a estado de natureza) ressurge agora no interior (como estado de exceção), e o poder soberano é justamente esta impossibilidade de discernir externo e interno, natureza e exceção, *physis* e *nomos*. O estado de exceção, logo, não é tanto uma suspensão espaço-temporal quanto uma figura topológica complexa, em que não só a exceção é a regra, mas até mesmo o estado de natureza e o direito, o fora e o dentro transitam um pelo outro. E justamente nesta zona topológica de indistinção, que deveria permanecer oculta aos olhos da justiça, que nos devemos tentar em vez disso fixar o olhar (AGAMBEN, 1995/2012 p.44)

Se o estado de exceção é uma zona topológica de indistinção que pode ser comparada à fita de Moebius, a decisão soberana efetua o corte que estabelece o dentro e o fora, o campo

²⁹Cf. Goffman (1974): “Urna instituição total pode ser definida como um local de residência e trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, levam urna vida fechada e formalmente administrada”.

seria o lugar de produção do corte, local de produção de uma separação³⁰ no qual - desde que não se entenda estado de exceção, decisão soberana e campo como momentos sucessivos, mas simultâneos e mesmo coexistentes com o ordenamento jurídico democrático – produz-se a separação entre corpo biológico e corpo político. Se o campo de concentração é sua forma extremada e de maior duração, o *campo* busca explicar eventos e processos mais difusos e sutis:

[...] o poder não tem, hoje, outra forma de legitimação que não seja a emergência, e por todos os lugares e continuamente faz apelo a ela e, ao mesmo tempo, trabalha secretamente para produzi-la [...] mas, também é, sobretudo porque, nesse ínterim, a vida nua, que é o fundamento oculto da soberania, tornou-se por toda parte a forma de vida dominante. A vida, no estado de exceção tornado normal, é a vida nua que separa em todos os âmbitos as formas de vida em de sua coesão em uma forma-de-vida. À cisão marxiana entre o homem e o cidadão sucede, assim, aquela entre a vida nua, portadora última e opaca da soberania, e as múltiplas formas de vida abstratamente recodificadas em pessoas jurídico-sociais (o eleitor, o trabalhador dependente, o jornalista, o estudante, mas também o soropositivo, o travesti, a estrela pornô, o idoso, o progenitor, a mulher), que repousam todas nela (AGAMBEN, 1996/2015c p.16)

O objeto histórico e sociológico *campo* é invocado para demonstrar a consequência extremada da emergência como uma forma de legitimação que, porém, segue, como condição de possibilidade, presente nas democracias modernas. É essa a principal provocação de Agamben: como pensar uma política que não se apoie sobre o poder de despir a humanidade do homem? Por isso a guerra civil é o outro lado da moeda: despidos de sua potência política, aqueles que encontram-se nos espaços de exclusão só podem ser governados, administrado surgir politicamente na figura do *inimigo público*, do extremista, do agitador político, do

³⁰ Descreve-se tradicionalmente a fita de Moebius como um espaço topológico produzido colando-se as duas extremidades de uma faixa operando uma meia volta em uma das extremidades. A figura resultante possui apenas um lado. Um corte transversal a sua linha de centro em qualquer ponto produziria uma faixa com lados de dentro e fora. O termo, obviamente é utilizado analogicamente, mera forma de auxiliar à compreensão. A admoestação de Sokal e Bricmont de que seria um abuso “importar conceitos próprios das ciências naturais para o interior das ciências sociais ou humanidades, sem dar a menor justificação conceitual ou empírica. Se um biólogo quisesse empregar, em sua pesquisa, noções elementares de topologia matemática, teoria dos conjuntos ou geometria diferencial, ele teria de dar alguma explicação. Uma vaga analogia não seria tomada muito a sério pelos seus colegas” tem limitações óbvias: a primeira é que a analogia pode ser uma escolha metodológica para a filosofia, ainda que obviamente de fato não o seja para a Ciência. De fato, Agamben descreve efetivamente seu método paradigmático como analógico. A segunda questão é que, se não assumimos um ponto de vista preferencial em relação à ciência, veremos que esta com frequência importa à filosofia seu método. Pensemos, por exemplo, nos experimentos mentais como o do Gato de Schrödinger. Obviamente se poderia contra-argumentar com o ponto óbvio de que a física quântica não depende do experimento mental para assegurar sua relevância científica, mas que ele apenas é uma ilustração que auxilia a visualizar um problema. E, seguramente, é esse o caso, mas também assim é o uso de conceitos das matemáticas e ciências naturais *como ilustração* de um determinado conceito filosófico. A analogia não pode ter pretensão de tomar de empréstimo às ciências sua autoridade, mas pode ter utilidade pedagógica, apesar de sua vagueza – da mesma forma que imaginar um gato em uma caixa pode auxiliar a compreender os problemas de uma dada interpretação da mecânica quântica. Reconhecidos os limites de aplicação, bom ter em mente que *abusus non tollit usum*.

terrorista. Precisamente por ter sua condição apolítica produzida violentamente, sua potência política só é reconhecida quando aparece como violenta. Por isso, a partir de *Stasis*, Agamben poderá dizer que esse campo também é campo de tensão onde se opera uma ação de politização ou despolitização que articula as esferas doméstica/econômica e política. O campo de concentração é paradigmático por ser uma diferenciação espacial e temporal clara de um momento de alta tensão, em que se tenta produzir máxima distância entre os polos. Mas o fundamental é perceber que nossas democracias são atravessadas cotidianamente por suspensões menos óbvias por serem naturalizadas. Assim, não temos pudor de chamar de Estado democrático de Direito este Brasil que, mesmo em seus melhores momentos, como observa Vladimir Safatle, é ‘geograficamente sitiada’ e não vai além das regiões mais desenvolvidas nos grandes centros urbanos³¹.

Como Agamben (2018d) chama a atenção em conferência proferida por ocasião da edição integral de *Homo sacer* no *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, o que sua pesquisa buscará destacar é que os dois eixos da política schmittiana (sua tese sobre a secularização e a tese sobre a divisão amigo/inimigo como solo da política) cristalizam em forma inversa a máxima de C. Von Clausewitz de que a guerra é uma continuação da política por outros meios, transformando a política numa mera extensão da guerra trazida agora para dentro do espaço político: uma guerra civil continuada por outros meios.

É útil para que possamos compreender essa relação, estabelecida através da noção de *campo* como um operador de espacialização que estabelece um dentro e um fora da política e do direito, recorrer a exemplos. Pois a noção de campo em Agamben é tal que não permite uma definição explícita, de um lado, nem teríamos como esgotar, pois trata-se de um dispositivo ubíquo na política ocidental, os casos de modo a fornecer uma definição implícita através de um conjunto de casos. O que resta é tentar uma caracterização: através da apresentação de dispositivos de produção de mera sobrevivência, divisar atributos comuns e características importantes partilhadas entre eles.

Nesse ponto é válido relembrar a intuição de Benjamin Moser sobre o autoimperialismo brasileiro: talvez em nenhum lugar do mundo haja laboratório tão tristemente adequado para ilustrar a tese agambeniana. Nossa história é cheia das marcas dessa violência de conquista, uma guerra voltada contra si mesmo: bandeiras, senzalas,

³¹“ Assim, o país pode continuar a assassinar sua população vulnerável enquanto preserva a ilusão própria a esta ‘democracia geograficamente sitiada’ que construímos. Democracia que funciona em um espaço geográfico definido nas regiões centrais das grandes cidades enquanto inexistente em suas periferias e nas relações no campo”. cf.: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-08-10/nao-falar.html>

campos de concentração, desaparecimentos políticos, repressões truculentas e golpes repetidos que compõem a demasiadamente tardia e turbulenta relação que historicamente estabelecemos com a democracia no Brasil. Lembrete particularmente sensível quando atentamos que, nos últimos anos, vemos mais uma vez ganhar volume o risco do totalitarismo. Numa velocidade que não deixa de surpreender mesmo ao mais cínico dos observadores, testemunhamos no começo de 2018 um presidente autorizar mais uma intervenção militar no Rio de Janeiro, alegando que

O crime organizado quase tomou conta do estado do Rio de Janeiro. É uma metástase que se espalha pelo país e ameaça a tranquilidade do nosso povo. Por isso acabamos de decretar neste momento a intervenção federal da área da segurança pública do Rio de Janeiro [...] Tomo esta medida extrema porque as circunstâncias assim exigem. O governo dará respostas duras, firmes e adotará todas as providências necessárias para enfrentar e derrotar o crime organizado e as quadrilhas [...] Não podemos aceitar passivamente a morte de inocentes, e é intolerável que estejamos enterrando pais e mães de família, trabalhadores, policiais, jovens e crianças, e vendo bairros inteiros sitiados, escolas sob a mira de fuzis e avenidas transformadas em trincheiras ³².

Poucos dias depois, assistíamos ao ministro da defesa afirmar a necessidade de “mandados de busca e apreensão coletivos [...] que vão abranger em vez de um endereço específico, uma área inteira, como uma rua ou um bairro” ³³, justificados pela “realidade urbanística” do Estado, enquanto o comandante do exército condicionava a atuação das forças armadas à garantia de que, futuramente, não se criasse uma “comissão da verdade” que avaliasse os eventuais excessos da intervenção³⁴. E mal nos acostumávamos à justificativa da intervenção com base na excepcionalidade da situação fluminense, já éramos confrontados com o envio de força-tarefa de segurança ao estado do Ceará³⁵, onde já o Conselho Estadual de Segurança Pública cogitava solicitar intervenção federal na segurança pública pelo menos desde janeiro de 2018³⁶. Cerca de dez dias depois do anúncio da intervenção pelo governo federal, todo véu de justificativa com base em uma situação pontual já se desfazia e o general nomeado interventor no Rio de Janeiro já podia declarar que o que acontecia no Estado era “um laboratório para o Brasil”³⁷, enquanto o comandante do exército aponta como

³²<https://g1.globo.com/politica/noticia/temer-assina-decreto-de-intervencao-federal-na-seguranca-do-rio-de-janeiro.ghtml>

³³<https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/ministro-da-defesa-diz-que-operacoes-no-rio-vaao-precisar-de-mandados-de-busca-e-apreensao-coletivos.ghtml>

³⁴<https://g1.globo.com/politica/blog/cristiana-lobo/post/general-vilas-boas-militares-precisam-ter-garantia-para-agir-sem-o-risco-de-surgir-uma-nova-comissao-da-verdade.ghtml>

³⁵<https://www.opovo.com.br/noticias/politica/2018/02/temer-envia-forca-tarefa-policia-ao-ceara-e-convoca-conselho-de-defes.html>

³⁶<http://tribunadoceara.uol.com.br/videos/jornal-jangadeiro/intervencao-federal-na-seguranca-do-ceara-pode-ser-discutida-por-conselho-da-oab/>

³⁷<https://www.cartacapital.com.br/politica/rio-de-janeiro-e-laboratorio-para-o-brasil-diz-interventor>

“fundamental” para o resultado da intervenção “uma mudança nas regras de enfrentamento armado, que permitiria um militar alvejar um homem portando arma em ruas no Rio de Janeiro”³⁸, mesmo que se trate apenas de suspeito em situação de não enfrentamento. Alguns meses depois, testemunharíamos o desesperador assassinato da vereadora e socióloga Marielle Franco, uma das principais críticas do modelo militarizado de ocupação policial promovido pelas Unidades de Polícia Pacificadora, pela chegada do Estado em um território como agente de exclusão da política. A recepção desse evento foi fortemente polarizada, numa situação que seguiu progressivamente escalando ao ponto de testemunharmos uma eleição presidencial atravessada pelo risco do Ur-fascismo de que nos alertava Umberto Eco, e que culminou com a eleição de um presidente ex-militar com histórico de apologia à tortura, execuções e ao regime ditatorial militar que durou de 1964 a 1985 no Brasil³⁹ e cujo filho presentemente está implicado em investigações que apontam para relações com as milícias cariocas, principais suspeitas do assassinato de Marielle Franco⁴⁰.

O que quer que seja a história da relação entre dentro e fora da política ocidental (com seus círculos concêntricos ilusórios, mas que apontam, como sabemos, para a existência de alguns lados de dentro mais internos do que outros⁴¹), o Brasil sempre desenvolveu-se excentricamente em relação a ela. Precisamente por isso, partir do exemplo das vidas que excluímos, do espaço que delimitamos como externo, pode ser particularmente revelador.

Devemos lembrar, ainda, que a revisão sobre a tese da teologia política que Agamben levará a cabo ao longo dos livros que compõem o segundo volume de *Homo sacer* implicará numa descentração progressiva em relação ao tema da soberania. Como o autor afirma em uma palestra:

O equívoco que consiste na concepção de governo como simples poder executivo é um dos erros mais atormentado por consequências na história da política ocidental. Ele teve sucesso em garantir que a reflexão política da modernidade se perdesse por trás de abstrações vazias como Direito, vontade geral e soberania popular, enquanto deixava sem resposta o problema que é de qualquer perspectiva decisivo: aquele do governo e sua articulação, como diria Rousseau, com o soberano ou o lugar da soberania. **Em um livro recente, tentei demonstrar que o mistério central da**

³⁸<https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/02/comandante-do-exercito-defende-mudanca-em-regras-de-enfrentamento-no-rio.shtml>.

³⁹Período que encerra com uma eleição indireta e um vice que assumiria o governo sem previsão legal no ordenamento jurídico na época, bom lembrar. A constituição vigente exigia posse do presidente para que o vice pudesse assumir:

⁴⁰https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/24/politica/1548370587_148791.html;

https://brasil.elpais.com/brasil/2019/01/22/politica/1548165508_401944.html;

https://brasil.elpais.com/brasil/2018/12/13/politica/1544720844_126366.html;

<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2019/01/23/Como-o-governo-Bolsonaro-tem-reagido-%C3%A0-escalada-do-caso-F1%C3%A1vio>;

⁴¹Novamente, é revelador o texto de Žižek (2015) sobre a utopia dos refugiados.

política não é a soberania, mas o governo, não Deus, mas os anjos, não o Rei, mas os ministros, não a lei, mas a polícia – ou, mais precisamente, a máquina dupla a qual eles formam e mantêm em movimento⁴² (AGAMBEN, 2010).

Se queremos procurar assinalar qual o diferencial da teologia política agambeniana, portanto, acredito que devemos procurá-la não no polo da lei, mas no de seu *enforcement*. Afinal é a partir desse ponto que Agamben afirmará sua tese de uma exceção permanente, utilizando como exemplo o *USA PATRIOT Act*. A questão da exceção não é, para Agamben, algo que se refira apenas às formas de Estado ou sistemas de governo (embora essa não seja, de forma alguma, uma questão indiferente), mas também a como as leis essas formas se efetivam. Se queremos entender qual a proposta de sua filosofia política, um bom lugar para começar, portanto, será pensar como nossa polícia se efetiva. Infelizmente, escaparia aos limites deste trabalho um estudo genealógico da polícia. Nos limitaremos a aludir brevemente a sua relação com a efetivação do poder, por acreditamos ser esse um exemplo que lança luz particular sobre o papel da teologia política em uma abordagem agambeniana.

Devemos, antes de qualquer coisa, deixar falar às vítimas dessa efetivação. Não podemos, portanto, deixar de referenciar Marielle Franco (2014), que abre sua dissertação sobre as Unidades de Política Pacificadora (UPPs) no Rio de Janeiro com dois parágrafos que ilustram que transições Agamben propõe ao pensamento político diante da teologia política schmittiana:

[...] incorpora-se, como objetivos específicos desta pesquisa, a demonstração de que o discurso de “guerra contra as drogas” e de controle dos territórios são iniciativas para conquistar o apoio do conjunto da cidade com uma alusão à paz. Sobretudo, através de recursos ideológicos como instrumentos fundamentais para conquistar a opinião pública e o senso comum, a fim de sustentar as contradições desta política. Outro objetivo específico a ser apresentado neste estudo é o de evidenciar que não há “guerra” nesse processo. O que, de fato, existe ou está indicado é uma política de exclusão e punição dos pobres, que está escondida por trás do projeto das UPPs. Ainda no campo dos objetivos, busca-se apontar que a administração da segurança não construiu qualquer alteração qualitativa, ao contrário, atuou como força auxiliar no fortalecimento de um modelo de cidade centrada no lucro privado e não na sua população, sustentado pela política hegemônica do Estado, marcada pela exclusão e punição (FRANCO, 2014, p. 11).

⁴²“To think of government as simple executive power is a mistake and one of the most consequential errors ever made in the history of Western politics. It explains why modern political thought wanders off into empty abstractions like law, the general will, and popular sovereignty while entirely failing to address the central question of government and its articulation, as Rousseau would say, to the sovereign or locus of sovereignty. In a recent book I tried to show that the central mystery of politics is not sovereignty but government; not God but his angels; not the king but his minister; not the law but the police—or rather, the double governmental machine they form and propel”.

As linhas que Franco propõe podem ser trilhadas quase *pari passu* em nossa pesquisa, com uma única ressalva em relação à leitura agambeniana: para ele a exclusão é a guerra civil, ou, pelo menos, é o que cria um espaço em que determinado grupo de pessoas só pode emergir no espaço político como inimigo, como terrorista, vândalo, bandido. Como se Agamben forçasse a atenção à solidariedade das duas teses mais famosas de Carl Schmitt, a teologia para si manifesta-se não na face da justificação soberana, mas sim na divisão entre sagrado e profano, entre espaço e vida politicamente qualificados, de um lado, e vida nua, de outro. Novamente, o Brasil parece ser particularmente adequado para identificar o potencial explicativo da hipótese agambeniana. Porque esse fenômeno, mais ou menos previsto em seu texto, tem outra face que, no Brasil, se realizou de modo particularmente nítido: a lógica do condomínio, esse posto avançado de realização da fantasia anarcocapitalista em que se compra o pertencimento a uma vida pública de tipo especial:

Ao entrarmos em um desses modernos condomínios, projetados com a mais tenra engenharia urbanística, temos o sentimento pacificador de que enfim encontramos alguma ordem e segurança. A polícia parece estar realmente presente, apesar de particular. As ruas estão bem pavimentadas e sinalizadas, apesar de vazias. Crianças brincam em estado de natureza. As casas exibem seu indefectível jardim frontal, sem cercas. Tudo o mais é funcional, administrado e limpo. A imagem desta ilha de serenidade captura as ilusões de um sonho mediano de consumo. Uma região isolada do resto, na qual se poderia livremente exercer a convivência e partilhar o sentido de uma comunidade de destino. Além de tudo estamos entre iguais. Protegidos pelos muros que anunciam: aqui vigora um estado especial da lei. Ao passar pela guarita prepare-se para ser fichado e filmado: você está entrando no sistema (DUNKER, 2019).

Talvez nenhum outro lugar do Ocidente tenha sido tão eficaz em delimitar tão precisamente não apenas o espaço reservado aos outros onde a mão pesada da lei se aplica como exceção, como também o espaço de um “nós” no qual a lei, também excepcionalmente, se abrandava ou exime. Como brilhantemente expõe Dunker, o que, na lógica de condomínio se efetiva é uma divisão interna:

O muro entre civilizações podia ser reaplicado como uma estratégia intracivilizatória. Auschwitz encontra sua face redentora depois do estágio representado pelo muro de Berlim. Invertam-se os sinais e as câmaras de gás transformam-se em câmaras de gozo. Os muros para não sair transformam-se nos muros para não entrar. O Estado de exceção torna-se a regra. O cerco, não a trincheira ou a batalha se tornam a tática predominante (DUNKER, 2019).

Proporemos, então, perseguir esse discurso de guerra civil revelado por ambas imagens, que confluem nas milícias policiais. O paradigma da *stasis* pode ser ilustrado de

modo particularmente incisivo nas práticas de nossa polícia, uma polícia reformulada durante o período de ditadura militar e que ainda mantém uma forte herança desse período:

Apesar do controle civil sobre as polícias militares, a concepção militarizada da segurança pública, formulada pelos governos militares depois de 1967, foi confirmada na Constituição de 1988, que manteve intocada a organização policial, por meio do Título V, Capítulo, Da Segurança Pública, artigo 144, um dos textos mais flagrantes da grande insensibilidade para a necessidade de desmilitarizar o aparelho do Estado depois da ditadura com condição de plena formalidade da democracia (da ROCHA, 2013, p.15).

Da Rocha prossegue sua argumentação observando que, eventualmente, a estruturação militar da polícia passa de uma contingência superável a ser seu modo de ser e a se justificar por si mesmo, passa a ser sua natureza e não um fator a ser erradicado pela redemocratização⁴³. O confronto com Agamben permite que um trecho como esse levante questões importantes: por que manter uma estética militar para a polícia⁴⁴, e como essa estética coincide com a convergência de uma polícia ao mesmo tempo militarizada e privatizada, revelada nas milícias? Ou, fazendo uma pergunta especificamente agambeniana (e que é na forma que nos interessa, resposta à questão anterior): com que subjetivação essa polícia se relaciona?

Violência vicária

Essa questão é particularmente premente se observamos o desenvolvimento histórico da retomada da questão da teologia política no século XX. Scattola (2009) destaca o papel de Max Weber na reabertura dessa questão através de sua proposta de leitura do processo das

⁴³“No passado, o caráter militar foi o canal que as elites políticas elegeram para formar corpos policiais subservientes aos interesses de governos, para concretizar a busca de identidade ou de profissionalização. Porém, hoje a estética ou caráter militar é a própria natureza de certas organizações policiais. Com efeito, o modelo militar policial não é um anacronismo a ser erradicado por processos de modernidade, desenvolvimento e democratização. Ele é uma estruturação político-histórica que se legitima por si mesma ou, como argumentou Fernandes (1973), representa o “modo de ser”, que varia em decorrência de transformações sociais, políticas, econômicas e culturais, mas permanece na essência. Em suma, a estética ou caráter militar é o próprio *habitus* de PMESP e Carabineros” (da ROCHA, 2013, p. 26).

⁴⁴A organização das polícias como instituições paramilitares, ademais, são um capítulo relevante na história política moderna: “Polícias militarizadas e centralizadas tinham maiores chances de impor essa doutrina política, porque tais organizações, formadas para seguirem a hierarquia e serem disciplinadas, são mais apropriadas para enfrentar a desobediência civil. As polícias militarizadas são, desse ponto de vista, a expressão institucional mais visível da construção do Estado-nação [...] Essa contradição se expressou idealmente em dois modelos de policiamento: o anglo-saxão, baseado na *common law*, em que a polícia é tida como extensão da comunidade, os policiais são cidadãos jurados e armados, que cumprem mandato comunitário[...]; e o francês, gendarmico, com policiamento militarizado, armado ostensivamente e preventivo, cuja finalidade é ocupar territórios e se impor como símbolo do Estado soberano. Na realidade, o que se comprova é que não ocorre um modelo ideal de polícia civil ou militar, porque, independente do tipo, as organizações policiais têm sido tradicionalmente de caráter paramilitar. Dessa forma, o grau e o tipo de ênfases militares com que são fundadas as polícias variam largamente de país para país no transcorrer do tempo, conforme as características de cada um” (IDEM, p. 69s).

sociedades ocidentais como um progressivo desencantamento do mundo avançada pelo calvinismo. Agamben (2003/2004) por sua vez apontará que a teologia política se construirá em um diálogo não assumido que tem como marco inicial a resposta de Walter Benjamin ao postulado weberiano do poder estatal como monopólio legítimo da violência em *Sobre crítica do poder como violência*, que desencadearia, por sua vez, a resposta schmittiana. De fato, estaremos mais próximos da leitura de Agamben se observarmos na questão da definição do monopólio da violência – e não a questão sobre a secularização ou da soberania – é a verdadeira questão da teologia política. O *Homo sacer*, ou a vida nua, são produtos dessa questão: contra quem se pode cometer violência legítima, o corpo onde a exceção se executa, é a outra face da mesma moeda onde figura o soberano.

Como observa Peter Fenves (2011) a questão, para Benjamin, passou pela discussão, registrada em um fragmento não publicado durante a vida de Benjamin, sobre um artigo de Herbert Vorwerk, *Direito ao uso de força*. Uma vez que Agamben escolhe manter o foco na apresentação do diálogo entre Benjamin e Schmitt, o texto não publicado acaba por não receber grande atenção. Mas a discussão da noção de “anarquismo ético” em que o autor das *Passagens* confronta precisamente à ideia de um monopólio de violência pertencente à qualquer instituição estatal ou indivíduo para recusar a possibilidade de ambos talvez seja uma das pistas mais seguras para que possamos ter uma noção mais clara da proposta agambeniana para a teologia política. Essa é uma chave de leitura poderosa. Parafraseando o comentário de Kotsko de que todo o projeto *homo sacer* poderia ser uma tentativa de perseguir os caminhos abertos por Benjamin em *Sobre crítica do poder como violência*, poderíamos dizer que o que Agamben persegue tenazmente ao longo do projeto é essa denúncia da teologia política onde quer que um monopólio da violência legítima ouse se estabelecer, quer seja como direito individual de resistência, quer seja como monopólio de determinadas instituições do Estado.

Isso leva a uma consequente descentração do poder a que se critica. Tendo em mente esse histórico, a polícia, talvez mais que o soberano, assim, se revelaria um objeto privilegiado de nossa atenção:

Embora as competências institucionais da polícia e das forças armadas sejam claramente diferentes, as zonas de fronteira sempre existiram e continuam existindo nos dias atuais. Embora saibamos que a polícia procura manter a ordem pública e a paz social, trabalhando contra o crime e na gestão dos conflitos sociais de forma permanente e com vigilância constante, o exército, de outra forma, procura manter a soberania de um determinado país contra a intervenção externa de um inimigo. Sempre se fala que a polícia e o exército detêm o monopólio estatal da força física por meio do uso autorizado e legal da arma. Entretanto, embora a autorização para o

uso da força seja uma característica fundadora destas duas instituições, é importante ressaltar que a polícia é caracterizada pela ausência do uso sistemático da força enquanto que o exército preconiza o uso da arma como instrumento dissuasório por excelência. Além do mais, a doutrina, armamento, instrução e treinamento da Polícia e do Exército são necessariamente distintos. A polícia não deve aprender nem usar táticas de guerra, assim como o Exército não deve ensinar ou usar técnicas de policiamento em contextos urbanos, por exemplo. Mas, em países como o Brasil, as competências policiais e militares não estão totalmente definidas, o país adotou um modelo de polícia que ainda está fortemente atrelado à defesa do Estado e não à defesa do cidadão. É um modelo híbrido no qual convivem uma polícia investigativa de caráter civil e uma polícia preventiva de caráter militar (SOUZA, 2011, p.71)

Consideramos que tanto o caráter destacadamente híbrido de nossa polícia, que preserva um ramo militarmente estruturado, quanto à progressiva confusão entre policiamento e militarismo através de ocupações e intervenções ilustram de modo particularmente luminoso os arcanos do poder que Agamben se propõe a desvelar. Como observa Souza, a confusão entre funções de exército e polícia é signo de uma violência em defesa do Estado e do que o Estado se propõe a defender. Caminhamos, portanto, para um dos sentidos possíveis do monopólio da violência que Benjamin retoma em seu comentário ao texto de Vorwerk:

Benjamin formaliza as quatro respostas que Vorwerk identifica e produz um esquema com todas as “posições” sob a condição de redução dos potenciais portadores do direito ao Estado, de um lado, e ao indivíduo, de outro: “a) Negar que quer o Estado quer o indivíduo possuam direito de se valer de força; b) incondicionalmente aceitar que Estado e indivíduo possuem direito de se valer de uso de força; c) reconhecer que o Estado possui o direito de se valer do uso de força; d) reconhecer que apenas o indivíduo tem direito ao uso de força (Fenves, 2011, p. 217)

Antes que retomemos a posição benjaminiana para seguir o diálogo Benjamin/Schmitt tal como recomposto em *Estado de exceção*, duas observações sobre esta organização benjaminiana de oposições: a primeira é que esse pano de fundo talvez seja o principal solo de atrito entre Agamben e Benjamin. Textos como *A comunidade que vem*, *O amigo*, e os dois livros que compõem o volume de conclusão do projeto *Homo sacer*, *Altíssima pobreza* e *O uso dos corpos*, serão dedicados a propor uma alternativa às posições descritas por Benjamin, divisando a comunidade política como uma alternativa quer ao indivíduo e à intersubjetividade, quer ao Estado e suas instituições e relações por ele mediadas. A segunda observação relevante é que a inserção da tese schmittiana como resposta a essa articulação de posições faz com que o soberano surja como um *deus ex machina* acrescentado como avalista de uma violência cometida vicariamente em seu nome.

Tornemos, porém, à crítica benjaminiana do poder como violência. Moran e Salzani (2015) apresentam uma recapitulação das recepções do texto, cuja proeminência nos estudos sobre Benjamin é recente. Depois de descrever a convoluta história da pesquisa e publicação do texto, originalmente parte de um projeto maior⁴⁵ (posteriormente abandonado), os autores resgatam o histórico de sua acolhida, reforçando a gama variada de interpretações que o fragmento suscitou. De fato, o fragmento desafia à interpretação e parece poder ser sucessivamente apropriável como defesa da violência revolucionária contra a violência do *establishment*, como proposta política surrealista, passando por certo pânico de uma leitura que via um Benjamin anti-democrático além do Benjamin crítico da democracia. Seguiremos a interpretação de Massimiliano Tomba (2009) sobre o texto benjaminiano para posteriormente inserir o comentário agambeniano em *Sobre os limites da violência* (1970/2018a) buscando compreender esse decisivo ponto de entrada do sagrado na obra agambeniana.

Tomba observa que em *Crítica da Violência* Benjamin questiona o monopólio estatal da violência e lança a questão da possibilidade de um uso justo do poder/violência além da lei e do Estado, distinguindo lei e justiça – enquanto a primeira ocorre no violento ritmo da impaciência, a segunda ocorre no bom ritmo da expectativa. Esse tempo da expectativa é o tempo que suspende o tempo sucessivo em que se dá a lei, a temporalidade que põe em relação meios e fins, enquanto o tempo da antecipação traz consigo novas possibilidades de comunidade, abre a possibilidade ética. A antecipação, de um lado, depõe lei e o monopólio estatal da violência, de outro, põe o tempo da justiça, que conjuga transformação política e pessoal, política e ética. O autor então relembra que a tarefa divisada por Benjamin para a Filosofia moral não é a de negar o direito à violência “como tal”, mas de negar qualquer direito a seu monopólio por indivíduos, comunidades ou instituições quaisquer. Como observa Tomba, trata-se de uma crítica a uma forma específica e historicamente determinada de violência e à sua cooptação no horizonte jurídico, que a insere na ordem temporal da relação entre meios e fins.

Nesse ponto, Tomba observa que o objetivo benjaminiano é pôr em questão uma tradição que vai de Hobbes a Schmitt que estabelece uma política como aplicação mecânica que põe como base da ordem a garantia da existência física individual. Podemos traçar aqui a

⁴⁵Os autores resgatam o histórico do planejamento da obra. Ela seria dividida em três partes, sendo a primeira chamada *O verdadeiro político*, a segunda *A verdadeira política* e a terceira seria, por sua vez, subdividida em *A decomposição da violência* e *Teleologia sem propósito final*. O delineamento dá ideia do contexto previsto para a leitura d’*A crítica do poder como violência*, correspondente a essa primeira metade do terço final.

relação com outra importante fonte do sagrado agambeniano, o texto *A pessoa e o sagrado* de Simone Weil, sobre o qual Agamben escreve sua tese de doutorado. Weil também questiona o dogma moderno da sacralidade da vida nua, objetando contra os riscos de seu uso como fundamento moral:

Eis um transeunte na rua que tem braços longos, olhos azuis, um espírito em que circulam pensamentos que ignoro, mas que talvez sejam medíocres.
Não é nem a pessoa dele nem a pessoa humana que me são sagradas. É ele. Ele em sua totalidade. Os braços, os olhos, o pensamento, tudo. Eu não atentaria contra nada disso sem uma hesitação infinita.
Se a pessoa humana fosse o que há de sagrado nele, eu poderia facilmente cegá-lo. Sem visão, ele será uma pessoa humana e, tanto quanto antes. Eu não terei atingido a pessoa humana nele. Terei apenas cegado seus olhos.
É impossível definir o respeito à pessoa humana [...] Tomar como regra da moral pública uma noção impossível de definir e de conceber é tornar possível toda espécie de tirania (WEIL, 2016, p. 54).

A questão é que o fundamento político moderno é precisamente esse e confirma precisamente essa intuição de impossibilidade de definição e abertura à tirania, como também era claro para Benjamin. Mas esse novo *status* do indivíduo como átomo político, leva a uma nova necessidade de transição: como do grupo de indivíduos emerge um corpo político? A questão que se coloca, portanto, é a da representação política:

Em sua *Teoria da Constituição*, Schmitt extrai o núcleo dessa tradição quando escreve que o problema do Estado moderno é produzir a unidade do novo sujeito da soberania: o povo como unidade e totalidade. E o povo, Schmitt observa, não existe até ser tornado visível pela representação: “representar significa tornar visível o invisível e apresentar através de um ser de presença pública”. É aqui que a teologia política do Estado moderno se esconde: a transcendência não é totalmente eliminada numa forma totalmente imanente, mas alocada numa unidade que deve ser criada e tornada visível pela representação [...] A matriz lógica desse discurso pode ser encontrada em Hobbes, que, ao lidar com as consequências do princípio de representação moderno, afirma que “nenhuma lei pode ser injusta” pois “a lei é feita pelo poder soberano, e tudo que é feito por esse poder é assegurado e de posse de cada membro do povo; e daquilo que todos os homens têm parte, ninguém pode dizer ser injusto (TOMBA, 2009).

Essa é a lógica à qual se opõe à crítica benjaminiana, e o mote que Agamben perseguirá: separa-se, no homem uma parte sua como fundamento do político, que lhe deve assegurar a existência. De outro lado, só se lhe permite entrada na esfera criada por essa exclusão através da representação. A própria vida dos indivíduos passa a ser capturada e mediada juridicamente em sua possibilidade política.

Aí que entra a polícia como representante maior da aporia da política representativa. A polícia na democracia age em nome do povo, mas fazendo, no povo, um corte:

logo, sempre que reprime uma manifestação, sua violência é justificada em nome da ordem pública e segurança, o que dá ao Estado uma larga margem de liberdade no

execício desse poder [...] Na medida em que a democracia representativa moderna deve garantir a segurança, ordem e unidade públicas, o monopólio estatal da *Gewalt* pode suspender a lei em nome da lei, e reprimir o povo em nome “do povo” (TOMBA, 2009).

Finalmente, e esse é o ponto que Agamben destacará, é que Benjamin tentará preservar a possibilidade de uma existência – e de uma violência – fora do direito e que não se opõe a ele para criar um novo direito, mas para suspendê-lo, depô-lo. O que Benjamin busca é convocar uma nova articulação entre ética e política que não se paute no objetivo de erguer outro monopólio da violência nas mãos de um determinado segmento da humanidade e, conseqüentemente, em uma exclusão de determinadas vidas do político, mas abre a novas configurações de vida.

A posição de Schmitt, para Agamben, busca estabelecer uma resposta ao anarquismo ético que observamos em Benjamin, mas mantém uma atitude ambígua em relação ao papel do Estado. Sua estratégia não é assegurada apenas por sua teoria da exceção, mas também pela definição do político como divisão do campo amigo/inimigo que põe a possibilidade da guerra civil como fundamento da política. Compreender a oposição agambeniana a Schmitt exige uma clarificação da relação entre esses dois pontos, e a diferenciação entre a teologia política schmittiana e a ontologia política que estamos apresentando como uma característica importante do pensamento de Agamben.

Para que possamos situar a contraposição entre os autores, devemos situar o clássico argumento de Schmitt em *Teologia política*. O texto famosamente abre com uma definição de soberania, que introduz a definição de exceção: “Soberano é quem decide sobre a exceção. Apenas essa definição pode fazer justiça a um conceito de fronteira”(SCHMITT, 2005, p.5). Schmitt então observa que essa situação fronteiriça se deve precisamente pelo fato de que uma norma legal não pode efetivamente dar conta da totalidade das possibilidades concretas e, portanto, a decisão sobre a situação excepcional não pode ser adequadamente prevista por um determinado ordenamento jurídico. É precisamente por isso que o soberano mantém relevância mesmo nas democracias constitucionais: ele é o ator indicado pela constituição como apto a decidir sobre um determinado estado de coisas e atribuir a ele a representação de excepcional, e agir suspendendo a constituição.

É interessante confrontar essa posição com a concepção platônica da lei. A. Laks observa que a lei, para Platão, possui um aspecto de comando e outro substitutivo. Sobre este último, ressalta:

Se a lei é levada a substituir o homem político, é por duas razões distintas, embora aparentadas. Em primeiro lugar, um monarca por mais competente que seja [...] nunca passa de um homem e, a esse título está sujeito a uma dupla limitação espacial e temporal. [...] De onde a necessidade que ele seja representado pela lei, que escapa às limitações humanas na medida em que, pública e escrita, está presente sempre e em todo o lado (LAKS, 2001, p.100).

Mas, em que pese a capacidade substitutiva da lei, sua faculdade de comando difere daquela do monarca:

[..] a modalidade de suas prescrições difere. A lei é simples, isto é, sempre idêntica, enquanto o indivíduo a que ela se dirige, bem como os casos que considera, são diversos e mutáveis. Segue-se que a lei não pode, em virtude de sua universalidade, remediar nem as limitações dos monarcas nem as do conjunto de cidadãos, a não ser a custa de uma certa deficiência: a lei é estruturalmente incapaz de ter em conta circunstâncias particulares, e ainda menos as evoluções. É por isso que pode ser comparada a “um homem arrogante e ignorante, que não permitisse a ninguém agir fosse no que fosse contra a ordem que ele promulgou”⁴⁶ (IBIDEM)

O cerne da questão está na relação entre lei e tirania que Agamben utiliza nos primeiros capítulos de *Homo sacer* para demonstrar que a exceção se revela como estado permanente – ou seja, não se trata de um caso pontual, uma virtualidade a ser decidida como descrita por Schmitt, mas é a verdadeira forma da política ocidental. Recuperando um poema de Píndaro⁴⁷ em que o *nómos*⁴⁸ aparece como um dispositivo que desloca a violência de seu campo, justificando-a, Agamben analisa a posição da lei como o que junte violência e justificação e resgata, precisamente, a aparição desse poema no *Górgias* de Platão⁴⁹. Segundo Agamben, Platão inverteria o sentido do verso pindárico em que a lei justifica a violência apresentando uma lei que violenta o justo. A inversão seria intencional: a intenção platônica

⁴⁶A referência é a *O político*: “Ora, em suma, é precisamente este absoluto que a lei procura, semelhante a um homem obstinado e ignorante que não permite que ninguém faça alguma coisa contra sua ordem, e não admite pergunta alguma, mesmo em presença de uma situação nova que as suas próprias prescrições não haviam previsto, e para a qual este ou aquele caso seria melhor” (tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa).

⁴⁷Agamben faz referência a duas versões. A primeira é a reconstrução de A. Boeck. A segunda é a tradução de F. Hölderlin. As duas versões são reproduzidas pelo tradutor de *Homo sacer*, respectivamente, como: “*O nómos de todos soberano/ dos mortais e dos imortais/conduz com mão mais forte/ justificando o mais violento / Julgo-o das obras de Hércules*”; “*O mais alto, a lei,/ de todos o soberano, mortais e/ imortais; ela conduz propriamente/ por isso violenta/ o mais justo direito com mão suprema*”. Cf. AGAMBEN (1995/2012, p.185).

⁴⁸Silva (2007) apresenta a leitura do sentido de *nómos* na obra agambeniana: “*Nómos*: é um conceito de difícil definição. Originalmente foi uma forma poética ou de composição poética recitada com o acompanhamento de instrumentos em ocasiões especiais ou para o louvor aos deuses. Também significava, em que pese sua origem indo-européia, uma forma de divisão territorial no Egito, algo como uma província. No sentido adotado por Agamben significava, originalmente, uma regra de conduta ou dizia respeito aos costumes (mores), ou ao que, em português, designamos como *habitus*. Genericamente tem o sentido de regra, norma ou lei, ou de um *códex jurídico* ou legal”.

⁴⁹Na tradução de Daniel R. N. Lopes: “Lei, o supremo rei/ de mortais e imortais/ Com sua mão soberana, rege a violência extrema,/ tornando-a justa; como testemunha,/conclamo os feitos de Hércules, pois – sem pagar” (PLATÃO, 2016 p. 303ss). Agamben destaca que essa é uma versão corrigida a partir da reconstrução do verso de Píndaro. Em *Homo sacer*, o autor oferece uma tradução sem a correção, afirmando que a alteração do verso por Platão seria intencional: “*o nómos de todos soberano/mortais e imortais/conduz com mão mais forte/fazendo violência ao mais justo*”.

seria afirmar a equivalência entre a justificação da violência e a violência contra o justo. O espaço em que esses termos coincidem seria o espaço da soberania.

Para Agamben, Platão seria agudamente ciente da implicação dessa coincidência e daí sua intenção de desarticular a oposição entre *nómos* e *phýsis*, entre lei e natureza. Uma afirmação do caráter natural da lei que impeça a confusão pela superimposição de uma esfera que deve reger a natureza⁵⁰. Um *nómos* “natural”, uma lei da natureza, para Agamben busca impedir a atribuição de uma natureza pré-cultural. Qualquer pré-história que seja invocada para a comunidade política deve ser vista como, igualmente produzida: a vida nua não é matéria bruta sobre a qual a política se impõe, mas uma espécie de resto que subsiste à tentativa de apropriação por um *nómos*. Se Agamben destaca o aristotelismo como um ponto marcante para a história desse dispositivo na antiguidade, é em T. Hobbes que ele verá a sua realização tipicamente moderna:

Se para os sofistas a anterioridade da *phýsis* justifica, em última análise, a violência do mais forte, para Hobbes é precisamente essa mesma identidade do estado de natureza e violência [...] a justificar o poder absoluto do soberano [...] É importante notar, de fato, que, em Hobbes, o estado de natureza sobrevive na pessoa do soberano, que é o único a conservar seu natural *ius contra omnes* [...] O estado de natureza não é, portanto, verdadeiramente externo ao *nómos*, mas contém sua virtualidade. **Ele (certamente na idade moderna, mas provavelmente já na sofística) é o ser-em-potência do direito, a sua autopressuposição como “direito natural”** (AGAMBEN, 1995/2012 p. 41s).

Finalmente, é nesse ponto que Agamben incluirá sua primeira consideração sobre o pensamento schmittiano abordando-o não pela lógica da exceção, mas pela construção de uma espacialidade para o jurídico em seu *O nomos da terra*. De fato, Schmitt abre sua análise sobre “o direito das gentes centrada na Europa” com um conjunto de corolários que situam *nómos* em um campo semântico associado a localização e ordenação espacial: “Nomos é a palavra grega para a primeira medição, que funda todas as medidas subsequentes, para a primeira tomada de terra, entendida como a primeira divisão e partição do espaço, para a divisão e a repartição originárias” (SCHMITT, 2014, p. 65). No capítulo seguinte, Schmitt passa a tecer considerações sobre o surgimento do direito das gentes modernos, impactado pelas grandes navegações: “o essencial e decisivo para os séculos seguintes foi o fato de que o novo mundo não surgiu como um novo inimigo, mas como um espaço livre, uma área livre

⁵⁰Mais uma vez aqui deve-se ter em mente a posição singular de Agamben na filosofia contemporânea continental. Se podemos falar de um movimento de reabilitação da retórica e do sofismo como uma resposta à tradição filosófica precedente (Cf. El-Jaick 2016), Agamben firma posição de que a história da filosofia política após Platão é marcada por uma série de concessões a oposição sofista entre natureza e lei que permite a justificação da violência soberana. No momento decisivo da conclusão do projeto *Homo sacer*, Agamben convocará a um retorno ao platonismo.

para a ocupação e expansão europeia” (Idem, p.88). Ou, ainda: “para os europeus cristãos sobre a ‘terra nova’, sobre o solo americano, não havia direito localizado. Para eles só existia ali o direito que os próprios conquistadores europeus levavam e transmitiam àquelas terras” (idem. p. 96). Pouco mais a frente, o autor começa a entrelaçar a relação entre o *nómos* como agente de espacialização e sua teoria da soberania:

convém citar a famosa frase de Pascal: ‘um meridiano decide sobre a verdade’. Não se deve imputar a essa expressão de dor e espanto um ceticismo relativista e geral, que só tem em vista a realidade de desvios do direito positivo em distintos países e épocas. Não se trata de tais banalidades, mas, ao contrário, do fato – perturbador para um pensador como Pascal – de que príncipes e povos cristãos houvessem concordado em considerar que, em determinados espaços, inexistia a distinção entre o justo e o injusto. O meridiano de Pascal [...] abriu um abismo entre a liberdade – isto é, a ausência de direito no estado de natureza – e o âmbito de um estado “civil” ordenado.

O segundo exemplo de consequência dessas linhas [...] reside na teoria do estado de natureza incluída na construção do estado por Thomas Hobbes. Para Hobbes o estado de natureza é uma região de lobisomens. O homem é aqui um lobo para o outro homem, assim como também, “além da linha”, o homem se defronta com um animal selvagem (Idem, p. 97).

Finalmente, a relação escala até sua ulterior explicitação:

Em minha opinião, trata-se aqui da antiga frase: todo direito só é direito no lugar certo. Por isso, é historicamente mais adequado ter em vista a relação entre localização e ordenação e o vínculo do direito com o espaço. Assim, a ideia da *amity line* trata de um espaço delimitado, livre – ou seja, vazio de direito –, em clara contraposição a um direito antigo, isto é, localizado em um mundo antigo.

A formulação inglesa do estado de exceção, denominada *Martial Law*, também se baseia na concepção de um espaço delimitado, livre e vazio. Na França, o estado de exceção, entendido como estado de sítio, transformou-se, no curso do sec. XIX, em uma instituição juridicamente ordenada. Em contrapartida, a Lei Marcial permaneceu um âmbito temporal e espacialmente delimitado de suspensão de todo direito. [...] No interior desse âmbito local e temporal pode-se realizar tudo o que, conforme a situação, pareça ser necessário (Idem, p. 101).

Reconstruída essa relação, Agamben pode então propor que a relação entre soberania e exceção é análoga àquela que estabelece-se entre o *nómos* (ademais descrito como soberano) e estado de natureza, concluindo que

O nexo localização-ordenamento já contém, portanto, desde sempre em seu interior a própria ruptura virtual na forma de uma “suspensão de todo direito” [...] estado de natureza e estado de exceção são apenas as duas faces de um único processo topológico no qual, como numa fita de Moebius ou em uma garrafa de Leyden, o que era pressuposto como externo (o estado de natureza) ressurgiu agora no interior (como estado de exceção) e o poder soberano é justamente essa impossibilidade de discernir externo e interno, natureza e exceção, *phýsis* e *nomos*. 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 (AGAMBEN, 1995/2012 p.44).

Apenas a contraposição ao pensamento platônico permite destacar aqui o ponto de tensão entre as leituras agambeniana e schmittiana da exceção: enquanto em Schmitt o soberano mal ou bem mantêm-se como sujeito, um *quem* que supre uma falta do ordenamento jurídico e decide sobre seus casos-limite, o poder soberano para Agamben é a operação de uma negatividade. É porque a lógica do ordenamento exige ao mesmo tempo um lado de fora e uma relação com seu exterior que se dá soberania. Novamente, é esclarecedora a posição platônica sobre a tirania das leis:

A crítica que Platão faz da lei nas *Leis* apoia-se substancialmente na noção complexa, mas familiar, e que parece ter sido tradicional, do termo “lei”. A lei pode ser dita tirânica na medida em que a razão que forneça para obedecer à ordem (o primeiro elemento da lei) seja constituída por uma ameaça, e que uma ameaça é uma violência, se não atual, pelo menos potencial. Mas esta crítica esconde uma outra, mais radical e que visa, de fato o primeiro elemento da lei. Uma ordem nua, sem o acrescento de uma ameaça qualquer, é mais tirânica ainda do que uma ameaça, porque não enuncia nenhuma razão pela qual deve ser obedecida (LAKS, 2001,p. 103).

Assim, se a composição política se pretende estabelecida consensualmente, a fundamentação pela lei é um caminho inadequado. Daqui emerge a exortação a uma legislação preambular, centrada não em estabelecer um ordenamento através de um conjunto de leis, mas no momento preambular, no primeiro elemento em que a lei oferece suas razões e busca fundar uma política não na obrigação legal, mas na persuasão. Em um livro recente, Agamben (2016c) dedicará um capítulo à arte de escrever preâmbulos, que identificará com a tarefa da filosofia.

A limitação schmittiana, portanto, não está em um apego à forma religiosa, mas no fato de que a própria estrutura da sacralização coincide com a estrutura do ordenamento legal. E essa estrutura, ao organizar-se em torno de um centro vazio, estabelece um campo que demanda a produção de duas formas especulares – que nunca chegam a realizar-se concretamente de forma pura, como lembra Abbott (2014) – de subjetivação: soberano e da vida nua. De fato, observa Agamben, não há um corpo biológico livre no homem que anteceda sua humanização, o corpo humano está “desde sempre preso em um dispositivo” (1995/2012, p. 181). Se lei se põe como o que deve capturar a vida, a solução como lei encarnada que é o soberano totalitarista é uma porta sempre aberta. Se não há vida naturalmente fora da lei, sua pressuposição como justificativa do ordenamento sempre bate à porta do estado de exceção. O campo de concentração é elevado à paradigma dessa forma política porque leva ao máximo essa tensão e revela seu limite:

Dos campos não há retorno em direção à política clássica; neles, cidade e casa tornaram-se indiscerníveis, e a possibilidade de distinguir entre o nosso corpo

biológico e o nosso corpo político, entre o que é incomunicável e mudo e o que é comunicável e dizível, nos foi tolhida de uma vez por todas. E nós não somos apenas, nas palavras de Foucault, animais em cuja política está em questão suas vidas de seres vivos, mas também, inversamente, cidadãos em cujo corpo natural está em questão a sua própria política (AGAMBEN, 1995/2012 p. 182)

Essa exposição mostra como o pensamento agambeniano recusa a teoria decisionista da soberania e como recusa a possibilidade de uma noção personalista da autoridade, que Schmitt defende nos dois primeiros capítulos de sua *Teologia política*. Observado esse primeiro distanciamento, podemos agora apresentar a segunda principal tese da obra, que intitula o livro – para em seguida demarcar como Agamben procura tomar distância também dela:

Todos os conceitos relevantes da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados, não apenas devido a seu desenvolvimento histórico [...] mas também por conta de sua estrutura sistemática, cujo reconhecimento é necessário para a consideração sociológica desses conceitos. A exceção na jurisprudência é análoga ao milagre na teologia (SCHMITT, 2005, p. 36).

Aqui temos a primeira justificativa para o uso schmittiano do termo teologia política. Estabelecida a relação entre soberania e decisão sobre exceção, o autor então traça um paralelo entre exceção e milagre, uma intervenção que interrompe o estado normal dos eventos. Pouco adiante, o autor oferece uma linha argumentativa auxiliar para sua teologia política, que o autor apresenta como uma “sociologia dos conceitos”:

a sociologia dos conceitos que aqui propomos é a única capaz de chegar a um resultado científico sobre um conceito como o de soberania. Ela transcende a conceptualização jurídica, que atenta a interesses práticos imediatos, e visa descobrir sua estrutura básica, radical e sistemática, e comparar essa estrutura conceitual com a representação conceitual da estrutura social de uma determinada época. Não se trata aqui de pôr em questão se as idealizações produzidas por conceptualização radical são um reflexo da realidade social, ou se a realidade social é concebida como resultado de uma forma específica de pensamento e, consequentemente, também de ação. Ao invés disso, essa sociologia busca estabelecer prova de duas identidades espirituais, mas, ao mesmo tempo, substanciais. Não se trata de sociologia do conceito quando, por exemplo, a monarquia do século dezessete é caracterizada como o real que é “espelhado” no conceito cartesiano de Deus. Trata-se, por sua vez, de uma sociologia do conceito de soberania quando mostra-se que o status histórico-político do conceito de monarquia daquela época corresponde ao estado de consciência geral característico do Ocidente europeu da época, e que então a construção jurídica da realidade histórico-política pôde encontrar um conceito cuja estrutura estava em acordo com a estrutura de conceitos metafísicos. [...] A imagem metafísica do mundo que uma determinada época forja tem a mesma estrutura da forma política de organização considerada apropriada por essa época (SCHMITT, 2005, p. 45s).

Temos aqui um conjunto de afirmações que apresentam a constelação específica envolvida na teologia política de matriz schmittiana: a) há uma indiferenciação entre religião, teologia e metafísica; b) há uma precedência cronológica da religião em relação à política; c)

há uma relação assimétrica entre teologia-metafísica e política, estando esta subordinada àquela e d) o que ilustra essa relação é a analogia entre milagre e exceção e a pressuposição de um agente análogo (Deus, no primeiro caso, o soberano, no segundo) para os dois.

Podemos propor, agora, como experimento de pensamento, conceber uma postura em relação à teologia política que contrapusesse pontualmente cada uma dessas posições. Consideremos uma posição que a) visse na origem da religião não apenas uma teologia, mas também uma prática, que pusesse, como no Fausto de Goethe, no princípio o ato, uma religião ritual; b) afirmasse a contemporaneidade entre religião, política e forma jurídica; c) estabelecesse uma relação de mutualidade de influência entre metafísica e política e d) divisasse uma metafísica positiva nos moldes espinosanos, que não se confundiria com uma onto-teo-logia e com a qual a ideia de uma exceção – para a política – ou de um milagre – para a ontologia – fosse inconcebível. Nossa leitura é de que essa é a interpretação de Agamben e o que explica como seu pensamento não se situa como um termo a mais no desenvolvimento da teologia política novecentista, ao mesmo tempo que elucida o porquê da importância da teologia para seu pensamento.

Uma crítica agambeniana da concepção de sujeito de Schmitt

Analisando teologia política schmittiana observa-se que ela possui uma forma de subjetivação pressuposta que assume como naturais, conjuntamente, o *homo religiosus* e o *homo approprians*: para que possa ocupar o lugar vazio que a estrutura jurídica da exceção abre à subjetivação é necessária a anterior sacralização que eleva alguém a posição de potencial suspensor da norma. Mas é igualmente necessária uma divisão entre um sujeito volitivo abstrato de um lado, e, de outro, um mundo a ser apropriado no qual se inclui seu próprio corpo. Entendemos o termo *homo approprians* no sentido atribuído por Greg Bird:

A figura que se destaca acima das demais nesse que agora é um dispositivo atualmente implacável e omnicompreensivo é o fundador do liberalismo moderno John Locke. Em seu segundo tratado sobre o governo, Locke revolucionou fundamentalmente a concepção de propriedade. Em vez de conceptualizá-la como um produto do direito positivo (como convenção), a propriedade privada agora constituía o próprio agir do sujeito liberal moderno. Além disso, defendia ele, essa atividade produtora de propriedade (trabalho) garantia ao indivíduo o direito natural à propriedade privada. Não apenas sobre os produtos do trabalho pessoal, mas sobre si mesmo. A propriedade privada agora situava-se no núcleo do sujeito humano, na natureza humana e, portanto, o homem passa a ser compreendido como um ser apropriador. Com esse rápido golpe, o paradigma moderno da propriedade privada foi inventado.

Com a ascensão do *Homo approprians*, uma cisão fundamental abriu-se entre o próprio e o comum. Para Locke, a propriedade privada constitui-se pelo ato de

apropriação – ao tomar-se algo que é ‘comum’ ‘removendo-o do estado de natureza’ e tornando-o pertencente a alguém. O comum é parte do estado de natureza, enquanto o Estado deve agir como protetor da propriedade privada em geral (vidas, liberdades, terras). Esse cisma entre o próprio e o comum é de central importância para o que chamamos pensamento político moderno (BIRD, 2018, p.38).

A relação com o *nómos* espacializante schmittiano é bastante clara. Mas gostaríamos de retomar a relação que se estabelece aqui com o decisionismo. Greg Bird põe a questão em torno de um dispositivo – atualmente ubíquo, mas em termos de história do pensamento, recente. Se é esse o caso, e se, de fato, há um nexo entre a espacialização que é envolvida na lógica da exceção como o fragmento acima indica, abre-se a questão de como essa espacialização se relaciona com o decisionismo. Já adiantamos, de um lado, que Agamben observa que o soberano pressuposto na exceção tende à realização personalista totalitária da lei encarnada e um modo de subjetivação. Essa é uma primeira relação com o lugar da decisão. Mas a crítica agambeniana vai ainda além, questionando a própria possibilidade de uma decisão que parta de fora da estrutura política, fazendo a teologia política schmittiana entrar em curto-circuito.

Tornemos ao dispositivo implacável descrito por Bird. Primeiramente, chamamos a atenção para o fato de que o que torna o *homo approprians* relevante não é a operação do sujeito sobre o mundo, mas a operação do dispositivo do próprio sobre o homem que faz com que ele atue de certa forma. Para elaborarmos melhor essa construção, precisamos situar o conceito agambeniano de dispositivo.

Temos sugerido ao longo deste trabalho que a tese guia do projeto *Homo sacer* é que, não havendo uma vida natural apolítica, segue-se a pergunta pelos “dispositivos por meio dos quais a política captura a vida” (CASTRO, 2012). Se considerarmos que a tradição política no Ocidente parte de uma separação que é conjuntamente articulação entre a vida nua e vida politicamente qualificada, a vida nua, matável e não sacrificável não deve ser entendida, assim, como um estado de natureza anterior à política e ao direito. Trata-se, ao contrário, da produção de um corpo biopolítico pelo poder soberano. Uma das formas de captura, como vimos, é o dispositivo do próprio. Mas uma coisa chama a atenção na descrição de Bird citada anteriormente: o dispositivo não age apenas na criação de subjetividades, mas altera a própria esfera do político. A um só tempo, define a natureza humana como apropriativa e remove o comum da esfera política.

Confrontemos essa descrição com o texto agambeniano *O que é um dispositivo* (2005/2014b). Na ocasião, Agamben apresenta sua leitura sobre o papel do dispositivo como

“um termo técnico decisivo na estratégia do pensamento de Foucault”, cujo uso associa à preocupação freqüente de Foucault com o *governo dos homens*. Segundo Agamben, o termo para Foucault dá-se como uma rede,

um conjunto heterogêneo, lingüístico e não-lingüístico, que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discursos, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc, é a rede que se estabelece entre esses elementos [...] tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder [...] como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e de relações de saber. (AGAMBEN 2005/2014b)

Agamben propõe-se então a apresentar uma genealogia do termo e afirma que o dispositivo foucaultiano é “tomado de empréstimo” à Hypolite em sua leitura da positividade hegeliana, transformando, porém, seu objetivo: se para Hegel a questão era a conciliação entre a pura razão e o elemento histórico representado na positividade, para Foucault, a positividade, que se tornaria posteriormente dispositivo, é mote para investigação dos modos concretos em que os dispositivos “agem nas relações, nos mecanismos e nos jogos de poder”. Significativo, para Agamben, é que a etimologia do termo dispositivo aponta para o “objetivo de fazer frente a uma urgência e obter um efeito mais ou menos imediato”. Retornando à tradição filosófica do termo, Agamben observa que dispositivo foi a tradução para as línguas latinas do termo *oikonomia*, o paradigma prático, não epistêmico, da administração doméstica, a esfera da vida apolítica. Simultaneamente, o autor aponta as implicações da distinção teológica entre o ser uno de Deus e a trindade de sua *oikonomia*⁵¹, ou seja, a maneira como Deus administra o mundo que, por sua vez, legou à tradição filosófica uma

cisão que separa em Deus ser e ação, ontologia e práxis. A ação (a economia, mas também a política) não tem nenhum fundamento no ser: esta é a esquizofrenia que a doutrina teológica da *oikonomia* deixa como herança à cultura ocidental”. (2005/2014b p.35).

⁵¹A economia aqui era derivação da *oikonomia* que a Igreja irá convocar para solucionar o embaraço de um monoteísmo cujo deus divide-se em três figuras: Deus é um em sua substância, mas três em sua *oikonomia*, na maneira como governa o mundo. O questionamento sobre a economia ganha relevo ao interrogar por sua relação com a glória, isto é, a relação entre o poder como governo e gestão eficiente da vida e o poder como realeza ritualística e cultural. O que cabe observar, então, é como o dispositivo da economia trinitária serve como laboratório para que se observe o funcionamento e articulação da máquina governamental. O termo, assim, mantém relação com a economia em sua acepção moderna: “Da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos, em sentido amplo, antinômicos, porém funcionalmente conexos: a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela ideia pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social” (AGAMBEN 2007/2011 p.13). Por fim, não menos importante para os propósitos deste projeto, é que a obra encerre com um apêndice sobre a relação que vincula *oikonomia* e economia que para os fisiocratas tinha conotação fisiológica de uma ordem natural a ser aplicada ao governo das sociedades – e aqui se lança luz sobre a estratégia aplicada no resgate do enfadonho “*ordem e progresso*”, que já é lema nacional do Brasil, como lema de governo em 2016 após o golpe que destituiu a presidenta Dilma Rousseff.

O campo teológico é assim apresentado como o laboratório de um modelo de soberania que desloca o fundamento do agir progressivamente do ser para o dever-ser, da política para o governo. Parecemos retornar, aqui, ao terreno da teologia política schmittiana. Mas é importante ter em mente que o que permite a teologia funcionar como um “laboratório”, para Agamben, é uma razão bastante diversa daquela invocada por Schmitt. Agamben frisa em *O sacramento da linguagem*:

tem-se como pressuposto para o homem que nós conhecemos historicamente um *homo religiosus*, que existe apenas na imaginação dos estudiosos, pois todas as fontes disponíveis nos apresentam sempre, como vimos, um homem religioso e, ao mesmo tempo, irreligioso [...] Do mesmo modo que um composto químico tem propriedades específicas impossíveis de serem reduzidas à soma dos elementos que o compõem, assim também aquilo que aparece antes da divisão histórica – admitindo-se que algo semelhante exista – não é necessariamente a soma opaca e indistinta das características que definem seus fragmentos. O pré-direito não pode ser apenas um direito mais ‘arcaico’, da mesma forma que aquilo que vem antes da religião como a conhecemos historicamente não é apenas uma religião mais primitiva” (AGAMBEN 2008/2011b p.20s).

De fato, é para divisar esse ponto original em que direito e religião ainda não se apresentam separados com certa nitidez que o autor dedica um volume do projeto *Homo sacer* ao estudo do juramento:

talvez deva ser revista toda a nossa maneira habitual de representarmos a representação cronológica e conceitual entre o direito e a religião. Talvez o juramento nos apresente um fenômeno que não seja, em si, nem (só) jurídico, nem (só) religioso, mas que, precisamente, por isso, possa nos permitir repensarmos desde a sua raiz o que é o direito, o que é a religião (AGAMBEN 2008/2011b p.27).

O que Agamben observa no juramento entendido como sacramento, como tornar sacro da linguagem, é um dispositivo de tipo especial: no juramento, ou promessa, estabelece-se um compromisso entre falante e estado de coisas no mundo e se abre uma possibilidade linguística que não é aquela da linguagem apofântica, mas uma linguagem que se articula não em torno de uma correspondência mas da efetivação de uma verdade ou mentira. É por partilharem de uma mesma raiz, da forma do juramento, que as estruturas de teologia, direito e política podem transplantar conceitos entre si. Ou seja, nem a influência se dá devido a uma suposta anterioridade da teologia, nem a influência tem sentido único. A estrutura da sacralização já é desde sempre comum tanto à teologia quanto à política. Mas a questão mais importante aqui é que é o próprio encontro com esse sacramento da linguagem que permite o surgimento de um sujeito:

o homem não se limitou a adquirir a linguagem como uma capacidade entre outras de que é dotado, mas fez dela a sua potência específica, ou seja, na linguagem ele pôs em jogo a sua própria natureza. Assim como, nas palavras de Foucault, o

homem “é um animal em cuja política está em questão sua vida de ser vivo”, ele é também o ser vivo em cuja língua está em questão a sua vida. Estas duas definições, aliás, são inseparáveis, e dependem constitutivamente uma da outra. No cruzamento de ambas situa-se o juramento, entendido como o operador antropogenético através do qual o ser vivo, que se descobriu falante, decidiu responder pelas suas palavras e, consagrando-se ao *lagos*, constituir-se como o “ser vivo que tem a linguagem”. Para que algo como um juramento possa ter lugar, é necessário, justamente, sobretudo poder distinguir e, ao mesmo tempo, articular de algum modo vida e linguagem, ações e palavras – e é isso precisamente o que o animal, para quem a linguagem é ainda parte integrante da sua prática vital, não pode fazer. A primeira promessa, a primeira – e, por assim dizer, transcendental – *sacratio* produz-se através desta cisão, na qual o homem, opondo a sua língua às suas ações, pode pôr-se em questão, pode comprometer-se com o *logos*.

De fato, algo como uma língua humana pôde ser produzido só no momento em que o ser vivo, que se encontrou cooriginariamente exposto tanto à possibilidade da verdade quanto à da mentira, se empenhou em responder pelas suas palavras com sua vida, em testemunhar por elas na primeira pessoa (Idem p. 79).

Agora podemos visualizar o alcance da contraposição agambeniana a Schmitt. A fórmula do sagrado – que para Agamben ocorre sempre através de uma cisão, a criação de uma divisão num espaço anteriormente comum – não é exclusiva da religião, mas ao contrário, é graças à sacralização da linguagem que pode eventualmente surgir um discurso religioso. Precisamente pelo evento (que não se esgota numa ocorrência num determinado ponto histórico, mas ocorre em cada ato de fala, a cada enunciação) que separou no homem sua linguagem quer de sua ação quer do mundo, surge a demanda exibida pelo juramento, ao mesmo tempo ética e política de vinculação do falante entre palavras, coisas e ações.

Pretendemos retomar as implicações ontológicas deste trecho no próximo capítulo. Mas o que queremos destacar agora é que o resultado dessa posição agambeniana é a impossibilidade decisionista: não há um sujeito pré-político que possa decidir pela exceção. É esse o tema que o autor procurará desenvolver em seu recente *Karman* (2017f): a vontade, em vez de ser uma condição natural é vista como um dispositivo que cria um sujeito que, por ser dotado de livre arbítrio e atuar como autor de suas ações, pode ser imputável. Agamben enfatiza a transição que se dá no caminho da *hêxis*, o hábito, dos Antigos, de uma potência que pode se conservar sem passar à ação à vontade e arremata: se o homem antigo é um homem que pode, o homem moderno é um homem que quer.

Mas Agamben não se levantaria apenas contra a díade soberania/exceção implicada na teologia política schmittiana. Em 2001, portanto provavelmente contemporaneamente à pesquisa realizada para a escrita de *Estado de exceção*, Agamben proferiria uma palestra em que se dirigiria principalmente à tese apresentada por Carl Schmitt em *O conceito do político*.

A *stasis* como paradigma político

A obra *Stasis* representa um ponto importante para a compreensão da *magnum opus* agambeniana: trata-se de um livro incluído em 2015 como parte do “segundo volume” do projeto apenas após a publicação da segunda e última parte do quarto volume do projeto, *O uso dos corpos* – este último apresentado como conclusão da série. A aparência de um “*esprit d'escalier*” é reforçada ainda pelo conteúdo do livro: a transcrição “com ligeiras variações e adições” (AGAMBEN, 2015b, p. IX) de duas palestras proferidas na Universidade de Princeton em outubro de 2001. Os seminários fornecem, assim, um exemplo de seu pensamento num momento decisivo de nosso século: o intervalo entre os atentados de 11 de setembro e sua não menos brutal resposta através da *Operation Enduring Freedom* e do *USA PATRIOT Act*. O posicionamento crítico em relação a essas políticas de segurança faria o autor decidir não mais retornar aos Estados Unidos, onde atuara como professor visitante nas universidades de Berkeley, Nova York e Northwestern. Trata-se, portanto, de um momento indubitavelmente decisivo para a obra agambeniana, que reconhecidamente marcou sua recepção e compreensão. Ainda assim, apenas mais de uma década depois o autor pareceu reconhecer nas palestras proferidas em 2001 uma solução para as lacunas em seu projeto *Homo sacer*⁵². Nossa hipótese é que essa inclusão aparece por firmar a historiadora da Antiguidade, especialista na Atenas clássica, Nicole Loraux cujos estudos sobre *stasis*⁵³, na democracia antiga são o ponto de partida do primeiro seminário dos seminários reunidos no livro) como uma das interlocutoras do projeto, iluminando tanto decisões metodológicas quanto alguns conceitos agambenianos, cuja compreensão não seria tão clara na ausência desse contato, além de reforçar a proximidade entre Schmitt e Hobbes.

Observamos, ao início deste capítulo, que *Stasis* destacará claramente uma nova chave de leitura para o pensamento agambeniano, deslocando-a de uma reflexão sobre a soberania para uma reflexão sobre os limites do político. Por que, então, a pesquisa de Nicole Loraux serviria para fazer esse deslocamento na compreensão da pesquisa de sua leitura como uma

⁵²A posição escolhida para *Stasis*, cf. nota sobre cronologia das obras de Agamben, parece indicar que o livro preenche lacunas entre *Estado de exceção* e *O sacramento da linguagem*.

⁵³Loraux (1997/2008) vai situar o termo em seu contexto político ateniense, atentando para sua polissemia: *stasis* é a tomada de partido/posição que mostra o risco de romper a unidade da *polis*. É ainda, e é esse seu foco, o conflito interno na revolta sediciosa violenta.

teoria da soberania/formas de Estado para uma teoria sobre o limiar de transição entre o doméstico (regido pelo paradigma econômico/administrativo) e o político⁵⁴?

Acreditamos que isso se deveria a uma combinação de temática e metodologia da pesquisa de Nicole Loraux sobre *stasis* à qual dedicou, além de alguns artigos que não foram reunidos nestas duas coletâneas, duas obras: *A cidade dividida* e *A tragédia de Atenas*.

Inicialmente, nos deteremos na influência temática, que o próprio título do livro põe em primeiro relevo. Conforme mencionamos anteriormente, Kotsko enfatiza que é a partir de *Stasis* que a série *Homo sacer* passará a se deter nos dispositivos de deslocamento entre as esferas econômica e política, no que define os lados de “dentro” e “fora” do político. E é nesse ponto que a pesquisa de Loraux merece destaque para Agamben: “a novidade da abordagem de Loraux é que ela imediatamente situa o problema em seu lugar específico, qual seja, na relação entre o *oikos*, a família ou ambiente doméstico, e a *polis*, a cidade” (2015, p. 6).

O autor então observa que o que essa relação tem de peculiar, para Loraux, é que não se trata, na *stasis*, do cansado paradigma de uma sobreposição do interesse privado ao público, mas de uma relação peculiar que ele tentará elucidar. É essa pista que revela a importância do seminário para o projeto *Homo sacer*. Embora Agamben proponha se distanciar das conclusões de Loraux ao fim da primeira parte de *Stasis*, é a pesquisa da historiadora da Atenas clássica que fornecerá, a partir de sua intuição sobre a natureza decisiva da *stasis* para compreender a política ateniense na época clássica, a Agamben as ferramentas que o autor utilizará para se mover no campo da teologia política ocupando uma posição crítica a Carl Schmitt.

O termo *stasis* é desafiador de ser traduzido ou definido. Acreditamos que é precisamente por se pôr em uma posição de fronteira que o termo atraiu a reflexão de Agamben: trata-se de um só termo que descreve conflito civil e assunção de posição política. No primeiro sentido – mas, em menor escala também, como ilustraremos, no segundo caso – termo ecoava ao grego antigo como uma doença que atinge a cidade em sua unidade, que ameaçava destruir o corpo político.

Como Agamben observa, é decisivo para sua interpretação que Nicole Loraux tenha preparado o terreno fornecendo uma interpretação da *stasis* grega como esse momento de abalo na cuidadosa separação entre o espaço doméstico e o da *polis*. Sem nos adiantarmos,

⁵⁴ Ou seja, como o livro permitiria fazer a transição entre os temas abordados em *Homo sacer I* e *Estado de exceção* e a “genealogia teológica da economia” (AGAMBEN, 2005/2014b) de que passará a se ocupar a partir de *O Reino e a Glória*.

porém, convém buscarmos ver como Loraux chega a essa interpretação. Inicialmente o que lhe chama à atenção é a conjunção entre *stasis* e anistia na democracia ateniense. O prefácio do livro anuncia em uma passagem que aponta, já em sua primeira página, para uma complicação do “conceito de político” schmittiano:

Tudo começou com o discurso de Cleócrito conservado por Xenofonte nas *Helênicas*. Os democratas atenienses acabavam de triunfar sobre o exército dos Trinta Tiranos. Alguns dos oligarcas mais importantes – Critias, Carmides, ouvintes de Sócrates, transformados logo por Platão em epônimos de alguns diálogos – figuravam entre os mortos; um grande desalento prevalecia, sem dúvida, entre a maioria das tropas da cidade; hoplitas vencidos por uma tropa carregada e equipada com armas improvisadas... em meio à excitação da vitória tudo havia feito pressentir uma revanche por parte dos democratas aos quais Trasíbulo, antes do combate, havia recordado da guerra que os Trinta haviam travado contra eles e os tributos de que haviam sido vítimas. Não obstante, é aqui que um ateniense, marcado pelo selo místico de Eleusis, marchava à cabeça das filas dos democratas perguntando a um exército de concidadãos adversários: “Vocês, que compartilham a cidade conosco, por que nos matam?”. A própria pergunta – pergunta de democrata à qual um oligarca se haveria encarregado de responder dando por óbvio que o adversário é o *inimigo* – era desconcertante [...] Tão desconcertante quanto a anistia anunciada por ela, pela qual os vencedores se aliariam com seus antigos adversários comprometendo-se diante os mais solenes juramentos de “não recordar as desgraças” do passado [...] Nosso projeto inicial, postergado várias vezes e latente no passar dos anos, mas nunca esquecido, era interrogar no terreno grego a especificidade democrática – neste caso, ateniense – do pensamento do conflito em seu vínculo, quer seja de oposição ou afinidade, com a definição do político [...] Talvez o que os gregos – e não apenas eles – tratam de esquecer quando proclamam uma anistia seja mais esse vínculo que as “desgraças” recentes (LORAUX, 2008 p. 11 s).

Chama de imediato à atenção a quantidade de informações contidas nessa passagem, com a qual Loraux situa uma pesquisa de décadas e abre o livro que coleta os artigos produzidos nesse projeto. A passagem mostra que a democracia encara o conflito de forma específica, distanciando-se da articulação amigo/inimigo⁵⁵. Isso, por sua vez, se relaciona imediatamente com a delimitação democrática do terreno político, que envolve a cidade como uma unidade e não permite essa distinção – ainda que a unidade referida seja simbólica e não se estabelecesse sem muitas exclusões: como é sabido, mulheres, escravos, estrangeiros, bem como homens adultos condenados à perda dos direitos políticos por dívida ou cometimento de crimes, não participavam ativamente da democracia (Loraux, 2008). A *stasis* por sua vez atinge essa unidade de maneira especial, precisamente revelando esse lado de fora. A postura democrática à qual referimos implica-se, em seu turno, com a anistia de uma maneira muito mais forte que as demais formas de governo. Essa anistia, então, tem por objetivo principal ocultar a relação entre política e conflito. Finalmente, e aqui temos um dado de suma

⁵⁵Como observa Tosi (2018) em seu comentário sobre a obra de Luciano Canfora, o específico da lição política ateniense é a “possibilidade de governar sem reprimir o conflito, mas administrando o conflito” (p.13), numa operação em que elite e “massa popular” resultam transformadas.

importância para compreender o pensamento de Agamben, o modo de efetivação da anistia é o juramento.

Loraux inicia a apresentação de *A cidade dividida* observando que considerar a *polis* do ponto de vista da historiografia⁵⁶ clássica à época – principalmente após a construção de certo ideal de historiografia “descontínua” exige que não se imponha um olhar anacrônico sobre as instituições antigas – é um grupo de “machos” (*ándres*), indiferente à vida das mulheres, estrangeiros e escravos. É essa cidade que fala consigo e de si, que fornece os monumentos que nos chegam. A essa cidade, opõe-se o recorte sincrônico dos antropólogos da Antiguidade, que traçam as pontes que buscam mostrar como, num dado momento, esses personagens privilegiados e àqueles à margem participavam das práticas sociais.

O que a autora destaca é que a abordagem do historiador tende a excluir as práticas repetidas, rituais e cotidianas do político, como não-acontecimentos, privilegiando o que supostamente seria a matéria verdadeira da história: os ditos e feitos dos homens da *polis*. De outro lado, a abordagem do antropólogo tende a preterir a política concreta por um mito do político, um modelo de cidade. No meio termo entre ambos, a autora, propõe, está a consideração de uma invenção tipicamente grega, que não se detém nem no antes (as práticas sociais da cidade), nem no depois (o decreto registrado no documento considerado pelo historiador): “*o debate contraditório seguido por uma votação [...] a vitória de um logos sobre outro*” (p. 21).

O que Loraux vai destacar, então, é que entre as conhecidas críticas dos pensadores gregos à democracia uma constante estava a de que enquanto a aclamação unânime em assembleia eventualmente poderia ser vista como positiva, a decisão por maioria geralmente implicava um triunfo do pior. A autora então resgata que o termo *stasis* significa uma tomada de posição, um tomar partido, que traz consigo o risco de uma sedição. Finalmente, ao contrário da “boa guerra” que traz honras à cidade, a *stasis* não contava apenas com a participação dos cidadãos homens, mas também mulheres e escravos viram “companheiros de luta” (p. 24). Após esse preâmbulo, a autora insere o tema da *oikeios polemos*, a guerra familiar que Agamben destacará.

O que parece significativo nesse preâmbulo é que a *stasis* é uma irrupção no campo do político em que o conflito é resolvido através de um rompimento na forma – e por isso deve ser removido do campo político. É por isso que Agamben vai falar que a *stasis* é um

⁵⁶O que segue é uma versão bastante simplificada do capítulo *O olvido na cidade* que compõe *A cidade dividida*. A autora avança seu argumento com exemplos específicos de estudos de historiadores e antropólogos da Grécia antiga.

dispositivo operador de politização/despolitização: através da *stasis* o que é político é retirado de sua esfera específica, e a vida natural, ou doméstica, ganha *status* político. Ou seja: se o *campo* é demonstra o espaço do político, revelando a pressuposição de uma exterioridade onde não vigem as regras, a *stasis* é a forma pressuposta da negação desse espaço, onde aquilo que havia sido excluído pode aparecer como politicamente decisivo.

Acreditamos que é nesse sentido que, ao invés da oposição amigo/inimigo cara a Schmitt, fundamental para Agamben (2015) é a delimitação dentro/fora da política. Por isso a guerra civil poderá servir para si como o paradigma político:

Não há algo como uma substância política: a política é um campo, incessantemente atravessado pelas correntes de tensão da politização e despolitização, a família e a cidade. Entre essas duas polaridades, desarticuladas, porém intimamente ligadas, a tensão – para parafrasear o diagnóstico de Loraux – é irresolúvel. Quando a tensão em direção ao *oikos* prevalece e a cidade parece querer transformar-se em uma espécie de família (embora de uma espécie especial), então a guerra civil funciona como um limiar no qual as relações familiares são repolitizadas; quando, ao contrário, é a tensão rumo a *polis* que prevalece, então a *stasis* intervém para recodificar as relações familiares em termos políticos (AGAMBEN, 2001/2015b p. 23)

Ou seja: é a recodificação do familiar em termos políticos que a *stasis* impõe que implica na necessidade de o cidadão escolher um dos lados no conflito, esse é o sentido da lei de Sólon que condenava à atimia o cidadão que não empunhasse armas durante a *stasis*. O capítulo termina com uma anotação sobre o terrorismo como o cariz atual da guerra civil, como consequência do direcionamento ao polo econômico que marca a política global vista sob a ótica econômica/administrativa – o que certamente mostra a dimensão que o seminário assumia para si, no momento em que era proferido. Podemos contextualizar sua importância através de um artigo intitulado *Segurança e terror*, publicado imediatamente antes de serem proferidas as palestras reunidas em *Stasis*, no qual apresentava, pouco mais de uma semana após os atentados de 11 de setembro de 2001, seu programa de pesquisa:

Michel Foucault mostrou como, na prática política e econômica dos fisiocratas, segurança opõe disciplina e lei como instrumentos de governo. Nem Turgot e Quesney, nem os membros do poder público fisiocratas preocupavam-se primariamente com a prevenção da fome ou regulação da produção, mas, ao invés, preferiam permitir que se dessem e então guiar e “assegurar” suas consequências. Enquanto o poder disciplinar isola e fecha territórios, medidas de segurança levam a abertura e globalização; enquanto a lei busca prevenir e prescrever, a segurança busca intervir em processos em andamento para então lhes dar direcionamento. Em resumo: **disciplina busca produzir ordem, enquanto a segurança quer gerir a desordem.** Como medidas de segurança podem funcionar apenas dentro de um contexto de liberdade de trânsito, comércio e iniciativa individual, Foucault pôde mostrar que o desenvolvimento da segurança coincide com o da ideologia liberal [...] **Quando a política, tal como entendida pelos teóricos da “Polizeiwissenschaft” do século dezoito, reduz-se à polícia, a diferença entre**

Estado e terrorismo ameaça desaparecer. No fim, isso pode levar à segurança e terrorismo formarem um único e mortal sistema no qual suas ações mutuamente se justificam e legitimam. O risco não é meramente o desenvolvimento de uma cumplicidade clandestina entre oponentes, mas que a caçada por segurança leve a uma guerra civil global que destrua toda coexistência civil. Na nova situação – criada pelo fim da forma clássica de guerra entre Estados soberanos – a segurança encontra seu fim na globalização: ela implica a ideia de uma ordem planetária que é, na verdade, a pior de todas as desordens. Mas há ainda outro risco. **Porque elas exigem alusão a um Estado de exceção, medidas de segurança avançam rumo a uma despolitização crescente da sociedade. No longo prazo, elas são irreconciliáveis com a democracia** (AGAMBEN, 2001/2019f. Grifos nossos)⁵⁷.

A passagem é preciosa. Cá, mais uma vez, somos chamados a atentar ao risco de uma naturalização da concepção schmittiana do político. A lógica securitária parece intimamente ligada à concepção schmittiana da exceção – e esta, por sua vez, parece enlaçar política estatal e terrorismo como dois termos de justificação dessa lógica.

É na segunda parte de *Stasis*, através de uma análise do *Leviatã* de T. Hobbes, que Agamben procurará elucidar essa relação. Como é sabido, Schmitt dedicou a essa obra um estudo com que se mede com o legado hobbesiano para seu pensamento. Essa é uma passagem importante porque aqui, Agamben busca argumentar pelo fechamento de todo schmittianismo, mostrando que a palestra ataca a um só tempo sua teoria sobre o eixo amigo/inimigo como unidade política básica e o nexos estabelecido por si entre representação e constituição – em que não apenas se constitui um ordenamento jurídico específico, mas também um povo.

Temos dois exemplos particularmente emblemáticos dessa postura. O primeiro, que já abordamos brevemente anteriormente, é a teoria schmittiana da representação. O segundo, ainda mais relevante – até por incluir a representação como momento constitutivo – é a teoria

⁵⁷“Michel Foucault showed how in the political and economic practice of the Physiocrats security opposes discipline and the law as instruments of governance. Neither Turgot and Quesnay nor the Physiocratic officials were primarily concerned with the prevention of famine or the regulation of production, but rather wanted to allow for their development in order to guide and “secure” their consequences. While disciplinary power isolates and closes off territories, measures of security lead to an opening and globalisation; while the law wants to prevent and prescribe, security wants to intervene in ongoing processes to direct them. In a word, discipline wants to produce order, while security wants to guide disorder. Since measures of security can only function within a context of freedom of traffic, trade, and individual initiative, Foucault can show that the development of security coincides with the development of liberal ideology [...] When politics, the way it was understood by theorists of the “Polizeiwissenschaft” in the eighteenth century, reduces itself to police, the difference between state and terrorism threatens to disappear. In the end it may lead to security and terrorism forming a single deadly system in which they mutually justify and legitimate each others’ actions. The risk is not merely the development of a clandestine complicity of opponents but that the hunt for security leads to a worldwide civil war which destroys all civil coexistence. In the new situation — created by the end of the classical form of war between sovereign states — security finds its end in globalisation: it implies the idea of a new planetary order which is, in fact, the worst of all disorders. But there is yet another danger. Because they require constant reference to a state of exception, measures of security work towards a growing depoliticization of society. In the long run, they are irreconcilable with democracy”.

schmittiana do movimento. Tomemos a teoria schmittiana da estrutura trinitária da unidade política na Alemanha nazista: Estado, Movimento, Povo. Schmitt afirma que enquanto o primeiro representa o momento estático da totalidade política, o segundo representa seu momento dinâmico, representando o terceiro “representa o lado apolítico, que cresce à sombra e sob a proteção das decisões políticas” (SCHMITT, 2001 p. 12).

Agamben dedicaria uma palestra ao tema do movimento em que alerta para o risco de adotarmos um conteúdo cuja maior elaboração cabe ao próprio Schmitt precisamente no seu momento de maior proximidade com a política nazista:

Uma primeira consideração importante, rica de consequências, é a seguinte: o primado da noção de movimento é função do fato de o povo se tornar impolítico (insistimos que o povo é o elemento impolítico que cresce à sombra e sob a proteção do movimento...). Portanto, eis a primeira consequência importante: o movimento torna-se o conceito político decisivo quando o conceito democrático de povo, como corpo político, já está ultrapassado. Isso talvez hoje não nos deixe surpresos, mas se pode dizer que a democracia acaba quando nascem os movimentos. Em sentido substancial, não existem movimentos democráticos [...] A segunda consequência desse conceito schmittiano de movimento é a de que o povo é um elemento impolítico cujo crescimento o movimento precisa proteger e sustentar (Schmitt usa o termo “*wachsen*”, que tem a ver com crescimento biológico, de plantas e animais). Conforme declara Schmitt, isso corresponde não à esfera não política do povo, mas à esfera impolítica da administração (*Selbstverwaltung*) (AGAMBEN 2005/2019a p. 4).

Agamben então destaca que, desprovido de seu *status* político, o povo só pode aparecer como população. E se, para se constituir politicamente, o movimento deve despir o povo de sua potência política e criar nele uma cisão que possa diferenciar o movimento da população geral, deve criar uma cisão nesse corpo biopolítico que permita sua politização:

Tal trabalho de definição torna-se necessário também porque, continuando a ler o texto de Schmitt, verificamos como aparecem, a partir do conceito de movimento, aporias especialmente ameaçadoras. 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 politicização.** Essa cesura é denominada por Schmitt de identidade de espécie, ou seja, racismo [...] Se o elemento político não for o povo, mas o movimento como entidade autônoma, de onde o movimento pode tirar sua politicidade? **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 – no caso de Schmitt. **Onde há movimento sempre haverá uma cesura que corta o povo, que divide o povo, nesse caso identificando um inimigo** (IDEM p. 5s. Grifos nossos).

Essa cesura já estava presente em *Teoria da constituição*, onde Schmitt diferencia entre poder constituído, que já deriva de uma constituição, e poder constituinte, que decide pela efetivação de uma constituição. Essa constituição concretiza uma vontade política, por

sua vez, ainda não constrangida por nenhum direito normativo. No momento de decisão pela constituição, o corpo político atribui-se uma forma. O poder constituinte, porém, não se confunde com a forma assumida e mantém-se como “capacidade formativa disforme”. A vontade realizada na constituição não se esgota e se mantém como um risco ao poder constituído. Tendo isso em mente, podemos avaliar que também era o pensamento schmittiano sobre a constituição que Agamben tinha em mente quando apresentava sua leitura do nexo entre povo e multidão no texto hobbesiano em *Stasis*.

O argumento de Agamben envolve a imagem no frontispício do *Leviatã* de Hobbes⁵⁸ em que o corpo do soberano é representado além da cidade. Apenas sua cabeça é distintamente sua. Seu corpo é composto, um agrupamento de uma série de outros personagens. O espectro do soberano paira sobre a cidade, que aparece vazia. Agamben destaca dois pontos: a ideia do corpo composto é relacionada a um experimento óptico que, semelhantemente, fazia com o auxílio de uma lente específica fazer parecer a partir de um conjunto de figuras distintas um compósito único – ou seja, o corpo político e o soberano, como cabeça desse corpo, são uma espécie de ilusão de ótica. O segundo é a especificidade da relação entre poder político e eclesiástico na obra de Hobbes.

Começamos com o primeiro ponto. Agamben argumenta que o que Hobbes quer representar com seu frontispício, que é uma pista para a interpretação do *Leviatã*, é que a ficção do estado de natureza é necessária para garantir um ponto de inflexão em que a multidão dispersa pode se constituir como um todo através do estado de guerra civil, da guerra de todos contra todos em que a multidão se põe em jogo e que se resolve na constituição de um povo representado pelo soberano. Esse momento legitimador da soberania, porém, é extremamente efêmero e, no instante em que o povo se representa no soberano ele perde sua potência política, torna a ser multidão a ser governada, desprovida de sua potência política. O eixo soberano/população, portanto, não é apenas ficcional, mas uma abstração pontual, verdadeiramente como um ponto arquimedianamente virtual de apoio onde pode se sustentar uma máquina de produção de subjetividades políticas. O povo é soberano, mas esse composto soberano/povo é feito por dois termos ficcionais, é mero momento da multidão representada e o poder soberano sempre se assenta nessa divisão na multidão entre si mesma e um povo politicamente constituído. Seu *status* pessoal, seu corpo, existe apenas como meio a ser transferido a um representante que o porte. Após o apontamento desse representante,

⁵⁸Destacamos que nosso interesse aqui se restringe a apresentar a interpretação agambeniana e, portanto, não faremos o confronto com o original hobbesiano.

somente projetando ao estado de natureza, descrito como um estado de guerra de todos contra todos, pode-se reativar a potência política da multidão na criação de uma desunião que prefigura uma unidade representável. Como poder soberano essa potência apenas se mantém como aberta para a multidão como possibilidade de conflito disruptiva da unidade política e de sua representação. O famoso estado de natureza, assim é de fato a projeção constitutiva da soberania desse conflito como origem do poder estatal: “Em outras palavras, o estado de natureza é uma projeção mitológica da guerra civil no passado. Inversamente, a guerra civil é uma projeção do estado de natureza dentro da cidade: é o que acontece quando alguém considera a cidade do ponto de vista do estado de natureza” (AGAMBEN 2001/2015b p. 53).

Há ainda uma consequência, relacionada à citação do artigo agambeniano de 2001: no modelo hobbesiano da soberania, assim como no modelo schmittiano do movimento, o soberano só pode se constituir efetuando no povo uma cesura que separa dele a possibilidade de ser multidão, turba desordenada, e precisa apontar essa potencialidade como um inimigo virtualmente presente a todo tempo. O Estado precisa do inimigo para poder usurpar as potencialidades políticas da multidão. Daí a ubiquidade da figura do inimigo – como bandido, degenerado –, ou do combate e da guerra – à corrupção, ao terrorismo, às drogas. A figura do *inimigo* não é central da constituição do político, portanto, mas de sua usurpação, da criação de uma esfera privativa para ocorrência do político. A *stasis* é consequência da separação de um campo do político.

Isso ajuda a compreender porque na sequência da consideração sobre a multidão. Agamben passa a discutir o poder eclesiástico descrito por Hobbes. Como relembra o filósofo italiano, desde o título, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil*, Hobbes opta por diferenciar não entre poder espiritual e secular, mas entre poder eclesiástico e civil – ou seja, confrontam-se não duas esferas distintas de poder, mas duas instituições assentadas sobre ele.

Bem, o que Agamben observará de legado do momento seminal para a teologia política moderna que é o *Leviatã* de Hobbes é sua situação escatológica que submete ambas as instituições citadas à prova. Projeta-se no futuro uma nova política, que se concretizaria com a segunda vinda de Cristo e precisamente por isso Hobbes recorrerá a imagem do Leviatã, monstro associado ao anticristo na tradição cristã. O soberano-leviatã do frontispício teria apenas como própria sua cabeça por ser, para o corpo político, a contraparte profana de Cristo

como “cabeça da igreja”⁵⁹. Assim, a imagem descrita no *Leviatã*, bem como a validade de sua teoria política, teria um caráter intermediário, que se dissolveria na concretização do Reino de Deus na terra. Essa característica faz com que Agamben destaque que, no *Leviatã* a política assume um caráter messiânico – e, inversamente, o messiânico adquire caráter político. Agamben destaca, então, em Paulo, a imagem escatológica da dissolução dessa imagem cefálica de Cristo em relação ao corpo da comunidade cristã:

A seguir chegará o fim, quando Cristo entregar o Reino de Deus ao pai, depois de ter destruído todo principado, toda autoridade, todo poder. Pois é preciso que ele reine, até que tenha posto todos os seus inimigos debaixo de seus pés [...] pois Deus tudo colocou debaixo dos pés de Cristo. Mas, quando se diz que tudo lhe será submetido, é claro que se deve excluir Deus, que tudo submeteu a Cristo. E quando todas as coisas lhe tiverem sido submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos⁶⁰.

A consequência que Agamben retira daí é que apenas quando se realizar esse Reino – que coincide com esse evento messiânico de Deus como “tudo em todos” cessa a distinção entre uma cabeça e um corpo e cessa também a necessidade de esse corpo constituir-se como projeção em referência ao ponto virtual que lhe produz como cabeça. Como ele afirma que Hobbes condiciona a dissolução da contraparte profana à realização messiânica dessa dissolução, segue-se daí que

no fim dos tempos, a ficção cefálica do *Leviatã* pode ser desfeita e o povo descobriria seu próprio corpo. A cisão que divide o corpo político – um corpo visível apenas na ficção ótica do *Leviatã* mas, de fato, irreal – e a multidão real, porém, invisível politicamente, será transpassável no fim, na Igreja perfeita. Mas isso também significa que, até lá, nenhuma unidade real, nenhum corpo político é, de fato, possível: o corpo político pode apenas dissolver-se numa multidão, e o *Leviatã* só pode sobreviver, até o fim, com Behemoth – a possibilidade de guerra civil (Agamben, 2001/2015, p. 63).

Agamben utiliza esse contexto escatológico para apontar a associação entre o *Leviatã* e o anticristo, que eram comuns nas exegeses bíblicas. É a partir daí que Agamben amarrará sua argumentação, afirmando que Hobbes

⁵⁹Agamben aponta, especificamente, trechos das Epístolas paulinas que destacam a imagem da comunidade cristã como corpo que se constitui através do Espírito e que tem Cristo como cabeça: Colossenses (1:18: “Ele [Cristo] é também a cabeça do corpo, que é a Igreja, Ele é o Princípio, o primeiro daqueles que ressuscitam dos mortos, para em tudo ter a primazia”), Efésios (4:15 “ao contrário, vivendo amor autêntico cresceremos sobre todos os aspectos em direção a Cristo, que é a Cabeça”) e Romanos (12:5 “o mesmo acontece conosco: embora sendo muitos, formamos um só corpo em Cristo e, cada um por sua vez, é membro dos outros”). A imagem também aparece em Coríntios, 12:13-20: “Pois todos fomos batizados num só Espírito para sermos um só corpo, quer sejamos judeus ou gregos, quer escravos ou livres. E todos bebemos de um só espírito”. A sequência é particularmente relevante do ponto de vista ontológico: “o corpo não é feito de um só membro, mas de muitos. Se o pé diz: ‘eu não sou mão, logo não pertencço ao corpo’, nem por isso deixa de pertencer ao corpo [...] Se o conjunto fosse um só membro, onde estaria o corpo? Há, portanto, muitos membros, mas um só corpo”. Todas as citações diretas do texto bíblico serão retiradas da *Bíblia de Jerusalém*.

⁶⁰Primeira carta de São Paulo aos coríntios, 15: 24-28.

talvez ironicamente, reafirma, contra uma Igreja que parece tê-lo esquecido, que **o fim dos tempos pode se dar a qualquer instante e o Estado não age apenas como o *katechon*, mas, na verdade, coincide com a própria besta escatológica que deve ser aniquilada no fim dos tempos** [...] O reino do Leviatã e o Reino de Deus são duas realidades politicamente autônomas, que nunca devem se confundir; ainda assim, estão escatologicamente conectadas, no sentido de que a primeira deverá necessariamente desaparecer quando a segunda realizar-se (IDEM, p. 67. Grifo nosso)

A figura do *katechon* aparece na segunda carta paulina aos tessalonicenses, numa passagem em que Paulo descreve a segunda vinda de Cristo:

Primeiro deverá chegar a apostasia. Depois aparecerá o homem ímpio⁶¹, o filho da perdição: ele é o adversário que se opõe e se levanta contra todo ser que se chama Deus ou é adorado, chegando até mesmo a sentar-se no templo de Deus e a proclamar-se Deus [...] E agora vocês já sabem o que está impedindo a manifestação do adversário, que acontecerá no tempo certo. O mistério da impiedade já está agindo. Falta apenas desaparecer aquele que o segura⁶² até agora (2 Ts 2: 3-7).

O *katechon* é esse poder que impede a manifestação do adversário, o homem da anomia. Agamben retoma esse tema em *O mistério do mal* em que, novamente, demarca a distância em relação à posição schmittiana em *O nomos da terra*. Schmitt argumentara na ocasião que a ideia de uma comunidade cristã mundial representada na *Res publica christiana* que organizou a Europa atuava como um *katechon*, por organizar um espaço e sua ordem que detinham a ocorrência da anomia. Schmitt então se filia a uma tradição que identifica o *katechon* ao binômio Estado-Direito que retardam a ocorrência do fim dos tempos.

Para Agamben, ao contrário, o mistério da anomia é uma *práxis* – o que observa remetendo o termo mistério à sua etimologia como ação ocorrida em um drama teatral. Restituído a esse cenário, o Estado não pode ser visto como *katechon*, mas, como para Benjamin⁶³, é uma categoria da vinda do messiânico:

Por isso, o reino de Deus não é o *telos* da *dynamis* histórica – ele não pode ser instituído como um objetivo. De um ponto de vista histórico, não é objetivo, mas termo. Por isso, a ordem do profano não pode ser construída sobre o pensamento do reino de Deus, por isso a teocracia não tem nenhum sentido político, mas apenas sentido religioso [...] A ordem do profano tem de se orientar pela ideia de felicidade. A relação dessa ordem com o messiânico é um dos axiomas essenciais da filosofia da história. De fato, essa relação determina uma concepção mística da história cuja

⁶¹ “ο άνθρωπος της ανομίας” o homem da anomia. Da mesma forma, o mistério da impiedade na tradução utilizada, no texto paulino é “μυστηριον [...] της ανομίας”, mistério da anomia.

⁶²No texto paulino original: Κατέχων. *Katechon*, poder que segura, freia, detém, a ocorrência do mal – porém, uma vez que apenas em sua manifestação ele poderá ser superado, o *katechon* também é o que impede o evento messiânico.

⁶³Mas, também, já para Hobbes: é no texto sobre o Leviatã que Agamben traça a comparação. O soberano do Estado – como também da Igreja – são identificadas ao “homem da anomia” na medida em que promovem a crise de legitimidade que gera a crise de legalidade. Mas a questão, retomando o tema platônico, é que a tentativa de capturar a legitimidade na atenção à lei positivada é parte da causa da perda de legitimidade: a legitimidade não pode ser derivada da lei positiva.

problemática se pode apresentar através de uma imagem. Se a orientação de uma seta indicar o objetivo em direção ao qual atual a *dynamis* do profano, e uma outra a direção da intensidade messiânica, então não há dúvida que a busca da felicidade pela humanidade livre aspira a afastar-se da direção messiânica; mas, ao mesmo modo que uma força, ativada num certo sentido, é capaz de levar outra a atuar no sentido diametralmente oposto, assim também a ordem profana do profano é capaz de suscitar a vinda do reino messiânico. O profano não é, assim, categoria de tal reino, mas é categoria – e das mais decisivas – da mais imperceptível forma do aproximar desse reino (BENJAMIN, 2016, p. 23s)

Talvez na formulação mais clara de sua articulação entre política e messianismo, Agamben destaca que a confusão se dá por entender que o objeto da consideração escatológica é meramente o fim dos tempos, e não o tempo do fim. Este último, Agamben formula como o tempo de agora, uma transformação no tempo que o põe em relação com o fim. Colocando toda ação histórica sob a luz da escatologia “como drama no qual o conflito decisivo está sempre em curso” (AGAMBEN 2013/2014c p. 45) pode-se conceber um conceito de ação diverso da mera gestão técnica e política, do mero procedimentalismo. A leitura agambeniana relaciona ainda o fechamento da perspectiva escatológica com um esvaziamento de sentido ético-político das ações: “O mal não é um sombrio drama teológico que paralisa e torna enigmática toda ação, mas é um drama histórico em que a decisão de cada um vem a ser toda vez questionada” (AGAMBEN 2013/2014c p. 45).

Removido o plano escatológico, ou seja, sem uma possibilidade de encarar a ação hodierna *sub specie aeternitatis*⁶⁴, a política entra numa crise de legitimidade que não pode ser sanada por um redobramento de esforços em relação à positivação de direitos ou no recrudescimento de sua efetivação. Numa passagem que ecoa de modo particularmente pungente ao público brasileiro, Agamben descreve essa crise:

os poderes e as instituições não são hoje deslegitimados porque caíram na ilegalidade; é mais verdadeiro o contrário, ou seja, que a ilegalidade é difundida e generalizada porque os poderes perderam toda a consciência de sua legitimidade. **Por isso é vão acreditar que se pode enfrentar a crise das sociedades por meio da ação (certamente necessária) do poder judiciário – uma crise que investe a legitimidade não pode ser resolvida somente no plano do direito. A hipertrofia do direito, que tem pretensão de legiferar sobre tudo, revela, isso sim, através de um excesso de legalidade formal, a perda de toda legitimidade substancial** (AGAMBEN 2013/2014c, p.24s. Grifos nossos).

Sobre a tensão irreduzível entre esses dois polos, Agamben dedicou a obra *Pilatos e Jesus*. Na obra, Agamben enfatiza o peso do momento em que Jesus apresenta-se diante da autoridade local para ser julgado por Pilatos, em que confrontam-se humano e divino,

⁶⁴Especialmente no sentido wittgensteiniano: “A obra de arte é o objeto visto *sub specie aeternitatis*; e a vida boa é o mundo visto *sub specie aeternitatis*. Essa é a conexão entre arte e ética” (WITTGENSTEIN, 1998 p. 83).

temporal e eterno. No momento de sua entrega a julgamento por Pilatos, diz o filósofo italiano, “o mundo dos fatos que deve julgar o da verdade, o reino temporal que deve pronunciar um julgamento sobre o Reino eterno” (AGAMBEN, 2013/2014d). O autor destaca que é significativo que esse encontro se dê sob a forma de um processo e, ainda mais relevante que “Durante todo o processo [...] Pilatos procura insistentemente evitar proferir um veredito” (IDEM, p. 40). O julgamento, portanto, não se conclui, nunca é proferido. Agamben segue com a crítica ferina do direito observando que nenhum processo pode chegar a juízo, porque esse sempre já ocorreu: a questão é que, no instante em que se cruza com a vida submetida ao processo, essa vida deverá se submeter a um juízo, em que verdade e justiça far-se-ão substituir por uma sentença. O que o anúncio do evento messiânico que se afirma diante da lei provoca no caso paradigmático de Jesus é a impossibilidade de coincidência entre juízo e vida, a irredutibilidade de uma a outra.

A especificidade da postura messiânica agambeniana é que ela se apresenta como inflexão dupla de relação com o tempo e com o mundo. Primeiro, deixa de ser o que ocorre ao fim dos tempos, o que paralisará toda ação histórica, para assumir, como parte integrante de si, a orientação da ação histórica do homem a cada instante. Como observa Diógenes (2018), contextualizando a perspectiva agambeniana sobre o messianismo a partir de sua leitura das epístolas paulinas:

A esse respeito, há uma expressão de Paulo, em 2 Tes., para definir o tempo messiânico no intervalo da primeira vinda de Cristo e o fim dos tempos, qual seja: ‘o tempo de agora’ (*ho nyn kairós*). **A definição é utilizada justamente para expressar que, após a vinda do messias, o que importa, na verdade, não é propriamente o *eschaton*, a chegada do fim dos tempos, mas interessa, antes, o tempo do fim; ou seja, a perspectiva que se abre a partir do próprio evento. Isto é, importa compreender a transformação efetivada no tempo e a consequente mudança na vida concreta dos fiéis que a vinda de Cristo promove, até a chegada do *eschaton*.** Nesse ínterim, o ‘mistério da anomia’ da epístola de Paulo refere-se a algo que está acontecendo a cada momento, e onde está em questão o próprio destino da humanidade. As profecias, portanto, dizem respeito ao tempo histórico que ainda estamos vivendo, se referem não ao fim dos tempos, mas à própria condição da Igreja entre a primeira e a segunda vindas (DIÓGENES, 2018, p.22. Grifo nosso).

O que o messiânico traz como laboratório para o pensamento é a possibilidade de um pensamento que, confrontando-se com o fim dos tempos, põe-se numa temporalidade distinta. Nessa nova temporalidade, como na perspectiva benjaminiana, cada instante é a porta estreita por onde pode passar o messias⁶⁵ e o que está em jogo é uma nova perspectiva ética em relação à ação humana. Ao esgotar a possibilidade da prestação de contas mútuas entre

⁶⁵Apêndice B das teses *Sobre o conceito de história*.

legalidade e legitimidade, a diluição desta naquela característica da política moderna⁶⁶, portanto, é o verdadeiro *katechon*. Daí a exortação com que Agamben conclui sua reflexão no primeiro capítulo de *O mistério do mal* retoma a necessidade de considerarmos a política à luz da justiça:

Na perspectiva da ideologia liberal atualmente dominante, o paradigma do mercado que se autorregula toma o lugar da justiça⁶⁷, e se finge poder governar uma sociedade cada vez mais ingovernável, segundo critérios exclusivamente técnicos. Mais uma vez, uma sociedade só funciona se a justiça (que, na Igreja, corresponde à escatologia) não for mera ideia, totalmente inerte e impotente perante o direito e a economia, mas conseguir encontrar a expressão política em uma força capaz de contrabalançar o progressivo achatamento, num único plano técnico-econômico, daqueles princípios coordenados, ainda que radicalmente heterogêneos – legitimidade e legalidade, poder espiritual e poder temporal, *auctoritas* e *potestas*, justiça e direito –, que constituem o patrimônio mais precioso da cultura europeia (AGAMBEN, 2013/2014c p.25).

O estado de exceção que Benjamin alerta ter se tornado regra pode ser identificado com essa tentativa de esgotar a vida em sua possibilidade de captura pelo jurídico – como aparato e lei positivada, como formalismo jurídico, mas não como justiça. É sob essa forma que a exceção pode realizar-se mesmo dentro dos Estados democráticos de direito. E, como observa Serrano (2016), é precisamente sobre essa forma que o Estado de exceção se revela hodiernamente na América Latina:

Muito mais difícil, no entanto, é identificar medidas de exceção e Estado de polícia funcionando dentro dos Estados democráticos, mas eles seguramente existem. No Brasil contemporâneo, por exemplo, a figura do inimigo deixou de estar dispersa por toda sociedade, como acontecia em relação ao inimigo comunista na ditadura, que não possuía feição, podendo estar presente em qualquer segmento social. Hoje, identifica-se o inimigo na figura mítica do bandido, o agente da violência que quer destruir a sociedade.

Os inimigos da sociedade vão sendo construídos politicamente e aleatoriamente [...] pois a figura do inimigo chama por um Estado autoritário e, em alguma medida, funciona como mecanismo de controle dos avanços dos direitos e conquistas sociais de uma maioria que sempre viveu marginalizada, mas que, com o fortalecimento da democracia e dos mecanismos de soberania popular, acabam ascendendo aos poderes com representatividade política (SERRANO, 2016, p. 145s).

Chamamos a atenção de que bandido é, já desde o primeiro volume do projeto *Homo sacer*, o termo que Agamben utiliza para se referir àqueles que são capturados pelo direito como lançados fora de sua proteção. Nesse ponto – e por isso insistimos ao longo deste

⁶⁶Embora essa seja a versão moderna do problema, o inverso também pode ser levado a extremos letais, como observa Agamben. A questão, aqui, não é afirmar a originalidade ou superioridade da legitimidade em relação à legalidade, mas a irredutibilidade de uma a outra e a impossibilidade de sanar a crise de uma com o recrudescimento da outra.

⁶⁷“Nella prospettiva dell’ideologia liberista oggi dominante, il paradigma del mercato autoregolantesi si è sostituito a quello della giustizia”. A tradução de Silvana de Gaspari e Patricia Peterle (AGAMBEN, 2013) inverte o sentido do original em um momento decisivo.

trabalho em relembrar exemplos próximos – a situação brasileira é particularmente reveladora de como, descolado da reflexão sobre a legitimidade, o jurídico se revela como instrumento desumanizante:

a jurisdição acaba funcionando como agente legitimador das práticas antidemocráticas e autoritárias. Isto porque **com a assunção do processo democrático, as lideranças políticas que contestam os interesses da elite, mesmo que moderadas, passam a ocupar espaços no executivo, sendo perseguidas por mecanismos judiciais de exceção, assim como os movimentos sociais de reivindicação, normalmente caracterizados por meio de signos desumanizantes como “terroristas”, bandidos, corruptos, etc [...]**

Em Honduras e no Paraguai, regimes democráticos foram inconstitucionalmente interrompidos, golpeando presidentes legitimamente eleitos, por obra ou com apoio das respectivas cortes supremas. É o que entendemos como jurisdição funcionando como fonte de exceção e não do direito (IDEM, p. 146s. Grifos nossos)

Tudo será perdoado: política e tempo

Destacamos acima que a pesquisa de Nicole Loraux não fornece a Agamben apenas a possibilidade de propor a *stasis* como paradigma político. Talvez de igual importância seja sua defesa do uso de uma metodologia de indagação dos eventos históricos que a autora descreve como um “anacronismo controlado”:

É preciso usar de anacronismo para ir à Grécia antiga, sob a condição de que o historiador assuma o risco de fazer justamente ao seu objeto grego perguntas que não sejam gregas, de que ele aceite submeter seu “material” antigo a interrogações que os antigos não fizeram ou, ao menos, não formularam, ou melhor, não consideraram como tais (LORAUX, 2009 p. 194)

A ideia é que com os vocabulários e instituições, talvez tenhamos herdado dos gregos também alguns dos “pontos cegos”. É essa sua hipótese relacionada ao tema da reação aos inimigos da democracia e da anistia e sua composição através do sufixo *kratos*, uma superioridade obtida através de luta:

É preciso, pois, concordar com a análise proposta por alguns linguistas que, em razão da formação da palavra (anormal em um vocabulário político que, antes de sua aparição poderia conhecer apenas compostos em – *arkhia* – monarquia, oligarquia –, em que o “poder” é designado de modo neutro) sugerem que *demokratia* foi inicialmente algo como um apelido muito pejorativo forjado pelos adversários do regime e que, finalmente, se tornou seu nome.

Isso explica a hesitação dos democratas do séc. V em assumir o termo. Mas também, talvez, com a palavra, assumir a própria coisa – o poder conquistado pelo povo e por ele guardado.

Minha hipótese é que dessa preocupação em relação à palavra restou na tradição ocidental, para além das rupturas e evidentes modificações, o hábito de “adoçar” a democracia, de atenuar o peso da palavra, uma maneira de tornar a coisa aceitável (2009 p. 199)

É esse desafio que autora acredita que herdamos e que ecoa, por exemplo, nos acertos de contas com nossa historiografia dos momentos de exceção – contexto semelhante ao que motivara Loraux ao estudar sobre a *stasis*: o perdão aos membros do governo da França de Vichy. Como se se tratasse de uma ocorrência sempre intrinsecamente exigente de autocrítica e incapaz de fazer o campo de sentido democrático coincidir consigo mesmo, a democracia “adocica-se” esforçando-se por provar que a cidade democrática também inclui seus opositores, cuja existência política é reconhecida, ao mesmo tempo em que fracassa em equacionar os dois sentidos de povo: totalidade do corpo político e parcela excluída e desfavorecida nessa participação. É essa divisão no povo que se implica em duas questões relacionadas: por que precisamente a democracia passou para a história com o nome que fora forjado por seus adversários? Por que, dentre as formas políticas, a democracia figura entre aquelas em que o poder como violência explicita-se em sua composição e porque esse poder deve ser ulteriormente adocicado? Se a leitura feita por Agamben do *Leviatã* de Hobbes for acolhida, a resposta está na tensão entre o momento pontual de existência virtual do povo que se esgota num momento constituinte, e os dois momentos da potência política da multidão antes e depois da constituição de um corpo político.

Adocicar-se da democracia, que podemos ler no dispositivo da anistia, perdão, que pode ser, como vimos, uma diminuição da voltagem política, especialmente nos casos em que, através de uma falsa equivalência dos lados em conflito, a democracia tenta resistir a assumir a coisa: o poder conquistado pelo povo, efetivamente, diante dos inimigos da democracia.

Agora podemos abordar o “Tudo será perdoado” a que fizemos referência como título de seção relaciona-se com a afirmação de Agamben sobre o terrorismo como signo de emergência do político e busca resgatar a reflexão de Loraux sobre a anistia. Referimo-nos à capa da primeira edição da revista humorística *Charlie Hebdo* a ser publicada após os atentados de sete de janeiro de 2015, em que foram assassinadas 12 pessoas e mais 11 foram feridas. A capa trazia uma caricatura de Maomé que, lacrimejando, segura um cartaz em que se lê: “*Tudo está perdoado*”. O que é significativo é que, imediatamente após um momento de disrupção da normalidade política, a vítima do atentado conclama ao “perdão” mútuo e esquecimento das desgraças, mais uma vez⁶⁸. Igualmente significativo é que o pedido de

⁶⁸O que, certamente, não costuma ser o caso na maioria das reações após um atentado. Mas podemos encontrar essa retórica em outros casos, especialmente nas discussões sobre políticas de reparação histórica: “esqueçamos das desgraças passadas” é uma das maneiras com que se opõem os conservadores a todas as políticas de reparação. “Deixemos os abusos cometidos pela escravidão, misoginia, homofobia, racismo, e pelos governos ditatoriais no passado”. O importante é lembrar que esquecer aqui é relegar o tema à esfera da não política. Afinal, a própria tensão é mostra de uma ruptura da unidade/representação política.

perdão seja uma reafirmação da posição original dos cartunistas: a nova divulgação de uma representação pictórica de Maomé, considerada ofensiva pelos muçulmanos, uma vez que os preceitos da religião vedam a possibilidade de retratar o profeta.

Se colocarmos essa charge em seu contexto e visualizarmos, com Agamben e Loraux, que a *anistia* é um dispositivo, cuja função é atribuir um lugar no campo de polaridade entre o doméstico e o político – especificamente um dispositivo de despolitização do conflito - “*Tudo está perdoado*” seria um equivalente, nesse contexto, a “tudo está des-politizado”, que cessem os conflitos e esqueçamos das desgraças. Essa despolitização, como ilustra o exemplo recente do atual presidente estadunidense não é necessariamente uma conciliação: ao afirmar que havia “pessoas excelentes em ambos os lados” de um protesto em que se encontraram neonazistas e supremacistas raciais, de um lado, e seus críticos, de outro⁶⁹, o resultado desse “perdão” implícito relativo a uma postura assumidamente violenta entre membros do corpo político não é uma posterior saudável troca de ideias, mas a legitimação dessa violência e uma equivalência tácita entre ela e sua resistência. Ambas são postas no terreno difuso da domesticidade, são pontos de vista individuais sobre os quais o campo político não se deve inserir.

A questão é seguramente importante para Agamben. Abordamos acima a questão do confronto entre legalidade e legitimidade que o filósofo italiano parece articular mobilizando a temporalidade. Vimos no exemplo de sua análise do julgamento de Cristo que esse confronto envolve uma tentativa da temporalidade capturar a eternidade. Vimos também que Agamben acredita que uma saída para esse confronto está no tempo messiânico, cujas duas fontes principais para si são Benjamin e Paulo.

A principal obra de referência agambeniana sobre a consideração do tempo messiânico é *O tempo que resta*. Logo de início, temos uma das pistas importantes do porquê o tempo messiânico interessa a Agamben: o que interessa especificamente no caso paulino é que, anunciando um tempo que é o nosso entre a primeira vinda do messias e a Parúsia, o retorno glorioso de Cristo. Esse tempo, o tempo de agora, que contraiu-se, se fez curto, por confrontado com seu fim, é, destaca Agamben “a situação messiânica por excelência, o único tempo real” (AGAMBEN 2000/2016, p.18). Essa situação cria uma tensão no tempo de agora que ressalta o aspecto contingente, o que Paulo destaca através da fórmula do “como não”:

Uma coisa digo a vocês irmãos: o tempo se tornou breve. De agora em diante, aqueles que tem esposa comportem como se não a tivessem, aqueles que choram

⁶⁹<https://www.usatoday.com/story/opinion/2018/08/10/white-supremacists-neo-nazis-charlottesville-unite-right-rally-trump-column/935708002/>

como se não chorassem; aqueles que se alegram como se não se alegrasse; aqueles que compram como se não possuíssem; os que tiram partido desse mundo como se não desfrutassem, porque a aparência deste mundo é passageira (Bíblia, Cor. 7:29-31)

O que a carta paulina parece invocar aqui é que os dispositivos jurídicos e a lei parecem perder sua força, diante de uma exigência: “O messiânico é para ele o lugar de uma exigência, que concerne precisamente à redenção daquilo que foi” (AGAMBEN, 2000/2016a, p.54) e nessa exigência o sujeito “presta de uma vez por todas as contas com suas pretensões identitárias e com as suas propriedades” (AGAMBEN, 2000/2016a, 55).

Nessa prestação de contas, vemos surgir novamente a divisão do povo, um recorte realizado pela lei e sua desativação pela intensidade messiânica. Tomando o exemplo da separação da Lei entre judeus e gentios, Agamben destaca como essa desativação se realiza não pela tentativa de uma síntese, mas na realização de um novo corte, que impede a separação de se efetivar, atestando sua não coincidência:

O que o messianismo de Paulo trata de fazer é suspender radicalmente a divisão original da lei, não com bases numa universalização cooptativa (uma união dos que outrora estavam separados), mas por meio de nova separação [...] Ou seja, ao jogar com os termos, Paulo 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 corte operado pela Lei, é desse modo novamente cortado por Paulo, de modo que a distinção taxativa entre Judeus e não-Judeus é atravessada por uma outra entre *carne* e *espírito* (HONESKO, 2009)

O que o evento messiânico destaca é a impossibilidade de coincidência do recorte no povo como evento político decisivo. Diante das tentativas de divisão, há algo que não se permite ser separado – e que, portanto, se atentamos à crítica ao pensamento de Schmitt, não admite representação, nem governo.

o resto é precisamente aquilo que impede as divisões de serem exaustivas e exclui que as partes e o todo possam coincidir com si mesmas [...] o povo não é nem o todo nem a parte, nem a maioria nem a minoria. Ele é, antes, aquilo que jamais pôde coincidir consigo mesmo, nem como todo nem como parte, aquilo que infinitamente resta ou resiste em toda divisão e – sem querer ofender aqueles que nos governam – nunca se deixa reduzir a uma maioria ou a uma minoria. E esse resto é a figura ou a consistência que o povo ganha na instância decisiva e como, tal, ele é o único sujeito político real (AGAMBEN, 2000/2016a, p. 72 s)

Essa indicação de um ponto indivisível que resiste à assimilação, como vimos é resultado de uma relação com a temporalidade. Mas essa relação não é outra coisa que uma

retomada de um tempo vivido – tempo operacional, o tempo que levamos para representar um evento no tempo:

Podemos, então, propor uma primeira definição do tempo messiânico: ele é o tempo que o tempo leva para acabar – ou, mais precisamente, o tempo que levamos para fazer acabar, para concluir nossa representação do tempo [...] não é tampouco um segmento extraído do tempo cronológico, que vai da ressurreição ao fim do tempo: é, antes, o tempo operativo que urge no tempo cronológico e o trabalha a partir do interior, tempo no qual precisamos para fazer findar o tempo – nesse sentido: tempo que nos resta. Enquanto nossa representação do tempo cronológico, como tempo no qual estamos, nos separa de nós mesmos, transformando-nos de algum modo em espectadores impotentes de nós mesmos [...], o tempo messiânico, como tempo operativo no qual apreendemos e realizamos nossa representação do tempo, é o tempo que somos nós mesmos, e, por isso, o único tempo real, o único tempo que temos (AGAMBEN, 2000/2016a, p. 85 s).

O tempo messiânico, portanto, é também uma divisão no tempo entre prospecção e retrospecção que é melhor compreendida através da outra fonte principal da concepção agambeniana da temporalidade messiânica, W. Benjamin. É em suas teses *Sobre o conceito de história* que ele formula de modo mais claro sua concepção de temporalidade:

O passado só pode ser apreendido como imagem irrecuperável e subitamente iluminada no momento do seu reconhecimento [...] Porque é irrecuperável toda a imagem do passado que ameaça desaparecer com todo o presente que não se reconheceu como presente intencionado nela [...] Articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo “tal como ele foi”. Significa apoderarmo-nos de uma recordação quando ela surge como um clarão num momento de perigo [...] Só terá o dom de atizar no passado a centelha da esperança aquele historiador que tiver apreendido isto: nem os mortos estarão seguros se o inimigo vencer (BENJAMIN, 2012, p. 11 s)

O que o tempo messiânico põe é uma relação entre o tempo de agora e o passado em que uma súbita ciência do que algo resta de atual no passado. Como no anacronismo controlado de Loraux, uma questão antiga se torna madura, agudamente ciente em nosso tempo. É o salto do tigre em que um momento histórico torna-se contemporâneo ao se revelar problemático.

contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente [...]

No universo em expansão, as galáxias mais remotas se distanciam de nós a uma velocidade tão grande que sua luz não consegue nos alcançar. Aquilo que percebemos como o escuro do céu é essa luz que viaja velocíssima até nós e, no entanto, não pode nos alcançar, porque as galáxias das quais provém se distanciam a uma velocidade superior àquela da luz. Perceber no escuro do presente essa luz que procura nos alcançar e não pode fazê-lo, isso significa ser contemporâneo. [...]. Isso significa que o contemporâneo não é apenas aquele que, percebendo o escuro do

presente, nele apreende a resoluta luz; é também aquele que, dividindo e interpolando o tempo, está à altura de transformá-lo e de colocá-lo em relação com os outros tempos, de nele ler de modo inédito a história) de “citá-la” segundo uma necessidade que não provém de maneira nenhuma do seu arbítrio, mas de uma exigência à qual ele não pode responder. (AGAMBEN 2010b p. 57).

A imagem da pena mergulhada no presente provavelmente é referência a um epíteto atribuído a Aristóteles no medievo, citado por Agamben no início de *Bartleby, ou da contingência*: “O léxico bizantino conhecido sob o nome de *Suda* registra, no verbete *Aristóteles*, esta singular definição: ‘Aristóteles era o escriba da natureza, que molha a pena no pensamento’”. Pensamento que, Agamben faz questão de enfatizar, é não só ato de pensar, mas um ser de pura potência, possibilidade de pensar: a tábula rasa, metáfora que não se refere somente ao equivalente antigo de uma página em branco, mas à tábua de escrever preparada, após receber uma camada de cera, para ser marcada pelas letras.

Mergulhar a pena nas trevas do presente é, assim, ser capaz de destacar o que, no tempo de hoje, resta potente do passado, destacar a luz que não nos chega, mas tenta nos alcançar. Essa é a verdadeira força do método arqueológico. Não o apontamento do construtivismo histórico, mas um acerto de contas com o que herdamos da tradição, mas permanece problemático.

É esse destaque ao aspecto problemático do passado que difere a redenção messiânica do perdão como “esquecimento das desgraças”. Michel Löwy (2014) destaca que a temporalidade messiânica benjaminiana é próxima da *Tikkoun* judaica, “termo polissêmico que significa a uma só vez redenção, restituição, reparação, reforma, reestabelecimento da harmonia perdida” (LÖWY, 1989, p.10). Essa articulação é interrupção e salto porque atenta ao que os espaços atualmente constituídos não permitem que apareça. Mais uma vez, como observa Löwy: “ela é um salto dialético, fora do contínuo, inicialmente rumo ao passado e, em seguida, ao futuro. O ‘salto do tigre em relação ao passado’ consiste em salvar a herança dos oprimidos e nela se inspirar para interromper a catástrofe presente” (LÖWY, 2014, p.120). A redenção messiânica, portanto, não é esquecimento e despolitização, mas, como salto dialético, é superação que exige conservação, exige que não se esqueça da potência política do evento.

Podemos agora retornar ao terreno grego da questão atentos ao que Loraux e Agamben querem indicar como problemático: como vimos haver sido indicado por Agamben em *Homo sacer I*, ao comentar um fragmento de Píndaro, que será considerado pelo autor o “primeiro grande pensador da soberania”: a questão em jogo com o conceito de soberania é como

articular a violência, ou superioridade, de um lado, e autoridade política e direito, de outro. Na ocasião, o filósofo italiano interpretará a teoria platônica como uma tentativa de desarmar a oposição sofisticada entre natureza e lei (AGAMBEN, 1995/2012 p. 37ss). Em jogo está como desarmar a bomba-relógio de uma teoria decisionista da soberania nos moldes schmittianos que teria no Estado de exceção seu caso limite.

O que é fundamental para compreender como um evento como esse cumpre a função de organizar o campo de tensões e deslocar os envolvidos entre os dois polos, da domesticidade e da *polis* é tentar entender como os envolvidos serão posicionados em relação a esse campo. O que chama a atenção é que essa lógica dentro/fora do político condiciona as recepções e ações. E para isso não é necessário que um estado de exceção tradicional se estabeleça: a exclusão pode se dar dentro de um Estado considerado como Estado democrático de direito.

Um exemplo comum deste fenômeno é o do tratamento diferenciado em relação à dependência química de acordo com o *status* do usuário⁷⁰, ou como fatores sociodemográficos influenciam como fator “extra-clínico” na determinação da alta hospitalar em internações psiquiátricas⁷¹. Mas, e esse é o ponto que coloca o terrorismo em uma posição privilegiada: tradicionalmente ele só é utilizado para marcar a tomada de posição violenta quando adotada por um vivente previamente submetido, ao menos parcialmente, à despolitização: é classificado como terrorismo o ato praticado por alguém contra quem a violência estatal já não seria necessariamente um ato político⁷², mas já se converteu, como violência policial ou jurídica, em traço cotidiano: ou seja, para Agamben o que marcava a *stasis* (e agora o terrorismo, essa *stasis* contemporânea) é que nela aqueles que são excluídos – quer formalmente, quer no nível da efetivação da lei – da vida política estão envolvidos. A ideia é que nesses eventos, uma questão política que geralmente se considera como fora da política, se mostra. E isso não por uma visão romântica em defesa da guerra civil, mas porque, como o autor observa acerca de *Tienanmen*: “Onde quer que essas singularidades manifestem pacificamente seu ser comum, haverá um Tienanmen e, cedo ou tarde, aparecerão os carros armados” (AGAMBEN, 1996/2015c p. 86).

⁷⁰ Cf. por exemplo: <http://www.seer.ufu.br/index.php/dominiosdelinguagem/article/viewFile/12439/8059>

⁷¹ Cf. http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0047-20852011000100004&script=sci_arttext

⁷² Como bem se observa na resistência a tratar politicamente dessas violências e na deslegitimação de quem busca trazê-las à esfera política. Para ficar em apenas um caso emblemático e recente, considerar as tentativas de jogar para a esfera (i)moral – e não do direito – vida da vereadora Marielle Franco como estratégia de remoção da validade política de sua crítica aos abusos de autoridades policiais.

Não se trata de uma defesa, portanto, da violência como entrada na esfera política, ou da anistia como instrumento de exclusão dessa esfera. Trata-se, ao contrário, de jogar luz sobre uma tradição que, ao lançar mão desta divisão entre *oikos* e *polis* estabeleceu como marcos de reconhecimento de passagem de uma esfera a outra esses dois momentos: exigindo uma determinada codificação formal para que uma vida possa ser considerada política, as vidas lançadas ao lado de fora dessa codificação só podem ser reconhecida sob a imagem de uma guerra civil alucinada como presente ou iminente.

Assim, enquanto os múltiplos *mass shootings* cometidos por homens brancos ou os vários *serial killers* misóginos que povoam o passado recente estadunidense veem seus crimes classificados como crimes de ódio⁷³ – *exceções*, relegadas à esfera da paixão, como durante muito tempo fora a violência doméstica e os feminicídios sob a rubrica de crime passionais⁷⁴ – a violência causada por motivação ideológica é imediatamente tratada como questão política quando cometida por aqueles aos quais os dispositivos contemporâneos tenazmente tentam reduzir à vida nua⁷⁵, ou seja, remeter ao polo doméstico, da mera vida. Despolitizar, como Agamben observa, é relegar à esfera do impunemente matável. No sentido especificamente agambeniano, portanto, o terrorismo é um dispositivo que sinaliza a aparição, no campo político, de uma vida previamente despolitizada (e marca a aparente necessidade, do ponto de vista do sistema, de uma resposta que a devolva ao fora da política, como vida matável⁷⁶).

É, ainda, partir da compreensão de *Stasis* aberta por Kotsko podemos entender o papel da “angeologia” com a qual se ocupa Agamben na primeira década do século XXI. Trata-se, mais uma vez, de deslocar a questão da concepção da esfera de uma decisão soberana sobre a exceção, para aquela da operação efetiva de politização/despolitização. A polícia seria um desses anjos que, vicariamente, gerenciam a desordem, garantindo que as duas esferas permaneçam sempre difusamente separadas sem perder contato.

Como bem mostra nossa história política recente, um retrato coerente dos jogos de força que se espera de uma analítica do poder não pode ser obtido numa crítica focada quase exclusivamente no papel de um chefe de Estado, mas deve levar em conta toda uma rede de “olhos e ouvidos do rei” (de juízes, promotores, policiais, auditores, técnicos, burocratas *etc.*)

⁷³Mesmo que representem uma questão política muito mais premente: <https://www.vox.com/world/2017/10/2/16396612/las-vegas-mass-shooting-terrorism-islam>

⁷⁴<https://oglobo.globo.com/sociedade/conte-algo-que-nao-sei/isabelle-delpla-filosofa-conceito-de-crime-passional-uma-invencao-13757638>

⁷⁵Cf. <https://edition.cnn.com/2017/11/06/us/what-is-terrorism-definition-trnd/index.html>

⁷⁶Como mostram os episódios de linchamento, de modo explícito. Cf. <https://www.revistaforum.com.br/semanal-linchamentos-no-brasil-e-a-naturalizacao-da-barbarie/>

que, na prática cotidiana, realiza a definição do que é ou não uma ação política – e por extensão, um crime político, ou uma prisão política. Esse deslocamento de foco mostra que para Agamben a antecedência da divisão/articulação e é o que estabelece a necessidade de uma figura que decida por seus limites – um alguém, porém, que não decide, mas é feito decidir.

Ao colocar no centro de sua pesquisa a vida nua – o resto que tenazmente não se deixa subtrair à expulsão do campo político, e que teima em aparecer sempre e de novo como questão política – e, portanto, tentar chamar a atenção para isso que resta como um pressuposto em cada inserção num campo político, Agamben nos convida a olhar para as questões que só recentemente se tornam legíveis. Acreditamos que a contribuição específica para essa leitura pode ser descrita como entender o “*fazer aparecer em um campo*” o ponto de articulação entre a violência e o direito: o modo como se atribui às vidas um lugar no campo de tensão entre a mera vida animal do homem e sua possibilidade como sujeito ético-político.

Por isso a necessidade agambeniana de recusar a teologia política schmittiana. A posição schmittiana esbarra na limitação de confinar a política à reflexão no interior dos limites traçados de fora. Conforme observa Carlo Galli, a inflação teológica de Schmitt corresponde a uma deflação da política e de seu potencial:

A formação jurídica de Schmitt tornou-o incapaz propor uma abolição completa do modelo moderno de Estado, e incapaz de ir radicalmente além da crítica da crise do estado no século XX. Como a conceptualização da modernidade – que também é a conceptualização de Estado – permaneceu no horizonte da desconstrução, no mais radical, de Schmitt, ele nunca concebeu uma política separada do Estado. A permanência, no pensamento schmittiano, de duas grandes temáticas – a unidade política e a subjetividade constituinte – juntamente a reúncia à completa juridicização, institucionalização e racionalização do Estado, portanto, apontam o pertencimento da reflexão política de Schmitt à crise do Estado novecentista. De fato, o verdadeiro resultado do pensamento de Schmitt é uma paradoxal renovação da eficácia política do Estado, que a obteve através da plena aceitação de sua instabilidade – um construtivismo, poderíamos dizer, “arracionalístico”(Galli, 2015, p.2. Tradução nossa)

Como, porém, pôr verdadeiramente em questão esse núcleo irracional do Estado?

3. Profanação: da Liturgia à ontologia política

Opõe-se com excessiva frequência a “verdadeira vida” à metafísica perdida em seus nebulosos edifícios. Mas onde há realmente vida e morte é difícil não fazer metafísica.

Rémi Brague

In the summer of 2002, after I had written an article in Esquire that the White House didn't like about Bush's former communications director, Karen Hughes, I had a meeting with a senior adviser to Bush. He expressed the White House's displeasure, and then he told me something that at the time I didn't fully comprehend – but which I now believe gets to the very heart of the Bush presidency. The aide said that guys like me were “in what we call the reality-based community,” which he defined as people who “believe that solutions emerge from your judicious study of discernible reality.” [...] “We're an empire now, and when we act, we create our own reality. And while you're studying that reality – judiciously, as you will – we'll act again, creating other new realities, which you can study too, and that's how things will sort out. We're history's actors... and you, all of you, will be left to just study what we do.” Who, besides guys like me, are part of the reality-based community?

Ron Suskind

Da teologia política à liturgia política: o capitalismo como religião cultural

Uma das consequências da exceção schmittiana, com a qual temos de nos haver antes de passarmos à ontologia política, é a relação entre exceção e economia de mercado e, especificamente, da possibilidade de a crise econômica desencadear a exceção política. Trata-se de uma observação que Schmitt explicita em *O nomos da terra* e que merece ser explorada em suas consequências na tradição lockeana que Hannah Arendt destaca em *A condição humana*.

Mencionando a relação entre exceção e estabelecimento de um espaço delimitado “livre e vazio” em que opera o estado de sítio, Schmitt acrescenta a seguir que “De outro lado, também as noções de mar livre, de comércio livre e de economia mundial livre – junto à ideia de uma margem de manobra livre para uma competição livre e uma exploração livre – mantêm uma relação histórica e estrutural com tais conceitos de espaço” (SCHMITT, 2016 p.101). Destacamos anteriormente como a leitura de Bird sobre o *homo approprians* indicava um mecanismo de subjetivação específico que deslocava a possibilidade decisionista para segundo plano. Gostaríamos de agora inverter o foco e centrar na alteração que esse dispositivo provoca no campo político.

Trataremos aqui, principalmente do argumento apresentado ao longo de três livros apresentados em sequência na ordem de leitura proposta para o projeto *Homo sacer: O sacramento da linguagem, O reino e a glória e Opus dei*. O argumento inicia com o lembrete, ao qual aludimos anteriormente, de que a forma do sacramento não implica a assunção de uma anterioridade do religioso, mas uma mútua implicação entre direito e religião – e, conseqüentemente, a uma concepção de política ancorada na forma do direito, uma política centrada em criar leis, emendar ou renovar a constituição, alcançar o poder através de partidos, ou organizações sindicais reconhecidas. A política, se capturada na forma do direito positivado, já tem em si um núcleo de sagrado, de separação de parte de seu funcionamento a uma esfera inacessível ao uso comum. Nos livros seguintes, Agamben apontará um desdobramento mais recente, que é o desenvolvimento de dois fenômenos relacionados, quais sejam: o progressivo estabelecimento da economia como centro da política e o progressivo estabelecimento de uma concepção individualista do homem.

Essa concepção individualista deve ser encarada, como observa J. Gilbert:

não primariamente [como] uma categoria ética ou moral, mas uma [categoria] ontológica, fenomenológica e epistemológica. Ela entende o ser humano singular como a unidade básica de toda experiência e, nomeando esse ser “indivíduo” faz um conjunto de suposições específicas sobre sua natureza e sobre suas relações com o mundo e com os outros. O sentido original de “indivíduo” é, literalmente, “aquele que não pode ser dividido” o que revela bastante sobre o que está implicado no conceito. Propriamente falando, o termo “indivíduo” não apenas expressa a unicidade da pessoa (ou objeto) que descreve, mas também implica que essa unicidade depende de sua natureza indivisível, portanto, de algo que é absolutamente intrínseco a si e que de modo algum é função de sua relação com outros. O conceito conseqüentemente implica simultaneamente uma inerente simplicidade e uma autarquia ontológica: uma independência radical a qual é a qualidade mais fundamental de uma pessoa ou objeto (GILBERT, 2014 p.33s).

E a forma que gera essa subjetivação é o achatamento da esfera comum e a hipertrofia da esfera doméstica cujo paradigma é a economia e a gestão, não a política: não a produção consensual através da razão, mas o direcionamento da massa. Verdadeiramente, o questionamento sobre essa transformação das regras do jogo político foi o território onde brotou esta pesquisa: no momento em que submetia meu pré-projeto de pesquisa que desdobrou-se nesta dissertação, ainda se decidia, no Brasil, a possibilidade de cassar o mandato do presidente em exercício pela descoberta de financiamento ilegal durante a campanha em que fora eleito vice-presidente. Sua antecessora, por sua vez, houvera sido destituída, em meio a uma “crise” econômica⁷⁷, após uma acusação classificada em um tipo

⁷⁷A conjunção, à luz do pensamento agambeniano é quase um truismo – que não se torna, por isso, inócua: “‘Crise’ e ‘economia’ atualmente não são usadas como conceitos, mas como palavras de ordem, que servem para

penal inexistente no ordenamento jurídico brasileiro, artificialmente elevado à categoria de crime de responsabilidade para, meros dois dias depois do julgamento da presidenta pelo legislativo, ser legitimado em lei sancionada no mesmo senado que a destituíra: a “pedalada fiscal”⁷⁸. Ligados a ambos os processos estão os movimentos que desde 2013⁷⁹ se apresentam e cujos significados e consequências ainda não puderam ser extraídos a contento, mas que certamente intrincaram-se com três fenômenos mais ou menos contemporâneos, dos quais serviram como vitrine: a cooptação dos termos liberdade e libertário por um pensamento que fará com que “[d]oravante, a vida, as atitudes, as escolhas, a educação, o lazer, o casamento, o ócio, o consumo, entre outros, devem entrar no cálculo econômico. A vida deve ser gerida como uma empresa no livre mercado” (MIGOWSKI, 2017); a recusa à política em sua forma de democracia representativa, expressa na exigência de que o movimento fosse “sem partido”; finalmente, a apresentação de uma multidão que, diante do poder estatal, protesta contra ele confirmando sua autoridade, com a palavra de ordem “sem violência”.

A característica de uma atitude de sacralização – que, como vimos, para Agamben tem sempre a característica de garantir uma esfera separada, impermeável à influência das demais, cujo ingresso depende da conformação a rituais que marcam a passagem entre um campo de sentido e outro – da economia é o foco da pesquisa agambeniana ao longo da segunda metade dos anos 2000. Pode-se dizer que boa parte da manutenção de sua

impor e para fazer com que se aceitem medidas e restrições que as pessoas não têm motivo algum para aceitar. ‘Crise’ hoje em dia significa simplesmente ‘você deve obedecer!’. Creio que seja evidente para todos que a chamada ‘crise’ já dura décadas e nada mais é senão o modo normal como funciona o capitalismo em nosso tempo. E se trata de um funcionamento que nada tem de racional” (AGAMBEN, 2012/2017b). Nesse sentido, a outra face da crise é o óbvio “não pense em crise, trabalhe” que a segue.

⁷⁸Acolhendo a definição concisa de Ivana Jinkings (2016): “Nome dado à prática do Tesouro Nacional de atrasar o repasse de dinheiro para bancos (públicos ou privados) financiadores de despesas do governo”. Que a prática relacione-se assim com uma dívida/culpa elevada, ainda que temporariamente, a crime, é o aspecto particularmente significativo.

⁷⁹Ressalte-se que, segundo Chauí (2016), depois de descrever as “jornadas de junho” de 2013 como manifestações majoritariamente da classe média: “Desse ponto de vista, compreende-se porque a situação da classe média é contraditória e que, se ela pode tender para posições conservadoras e reacionárias, pode também tomar a direção oposta, lutando contra formas de injustiça, opressão e dominação. Essa oscilação esteve presente nas manifestações de junho e julho de 2013, na cidade de São Paulo transparecendo em lutas entre os próprios manifestantes na disputa pela rua [...] Isso explicaria porque houve conflitos e disputas entre os manifestantes, uma parte com posições à esquerda e outra, à direita. Todavia, é preciso também considerar que nessa prática, na cidade de São Paulo, estiveram presentes três outros tipos de manifestantes vindos diretamente da nova classe trabalhadora: de fato, entre os estudantes, muitos pertenciam à classe trabalhadora (vindos do ProUni, do Reuni e das cotas nas universidades públicas) e, entre os jovens, uma parte veio dos movimentos populares das periferias e das favelas, muitos deles pertencentes ao contingente dos novos trabalhadores – que, na falta de outro termo, chamaremos provisoriamente de ‘precários’ –, e, enfim (sobretudo como se viu entre julho e outubro de 2013), uma parcela integra grupos de anônimos (como os chamados *black blocs*), cuja composição é fluida e inclui estudantes das periferias e das favelas, jovens trabalhadores ‘precários’ e estudantes de classe média”. Coerentemente com a definição agambeniana de movimento, as “Jornadas de junho” são testemunho da não coincidência do povo como sujeito político e classe excluída da política.

popularidade se deva aos dois momentos em que teve sucesso em antecipar temas que se tornariam prementes imediatamente após sua leitura: foi assim com *Homo sacer* e o recrudescimento político após 11 de setembro 2001, e foi assim ao longo dos anos 2000 com a antecipação do papel da figura da “crise” em sua forma econômica como substituto do conflito bélico como justificativa para o Estado de exceção, antecipando a crise econômica de 2008. Novamente a realidade brasileira permite percebermos a agudeza do problema de forma particularmente clara, considerando a relevância política ímpar que uma decisão contábil assumiu em nosso passado recente. Como antevira W. Benjamin no fragmento sobre o capitalismo como religião, dívida e culpa passam coincidindo e a instrumentalização desse nexos é a liturgia desse credo sem sonho nem piedade. De fato, como observa Benjamin, o que caracteriza essa nova religião é seu aspecto integralmente cultural, uma religião sem teologia, inteiramente celebrada:

[...] o capitalismo é uma religião de puro culto, talvez a mais extrema que alguma vez já existiu. Nele, tudo tem apenas significado numa relação direta com o culto, não conhece uma dogmática específica, não tem uma teologia [...] O capitalismo é a celebração de um culto *sans rêve et sans merci*. Nele não existem “dias de semana”, não há um dia que não seja festivo no sentido terrível da ostentação de toda pompa sagrada, da mais extrema intensidade da veneração (BENJAMIN, 2016, P.35).

Temos aqui a pista para as considerações agambenianas sobre a genealogia da economia e sua relação com a glória: precisamente por ser momento máximo de uma história da distinção teológica entre o ser uno de Deus e a trindade de sua *oikonomia*, a maneira como Deus administra o mundo, que o capitalismo se dá como religião inteiramente cultural – se realiza na administração de seus sacramentos – mas também precisamente por isso essa celebração deve ser permanente e apoiar-se sobre um vazio teológico. Talvez seja esse o golpe decisivo em relação à teologia política no sentido schmittiano de uma proposta de uma sociologia dos conceitos: a economia despiu-se quer da política, quer da teologia, sem deixar de realizar-se como culto. É nesse sentido que Agamben retomará o fragmento benjaminiano, apontando o capitalismo como uma religião

inteiramente fundada sobre a fé, é uma religião cujos adeptos vivem *sola fide* (unicamente da fé). Crê no puro fato de crer, no puro crédito (*believes on the pure belief*), ou seja, no dinheiro. O capitalismo é, pois, uma religião em que a fé – o crédito – ocupa o lugar de Deus; dito de outra maneira, pelo fato de o dinheiro ser a forma pura do crédito, é uma religião em que Deus é o dinheiro [...] Precisamente porque tende com todas as suas forças não à redenção, mas à culpa, não à esperança, mas ao desespero [...] não tem em vista a transformação do mundo, mas a sua destruição (AGAMBEN, 2013/2018c).

Aqui Agamben mantém-se fiel ao espírito da reflexão benjaminiana original: o

capitalismo se estabelece como religião porque a religião pode se dar sem uma teologia que a sustente, como puro crédito, como celebração permanente da fé.

Que o retorno de Giorgio Agamben ao fragmento benjaminiano no artigo citado revele-se em suas breves linhas mais do que mera exegese do fragmento mostrando-se uma fonte que ilumina particularmente as investigações circunvizinhas realizadas pelo filósofo romano, o indicam acima de dúvida três elementos: “o sinal dos tempos” que foi a suspensão – tornada regra – da convertibilidade do dólar em ouro que o autor das *Passagens* não poderia antever é aspecto central do artigo; o recurso à fidelidade pessoal descrita por E. Benveniste, que seria estratégica na escrita de *O sacramento da linguagem*, e *O tempo que resta*; por fim, o sentido da ênfase do esvaziamento da política em uma *oikonomia*, tema ao qual se dedicou o autor ao longo de seu projeto *Homo Sacer*.

Em ambos os casos, como também nos seminários sobre a carta paulina aos romanos, o autor chega a Benveniste passando pela anedota de David Flüsser:

David Flüsser, grande estudioso de ciência das religiões – existe também uma disciplina com este estranho nome – estava trabalhando sobre a palavra *pistis*, que é o termo grego que Jesus e os apóstolos usavam como “fé”. Naquele dia achava-se por acaso numa praça de Atenas e a uma certa altura, erguendo os olhos, viu escrito em caracteres cubitais diante de si *trapeza tes pisteos*. Estupefato pela coincidência, olhou melhor e após alguns segundos se deu conta de se encontrar simplesmente na frente de um banco: *trapeza tes pisteos* significa em grego “banco de crédito”. Eis o sentido da palavra *pistis* – fé – é simplesmente o crédito de que gozamos junto a Deus e de que a palavra de Deus goza junto de nós, a partir do momento em que cremos nela (AGAMBEN, 2013/2018c)

Podemos então apreciar porque o abandono do padrão ouro que converteu o dólar – e, por extensão, todas as moedas que se medem em relação a ele – em moedas fiduciárias deve ser interpretado como um sinal dos tempos pelo filósofo italiano. Não apenas revela o aspecto religioso do capitalismo, como revela também algo sobre a religião:

Mas isso também significa que a hipótese de Walter Benjamin, segundo a qual o capitalismo é, na verdade, uma religião e a mais feroz e implacável que jamais existiu, porque não conhece redenção nem trégua, deve ser tomado ao pé da letra. O Banco – com os seus funcionários pardos e especialistas – tomou o lugar da Igreja e dos seus padres e, governando o crédito, manipula e gerencia a fé – a escassa e incerta confiança – que o nosso tempo ainda tem em si mesmo. E o faz do modo mais irresponsável e sem escrúpulos, tentando lucrar dinheiro com a confiança e as esperanças dos seres humanos, estabelecendo o crédito de que cada um pode gozar e o preço que deve pagar por isso (até mesmo o crédito dos Estados, que docilmente abdicaram à sua soberania). Desse modo, governando o crédito, ele governa não só o mundo, mas também o futuro dos seres humanos, um futuro que a crise torna cada vez mais curto e a prazo. E se hoje a política não parece mais possível, isso se deve ao fato de que o poder financeiro sequestrou de fato toda a fé e todo o futuro, todo o tempo e todas as expectativas. (IDEM).

A crise econômica do final dos anos 2000 faz com que o tema do capitalismo como religião seja frequente na produção de artigos por Agamben, que retorna ao tema diversas vezes na época. Sua produção da época tenta repetidamente apreender algo que escapa no fenômeno da crise econômica. Esse é um caso em que acredito que a produção não acadêmica é a mais reveladora, permite o acompanhamento da recorrência temática em suas formulações – que frequentemente envolvem reutilização de passagens inteiras. Às vésperas de concluir a publicação de sua obra maior, Agamben se dedica obstinadamente a apontar que seu alvo não é meramente o risco do totalitarismo, mas também o risco de o econômico ganhar cada vez maior destaque sobre o político – o que equivale a uma mecanização do homem, de sua conformação ao que em si é governável. Assim, observa Agamben em 2013:

Paulo pode afirmar, em famosa definição, que a “fé é substância de coisas esperadas”: ela é aquilo que dá crédito e realidade àquilo que ainda não existe, mas em que cremos e temos confiança, em que colocamos em jogo o nosso crédito e a nossa palavra. *Creditum* é o participio passado do verbo latino *credere*: e aquilo em que cremos, em que colocamos a nossa fé, quando estabelecemos uma relação fiduciária com alguém tomando-o sob a nossa proteção ou emprestando-lhe dinheiro, confiando-nos à sua proteção ou tomando de empréstimo dele algum dinheiro. Na *pistis* paulina volta a viver a antiquíssima instituição indo-europeia que Benveniste reconstruiu, a “fidelidade pessoal”: “Aquele que detém a *fides* posta nele por um homem mantém tal homem em seu poder... Na sua forma primitiva, esta relação implica uma reciprocidade: pôr a própria *fides* em alguém proporcionava, em troca, a sua garantia e a sua ajuda” [...] O crédito é um ser puramente imaterial, a mais perfeita paródia da *pistis*, que nada mais é do que “substância das coisas esperadas”. A fé – assim dizia a célebre definição da Carta aos Hebreus – é substância – ousia, termo técnico por excelência da ontologia grega – das coisas esperadas. O que Paulo quer dizer é que aquele que tem fé, que pôs a sua *pistis* em Cristo, toma a palavra de Cristo como se fosse a coisa, o ser, a substância. Mas é precisamente este “como se” que a paródia da religião capitalista cancela. O dinheiro, a nova *pistis*, é, agora imediatamente e sem resíduos, substância. O caráter destrutivo da religião capitalista, de que falava Benjamin, aparece aqui na sua plena evidência. A “coisa esperada” não existe mais, e foi aniquilada e deve sê-lo, pois o dinheiro é a essência última da coisa, a sua ousia no sentido técnico (AGAMBEN, 2013/2018c)

Esse novo momento da comunidade, destituída de fundamento próprio além da manifestação cultural cotidiana na fé nessa abstração da coisa que é o dinheiro, é um dos pontos em que se fundará a tomada de distância em relação à compreensão de política dos antigos. Para ilustrar esse distanciamento, tomemos a concepção aristotélica, frequentemente evocada por Agamben. Nela a política tem anterioridade ontológica em relação à esfera familiar e o indivíduo:

Quanto mais a sociedade for boa, ou seja, permita o bem viver (*eu zen*), mais o homem se tornará homem completo (*telios*); ao contrário, se a comunidade política em que o homem vive for má, também o homem não poderá se desenvolver. O destino do homem está, desde o começo da sua existência indissolivelmente ligado ao destino da comunidade em que nasce e vive. E isso se define logo e de maneira

irreversível através da aquisição da linguagem que não é um simples instrumento quer utilizamos para pensar e comunicar, mas é algo através do qual somos ‘pensados’, através do qual a comunidade política, com toda sua história, e as suas categorias intelectuais e morais, nos ‘pensa’. O homem adquire, assim, uma segunda natureza da qual não poderá se desvencilhar nunca mais. O momento da aparição da individualidade é posterior e pode vir a ser ou não segundo o tipo de sociedade: há sociedades fechadas, onde a individualidade é comprimida pela coletividade, outras mais ‘abertas’ e favoráveis ao afloramento da individualidade [...] num sentido ‘cronológico, a polis vem depois, mas no sentido ‘ontológico’ ela é primeira (*proterón*), porque sem ela o homem não poderia existir de forma plena e completa e alcançar sua natureza, ou seja, seu fim (*télos*) (TOSI, 2018).

Da suprema realidade da pólis à suprema realidade da abstração financeira monetária. A mudança agora é nítida, mas a solidariedade formal entre os dois casos também não deixa de chamar à atenção. Os dois casos se assentam sobre um pressuposto de anterioridade em relação ao supremamente ente que revela a natureza da política. Num caso, como no outro, a atitude religiosa conserva a separação entre as esferas. Talvez um dos pontos mais marcantes de diferenciação da leitura – e da crítica – agambeniana da teologia política em relação à tradição novecentista, ressaltada a exceção benjaminiana, está em chamar a atenção para o fato de que é a ideia contemporânea da política como economia e gestão revela maior parentesco com a teologia do que estamos habituados a lhe atribuir. De fato, na origem mesma da economia moderna está uma aproximação da atitude religiosa de divisão entre o ser do mundo e seu governo. Discutindo a famosa imagem da mão invisível de Adam Smith o autor afirma:

Não há dúvida alguma de que a metáfora tenha origem teológica. Ainda que a derivação imediata deva ser procurada com toda probabilidade em autores cronologicamente mais próximos dele, nossa investigação sobre a genealogia do paradigma econômico providencial levou-nos a cruzar casualmente e várias vezes com a mesma imagem. Em Agostinho, Deus governa e administra o mundo, desde as coisas grandes até as pequenas, com um gesto oculto da mão (*‘omnia, maxima et minima, occulto nutu administranti’*, Gn 3,17-26); no tratado sobre o governo do mundo de Salviano, não só os impérios e as províncias, mas também os mínimos detalhes das casas privadas são guiados *‘quasi quadam manu et gubernaculo’* [como por uma mão e com governo]; Tomás de Aquino fala no mesmo sentido de uma *manus gubernatoris* [mão de governante][778], que, sem ser vista, governa o criado; em Lutero, no *De servo arbitrio*, a própria criatura é mão (Hand) do Deus escondido; por fim, em Bossuet, *‘Dieu tient du plus haut des cieux les rênes de tous les royaumes; il a tous les coeurs en sa main’* [Deus tem do mais alto dos céus as rédeas de todos os reinos; tem todos os corações em sua mão] (AGAMBEN, 2007/2011a p.307).

Mesmo quando disputada a intenção religiosa do autor do *Ensaio sobre a riqueza das nações*, o contexto de sua recepção tem forte tonalidade religiosa como observaram outros autores:

O que claramente emerge desse exame é que o conceito era relativamente comum quando Smith passou a utilizá-lo. Ademais, por mais que “mão invisível” fosse utilizado em uma vasta gama de contextos, de longe seu uso mais comum envolvia referência à supervisão divina da história humana e a seu controle sobre as operações da natureza. É quase certo que, quando os leitores confrontaram a frase de Smith, tenham-na entendido como referindo à oculta ação de Deus na economia política (HARRISON, 2011).

A intervenção da mão invisível divina – o milagre que Schmitt fizera equivaler à exceção – em Adam Smith é que, do individualismo desinteressado surja o bem viver em comunidade:

Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro, ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas de seu cuidado com seus próprios interesses. Dirigimo-nos não a suas humanidades, mas a seu amor-próprio, e nunca falamos de nossas necessidades, mas das vantagens que eles obterão (SMITH, 1977, p. 30 s)

Em momento posterior, ao invocar a imagem da mão invisível, vemos o autor associar essa ideia ao desdobramento de um resultado social: um imprevisto resultado social advindo da ação individualista:

[...] buscando apenas seu ganho pessoal, é, como em vários outros casos, guiado por uma mão invisível a promover um fim que, de modo algum era sua intenção. Nem é sempre pior para a sociedade que ela não faça parte de seu objetivo. A perseguir seus próprios interesses ele frequentemente promove aqueles da sociedade de modo mais efetivo que quando deliberadamente intenta fazê-lo (IDEM, p. 593)

O passe de mágica dessa passagem, porém, não é o resultado positivo final positivo, consequência inesperada da vontade individual. O verdadeiro milagre é que se faça sociedade desse aglomerado de indivíduos absortos em seus próprios interesses. Como poria ao fim do séc. XX uma das mais influentes personagens da hagiografia capitalista em uma famosa entrevista:

[...] quem é a sociedade? Não há tal coisa. Há mulheres e homens individuais e nenhum governo pode fazer nada a não ser através de pessoas e pessoas cuidam de si mesmas primeiro [...] Não existe tal coisa como uma sociedade. O que há é a tapeçaria de homens e mulheres e pessoas e a beleza dessa tapeçaria e a qualidade de nossas vidas depende do quanto cada um de nós está preparado a tomar responsabilidade por si mesmos e cada um de nós está pronto a olhar em volta e ajudar através de nossos esforços pessoais aqueles menos afortunados ⁸⁰.

Diante de uma formulação como essa, a pergunta que se torna imediatamente relevante passa a ser porque é necessária a essa concepção uma ilusão de sociedade? Porque, de fato, na forma da “*vontade das urnas*”, do “*clamor popular*” e da “*opinião pública*”, o milagre do momento em que essa sociedade desprovida de realidade assume um rosto continua sendo

⁸⁰<https://www.margaretthatcher.org/document/106689>

vital à sociedade capitalista. Temos aqui uma conjunção entre uma posição ontológica do sujeito e do social, uma transição para uma concepção ritualística da religião – por oposição a ênfase teológica em sua compreensão – e uma transformação de paradigma político, afastado da concepção clássica de sua tarefa voltada ao bem viver em comum para um paradigma governamental. É essa conjunção um dos principais objetos da reflexão agambeniana nos últimos 15 anos. De fato, boa parte de sua pesquisa no século XXI dedica-se a estudar a solidadriedade entre os dispositivos de governo, as formas como a governabilidade é gerenciada, administrada, e sua aparência, o agudo cuidado com suas formas rituais de apresentação. De um lado temos o aspecto econômico e administrativo, consagrado como verdade política no ideal do político como gestor e na máxima “*It's the economy, stupid*” que resumia o objetivo e o método do político no lema não oficial de campanha de B. Clinton. De outro temos sua Glória: a *mera* forma, manifestação ritualizada, o vazio de conteúdo que garante a efetividade do poder.

Temos aqui um espelho da antropologia filosófica agambeiniana: o microcosmo da mera vida biológica despida de sua forma de vida assemelha-se ao macrocosmo da gestão e da economia – vistas cada vez mais como a realidade do poder – e sua forma gloriosa. Como explicita Ruiz (2014):

A questão central que Agamben interroga é a relação entre o poder e a Glória, entre o exercício do poder e as formas gloriosas em que se manifesta. Se o poder, necessariamente, utiliza-se da força ou das técnicas de governo e através destes meios se compreende e legitima, por que o poder necessita de tantas formas ritualísticas, cerimoniais e formas de glorificação? A questão central que Agamben se propõe explorar é por que o poder necessita de Glória? (p.189).

Ora, como vimos, é nessa forma litúrgica, na prestação pública, que essa nova concepção do indivíduo pode assegurar realidade à sociedade – e é apenas nesse sentido de constituição social seguido de imediata dissolução do povo através das eleições que a aclamação tem espaço nas democracias modernas. Ritualizar as formas de aclamação, reduzir a participação popular a um momento pontual é forma de manter o povo domesticado, assegurar sua separação. Mas, distanciada de sua intensidade política a multidão precisa mostrar-se de tempos em tempos, reconhecer-se representada sob pena de perder seu nexo como sociedade e o poder perder sua legitimidade. A aclamação, portanto, é momento de efetivação de um povo através do ritual.

Embora o tema ingresse tardiamente no projeto *Homo sacer*, ocupando lugar central apenas a partir de *O reino e a glória*, a discussão sobre o poder glorioso é um resgate da

leitura agambeniana de Guy Debord, presente já nos escritos políticos do início dos anos 90. É significativo para essa compreensão observar como a ideia de espetáculo aparece na obra de Agamben na última década do século XX – o que, por sua vez ajuda a entender seu ressurgimento nos livros que encerram a série *Homo sacer*.

Se o povo só pode aparecer – quer de modo direto, quer indireto – através da aclamação popular, observa-se primeiramente, o novo destaque do chamado “quarto poder” da mídia que, capaz de gerir consensos mais que informar, passa agora a ter papel decisivo. Mas, em *A comunidade que vem*, Agamben observa que o termo espetáculo, em Debord, tem implicações amplas além de uma reflexão crítica sobre as *mass media*:

O espetáculo não coincide simplesmente com a esfera das imagens ou com o que chamamos hoje mídia: ele é “uma relação social entre pessoas, mediada através das imagens”, a expropriação e a alienação da própria sociabilidade humana [...] por isso mesmo, o espetáculo não é senão a pura forma da separação: onde o mundo real se transformou em uma imagem e as imagens tornam-se reais, a potência prática do homem se destaca de si mesma e se apresenta como um mundo em si [...] De que modo, hoje, na época do triunfo consumado do espetáculo, o pensamento pode receber a herança de Debord? Pois é claro que o espetáculo é a linguagem, a própria comunicabilidade ou o ser linguístico do homem. Isto significa que a análise marxiana é integrada no sentido em que o capitalismo (ou qualquer outro nome que se queira dar ao processo que domina hoje a história mundial) não estava voltado apenas para a expropriação da atividade produtiva, mas também e sobretudo para a alienação da própria linguagem, da própria natureza linguística e comunicativa do homem (AGAMBEN 1990/2013b p.71s)

Há dois motivos imediatos para reforçarmos a herança de Debord nessa análise do dispositivo glorioso. O primeiro é que, no dispositivo da Glória, na aclamação ritualizada, ele ressurge nas democracias contemporâneas como *mandate*, opinião pública, ou, em mais um exemplo do pioneirismo brasileiro, “*sentimento social*”⁸¹. É cada vez mais nítido que a capacidade de dirigir esse sentimento, influenciar essa opinião, assegurar ou não o *mandate* é uma forma de poder muito mais relevante – e estável – que aquela que exercem nossos representantes democraticamente eleitos, ademais permanentemente inseguros de sua capacidade de concretizar políticas sem apoio da opinião pública. O segundo é que, como mostra a citação, essa forma opera uma cisão, no homem, que o afasta de sua potência prática. O sujeito é alienado de sua própria natureza linguística e comunicativa. Mas o que quer dizer isso? Segue a citação:

É na figura deste mundo separado e organizado através dos *media*, em que as formas do Estado e da economia se penetram mutuamente, que a economia mercantil acede a um estatuto de soberania absoluta e irresponsável sobre toda a vida social. Depois de ter falsificado a totalidade da produção, ela pode agora manipular a percepção

⁸¹<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2018/04/02/barroso-diz-que-juiz-deve-ouvir-sentimento-social-e-que-stf-esta-na-fogueira-das-paixoes-politicas.htm> .

coletiva e apoderar-se da memória e da comunicação social, para transformá-las numa única mercadoria espetacular, em que tudo pode ser posto em questão, excepto o próprio espetáculo, que, em si, nada mais diz do que isto: “o que aparece é bom, o que é bom aparece”(Ibidem).

A separação que anula a sociedade exige que ela seja produzida na representação. Mas esse triunfo espetacular do representar diante do representado é o risco. O homem se vê alienado de seu agir comunicativo porque onde a vida comum não pode se dar a não ser como aclamação, a própria interpretação se interponha ao representado, esconda aquilo que a linguagem revela. O triunfo do espetáculo criou um distanciamento irônico entre o dito e o dizer que, como vimos na análise do juramento, desmobiliza a intensidade ética e política da linguagem, a capacidade humana de colocar-se em jogo em relação ao dito – e ao acreditado. Como ilustra a polêmica recente sobre as *fake news* e o fenômeno paralelo das bolhas sociais, é lícito e mesmo esperado que se distorçam os fatos em sua transmissão para manipular os resultados. O novo metro da interpretação não é sua correspondência, mas sua efetividade. Maurizio Ferraris propõe uma imagem relevante para a interpretação desse fenômeno:

O mundo real certamente tornou-se uma fábula, ou, melhor ainda, um *reality show*; mas o resultado foi populismo midiático, um sistema no qual (caso se tenha poder para tal) pode-se pretender fazer qualquer um acreditar em qualquer coisa. Nos noticiários e *talk shows* pudemos testemunhar o reino do “não há fatos, apenas interpretações” que – o que infelizmente é um fato, não uma interpretação – mostrou seu verdadeiro sentido: ‘o argumento do mais forte é sempre o melhor’ (FERRARIS, 2012)

O realismo é a figura do real que não é fundamento mediato ou imediato, mas deve ser permanentemente produzido. Nessa situação, também a ideia de um sujeito individual autônomo perece. Porque no triunfo do espetáculo, de um lado, a sociedade não existe, é somente na aclamação que qualquer coisa pode ser reconhecida como existente. A intimidade – ou o sujeito – que se põe como fundamento da política moderna vê seu chão removido e precisa assegurar sua permanência na exibição constante. Como observa Paula Sibilia (2016), em relação ao fenômeno das redes sociais é o próprio conteúdo do íntimo (pensamentos, desejos, aspirações, mas também o corpo que deve ser exibido e cultivado cuidadosamente como signo da personalidade) é transformado em espetáculo:

O fenômeno de exibição da intimidade, que hoje prolifera [...], parece ser fruto de um deslocamento dos eixos em torno aos quais as subjetividades modernas se construíram. Por um lado, registra-se um abandono daquele locus interior, em proveito de uma gradativa exteriorização do *eu*. Por isso, em vez de solicitar a técnica da introspecção, que procura sondar dentro de si para decifrar o que se é, as novas práticas incitam o gesto opositor: impelem a se mostrar, tendo como alvo o olhar alheio (SIBILIA, 2016, p. 153).

O indivíduo – unidade mínima do político moderno – já não coincide com o sujeito. O espaço do íntimo só existe se encontra o olhar dos muitos. Mas essa é apenas metade da transformação. A grande mudança é que agora essa exibição e a tarefa de construção dessa subjetividade é talvez o principal trabalho, com o qual nos ocupamos ininterruptamente. O pessoal virou *personal branding*, as virtudes, investimento em capital humano e a personalidade é ela mesma uma mercadoria, como mostra Rodrigues (2011). O triunfo espetacular é, assim, cumprimento da imagem do trono vazio, tentando articular o sujeito vontade e totalidade do mundo representado invoca duas figuras que já não podem mais responder. É essa a imagem do trono vazio que Agamben aponta em *O Reino e a Glória*:

Na origem da soberania divina está o vazio. Ela se origina em si mesma, sendo o vazio anárquico a fonte de sua legitimação. O vazio anárquico da soberania divina não foi resolvido nas teorias da legitimação da soberania política moderna. Pelo contrário, Agamben sustenta que: “O Governo glorifica o Reino e o Reino glorifica o Governo. Mas o centro da máquina é vazio, e a glória nada mais é que o esplendor que emana desse vazio, o *kabod* inesgotável que revela e, ao mesmo tempo, vela a vacuidade central da máquina”. O vazio da soberania e da glória se justifica em Deus porque não pode se remeter a uma exterioridade sem negar a potência divina; porém, esse vazio anárquico não resolvido compromete a legitimidade sobre a que se levanta o edifício moderno do poder (RUIZ, 2014).

O supremamente ente, que é Deus, assentava seu poder sobre o vazio. Removido da equação, porém, os demais termos não deixam de gravitar em torno de si. Na esteira da intuição de Oliveira (2008) e Restuccia (2017), podemos traçar nessa imagem um comentário à psicanálise. Como observa J. Lacan: “Se Deus não existir, diz o pai, então tudo é permitido. Noção evidentemente ingênua, pois, nós, analistas, sabemos muito bem que se Deus não existir então absolutamente mais nada é permitido. Os neuróticos nos demonstram isto todos os dias” (LACAN, 1985, p.165). É por estar assentado em uma falta, em um lugar que, embora não mais ocupado, permanece vazio, que a esse centro vazio permanece atuante, mas a ele não se pode resistir. A questão passa a ser, então: como remover à forma que assegura ao espaço vazio seu lugar – e que lhe exige culto?

A voz do povo... Ontologia e linguagem na obra de Agamben

A questão principal, então, não é afastar o divino da esfera política, mas desarticular na política a *forma* da religião, que envolve a separação de algo (o soberano, o poder constituinte) para fora da política. Mas isso não por um problema específico com a influência

religiosa, mas por um problema mais amplo com a possibilidade de a política ser confinada a determinados espaços de atuação.

Acreditamos que essa reflexão sobre a forma, especialmente como comentário ao estruturalismo, é um dos antecedentes mais relevantes para a compreensão da filosofia política agambeniana. Não pretendemos com isso dizer que o pensamento agambeniano é isento de mudanças. Mas é possível encontrar posições assumidas em suas primeiras produções que lançam luz sobre sua obra futura. Gostaríamos de destacar aqui a relação entre o *campo* e a noção de estrutura. Compreender o paradigma do campo não como uma falsa equivalência entre quaisquer formas políticas mas como realização emblemática de uma separação entre forma e material pode auxiliar a eliminar alguns mal-entendidos frequentes na interpretação do pensamento de Agamben. Durantaye (2009) observa que a atitude agambeniana em relação ao estruturalismo é melhor compreendida contextualizando sua obra mais recente em relação a seus primeiros escritos. Em seu comentário a *O homem sem conteúdo*, Durantaye observa que Agamben aproveita o contexto de sucesso de pensadores identificados com o estruturalismo – e mesmo alguns dos primeiros a se afirmar pós estruturalistas – à época (1970) e, sem mencionar diretamente seus principais expoentes, traça uma distância apontando uma insuficiência. De fato, observa então Agamben:

Se observarmos agora mais de perto o uso que a crítica contemporânea faz dessa palavra [estrutura], nos daremos conta de que há nela uma substancial ambiguidade, pela qual ela designa ora o elemento primeiro e irreduzível (a estrutura elementar) do objeto em questão, ora o que faz com que o conjunto seja aquilo que é (isto é, algo mais que a soma das suas partes), em outras palavras, a sua estrutura própria. Essa ambiguidade não se deve a uma simples imprecisão ou a um arbítrio dos estudiosos que se servem da palavra “estrutura”, mas é consequência de uma dificuldade que já tinha sido observada por Aristóteles no fim do livro VII da Metafísica. Colocando-se o problema acerca do que faz com que – em um conjunto que não seja um mero agregado, mas uma unidade (correspondente à estrutura no sentido que se viu) – o todo seja algo mais que a simples combinação dos seus elementos [...] Aristóteles observa que a única solução que parece possível à primeira vista é que essa “outra coisa” não seja, por sua vez, outra coisa senão um elemento ou um conjunto composto de elementos. Mas [...] a solução do problema retrocede então ao infinito (AGAMBEN 1970/2013a p. 157s)

Para dar conta dessa dificuldade, segue Agamben, Aristóteles invoca seu conceito de forma:

Mas a “outra coisa” que faz com que o todo seja mais do que a soma das suas partes tinha que ser, para Aristóteles, algo de radicalmente outro e, portanto, não um elemento existente à sua volta nos mesmos moldes dos outros – ainda que primeiro e mais universal –, mas algo que pudesse ser encontrado apenas abandonando o terreno da divisão ao infinito para entrar em uma dimensão mais essencial, que Aristóteles designa como a “causa do ser”, e o princípio que dá origem e mantém cada coisa na presença e, portanto, não um elemento material, mas a forma (IDEM, p. 158).

O débito não era, ademais, desconhecido por pensadores vinculados ao estruturalismo. Ferdinand de Saussure famosamente observa no *Curso de linguística geral*, marco fundador do estruturalismo contemporâneo, que “a língua é forma, não substância” e, como observam A. J. Greimas e J. Courtés em seu *Dicionário de semiótica* (1979) no verbete *forma*, ele mesmo produto do estruturalismo então corrente:

Os diferentes e variados empregos da palavra forma refletem praticamente toda a história do pensamento ocidental [...] Com efeito, a noção de forma herdou da tradição aristotélica o seu lugar privilegiado na teoria do conhecimento: oposta à matéria que ela “enforma”, no mesmo ato em que “forma” o objeto cognoscível, a forma é o que garante a sua permanência e identidade. Nessa acepção fundamental, observa-se que a forma se aproxima da nossa concepção de estrutura (p.192)

A questão, porém é que, herdando o conceito, herdaram também seus problemas. Aquele que chama abertamente à atenção de Agamben é a ambiguidade da estrutura como unidade mínima ontológica, ou como princípio de coesão:

Se voltarmos agora a nos interrogar sobre a ambiguidade do termo “estrutura” nas ciências humanas, vemos que elas cometem, em um certo sentido, o mesmo erro que Aristóteles reprovava nos pitagóricos. Elas partem da ideia de estrutura como um todo que contém algo além de seus elementos, mas – precisamente na medida em que, abandonando o terreno da busca filosófica, querem se construir como “ciência” – entendem afinal esse “algo”, por sua vez, como elemento, o elemento primeiro, o quantum último além do qual o objeto perde a sua realidade. E uma vez que, como tinha já acontecido como os pitagóricos, a matemática parece oferecer o modo para evitar a regressão ao infinito, a análise estrutural busca por toda parte a cifra original do fenômeno que constitui o seu objeto [...] a pesquisa estruturalista permanece condenada a oscilar continuamente entre os dois polos semânticos contraditórios do termo “estrutura”: a estrutura como ritmo, como o que faz que uma coisa seja aquela que é, e a estrutura como número, elemento e *quantum* mínimo. (AGAMBEN, 1970/2013a, 159)

O confronto, já na reflexão sobre a obra de arte em 1970, era guiado pela ciência aguda de que o estruturalismo (e, ainda mais intensamente, o pós-estruturalismo que se erguia com sua ênfase no pragmatismo e na retórica) era uma espécie de conclusão de uma tradição que cada vez mais exige a solução dessa ambiguidade na produção de termos que justifiquem conjunto. O estruturalismo, assim, é o ponto em que o pensamento assume a tarefa de provar-se estruturante, produzir os elementos – dentre esses, o próprio sujeito – e a totalidade na qual eles são ordenados. Ou seja: o estruturalismo é reconhecimento de uma máquina ontológica criada por uma ambiguidade que, por não possuir solução racional, deve ser provada na

proliferação de elementos que comprovem a estrutura. Essa dimensão genética da estrutura, aliás, já era explícita em Saussure:

Outras ciências trabalham com objetos dados previamente e que se podem considerar, em seguida, de vários pontos de vista; em nosso campo, nada de semelhante ocorre. Alguém pronuncia a palavra nu: um observador superficial será tentado a ver nela um objeto linguístico concreto; um exame mais atento, porém, nos levará a encontrar no caso, uma após outra, três ou quatro coisas perfeitamente diferentes, conforme a maneira pela qual consideramos a palavra: como som, como expressão duma ideia, como correspondente ao Latim *nudum* etc. **Bem longe de dizer que o objeto precede o ponto de vista, diríamos que é o ponto de vista que cria o objeto**; aliás, nada nos diz de antemão que uma dessas maneiras de considerar o fato em questão seja anterior ou superior às outras (SAUSSURE, 2006 p.15)

E, de modo ainda mais explícito, podemos vê-la em um texto em que Piaget procura encontrar as características mínimas definidoras do movimento estruturalista, à época disperso entre diferentes disciplinas das ciências humanas e filosofia:

Se o característico das totalidades estruturadas é depender de suas leis de composição, elas são, portanto, estruturantes por natureza e essa constante dualidade ou, mais precisamente, bipolaridade de propriedades de serem sempre e simultaneamente estruturantes e estruturadas, é que explica, em primeiro lugar, o sucesso dessa noção que, como a de “ordem” em Cournot (caso particular, aliás, das estruturas matemáticas atuais), assegura sua inteligibilidade através de seu próprio exercício. Ora, uma atividade estruturante não pode consistir senão em um sistema de transformações (PIAGET, 1979, p. 11)

A intuição já então era que o que se revelava no estruturalismo era um estágio do desenvolvimento do pensamento sobre as dicotomias matéria/forma e elemento/todo em que um elemento produtivo que não visa algo além do próprio gesto de produção ganha relevo: o que os elementos fazem, a cada vez, é confirmar a estrutura, e o que a estrutura faz a cada vez é multiplicar os elementos que a justificam. De fato, nessa concepção, não há horizonte de escape dessa tarefa produtiva, como Agamben ilustra através da reflexão em *O homem sem conteúdo*. Agamben destaca que, a partir do sec. XVII consolida-se uma nova atitude em relação à arte a qual, por sua vez, é indicativa da divisão do fazer produtivo do homem, na cisão da *techné* entre a produção de mercadoria e a produção da obra de arte, sendo o estatuto daquela a reprodutibilidade e desta o da originalidade. A elevação da arte a uma esfera separada – a estética – em relação às demais obras do homem gera, por um lado, um ideal desinteressado de relação do espectador com a arte, e, de outro, um status problemático do artista que é jogado a uma esfera de desequilíbrio e excentricidade na medida em que se torna o fiador exclusivo da autenticidade que passou a ser a garantia da arte. Mas já então o autor

demonstra aí um desenvolvimento em curto circuito que começa a adquirir tonalidade política:

Perde-se a unidade originária da obra de arte, fragmentada agora em uma subjetividade artística sem conteúdo, por um lado, e no juízo estético desinteressado, por outro. O homem sem conteúdo seria agora o artista, que perde justamente a concretude da obra de arte, para ele cada vez mais inatingível [...] O problema acaba abrindo uma discussão no campo da política, pois não se trata apenas de refletir acerca do estatuto da obra de arte, mas de como a mudança desse estatuto impacta o próprio homem, o próprio “fazer” humano em seu conjunto, na medida em que uma das características da modernidade seria a redução da *poiesis* à *praxis*, a perspectiva de que tudo, ao fim e ao cabo, reduz-se à *praxis*. Ao colocar essa questão, Agamben passa do problema da estética ao problema do lugar do homem na modernidade [...] No momento em que, na modernidade, toda a atividade humana é reduzida à esfera da *praxis*, perde-se uma distinção central do pensamento grego, que entende *poiesis* e *praxis* como dois gêneros distintos: a finalidade da *poiesis* é produzir algo diferente da própria produção; a finalidade da *praxis* é ela própria, já que ela não cria algo para além de si mesma (IANINI, 2013, p.10).

Essa comparação não impacta apenas no campo da estética. Vimos que o homem contemporâneo está em situação semelhante em relação à tarefa de produzir-se como sujeito. Mais uma vez, aqui, é revelador o confronto com a obra de Lacan porque sua posição na história do pensamento permite um contraponto à aproximação agambeniana. O ponto que gostaria de chamar à atenção é uso do conceito de máquina em Lacan e sua relação com o estruturalismo. A ideia de máquina já estava presente em Freud, no sentido mecânico, associado ao corpo:

Segundo Lacan, Hegel identificou o homem com o saber acumulado; um século depois, ele tem para Freud, médico, um corpo. O fundador da psicanálise não foi médico como Esculápio e Maimônides o foram, pois só com o dualismo cartesiano o homem passa a ter um corpo. Frente a este, o médico da modernidade tem a atitude do senhor que desmonta uma máquina. Pouco importam as declarações de princípio, esta atitude é radical. Foi disto que Freud partiu e era este o seu ideal – estudar a anatomia patológica, a fisiologia anatômica, descobrir para que serve esse pequeno aparelho complicado que se acha encarnado no sistema nervoso.

Ainda segundo Lacan, a máquina seria condição de possibilidade do conceito de energia, noção da qual não dispunha o mundo da Antiguidade. Alicerçado no trabalho escravo, o mestre antigo não precisava pôr em equações quanto o escravo produz, quanto custa sua preservação, etc. Com a invenção da máquina a vapor, que inaugura a revolução industrial moderna, se coloca todavia para o capitalista o problema de calcular a eficiência máxima de um maquinário que se degrada, dissipa energia, realiza menos trabalho com o mesmo combustível etc. (VIDAL, 2019).

Cá estamos, aparentemente, no terreno da discussão do trabalho abstrato que a tradição marxista consagrou. Mas o ponto que nos interessa particularmente é o deslocamento que Lacan fará associando a linguagem à imagem de máquina:

Transposta por Freud ao psiquismo, vemos que a metáfora da máquina faz surgir o inconsciente como perda, subtração. Contudo, a máquina não se limita, para Lacan,

a uma materialização do simbólico, não se confunde com o mero artefato, tal uma mesa ou um par de sapatos. A máquina encarna antes, na sua pureza, o que Lacan chama de “a atividade simbólica mais radical no homem”. Para entendermos isto, devemos pensar a máquina na sua autonomia por relação ao homem ou ao biológico, supondo assim na sua definição uma ordem, programa ou circuito que se repete. Ainda no mesmo seminário, Lacan aproxima a noção de circuito da sua ideia de que o inconsciente é o discurso do outro, de uma fala que nos precede e constitui [...] Por conseguinte, descentrada, automática, repetitiva, a máquina presentificaria com perfeição o poder disruptivo, fragmentador, mortífero que a linguagem exerce sobre o humano (IDEM)

Do *hardware* do corpo, ao *software* da linguagem, a máquina é figura de algo que no homem o distancia de seu corpo e de sua possibilidade comunicativa que se tornam autônomas. O que permite aqui que Lacan se refira à linguagem como autônoma, algo que antecede e independe do falante são as contribuições da linguística estruturalista que cindiu, na linguagem, língua e fala. Como língua, a linguagem pode ser uma máquina porque condiciona a própria potencialidade comunicativa do homem:

A língua é definida como “social em sua essência e independente do indivíduo” e seu estudo é “unicamente psíquico”. Para o autor, a língua não é um fenômeno individual, pois não está completa em nenhum falante, ou seja, nenhum indivíduo carrega consigo todo o universo da língua. Sendo assim, a língua só se apresenta na coletividade, na junção de todos os indivíduos, cada qual com a sua parte desse todo (a língua). Além disso, a língua é registrada passivamente e não consciente, pois o indivíduo não se dá conta de como adquire a língua e nem de como ela se estrutura, ele apenas dela se serve. Sem a língua, o indivíduo não consegue se inserir nas relações sociais linguísticas, pois fica impedido de comunicar-se por meio do sistema linguístico compartilhado. [...] a definição saussuriana de “língua” influenciou Lacan sob o aspecto de “estrutura”, pois o conceito de “linguagem” é definido pelo autor como uma estrutura que “preexiste à entrada de cada sujeito num momento de seu desenvolvimento mental”. Ou seja, para Lacan, a “linguagem” é independente dos indivíduos, da mesma forma que o conceito saussuriano de “língua”. Além do mais, dentro da perspectiva lacaniana, a linguagem não se confunde com “as diversas funções somáticas e psíquicas [...] no sujeito falante”. Em contraposição ao conceito de “linguagem”, a “fala” é reconhecida por Lacan como “material e individual”, tal como Saussure (VICENZI, 2019).

A fala é material da qual é forma a língua. O que resta aí sem resposta é como se dá a passagem de uma à outra. Ou seja: como é possível que, na língua, se fale? O que chama à atenção de Agamben é que, nas tentativas de compreensão da linguagem na lógica e nas ciências humanas, ela é cindida – entre nome e discurso, sentido e referência, Língua e fala, semântico e semiótico. O estruturalismo é, nessa tradição, mais que novidade, uma espécie de zênite e, conseqüentemente, também ponto em que a tendência adquire opacidade suficiente para ser percebida e avaliada criticamente. Para Agamben, essa é a intuição mais valiosa de Debord, o fato de que é possível falar da acumulação de representações como uma

característica das modernas condições de produção. Como vimos acima, no exemplo de Debord, Agamben destaca que a forma como a linguagem alcança a coisa torna-se problemática e o exemplo debordiano ressalta que essa problemática tem implicação política.

Para compreender adequadamente essa questão, que para Agamben está relacionada com o comentário à conjuntura política atual como liturgia política, ou seja, na conversão da questão sobre o que é o justo na questão sobre a adequação aos rituais que asseguram a validade dos gestos políticos, é preciso apresentarmos brevemente a reflexão agambeniana sobre a linguagem. O cerne do que trataremos aqui é discutido por Agamben em três obras representativas de sua produção na segunda metade dos anos 1980s: *Infância e História*, *Linguagem e morte* e *Experimentum vocis* (publicado em *Che cos'è la filosofia?*). Ao discutir o tema da infância, Agamben está interessado em uma questão benjaminina, de fato, na tarefa que o filósofo berlinense põe à filosofia futura:

[Kant] prestou quase nenhuma atenção ao fato de que todo conhecimento filosófico tem sua expressão própria na linguagem e não em fórmulas ou números [...]. Os ganhos de uma reflexão sobre a natureza linguística do conhecimento para o conceito de conhecimento irão também envolver a criação de um conceito de experiência correspondente o qual Kant falhou em sistematizar verdadeiramente [...] Assim, a demanda à Filosofia futura pode ser posta assim: criar, nas bases do sistema kantiano, um conceito de conhecimento ao qual corresponda um conceito de experiência, do qual o conhecimento será o ensinamento (BENJAMIN, 2004, p.108).

É importante ter em mente essa passagem porque boa parte do comentário sobre *Infância e História* concentra-se na relação com outro texto benjaminiano, *Experiência e pobreza*. Mas a questão debatida neste texto, da impossibilidade da transmissão de experiência associada a uma impossibilidade de narrar já é consequência de uma noção de conhecimento exclusivamente científico-matemática. É o outro lado da moeda de uma linguagem sem conexão com o ser, ou seja, de uma linguagem que não tem mais pretensão de conhecimento: “um ser inteiramente sem relação com a linguagem pode ser pensado apenas através de uma linguagem sem qualquer relação com o ser” (AGAMBEN, 2016c, p. 16). Destituída de sua função como reveladora da realidade, a linguagem não pode mais transmitir a experiência, e o conhecimento da tradição entra em crise. Como observa Benjamin, o que o século XX realiza, é a desvalorização da experiência:

Uma coisa é clara: a cotação da experiência baixou, e isso aconteceu com uma geração que fez, em 1914-1918, uma das experiências mais monstruosas da história universal. Talvez isso não seja tão estranho como parece. Não se tinha, naquela época, a experiência de que os homens voltavam mudos do campo de batalhas? Não voltaram mais ricos, mas mais pobres de experiências partilháveis. Aquilo que, dez anos mais tarde, fomos encontrar na grande vaga dos livros de guerra, era tudo

menos experiência contada e ouvida. Não, o fenômeno não é assim tão estranho porque nunca a experiência foi mais desmentida: a da estratégia pela guerra de trincheiras, as econômicas pela inflação, as do corpo pela fome, as morais pelos detentores do poder. Uma geração que ainda foi à escola nos carros puxados a cavalos, viu-se de repente num descampado, numa paisagem em que nada se manteve inalterado a não ser as nuvens, e no meio dela, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, o corpo humano, minúsculo e frágil (BENJAMIN, 2012, p.86)

Pois bem. O que a desvalorização da experiência implica é a desvalorização da experiência de vida narrável e transmissível. Podemos observar essa distância comparação ao papel da experiência no sentido que ela adquire para o “espírito científico”:

[...] a experiência que não retifica nenhum erro, que é monotonamente verdadeira, sem discussão, para que serve? A experiência científica é portanto uma experiência que contradiz a experiência comum. Aliás, a experiência imediata e usual sempre guarda uma espécie de caráter tautológico, desenvolve-se no reino das palavras e das definições; falta-lhe precisamente esta perspectiva de erros retificados que caracteriza, a nosso ver, o pensamento científico. A experiência comum não é de fato construída. Como a experiência comum não é construída, não poderá ser, achamos nós, efetivamente verificada. Ela permanece um fato. Não pode criar uma lei. Para confirmar cientificamente a verdade, é preciso confrontá-la com vários e diferentes pontos de vista (BACHELARD, 2016, p.14).

A ciência se estabelece, assim, na dúvida em relação à experiência, que deve agora ser escrupulosamente submetida à confirmação instrumental e numérica e posteriormente validada na lei. Agamben observará que o relevante nessa transformação não é a inovação de método, mas a criação do sujeito único do conhecimento e da experiência. Se na antiguidade o espaço da experiência pessoal – da alma – é distinto do espaço do conhecimento universal – do intelecto –, o sujeito moderno deve fazer coincidir num único ponto arquimediano abstrato o sujeito empírico e o sujeito transcendental. Kant teria sido, afirma o filósofo italiano, um dos últimos a abordar a diferença, mas, como antecipara Benjamin, a Kant escapara um exame franco do aspecto linguístico do conhecimento:

É o fato de ter orientado o problema do conhecimento pelo modelo da matemática que impediu Kant, bem como Husserl, de perceber a situação original da subjetividade transcendental na linguagem e, portanto de traçar com clareza os limites que separam transcendental e linguístico [...] Mas se nós [...] abandonamos o modelo de uma evidência matemática transcendental [...], e buscamos as condições preliminares e inderrogáveis de toda teoria do conhecimento na elucidação de seu vínculo com a linguagem, vemos então que é na linguagem que o sujeito tem a sua origem e o seu lugar próprio, e que apenas na linguagem e através da linguagem é possível configurar a apercepção transcendental como um ‘eu penso’ (AGAMBEN, 1978/2014a, p. 56s).

Assumindo a tarefa benjaminiana de refletir conjuntamente a natureza linguística do conhecimento e seu impacto sobre o conceito de experiência, Agamben proporá uma avaliação do sentido linguístico do pronome, dentre eles o ‘eu’, que será revelado como um *shifter* um indicador de elocução que indica seu locutor no ato de discurso individual. Ainda que forçosamente tenhamos resumido o argumento agambeniano, quisemos apresentar sua reflexão sobre a experiência porque a consequência dessa obra é indicativa da distância que o autor tomará em relação à tradição novecentista representada no giro linguístico pragmático e deveremos ter isso em mente quando tentarmos propor uma interpretação da resposta agambeniana à teologia política:

[...] a configuração da esfera transcendental como uma subjetividade, como um “eu penso”, baseia-se realmente em uma troca de transcendental por linguístico. O sujeito transcendental não é outro senão o ‘locutor’, e o pensamento moderno erigiu-se sobre essa assunção não declarada do sujeito da linguagem como fundamento da experiência e do conhecimento. E é essa troca que permitiu à psicologia kantiana atribuir à consciência transcendental – a partir do momento em que tanto ela quanto a consciência empírica se apresentavam como um *eu* como um “sujeito” - uma substância psicológica. Por isso, se a rigorosa distinção kantiana da esfera transcendental deve ser ainda uma vez reafirmada, ela deve ser acompanhada, porém, ao mesmo tempo, de uma metacrítica que trace resolutamente os limites que a separam da esfera da linguagem e situe o transcendental para além do “texto” eu penso, ou seja, além do sujeito. O transcendental não pode ser o subjetivo, amenos que transcendental signifique simplesmente: linguístico (Idem, p. 57s)

Assim, nem é o sujeito substância, nem pode ser a experiência capturada inteiramente no linguístico, como mostra Agamben através da reflexão sobre a infância. A infância – no sentido etimológico do termo, não-fala – ao apontar à necessidade do homem de aprender sua língua surge como momento de conexão entre experiência e linguagem por apontar a existência de uma experiência que antecede a linguagem. Agamben se aproxima do termo em sentido simultaneamente individual e coletivo, isto é, como aquisição individual da linguagem e como desenvolvimento da linguagem pelo homem. Bem, o que a infância revela é um resto de experiência que antecede o linguístico. Antecedência que não é cronológica – um ponto anterior ao primeiro falante, ou dado na história de vida – mas que nunca cessou de acontecer. Ela é a sinalização da diferença entre humano e linguístico, marca de não coincidência que cria um resto entre o homem e sua língua – e consequentemente entre humano e sujeito consciente. Oliveira (2014) destaca que é por essa não-coincidência que a verdade não pode ser apenas coerentismo, jogo descompromissado de palavras, mero falar no vazio:

Pois o próprio fato de que exista uma tal infância, de que exista, portanto, a experiência enquanto limite transcendental da linguagem, exclui que a linguagem

possa ela mesma apresentar-se como totalidade e verdade. Se não houvesse a experiência, se não houvesse uma infância do homem, certamente a língua seria um “jogo”, cuja verdade coincidiria com o seu uso correto segundo regras lógico-gramaticais. Mas, 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 (Idem, p.62).

Podemos extrair as consequências dessa passagem para a reflexão política agambeniana confrontando-a com outra passagem em que o autor comenta sobre a democracia contemporânea e a discussão sobre a soberania:

O sistema político ocidental é resultado de se haverem urdido juntos dois elementos heterogêneos, que legitimam-se um ao outro e dão, um ao outro, consistência: a racionalidade político jurídica e a racionalidade econômico-governamental, uma “forma de constituição” e uma “forma de governo”. Por que a *politeia* é pega nessa ambiguidade? O que garante ao soberano (*kyrion*) o poder para assegurar e garantir sua união legítima? Não é essa uma questão fictícia elaborada para esconder o fato de que o centro da máquina é vazio, que entre os dois elementos e as duas racionalidades não há articulação possível? E que é da desarticulação deles que emerge a questão de torná-los ingovernáveis, a qual é ao mesmo tempo a fonte e o ponto de desaparecimento de toda política? É provável que enquanto o pensamento não decida confrontar esse nó e sua anfibologia, toda discussão sobre democracia – como forma de constituição e como técnica de governo – arrisca-se a degingolar em verborragia (AGAMBEN, 2010a)

Ora, vimos que o que impede o falar no vazio é a experiência como limite do linguístico. A experiência muda da infância é o que assinala que o homem deve entrar na linguagem e, por isso, ela não coincide consigo, lhe deve ser ensinada, dá-se historicamente. Em que consistiria, assim, a experiência do político, que poderia garantir a verdade de um discurso sobre a política?

Bem, nos capítulos anteriores destacamos que a questão da política estava relacionada ao tema da biopolítica, por sua vez relacionada intimamente a um espaço assegurado para a fala política efetiva. Podemos agora retomar a questão de como pensar essa questão reformulando-a: como o discurso captura a vida? De fato, essa é uma reformulação que não é estranha a Agamben:

Idas e vindas acerca de tais questões, Giorgio Agamben deriva seu pensamento até o ponto onde uma teoria da experiência da linguagem não é mais possível sem uma teoria do indivíduo: se por um lado – como aprendemos pela metafísica ocidental – todo discurso deve obrigatoriamente corresponder a um enunciador capaz de responder por tudo que se enuncia, por outro – como se afirma após a virada ontológica do século XX, ou pela psicanálise, por exemplo – existe uma lacuna entre a linguagem e seu enunciante. Assim, para se produzir uma ontologia da linguagem é necessário que se faça uma ontologia de seu portador (JUGEND, 2019, p.78)

Essa avaliação da ontologia do portador da linguagem se faz necessária porque a linguagem humana assuma sua fala, comprometa-se com seu discurso. Essa é, de fato, a única experiência real:

já Platão opõe claramente o plano do nome (ὄνομα [*onoma*]) e o do discurso (λόγος [*logos*]), o fundamento sobre o qual repousa a colocação das categorias aristotélicas é a distinção das λεγόμενα ἄνευ συμπλοκῆς [*legomena aneu symplokés*], das quais se diz sem uma conexão (“homem”, “boi”, “corre”, “vence”) e as λεγόμενα κατὰ συμπλοκὴν [*legomena katá simploken*], o discurso como conexão de termos (“o homem caminha”, “o homem vence”. Cat. I a 16-19). O primeiro plano corresponde à língua (a langue de Saussure, o semiótico de Benveniste) como distinta do discurso em ato (a parole de Saussure, o semântico de Benveniste).

Estamos, então, acostumados à existência de um ente chamado língua, e o isolamento de um plano da significação distinto do discurso em ato é para nós tão familiar, que não nos damos conta que nessa distinção dá-se luz pela primeira vez uma estrutura fundamental da linguagem humana que a distingue de todas as outras linguagens e que é apenas a partir dessa estrutura que algo como uma ciência e uma filosofia tornam-se possíveis. Se Platão e Aristóteles são considerados os fundadores da gramática, isso é porque sua reflexão sobre a linguagem pôs a base sobre a qual os gramáticos puderam mais tarde construir, através de uma análise do discurso, aquilo que chamamos língua e interpretar o ato de fala, que é a única experiência real, como um pôr-se em obra de um ente da razão chamado língua (AGAMBEN, 2016c, p.19).

Por isso Agamben chamará atenção à questão da infância, resgatando seu sentido etimológico de um período “sem fala” que antecede o ingresso do homem na linguagem. Lembra Oliveira (2014): essa anterioridade da infância é o que chamará de voz, a experiência muda de fundamento da linguagem. Precisamente por pressupor uma matéria à qual a forma que revela sua essência (quer seja falante, racional, político, ademais intimamente relacionadas) se impõe, surge a questão de como “despir” a vida de toda qualificação, ou como encontrar um inefável sobre o qual se erguerá a linguagem. O que Agamben procura destacar é que quer seja a metafísica, que o autor enxerga como a história da procura do fundamento inefável da linguagem, quer a política, como história da captura da mera vida conformada a uma forma, operam analogamente na forma erguer como fundamento um pressuposto que deve ser posteriormente produzido em novo registro. Por isso Aristóteles pode ser posto como ponto de origem da tradição biopolítica: é no hilemorfismo aristotélico, na separação/articulação entre matéria e forma que temos a formulação mais emblemática da separação na ontologia e é na Política que Agamben afirma que pela primeira vez se estabelece claramente a oposição entre o viver e a vida politicamente qualificada, como termos inicial e final da comunidade humana: a cidade, nascida em vista do viver, mais existente em vista do bem viver é uma comunidade que se organiza, contrariamente aos grupos de animais, não em torno do eixo prazer/desprazer e da mera vida reprodutiva, mas,

graças à linguagem humana, é uma comunidade “de bem e de mal, de justo e de injusto” (ARISTÓTELES, 2013). Como vimos acima, essa segunda natureza é adquirida com nossa entrada na linguagem. A reflexão agambeniana sobre a linguagem lhe deixará assim a questão de como se dá a hominização do homem. Para nós, porém, ela deixa ainda outra questão: se o estado de coisas em que é deixada a política com a exclusão da mera vida é a articulação entre dois polos que giram em torno de um centro vazio que se procura preencher na decisão soberana, ou seja, se nessa exclusão estabelecemos sempre a possibilidade da exceção em que o soberano deve decidir sobre as fronteiras entre animalidade e vida qualificada, entre as formas de vida que podem se dar publicamente e aquelas que podem se muito viver com “discrição”, como pensar uma experiência política que anteceda a captura em uma representação? Parafraseando o ditado: como ouvir a voz do povo sem que ela seja representada como voz de Deus?

Ontologia política e crítica do heideggerianismo

Observe-se, por exemplo, o resgate agambeniano do conceito de *bando* de Jean-Luc Nancy. Como Agamben desenvolve em *Homo sacer*, o mecanismo do *bando* é a inclusão exclusiva, a inclusão pela criação de um lado de fora, excluído e articulado com o *aqui*. Essa é uma questão de largo alcance metodológico porque foi importante notar em nossa pesquisa sobre a teologia política que essa locução é utilizada tradicionalmente para articular o sentido que para Agamben seria o mais original do sagrado, o da manutenção de uma separação. O *banido* (da mesma raiz: *bandido*, *abandonado*), é aquele que é lançado à zona de indiferença entre natureza e direito, situação do *Homo sacer*, matável, porém não sacrificável. Assim, o *Homo sacer* é imagem especular da soberania, é aquele em relação ao qual todos podem agir como soberano, decidir efetivamente por sua morte, sem cometer homicídio. O bando era, como observa Agamben, uma espécie de ponto limite da relação forma/conteúdo. A questão, que a biopolítica explicita, é que a ideia de uma política que deve criar o seu povo qualificando-o politicamente, criando de um lado cidadãos (que ingressam na política através de rituais específicos, com diferentes graus de sucesso na efetividade de sua cidadania), de outro vida nua, não politicamente qualificada, é uma imagem da tentativa de articular à vida humana uma forma externa que lhe governe. O espaço em que se decide essa separação é o campo, que é invocado como caso limite. Mas o paradigma do campo não deve ser tomado

como uma pretensão de equivalência entre o campo de concentração nazista e qualquer operação de exclusão que visa produzir uma vida nua.

Podemos então retomar a noção de *campo* para agora compreendê-la como conceito de relevância ontológica. O campo aqui deve ser visto não como um objeto específico ou como uma específica ocorrência histórica, mas como a condição de possibilidade de aparecimento de um determinado objeto, o homem, condicionando sua vida em comunidade – ou, ainda mais precisamente, como conceito com o qual se tenta fechar a lacuna que separa a categoria ontológica *vida nua* dos viventes atuais, onde se tenta produzir a vida nua. O Estado de exceção para Agamben revela a estrutura jurídica que possibilita o surgimento de tais lugares, mas as fronteiras traçadas não coincidem necessariamente com limites geográficos, mas atravessam a carne do corpo político. O que está em jogo não se resume à forma do *Lager*, mas uma divisão mais sutil que permite, por exemplo, que um movimento como *Fortaleza apavorada*⁸², clamando por mais segurança no Meireles, um dos bairros mais ricos da cidade de Fortaleza, se utilize de dados que apontam para violência concentrada na periferia da cidade, solicite por um policiamento mais ostensivo que recaia principalmente sobre as atuais principais vítimas dessa violência⁸³. Falávamos acima que essa diferenciação entre esferas deve-se à captura da experiência por um dado discurso político. Pois bem: que vocabulário e que gramática política permitem isso?

Seguindo M. Abbott (2014), tentamos destacar que se perde muito do pensamento de Agamben se não entendermos que o pano de fundo em que se dá a reflexão agambeniana é o da ontologia política e que, para entendê-lo, é imprescindível distinguir entre os planos ontológico e ôntico. Esse é o ponto em que a reflexão agambeniana mais se aproxima do heideggerianismo: há uma sensível conscientização em relação ao risco de equiparar ser e ente. Trata-se, portanto, de atentar à distinção que se convencionou chamar de diferença ontológica. Em *Ser e tempo*, o filósofo alemão levanta a questão da necessidade de diferenciação entre o ente e seu ser:

Mas o que, em sentido excepcional, permanece encoberto ou volta a se encobrir ou só se mostra sob disfarce não é este ou aquele ente mas, como as precedentes

⁸²<http://tribunadoceara.uol.com.br/noticias/fortaleza/confira-o-historico-do-grupo-fortaleza-apavorada/>

⁸³<http://tribunadoceara.uol.com.br/noticias/fortaleza/vinte-bairros-de-fortaleza-concentram-quase-a-metade-dos-homicidios-da-cidade/> .

<https://www20.opovo.com.br/app/opovo/cotidiano/2015/02/23/noticiasjornalcotidiano,3396670/os-territorios-onde-mais-se-mata-em-fortaleza.shtml>

<https://www.opovo.com.br/jornal/colunas/segurancapublica/2017/08/dinamicas-dos-homicidios-em-fortaleza.html>

<http://www.uece.br/labvida/index.php/noticias/14-lista-de-noticias/137-63-das-vitimas-da-violencia-em-fortaleza-sao-jovens>

considerações mostraram, é o ser do ente. Ele pode estar tão amplamente encoberto que fica esquecido e já não se faz a pergunta por ele e por seu sentido. (HEIDEGGER, 2012a, p. 121)

Ainda, em outra formulação tardia:

“Há duas espécies de fenômenos: ôntico e ontológico. O fenômeno ser é a condição de possibilidade para o aparecimento do ôntico, para o ente como ente.” (HEIDEGGER, 2009, p. 224)

Como é sobejamente conhecido, o autor abre com isso uma ontologia que tematizará o modo de ser do “ente para o qual o próprio ser está em questão”, o *Dasein*, o ente humano. Há ainda uma intuição importante na diferença ontológica que nos interessa diretamente. Em *A tese de Kant sobre o ser*, Heidegger (1996) destaca que o pensamento ocidental-europeu é conduzido pela questão “que é o ente”. Esta, por sua vez, possui duas formas: a) que é (em geral) o ente e b) que (qual) é o (absolutamente) ente? A questão, portanto é biforme, reunida sob a expressão ontoteologia. A ambivalência da questão é atribuída a sua forma de mostrar-se. A divisão ressalta-se porque a tradição ontoteológica não apenas interroga-se pelo absolutamente ente, mas busca demonstrar que o absolutamente ente é – no modo de ser da existência, atualidade. Heidegger ressalta, aí, dois modos de uso do ser pelo pensamento. Um lógico (x é y , Deus é onipotente), simplesmente a posição de cópula de um juízo, e outro ôntico ($\exists x$, Deus existe). No uso ôntico, ultrapassa-se o conceito e se lhe acrescenta a coisa mesma. Teologia aqui é não discernir o ultrapassamento entre o ente e suas modalidades, seu ser (possível, atual, necessário). Excede os propósitos deste trabalho discutir a ontologia heideggeriana. Gostaríamos, apenas, de destacar dois pontos: primeiramente, ressaltaremos os reflexos da diferenciação ontológica para a concepção de política; em seguida, gostaríamos de propor a leitura de que a tomada de distância em relação à concepção heideggeriana de política implica, para Agamben, a necessidade de demarcar diferença em relação à ontologia heideggeriana.

Para o primeiro de nossos destaques, seguiremos a exposição de Sá (2015), que parece fornecer boa chave de leitura do porque, para Agamben, a posição heideggeriana sobre política é problemática. Sá destaca, de antemão que, para Heidegger, a ética e a política inserem-se na reflexão “metaontológica de análises ônticas regionais”:

Nas suas últimas lições de Marburgo, no semestre de Verão de 1928, ao expor o projecto de elaboração de uma ontologia fundamental, Heidegger afirma que o desenvolvimento desta seria, ao mesmo tempo, a “viragem” para a tematização metaontológica de análises ônticas regionais, entre as quais – acrescenta num parêntesis – deveria ter lugar “a questão da ética”. Dir-se-ia que a questão da política, que não é mencionada por Heidegger, teria o mesmo lugar num tratamento

metaontológico. E é precisamente para esta abordagem metaontológica da política que nos interessa orientar a nossa reflexão. Só a partir desta abordagem se poderá fazer luz sobre o sentido mais profundo das posições políticas adoptadas por Heidegger, nomeadamente aquando do seu envolvimento com o nazismo emergente, a partir de 1933 (SÁ, 2015, p. 90)

Por sua vez, essa abordagem – argumenta Sá – ressalta a significação política de dois momentos do pensamento heideggeriano. O primeiro é a passagem de *Ser e tempo* sobre o *ser-com* que é momento crucial da retomada da reflexão filosófica sobre a comunidade⁸⁴:

no momento em que Heidegger alude aos modos da solitudine (da *Fürsorge*) enquanto modos de o Dasein ser o seu ser-com com os outros. Numa tal passagem, Heidegger caracteriza um modo inautêntico ou impróprio de ser-com com o outro como um saltar para o lugar do outro, um *Einspringen*, substituindo-se-lhe e colocando-se no seu lugar, aliviando-o do peso de levar a cabo por ele mesmo as suas possibilidades. Em contraposição a este, Heidegger caracteriza o modo autêntico ou próprio de ser-com com o outro como um saltar para a frente dele, um *Vorauspringen*, antecipando-se – lhe e, nesse sentido, dando-lhe o exemplo. Um tal passo tem uma dimensão política que, não sendo absolutamente explícita, não deixa de ser incontornável (IBIDEM)

Sá então extrai as consequências profundas da passagem de *Ser e tempo* para o desenvolvimento metaontológico da política a partir do pensamento de Heidegger:

Assim, a soberania moderna, no seu modo de operar, assenta precisamente no movimento que Heidegger elege para designar uma solitudine imprópria e inautêntica: o movimento pelo qual o ser-aí salta para o lugar do outro e o alivia do fardo de existir e tomar por si mesmo as suas decisões. Se a política moderna, a partir do conceito de soberania, assenta na emergência de uma instância que concentre sobre si a violência, quer monopolizando a legitimidade do seu exercício legítimo, segundo a conhecida expressão de Max Weber, quer concentrando sobre si tanto as decisões como a responsabilidade e a culpa por estas gerada, dir-se-ia que uma política desenvolvida metaontologicamente se caracterizaria, neste sentido, como essencialmente anti-moderna. **Uma política pensada a partir da ontologia fundamental seria, em princípio, uma política marcada não por uma concentração, mas por aquilo a que se poderia chamar uma disseminação da decisão.** Por outras palavras, **o desenvolvimento metaontológico de uma política a partir da ontologia fundamental conduziria à referência de uma política orientada pela evocação não de uma sociedade baseada na ordem e na segurança, mas de uma comunidade assente na participação de um destino comum e na partilha desse destino** (IDEM, p. 91. Grifos nossos).

Para Heidegger, o desenvolvimento explícito de sua posição política poderá ser compreendido apenas após seu infame período como reitor e envolvimento com o partido nazista:

Uma tal nota é repetida por Heidegger várias vezes, nas suas lições, seminários e mesmo alocuções reitorais, e consiste na tentativa de pensar a relação entre Estado e povo a partir daquilo que surge no seu pensamento como a diferença ontológica. Segundo Heidegger, a relação entre o Estado e o povo pode ser compreendida a partir da relação que se estabelece entre o ser e o ente, e uma política pensada

⁸⁴Cf.: BIRD, 2016.

metaontologicamente a partir da ontologia fundamental não poderia deixar de consistir na tentativa de colher todas as consequências políticas desta mesma relação. Como se pode ler explicitamente num dos protocolos de um seminário dado por Heidegger em 1933: “Um Estado que tenha consistência e deva amadurecer tem de ser fundado no ser do povo. O povo, o ente, tem uma relação inteiramente determinada ao seu ser, ao Estado. Temos agora de reflectir como estas relações povo-Estado e ente-ser estão essencialmente ligadas [...] Para Heidegger, dir-se-ia que a assunção por cada um de uma herança e de um destino comum, sem transferir para o outro o papel de o substituir nessa assunção, se reflectiria politicamente na concepção de uma relação entre Estado e povo pela qual o povo se realizaria onticamente num Estado particular: um Estado que já não seria um ente político situado acima do povo, mas apenas o ser político do ente que o povo é.” (IDEM, 92).

Aqui entramos mais uma vez, como na discussão sobre o conceito schmittiano de movimento, no tema da soberania como representação. É precisamente por estar no papel de representar o povo como ente que a relação Estado-povo espelha a diferença ontológica como questão de fazer aparecer na linguagem do ente:

O significado-fundamental de lógos é discurso [...]. Lógos como discurso significa [...] algo assim como *deloûn*, tornar manifesto aquilo de que ‘se discorre’ no discurso. Aristóteles explicitou mais nitidamente essa função do discurso como *apophainesthai*. O lógos faz ver algo (*phainesthai*), a saber, aquilo sobre o que se discorre (HEIDEGGER, 2012a, p. 113).

De modo análogo, argumenta Sá, é na relação com o Estado que torna-se o povo manifesto para Heidegger:

O povo é, assim, nos discursos de Heidegger ao longo do período do reitorado, não uma substância racial ou etnicamente determinada, mas uma relação na qual acontece a exposição do homem, enquanto ser-aí, à dignidade de ser questionado (*Fragwürdigkeit*) do próprio ser. E é como o outro tópico da relação que o Estado, em Heidegger, surge. O povo de que fala Heidegger, isto é, o povo no qual pode acontecer a apropriação do homem por aquilo a que Heidegger chama a dignidade de ser questionado que pertence ao próprio ser, é sempre o povo no seu Estado. Longe de poder ser considerado uma substância étnica, dir-se-ia que um tal povo é já em si mesmo a sua relação com o Estado [...] Se a relação entre povo e Estado seria análoga à relação entre ente e ser, tal quereria dizer que o ente povo só seria a partir do próprio ser do Estado. Longe de se poder conceber o povo como algo simplesmente presente, o povo seria, para Heidegger, não uma substância *völkisch*, mas um ente que é *Dasein* (um *daseiendes Seiendes*), um ente “existente” e não “substante” que só poderia vir a ser a partir do serviço e dos vínculos que no Estado se estabelecem (IDEM, 98).

Vale, aqui como no caso da reflexão sobre Schmitt, refletir sobre a promiscuidade com um teórico cujo pensamento fundamentou o nazismo. Que significa pensar o significado político a diferença ontológica depois dessa constatação? É preciso, assim, acertar contas com o heideggerianismo.

Inicialmente podemos destacar a proximidade, na recusa da onto-teo-logia política. Quando Agamben questiona a condição de possibilidade ontológica de um conjunto de situações através de um caso paradigmático, o objetivo não é criar uma equivalência artificial entre um conjunto extremamente diverso de ocorrências reais. Não se trata, portanto, de negligenciar distinções relevantes para a sociologia ou à ciência política. Ocorre, apenas, que o registro em que Agamben propõe para a filosofia é diverso. Para Agamben, portanto, o que está em questão é a estrutura lógica por trás da política ocidental, quais são as imagens de pensamento que a regulam, portanto: não de ocorrências factuais, mas de seu sentido. Por isso nos posicionamos com M. Abbott (2014), que observa que a política de Agamben se move em território ontológico. Conforme afirma Abbott, não se encontra a vida nua em nenhum indivíduo e o Estado de exceção – de fato, como exige a tese de W. Benjamin – não ocorre ‘*puramente*’ em nenhum lugar. Ambos são condições de possibilidade política, que direcionam efetivações políticas. Ainda assim, basta lembrarmos da máxima humorística que diz que “o cassete é o código penal em bastão”, que transparecerá claramente como a condição de possibilidade passa ao ato e porque é em sentido bastante vivo o sentido em que Agamben fala de uma polícia⁸⁵ soberana: no instante bastante real do choque entre a madeira e o corpo, os dois extremos do cassete delimitam os dois vértices da exceção com nitidez assustadora, como bem sabe qualquer um que tenha participado de uma manifestação. Como observa, no manifesto *Motim e destituição agora*, o coletivo *Comitê invisível*: “entre gases [lacrimogêneos] as coisas são curiosamente claras. Difícil, então, não ver quem é quem”.

Recorrer a reflexões sobre consequências políticas da diferenciação entre posições ontológicas e onto-teo-lógicas não equivale a acrescentar uma conta ao rosário dos que acusam o filósofo italiano de descolamento da realidade. Gostaríamos de destacar a diferença entre esses registros: o pensamento agambeniano é um convite a pensar as condições de possibilidade não apenas da legalidade, mas da legitimidade da cacetada, do gás lacrimogênio, das balas de borracha, das revistas policiais – e que condições permitem a legitimidade, em outros espaços, dos “caveirões”, balas de metal, desaparecimentos e execuções, dessa encarnação da exceção que nem o mais ousado pessimismo poderia conceber que é a polícia como milícia. Mas a potência política desse convite só pode ser apreendida se extrairmos as consequências de sua ontologia, se tivermos em mente que a intenção da análise agambeniana

⁸⁵Embora Agamben utilize o termo em seu sentido original francês, que abriga tanto a pauta da segurança e vigilância, quanto a da distribuição de renda e sanitarismo. Por isso, para Agamben como para Foucault, direita e esquerda oscilam nesse mesmo campo de sentido.

é ressaltar de uma contingência radical da intensidade política de qualquer ente dado. Como observa Abbot:

A hipérbole agambeniana, sua tendência a saltar sobre nuances históricas ('todas as sociedades e culturas de hoje'), é resultado de seu método ontológico; hipérbole, podemos dizer, é meramente o que acontece ao pensamento ontológico quando derrama-se no ôntico. Sociologicamente (ou seja, onticamente), as alegações agambenianas são, se muito, exageros; ontologicamente, porém, seu status ainda está por ser apreendido. Qualquer análise justa sobre elas deverá tomar lugar em seu terreno ontológico. Se embarcarmos em tal leitura resolutamente ontológica, manifestar-se-á não apenas que "vida nua" não pode ser utilizada como categoria sociológica, mas também que nunca poderia ser um potencial ôntico concreto para seres humanos. É, invés, o impensado solo metafísico subjacente a nossos sistemas políticos, uma pressuposição que, depois de uma fracassada tentativa de exclusão no mundo clássico, retorna para assombrar-nos na modernidade. Vida nua, em outras palavras, é a figura metafísica de (uma falha do) pensamento, e não uma categoria ôntica da política. Isso é dizer que nenhuma vida é nua: que (e isso mesmo apesar de algumas aparentes indicações de Agamben em contrário) nenhuma forma-de-vida humana jamais foi reduzida à vida nua. Vida nua, assim como puro ser, não pode nunca existir (nem nunca existiu). Mas isso não quer dizer que ela não desempenhe um papel na política ôntica. Ao contrário, essa figura é uma condição metafísica da possibilidade desses espaços ônticos aos quais Agamben denomina "campos", quer sejam campos de extermínio, campos de concentração, campos de refugiados, "centros de detenção" de refugiados, Baía de Guantanamo, ou que quer que seja. Onticamente, esses espaços são todos bastante distintos; ainda assim, eles são regidos pela mesma lógica metafísica. As condições de possibilidade da exclusão inclusiva da vida nua dos seres humanos são as mesmas que permitem a pressuposição do ser puro na metafísica. Cancelar essas condições metafísicas, então, requererá um repensar politizado da categoria ontológica do puro ser e uma política propriamente pensada. (ABBOTT, 2014 p.20).

Não se pode, absolutamente – e isso principalmente para nós que escrevemos em um dos raros momentos democráticos de um país cuja tradição democrática é tão frágil e que, novamente, defronta-se com o risco iminente de colapsar – cometer a irresponsabilidade de traçar uma falsa equivalência entre todas e quaisquer formas de governo factuais, o que Agamben ilustra em sua própria vida: é a partir do cerceamento de liberdades individuais pós 11 de setembro que corta relações com as instituições de ensino americanas. Não se trataria de tentar divisar que forma de governo ideal seria resultado de um receituário agambeniano. Trata-se de perguntar sobre o porquê de as modernas democracias se darem de tal forma que a construção de um espaço de exceção é uma possibilidade que não apenas frequentemente tenta se realizar como, no limite, serve de justificação mesmo quando isso não ocorre. O que buscamos destacar ao longo deste trabalho, portanto, é que a questão com mais consequências políticas para Agamben talvez possa ser: "onde acaba a esfera política? onde poderia encontrar-se a vida nua, da vida que não importa politicamente? Quais são as vidas, ainda hoje, matáveis?" que se desdobra, consequentemente, em "Porque essas duas esferas sempre se apresentam em nossa tradição como distintas e relacionadas?".

Essa intuição agambeniana sobre a exceção tem, para nós, importância dupla. Primeiramente por sua função metodológica, reveladora de um traço característico do pensamento de Agamben: uma crítica sobre a teologia política exige que pensemos como o espaço do político se constitui, quais as condições de possibilidade do político, o que Mathew Abbott descreve como ontologia política.

O segundo fator de importância se dá na relação entre os planos ôntico e ontológico acima especificados e acreditamos que seja um dos principais motivos do singular sucesso na acolhida do pensamento agambeniano no Brasil: na curiosa “topologia” entre dentro e fora da lei, civilização e barbárie, homem e animal, a ontologia política ocidental nos pôs em uma curiosa e ambígua relação já desde a carta de Pero Vaz Caminha⁸⁶. Relação posteriormente intensificada e complicada no capítulo mais vergonhoso de nossa história que foi a escravidão, e renovada repetidamente ao longo dos últimos cinco séculos, das senzalas às periferias. Nossa história política é marcada por uma série de interrupções às curtas tentativas de ordenamento democrático que se revelam por aqui ainda mais atípicas, verdadeiras exceções históricas entre nós, e, numa triste comprovação da vocação de *país do futuro* antecipamos várias das tecnologias de governabilidade hodierna citadas por Agamben. Dentre essas, como um estudante cearense não poderia deixar de observar, a lógica do *campo*: apesar de não figurarmos no breviário dos modelos de campo de concentração que Agamben descreve em *Estado de exceção*⁸⁷, aplicamos repetidamente no nordeste a medida, com os

⁸⁶Se lembrarmos de um lado, o sentido do limite antropogenético de aquisição da linguagem e de outro o lugar da linguagem como dispositivo, proposto por Agamben, a tensão política na carta de Pero Vaz Caminha é notável: “Muitos deles ou quase a maior parte dos que andavam ali traziam aqueles bicos de osso nos beiços. E alguns, que andavam sem eles, tinham os beiços furados e nos buracos uns espelhos de pau, que pareciam espelhos de borracha; outros traziam três daqueles bicos, a saber, um no meio e os dois nos cabos. Aí andavam outros, quartejados de cores, a saber, metade deles da sua própria cor, e metade de tintura preta, a modos de azulada; e outros quartejados de escaques. Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha. Ali por então não houve mais fala ou entendimento com eles, por a barbaria deles ser tamanha, que se não entendia nem ouvia ninguém.” Silva (2010) observa que toda a carta dirige-se à captura da verdadeira riqueza da nova terra: os belos corpos dos bárbaros, incapazes de fala: “Em contrapartida, o escrivão atardou-se na descrição da gente que habitava aquelas paragens, como se ela constituísse a verdadeira riqueza do novo território [...] Quer os corpos femininos, quer os masculinos, foram considerados belos, limpos, inocentes, o que certamente contrastava com os corpos pouco asseados e disformes dos europeus do início dos Quinhentos [...] É interessante notar que para Caminha a impossibilidade de comunicação por palavras resultava do fato de se tratar de ‘bárbaros’. Com eles não havia fala nem entendimento ‘por a berberia deles ser tamanha que se não entendia nem ouvia ninguém’. Ou seja, a culpa da incomunicabilidade era atribuída exclusivamente aos homens pardos, em uma atitude marcadamente eurocêntrica. Como se tratava de ‘gente que ninguém entende’, de nada serviria embarcar à força nas naus um ou dois homens para enviá-los ao rei. Eles dificilmente aprenderiam a se comunicar em Portugal. Em contrapartida, degredados que ali fossem deixados certamente aprenderiam a falar com os habitantes ao viverem com eles. Caminha exprime assim uma noção diferenciada das capacidades linguísticas de brancos e pardos.”

⁸⁷Entre os exemplos utilizados pelo autor não figura, aliás, nenhum exemplo fora do chamado “norte global”.

campos de concentração para retirantes nas secas de 1877, 1915 e 1932, no Ceará, quando chegaram a ser confinadas quase 74.000 pessoas⁸⁸. Ser país periférico, portanto, é, de certa forma, ser posto avançado, ou laboratório de teste da fronteira entre dentro e fora da política. Não bastassem as múltiplas experiências ditatoriais latinas, entramos agora num novo período em que testamos com igual empenho os limites da definição de golpe de Estado entre roupagens de formalismo jurídico ou de atenção ao clamor popular⁸⁹. Não creio ser exagero dizer que não sai sem transformação dessa recente experiência a expectativa não apenas na estabilidade, mas na representatividade democrática. Ecoa aqui o dito platônico sobre a lei: há algo particularmente violento no cinismo de um golpe efetuado por formalismo jurídico ilegítimo, na efetivação de uma lei que não pode apresentar suas razões, como há algo de escandalosamente violento no que permite que uma milícia exerça seu poder. Precisamente por isso, intuiu-se a relevância de Agamben entre nós, razão de sua recente popularidade: é-nos particularmente necessário cancelar as condições metafísicas que garantem as possibilidades dos campos. Essa retomada explica o porquê de nosso tenaz recurso a exemplos locais: não apenas para demonstrar seu uso, mas também para tensionar possibilidades interpretativas. Porque a denúncia da estrutura da exceção que jaz no centro das democracias ocidentais é uma característica destacada do pensamento agambeniano, precisamente porque essa estrutura historicamente se concretizou seguidas vezes em regimes ditatoriais, e diante da frequentemente observada fragilidade de nossas instituições democráticas – mas também em atenção aos raros, porém precisamente por isso preciosos, momentos em que a via institucional permitiu melhoras genuínas de vida de nossa população –, devemos navegar com cuidado pelas águas da crítica aos limites do Estado Democrático de Direito. Parece-nos impossível, assim, manter à fidelidade à ideia à custa dos viventes, como na recusa de Agamben em assinar o manifesto pelo *ius soli* como forma de garantir o direito de cidadania aos imigrantes com reflexos bastante reais em suas condições imediatas de vida sem pensar que foi o asilo político que garantiu que ao assombroso número de vítimas da ditadura militar que estendeu-se no Brasil entre 1964 e 1985 não fosse ainda maior. Parece-nos igualmente impossível equacionar a realidade política posterior à redemocratização à situação da ditadura, embora devamos atentar ao que resta do autoritarismo nas frestas em que o poder se exerce. Seguindo M. Abbott (2014), acreditamos que uma diferença entre os registros do ôntico e ontológico, ou seja, uma atenção à ontologia política de Agamben, pode

⁸⁸Cf. RIOS (2014).

⁸⁹<https://www.nytimes.com/es/2019/11/15/espanol/america-latina/bolivia-golpe-de-estado.html>

evitar parte dos riscos que elencamos acima. Destacamos essa diferença ao longo deste capítulo, mas é consequência do método paradigmático que Agamben adota que o conjunto paradigmático exemplificado não seja indiferente aos membros que o integram: se o caso paradigmático é também um membro do conjunto que exemplifica, segue daí que o acréscimo de um novo fenômeno à série deve ser testado por seu potencial de explicar os demais e não é seguro que isso não opere uma mudança na relação analógica que estabelecia o conjunto.

Explicitamos, acima, as consequências da diferença ontológica para a compreensão do terreno ontológico da filosofia política agambeniana. Mas resta ainda destacar a crítica à teologia política que dela deriva. À luz da diferença ontológica, teologia política pode ser clarificada no sentido de crítica a uma política orientada pelo “absolutamente ente” político, a crítica à ideia de que há um ente do qual deriva o ser político dos demais. Nesse contexto podemos entender a crítica agambeniana da lei – e especialmente da questão da constituição.

O estudo genealógico do paradigma do governo abria a questão da Glória – como aclamação, mas também como opinião pública pode ser interpretado nessa chave: o que permite ao Estado que governe o povo é que este seja representado naquele, ou, na variante heideggeriana, seja nele⁹⁰. Tanto o modelo representacional hobbesiano, quanto o metaontológico heideggeriano permitem ao povo apenas uma existência política vicária: o povo existe na medida em que é representado, ou pressuposto. A pergunta que agora se impõe, portanto é: como é possível uma política em que o povo não se constitua numa representação?

Profanação e poder destituente

Distanciarmo-nos da ontologia política heideggeriana – assim como uma superação da teologia política – implica assegurar um irrepresentável político, ou seja: garantir que o povo possa aparecer sem que se represente ou tenda à realização estatal ou numa constituição. A ideia passa a ser como propor uma política que seja imanente ao povo. Trata-se, portanto, de pensar a política na imanência, esta, por sua vez, assumindo para Agamben um forte cariz deleuziano. De fato pensar conjuntamente vida é imanência, afirma Agamben, é o “legado

⁹⁰“Dir-se-ia, então, que a política da diferença ontológica, a compreensão da relação entre Estado e povo à luz da relação ser-ente, se traduziria na vida de um Estado de tipo hegeliano: um Estado concebido não como uma instância soberana situada simplesmente acima do povo, mas como o próprio povo no seu ser, como o próprio povo pensado a partir não da sua imanência ôntica, mas da diferença ontológica que constitui a sua unidade política”(SÁ, 2015, p.105).

testamentário” de Deleuze que assumirá como tarefa. Isso significa buscar um sentido político imanente que não dependa do recurso a uma separação ou tipificação:

Para pensar uma vida como multiplicidade é preciso pensar um mundo sem transcendência. Para pensar a vida como multiplicidade é preciso pensar o mundo sem a ideia de eminência. É que a transcendência é uma figura da eminência cuja gênese é o uso da analogia de proporção, que instaura um termo tomado como tipo para a atribuição de sentido e do valor aos outros termos em relação. Os termos em relação somente ganham valor e sentido a partir da participação proporcional ao termo tomado como tipo. Assim, na analogia de proporção há sempre um termo que possui mais valor e sentido que outros. Julgam-se os outros termos em relação a partir desse termo típico. A ideia de eminência reduz a multiplicidade à unidade. **A ideia de transcendência é a constituição de um termo ou realidade radicalmente separada que possui por isso um sentido superior àquela realidade da qual é separada.** Para se pensar em termos de multiplicidade não podemos pensar em termos de separação radical do sentido. O sentido é imanente ao múltiplo. Pensar em termos de multiplicidade é pensar que é na articulação intrínseca do múltiplo que o sentido se produz. Deleuze tenta pensar a multiplicidade em si e por si. É na relação da multiplicidade com ela mesma, na relação dos “termos” de uma multiplicidade que há a produção do sentido e do valor. Como não pensar a vida a partir da ideia de eminência? Pensando-a como uma multiplicidade em si. (CARVALHO, 2005)

Podemos dizer, agora, que superar a teologia política é recusar a ideia de uma realidade separada superior, ou seja, recusar a ideia de transcendência. Argumentamos acima que essa forma da separação tem, pelo menos, duas consequências políticas decisivas: uma é a separação entre autoridade e governo. A outra é a separação, no homem, entre si e sua humanização que produz nele um resto de animalidade. Os dois momentos mantêm relação. É por nunca entrar totalmente na linguagem e na cultura que a domesticação do homem torna-se limite da concepção transcendental do homem e sua política transforma-se cada vez mais em política. Estado de exceção é a indiferença a essa diferença entre política e polícia, é nos escandalizarmos – com razão – quando ouvimos um parlamentar declarar que “[s]e a esquerda radicalizar a esse ponto, a gente vai precisar ter uma resposta. E uma resposta pode ser via um novo AI-5, pode ser via uma legislação aprovada através de um plebiscito como ocorreu na Itália. Alguma resposta vai ter que ser dada”⁹¹, mas esquecermos que em várias partes do Brasil esse mesmo colapso das instituições democráticas já sempre vigorou, “[a] única questão diz respeito onde ele impera e qual a sua extensão. O Estado brasileiro já explicita sua natureza fora da lei, sua lógica de exceção e de extermínio contra populações pobres e negras. Basta apenas saber quando ela também será aplicada nos bairros nobres”⁹².

Os espaços de exclusão paralelos aos espaços de direito são, assim como os golpes de Estado que seguem o rito da democracia procedimental são as duas faces dessa moeda que,

⁹¹<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/monicabergamo/2019/10/eduardo-bolsonaro-diz-que-se-esquerda-radicalizar-resposta-pode-ser-um-novo-ai-5.shtml>

⁹²<https://www1.folha.uol.com.br/opiniaio/2019/11/o-ai-5-ja-foi-decretado.shtml>

por ser corrente entre nós chama a nossa reflexão. Devemos então pensar em como superar essas separações. Como observamos, são duas operações relacionadas. Começamos com a cronologicamente mais antiga na reflexão agambeniana, sobre a separação, no homem, de sua ação produtiva. Observando na Igreja e na história das estratégias para garantir a eficácia de sua administração litúrgica como laboratório privilegiado, Agamben ressalta a separação que, na celebração litúrgica, se dá entre a ação perfeitamente efetiva e garantida pela execução divina, e o próprio sacerdote. A dignidade ou indignidade deste é indiferente ao ministério dos sacramentos, esvaziando a substância pessoal do sacerdote, que passa a ser mera causa instrumental de uma obra cujo agente principal é Deus, surgirá o paradigma moderno de realidade: a ênfase recai na efetualidade, na *Wirklichkeit* como totalidade do real: real é o efetivo. Daí sua hipótese de que a cultura ocidental possui duas ontologias, distintas, porém relacionadas: uma ontologia da asserção (que diz do que é), e outra do mandamento, do comando (que diz do dever ser), sediada na linguagem não-apofântica, de que a lógica e ontologia tradicional não se ocuparam, com a notória consequência de que o Ocidente, após haver relegado a ontologia do mandamento ao segundo plano, observa-a ganhar relevo na renovação da importância dos terrenos por ela governados: lei, magia, religião.

Vocês talvez lembrem da frase do poema de Parmênides que, como sabem, inaugura a metafísica ocidental. Parmênides escreve “ἔστι γὰρ εἶναι [*ésti gar einai*]”, “há, portanto, ser”. Devemos colocar, ao lado dessa concepção, outra, que inaugura uma ontologia diversa: ἔστω γὰρ εἶναι [*estō gar einai*], “Seja, ser” - não sei se poderíamos traduzir assim... E se a ontologia é a relação entre a linguagem e ser, na ontologia do mandamento a ênfase está na linguagem, que faz com que algo seja. Enquanto na ontologia clássica a ênfase está no ser, ou na correspondência entre linguagem e realidade, na outra ontologia temos apenas um mandamento de ser. Essas duas ontologias, claramente distintas e às vezes opostas, continuamente cruzam-se e enlaçam-se e até mesmo disputam na história da cultura ocidental. A ontologia ocidental neste sentido é uma máquina dupla, ou bipolar. Temos de nos acostumar à ideia de que a ontologia não possui apenas e simplesmente a forma do “é”: “Isso é como isso”. Há outra ontologia que possui a forma imperativa. E o polo do ἔστω, do imperativo, que foi negligenciado, como vimos, e permaneceu ao fundo durante a era Clássica, a partir da cristandade começa a tornar-se progressivamente mais e mais importante. E penso que poderíamos dizer que Direito, Magia e Religião são, na origem, difíceis de serem discernidos... e quando você volta bastante no tempo, não se pode distinguir entre magia, lei e religião. Então, Direito, magia e religião definem uma esfera em que a linguagem é constitutivamente no modo imperativo. Penso que uma boa definição de Direito, Magia e Religião poderia ser a de uma tentativa... elas são uma tentativa de construir a totalidade do mundo tendo por base um mandamento⁹³ (2011/2016b).

⁹³“You [may] remember the phrase in Parmenides’ Poem which as you know inaugurates western metaphysics. Parmenides writes ἔστι γὰρ εἶναι, “there is indeed being”. We must posit beside this [dimension], beside this formulation, another formulation, which inaugurates a different ontology, ἔστω γὰρ εἶναι, “let there be being”. I don’t know if could translate it like that. And if ontology is the relation between language and being, in the ontology of commandment the accent is on language, which makes something be, while in classical ontology the stress is on being or on the correspondence between language and reality. [And in the other ontology we have] just a commandment of being. These two ontologies clearly distinguish and sometimes oppose, continuously

Religião, Magia e Direito partilham essa estrutura⁹⁴, a forma de uma ontologia para a qual a célebre décima primeira tese marxiana⁹⁵ nunca foi novidade: uma linguagem que deve agir sob o mundo, transformá-lo, fazer ser. Apontar para essa estrutura partilhada, para as semelhanças de família entre as esferas da religião e da teologia, bem como entre as duas matrizes ontológicas, apofântica e de comando, permitem que compreendamos como uma crítica da teologia política, para Agamben, não se resume a uma comparação entre a situação de exceção – em que o chefe do executivo decide sobre a suspensão da ordem jurídica normal – e o milagre, ou entre a aclamação popular e a adoração religiosa. Embora esses sejam momentos integrantes da crítica, a questão é que a própria forma da lei e a forma política do Estado já envolvem uma sacralização. Daí o resgate das *Teses sobre o conceito de história* de W. Benjamin. Não apenas se deve considerar a primeira – que destaca o ocultamento da teologia – mas também, principalmente, a oitava: “*a tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção no qual vivemos é a regra*”. O verdadeiro incômodo está na separação entre os campos do ser e o campo do comando, e de que o comando possa ser emitido sem nenhum fundamento no ser. Surpreendente, portanto, não é que seja necessário o aparato “inútil” da Glória, mas que o poder possa se justificar por apenas seguir regras, o que, em Agamben, relaciona-se com uma crítica da política como polícia e gestão, com a criação de múltiplos espaços cuja conexão entre o poder e a autoridade é indiscernível, mas que funcionam como pontos de Arquimedes onde se apoia a “máquina biopolítica do Ocidente”. Na inversão de polaridade da antiguidade à modernidade, cabe destacar que a política têm se posto a serviço das disciplinas da economia, do direito, da segurança (externa e interna), que passaram a balizar a ideia da boa vida em comum.

Cá temos, portanto, uma divisão no seio da metafísica, entre ontologias simultâneas,

cross and intertwine and even [struggle] in the history of Western culture. Western ontology is in this sense a double or bi-polar machine. We must [accustom ourselves to] the idea that the ontology, not simply, doesn't have only the form of “is”. This is like this. There is another ontology which has the form of the imperative. And the pole of the ἔστω, of the imperative, which was neglected, as we saw, and remained in the background in the classical times starting with Christianity begins to become progressively more and more important. And I think that we could say that law, magic and religion, which as you know in the beginning are difficult to distinguish ... and when you go really back [in that time ..] you cannot distinguish between law and religion and magic. So law, magic and religion define a sphere where language is constitutively in the imperative mode. I think that a good definition of law, religion and magic could be as the attempt ... they are the attempt to build a whole world on the ground of a commandment” (transcrição disponível em: <https://goo.gl/SN9KVN>)

⁹⁴Elo que o aproximaria da leitura de E. B. Pachukanis (2017) e A. L. Mascaro (2013): a verdadeira questão emancipatória não é como garantir os direitos de determinados atores sociais, mas como transformar uma forma política que se assenta sobre dispositivos de exclusão.

⁹⁵“Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (MARX, 2014, 567).

em ligação estreita com uma transformação política. É graças ao jogo entre elas que o paradigma do governo desloca-se da possibilidade da ação política para o controle dos efeitos: o dever ser, que atribui uma forma à mera vida, deverá capturar a vida como material para a forma. No homem, a política pode assumir a forma de uma gestão da física, desde que compreendida em dois momentos: cinde-se no homem parte de si como natural, depois torna-se a tarefa da política direccionar os efeitos da natureza – embora esse direccionamento possa ser melhor entendida como ligeira deflexão, como observa Agamben ao discutir a doutrina de *laissez faire* avançada pelos fisiocratas franceses:

antes de Quesnay, a metodologia habitual era a de prevenir a fome através da criação de celeiros públicos e da proibição da exportação de cereais. Ambas as medidas tinham efeitos negativos na produção. A ideia de Quesnay foi a de inverter o processo: em vez de tentar prevenir as fomes, decidiu deixá-las acontecer e dotar-se da capacidade de as governar quando sucedessem, liberalizando tanto as trocas internas como externas. “Governar” retém aqui o seu significado etimológico cibernético: um bom *kybernes*, um bom piloto, não evita as tempestades; mas, se uma ocorre, tem de ser capaz de governar o seu barco, utilizando a força das ondas e dos ventos para a navegação. É este o significado do lema “*laissez faire, laissez passer*”: não é apenas a deixa do liberalismo económico: é um paradigma de governo, que concebe a segurança (*sureté*, nas palavras de Quesnay) não enquanto a prevenção de perigos, mas pelo contrário enquanto a habilidade de os governar e conduzir a bom porto, uma vez que tenham lugar (AGAMBEN 2013/2018b)

Essa deflexão passa por um deslocamento do interesse do poder soberano, que desloca-se do controle das causas ao controle dos efeitos⁹⁶:

[...] O *ancien regime* possuía como objectivo o domínio das causas, a modernidade pretende controlar os efeitos. E este axioma aplica-se a todos os domínios: da economia à ecologia, das políticas externas e militares às medidas internas de polícia. Devemos perceber que os governos europeus desistiram de qualquer tentativa de dominar as causas e desejam apenas governar os efeitos. O teorema de Quesnay torna também perceptível um facto que de outro modo parece inexplicável: a convergência paradoxal de um paradigma económico absolutamente liberal com um paradigma de controlo policial e estatal sem precedentes e igualmente absoluto. Se o governo aponta aos efeitos e não às causas será obrigado a estender e a multiplicar o controle. As causas exigem ser conhecidas, enquanto os efeitos apenas podem ser verificados e controlados [...] Um estado securitário é um estado policial: mas, repito, na teoria jurídica a polícia é uma espécie de buraco negro. Tudo o que podemos dizer é que quando a chamada “Ciência da Polícia” surge no Séc. XVIII, a “polícia” é entregue à sua etimologia do grego “politeia” e oposta enquanto tal à “política”. Mas é surpreendente ver que a polícia coincide agora com a sua verdadeira função política, enquanto o termo política é reservado à política externa. Von Justi, no seu tratado sobre *Policey Wissenschaft*, chama então politique à relação de um estado com outros estados, enquanto chama polizei à relação de um estado consigo próprio. Vale a pena reflectir nesta definição: (cito) “A polícia é a relação de um estado consigo próprio” (IBIDEM).

Operação da qual o campo do político não escapa sem transformação. Significativo, para Agamben, é que essa demarcação assumida entre o que descreve como duas tradições

⁹⁶Uma linha de pesquisa fértil para a ontologia política seria uma investigação da conjunção, na tradição empirista inglesa, entre crítica ao estatuto ontológico da causalidade e liberalismo.

ontológicas ocidentais deformou o campo do político a ponto de impossibilitar o reconhecimento de suas fronteiras, pontos de entrada e saída:

A hipótese que gostaria de aqui sugerir é que, submetendo-se ao signo da segurança, o estado moderno abandonou o domínio da política e entrou numa terra de ninguém, cuja geografia e fronteiras são ainda desconhecidas [...] Enquanto o cidadão grego era definido por uma oposição entre o público e o privado, entre a oikos, que era o lugar da vida reprodutiva, e a polis, o local da acção política, o cidadão moderno parece antes mover-se numa zona de indiferença entre o privado e o público, ou, para citar termos Hobbesianos, entre o corpo físico e o político. A materialização espacial desta zona de indiferença é a videovigilância das ruas e das praças das nossas cidades. De novo, um dispositivo que foi concebido para utilização nas prisões é aplicado aos locais públicos. É evidente que um local gravado em vídeo deixa de ser uma ágora e torna-se num híbrido público e privado, uma zona de indiferença entre a prisão e o fórum (IBIDEM, grifos nossos).

É esse enfoque específico que explica porque a crítica agambeniana vai à contracorrente da tendência pragmática contemporânea. Não apenas em território político: Agamben (2016d) elabora crítica semelhante no terreno da filosofia da natureza, apontando o deslocamento do probabilismo da física moderna para outras disciplinas: uma vez que se assuma que o estado real de um sistema seja em si incognoscível, o modelo estatístico tornar-se-á essencial e não se poderá não substituir a realidade por ele. Como bem observa Agamben, a probabilística não se desenvolve em relação com a empiria. De fato, se jogássemos 100 vezes ao ar uma moeda e obtivéssemos 43 caras e 57 coroas isso não alteraria a probabilidade avaliada em 50% de cada um dos resultados. Elaborar-se uma ciência da probabilidade para que se permita avaliar a viabilidade de uma aposta sobre o mundo – sobre o que poderia ser o caso. E a probabilidade não é senão o mesmo mundo de cuja realidade é suspensão, para que se possa governá-lo e decidir sobre ele.

Mas talvez a melhor maneira de ilustrar o escopo da crítica agambeniana ao pragmatismo seja com uma citação que consideramos um *tour de force* da virada pragmática, retirada do texto *Pedras podem seguir regras?* de Tarcísio Pequeno. O autor observa que há certos embaraços para uma definição verdadeiramente pragmática do conceito de seguir regras, que ocupa papel central na obra de Wittgenstein, entre seus comentadores. Rotineiramente, encontra-se alguma evocação velada a “ter ciência” da regra ou “tê-la em mente” para que se a possa seguir e não apenas coincidir com a regra. De fato, se, como observa, não chamaríamos de “seguir uma regra” o movimento de uma peça de xadrez, ainda que o levasse à vitória, se causado por um espirro do jogador, recorrer à intencionalidade, no sentido mentalista tradicional, do agente traria dois problemas imediatos. Ao primeiro, chama metodológico, observando que “a essas alturas de comprometimento no campo do

pragmatismo, se afigura inadequado o apelo ao psicologismo que estaria implícito na solução”. O segundo, e, para o autor, mais grave dos problemas, é que a noção tradicional de intencionalidade implicaria uma pré-figuração mental da linguagem. O que, por sua vez, implicaria em progressão infinita (falar a língua L implicaria formulá-la em uma linguagem ML como aplicação da ação A em circunstância C, mas para aplicar as regras da linguagem ML, precisaríamos formulá-la como uma linguagem MML...). Pequeno, então, argumenta por uma “intencionalidade não-mentalista” que exemplifica, citando Wilfrid Sellars, através da evolução das espécies: a mutação genética dá-se acidentalmente, mas a seleção natural ocorre por meio de um processo com sentido de finalidade e direção, ainda que não haja uma intenção guia por trás do processo. Mas haveria outras possibilidades de expansão do pragmatismo, formas de excluir considerações mentalistas e vitalistas na apreciação de comportamentos orientados por regras?

Em outras palavras, as regras de um jogo especificam funções a serem desempenhadas pelos jogadores, e cada jogador agirá corretamente se desempenha a função que lhe cabe e incorretamente em caso contrário. Um jogador, por força de sua condição mesma de jogador é provocado pelas circunstâncias do desenrolar do jogo a realizar certas ações, e o faz em virtude de desempenhar sua função no jogo. Se esta razão não está presente, não se pode dizer que ele segue as regras do jogo. Esse é o critério a ser acrescido à possibilidade de não conformação com a regra, para caracterizar a ação de ‘seguir uma regra’ [...]. As restrições aqui exigidas para participação em um jogo e o obedecimento de suas regras também podem ser atendidas por um artefato [...]. Ele estará sempre [...] obedecendo às leis da natureza, mas não necessariamente desempenhando as funções para as quais foi concebido, ou seja, não necessariamente seguindo as regras da função que lhe compete [...]. Suponha que em uma cidade se resolve tomar partido de uma colina ali existente para execução de um grande relógio ‘natural’. Tal relógio seria construído por pedras polidas em forma de bolas que rolariam por uma calha desde certo ponto do topo, colina abaixo, reguladas para levar precisamente um minuto nessa descida. Elas se acumulariam em uma outra calha ao pé da colina, registrando assim os minutos, até que atingissem o número de sessenta, quando então seu peso desequilibraria uma alavanca que acionaria um dispositivo que registraria a hora, e um outro que conduziria as pedras de volta ao topo da colina, enquanto pedras adicionais continuariam a rolar. **As pedras de um tal artefato seguiriam regras, pois além de fazerem o que fazem em virtude de desempenhar uma função, registrar o tempo, podem, claramente, falhar em fazê-lo perfeitamente, por exemplo, levando um tempo diferente de um minuto na descida, por força de uma modificação na colina, desgaste da própria pedra, etc., etc. Na realidade, o mais difícil é que venha a funcionar a contento.** (PEQUENO, 2006, p.15s)

O que se evidencia de modo particularmente claro através da leitura da passagem acima é que o paradigma que aqui se evoca em nome da garantia de um pragmatismo total é o do autômato. Como bem observa Agamben, esse paradigma é o mesmo evocado na definição aristotélica da escravidão: escravo é aquele que tem por obra o uso do corpo é como uma mobília-instrumento, ou os lendários autômatos de Dédalo, sendo os equivalentes do que se daria se os teares tecessem por si sós. O que ambos os exemplos acima ilustram é uma regra

aplicada externamente a um objeto que passa a dever conformar-se. Podemos então retornar às considerações agambenianas sobre como essa posição ontológica orienta a exclusão política: a pergunta então pode ser como fazer com que as regras não sejam exteriores ao corpo político, que ele não tenha de se constituir numa representação?

Acredito que a formulação mais clara de uma alternativa está no curto texto *O amigo*, onde Agamben discute a passagem 1170a28-1171b35 da *Ética a Nicômaco*:

Trata-se de uma passagem extraordinariamente densa, porque Aristóteles enuncia nela algumas teses de filosofia de forma nunca antes vista nos seus escritos: 1) Há uma sensação do ser puro, uma *aisthesis* da existência. Aristóteles repete isso muitas vezes, movimentando o vocabulário técnico da ontologia: *aisthanometha oti esmen*, *aisthesis oti estin*: o *oti estin* é a existência – o *quod est* – enquanto oposta à essência (*quid est*, *ti estin*). 2) Essa sensação de existir é em si mesma doce (*edys*). 3) Há equivalência entre ser e viver, entre sentir-se existir e sentir-se viver. É uma clara antecipação da tese nietzschiana segundo a qual: “Ser: nós não temos outra experiência senão viver”. (Uma afirmação análoga, entretanto mais genérica, se pode ler também em De An. 415b13: “Ser, para os vivos, é viver”.) 4) Nessa sensação de existir insiste outra sensação, especificamente humana, que tem a forma de um con-sentir (*synaisthanesthai*) a existência do amigo. A amizade é a instância desse con-sentimento da existência do amigo no sentimento da existência própria. Mas isso significa que a amizade tem uma condição ontológica e, ao mesmo tempo, política. A sensação do ser é, realmente, já sempre dividida e con-dividida, e a amizade nomeia essa divisibilidade. Não há aqui nenhuma intersubjetividade – essa quimera dos modernos –, nenhuma relação entre sujeitos: antes, o ser mesmo é dividido, é não idêntico a si, e o eu e o amigo são as duas faces – ou os dois polos – dessa con-divisão. 5) O amigo é, por isso, um outro si, um *heteros autos*. Na sua tradução latina – *alter ego* – essa expressão teve uma longa história, e não é aqui o lugar de reconstruí-la. Mas é importante notar que a formulação grega é mais fértil de significados do que soa aos ouvidos modernos. Em primeiro lugar, o grego – como o latim – tem dois termos para nomear a alteridade: *allos* (lat. *alius*) é a alteridade genérica, *heteros* (lat. *alter*) é a alteridade como oposição entre dois, a heterogeneidade. Além disso, o latim *ego* não traduz exatamente *autos*, que significa “si mesmo”. O amigo não é um outro eu, mas uma alteridade imanente na mesmidade, um devir outro do mesmo. No ponto em que eu percebo a minha existência como doce, a minha sensação é atravessada por um con-sentir que a desloca e deporta até o amigo, até o outro mesmo. A amizade é essa dessubjetivação no coração mesmo da sensação mais íntima de si [...] A esta altura, a condição ontológica da amizade em Aristóteles pode ser considerada exposta. A amizade pertence à *prote philosophia*, porque aquilo que nela está em questão diz respeito à própria experiência, à própria “sensação” do ser. Compreendemos então por que “amigo” não possa ser um predicado real, que se adiciona a um conceito para inscrevê-lo em uma certa classe. Em termos modernos, se poderia dizer que “amigo” é um existencial e não um categorial. Mas esse existencial – como tal, inconceitualizável – é atravessado todavia por uma intensidade que o enche de alguma coisa como uma potência política. Essa intensidade é o syn, o “con-” que divide, dissemina e torna divisível – aliás, já sempre con-dividida – a própria sensação, a própria doçura de existir [...] Essencial é, em todo caso, que a comunidade humana seja aqui definida, em relação àquela animal, por um conviver (*syzen* adquire aqui um significado técnico) que não é definido pela participação em uma substância comum, mas por uma divisibilidade puramente existencial e, por assim dizer, sem objeto: a amizade, como con-sentimento do puro fato de ser. Os amigos não compartilham alguma coisa (um nascimento, uma lei, um lugar, um gosto): eles são con-divididos pela experiência da amizade. A amizade é o compartilhamento que precede qualquer divisão, porque o que há para partilhar é o próprio fato de

existir, a própria vida. E é essa partilha sem objeto, esse con-sentir original, que constitui a política (AGAMBEN, 2005/2014b p. 55ss.)

Acreditamos que é aqui que sua leitura marca distância maior do pensamento da teologia política e pode se distanciar não apenas da leitura de Schmitt, mas também da fundação do Estado no fundamento negativo do povo como em Heidegger. O político é o fato de no seio do mesmo – do *self* – haver já uma cisão e uma partilha, ou seja: do ser comum não ser resultado da soma das partes atômicas de indivíduos, mas de dar-se como alteridade imanente na mesmidade. Esse é o momento original do político: na doçura mesma da experiência de estar vivo, percebo-me outro, consinto, torno-me outro precisamente ao perceber a mim mesmo. A comunidade humana não é uma comunidade de cultura ou de fala. Mas de experiência. É a experiência do con-sentir anterior ao consenso discursivo, que já é sua domesticação, o solo da política – e por isso a aclamação unânime, destaca Loraux, era o signo da unidade da pólis enquanto a democracia carregava o risco da divisão. A experiência imediata do corpo político é a partilha de uma experiência cujo potencial político imediato é representado em diversos momentos da obra de Agamben como o “preferiria não”, repetido diversas vezes no conto *Bartleby, o escrivão* e que o filósofo italiano assinalará como potência de não: é a recusa à produzir-se por uma forma externa em que a contingência das estruturas legais e institucionais se mostra. Por isso a biopolítica agambeniana é mais que ponto de chegada, ponto de partida para a reflexão sobre uma antropologia filosófica na qual não pensemos a forma de vida como algo externo à vida: a tarefa da filosofia é pensar uma vida indissociável de sua forma, e essa é uma tarefa para a qual o giro linguístico-pragmático do pensamento novecentista não parece estar à altura. A solução proposta por Agamben envolve dois momentos: o primeiro – a *pars destruens* – é a profanação, o mecanismo de dissolução da separação dos campos ontológicos. O segundo – a *pars construens* – é a proposta de uma compreensão não negativa do corpo político, ou seja, um corpo político não representado, ou constituído, uma política que não ocorre só depois⁹⁷. Isso significa pensar a experiência política antes de sua captura pelo direito: “a estrutura do direito determina as formas possíveis

⁹⁷ Dialogo com o sentido psicanalítico da expressão, como *Nachtraglich*: “No entanto, é importante notar que uma cena traumática não encontra sentido em si mesma. Ela só se torna traumática quando, transformada em representação – lembrança –, é evocada por uma segunda cena (sexualmente representável passando então a receber um sentido) [...] De fato não há ordem cronológica entre as ideias, mas uma articulação lógica, que mantém a relação de causa e efeito, mesmo que a causa esteja presente ‘só depois’ [...] Desse modo, todas as formações do inconsciente – sonhos, chistes, sintomas, atos falhos – serão encaradas em função do efeito *Nachtraglich*. Nesse sentido, o inconsciente não existe. Somente podemos falar dele através de suas irrupções, que são constituídas por essa operação temporal singular. O inconsciente é, por assim dizer, uma virtualidade que de forma súbita e descontínua (abertura e fechamento – Lacan) se atualiza em brevíssimas manifestações. Ele não está lá, antes que um sintoma ou um ato falho sejam produzidos” (PIMENTA, 2019).

que a vida pode assumir, os arranjos que as singularidades podem criar. Elas fazem das formas de vida aquilo que previamente tem o molde da previsão legal” (SAFATLE, 2015, p. 360).

Essa captura da experiência pura que direciona a constituição de sujeitos e objetos é objeto de outro curto texto agambeniano, *O que é um dispositivo* (2005/2014). Na ocasião, além de apresentar sua leitura sobre o papel do dispositivo como “um termo técnico decisivo na estratégia do pensamento de Foucault” (AGAMBEN 2005/2014), o autor expande o termo propondo

nada menos que uma geral e maciça divisão do existente em dois grandes grupos ou classes: de um lado os seres vivos (ou as substâncias) e de outro os dispositivos nos quais estes estão incessantemente capturados [...] Generalizando posteriormente a já amplíssima classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o panoptótico, as escolas, as confissões, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc, cuja conexão com o poder e em um certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – porque não – a linguagem mesma, que é talvez o mais antigo dos dispositivos, em que há milhares e milhares de anos um primata – provavelmente sem dar-se conta das consequências que se seguiriam – teve a inconsciência de se deixar capturar. (2005/2014 p 39s.).

O autor explicita, ainda, em seu texto *Elogio da profanação*:

Todo dispositivo de poder sempre é duplo: por um lado, isso resulta de um comportamento individual de subjetivação e, por outro, da sua captura numa esfera separada. Em si mesmo, o comportamento individual não traz, muitas vezes, nada de reprovável e até pode expressar uma intenção liberatória; reprovável é eventualmente — quando não foi obrigado pelas circunstâncias ou pela força — apenas o fato de se ter deixado capturar no dispositivo (AGAMBEN, 2005/2007 p. 71)

Agamben descreve a profanação como um brincar. Ela é o momento irônico que revela a contingência de um dado estado de coisas, no caso, de uma separação de esferas. A sacralização do político é a separação no povo de sua representação política, de sua necessidade de um processo que lhe constitua como povo, que o capture num sistema de leis como cidadãos. A relação que o termo possui com a definição agambeniana do sagrado é explícita: o texto abre com uma consideração sobre a profanação e consagração como dispositivos jurídicos, estabelecendo esta como a separação de determinadas coisas como reservadas aos deuses e aquela como sua restituição ao uso comum. E depois elabora a cartografia dessa divisão:

Pode-se definir como religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso. O dispositivo que realiza e regula a separação é o sacrifício: através de uma série de rituais minuciosos, diferenciados segundo a variedade das culturas, e que Hubert e Mauss inventariaram pacientemente, ele estabelece, em todo caso, a passagem de algo do profano para o sagrado, da esfera humana para a divina (IDEM, p. 58).

Mas é importante ter em mente que quer o sagrado como dispositivo quer a religião como esfera não podem ser resumidas ao sentido schmittiano. Por isso o autor encerra o ensaio com um comentário sobre a pornografia como dispositivo: o que há de sagrado na performance pública de parafilias, de um exibicionismo especificamente desenhado para tornar seu público escopofílico? Precisamente esse jogo de recorte das potências eróticas e seu ulterior direcionamento a partir da exclusão de um conjunto de formas de vinculação erótica de seu jogo. A referência à pornografia – e não apenas a ela, mas também à cultura dos desfiles de moda e, aqui creio que podemos acrescentar, o que atualmente costuma aparecer no discurso como imposição de um “padrão de beleza” - bastante incomum na obra agambeniana tão frequentemente acompanhada de artistas barrocos italianos, poetas românticos alemães, e de vanguardistas do sec. XX, só pode ser compreendida se tivermos ciência do esforço de esclarecer o campo semântico do sagrado invocado. A pornografia sacraliza o corpo por lhe criar uma cartografia e uma gramática que direciona o erotismo, que limita suas possibilidades de concretização. O sagrado é a separação no homem, de parte de sua potência, à qual fica impossibilitado de pôr em ato. Profanar é se levantar contra um espaço constituído que dita as formas de concretização legítimas da vida, os espaços onde e sobre o que se pode falar.

Ali onde não se pode falar, mas já não se pode calar, inicia a política.

5. Conclusão

It was on the third day, I think, of his being with me, and before any necessity had arisen for having his own writing examined, that, being much hurried to complete a small affair I had in hand, I abruptly called to Bartleby. In my haste and natural expectancy of instant compliance, I sat with my head bent over the original on my desk, and my right hand sideways, and somewhat nervously extended with the copy, so that immediately upon emerging from his retreat, Bartleby might snatch it and proceed to business without the least delay.

In this very attitude did I sit when I called to him, rapidly stating what it was I wanted him to do—namely, to examine a small paper with me. Imagine my surprise, nay, my consternation, when without moving from his privacy, Bartleby in a singularly mild, firm voice, replied, “I would prefer not to.”

Herman Melville

Ao longo deste trabalho, procuramos fazer um exercício de compensação: a literatura sobre Agamben no Brasil, bem como sua recepção, privilegiou um aspecto do comentário agambeniano acerca da teologia política assentada sobre a crítica da sacralização como uma assinatura, um operador de separação. A profanação, por sua vez, seria o instrumento que anularia essa separação, restituindo as coisas a seu uso comum. Identificar, assim, na forma da democracia representativa uma mera secularização, na qual a forma da teologia política se manteria intacta, tornaria claro o problema e, com ele a tarefa de superação.

Embora não compreendamos como errada essa leitura, o quadro por ela pintado muito facilmente deixa de fora um aspecto extremamente relevante do pensamento agambeniano: o da íntima relação entre política e ontologia. A separação entre essas duas disciplinas na tradição do pensamento Ocidental é, ela mesma, uma sacralização. A ontologia – e em sua esteira, a filosofia da natureza e as ciências – pergunta “que é o homem?” e deve apontar um objeto; a política – e em sua esteira o direito, a religião – pergunta “como deve ser uma comunidade de homens” e deve apontar uma relação entre agentes e normas. O drama dessa concepção de política, seu mistério – compreendido como “uma práxis, ação ou drama, no sentido também teatral do termo, isto é, um conjunto de gestos, de atos e palavras por meio do qual uma ação ou uma paixão divina se realiza de modo eficaz, no mundo e no tempo, para

a salvação dos que dela participam” (AGAMBEN 2013/2014c p.36) – é que dessa separação resulta um modo de funcionamento, uma máquina de cujos resultados a separação entre o corpo vivo como mero objeto e vida politicamente qualificada extrai sua legitimidade.

Não é à toa que Agamben emprega o termo máquina: a separação entre figura metafísica da vida nua como condição de possibilidade do político e sua concretização ôntica é precisamente o que faz com que o pensamento ontológico não só possa, mas deva se derramar no ôntico, como se fosse um disco riscado, ou uma mariposa que se lança à chama. As figuras de realização dessa passagem variam de acordo com momentos históricos e condições sociais, mas a lógica formal se mantém. O que Agamben chama de laboratório da teologia cristã permitiu ao ponto de corte, que originalmente separava da vida comum a esfera doméstica e o oriente despótico, ser deslocado pela construção do sujeito moderno: o corte entre o eu que sou, situado na esfera íntima da mente, e meu corpo, que tenho. Essa mudança de local da cisão implica em diferenças significativas nas suas realizações históricas e sociais, gerando uma multiplicidade distinta de espaços e eventos na política ôntica. Mas não podemos deixar de ter em mente a solidariedade formal dessas operações. A falha de pensamento que Agamben busca apontar é que a operação da exclusão inclusiva, como as demais operações de sacralização, é efetivada através do dispositivo sacrificial que estabelece simultaneamente a diferença e uma passagem entre as esferas sagrada e cotidiana.

Por isso, nas páginas anteriores, nosso principal esforço foi traçar distância entre uma perspectiva da teologia política para uma perspectiva da ontologia política. A questão, para Agamben, relaciona-se àquela da diferença ontológica e a necessidade de resistir à escolha de um absolutamente ente, um sujeito típico, uma cidade ideal. Dissemos acima: a leitura do comentário político de Agamben que centra na questão da profanação não erra, mas talvez negligencie a questão da ontologia política. Nosso trabalho buscou enfatizar a coincidência de ambas questões: compreender o que é para Agamben profanação é compreender sua ontologia política.

De início, pareceu necessário enfatizar o que Agamben risca como opção de solução: a teologia política, o “império do Direito”, a sacralidade da vida. Todos partilham o problema de elencar um supremamente ente. Mas também – e esse é o ponto relevante – se ergue de maneira igualmente direta contra a possibilidade de soluções de linha pragmática ou sócio construtivistas. Não se trata de produzir novas formas de vida, ou de desconstruir um dado arranjo político arbitrário. O problema está na assunção de que essa forma é como uma veste

que se acrescenta à vida meramente biológica do homem, na ideia de uma fundamentação transcendente para o político.

Tentamos argumentar que a questão política parece começar com a decisão sobre que vida pode ser vista como politicamente qualificada e que um “grau zero” do político está na resistência a uma forma previamente dada.

Essa parece ser a saída apontada na confluência de dois conceitos agambenianos: imanência absoluta e potência absoluta – e a relação com a proposta contemplativa com a qual Agamben conclui seu projeto *Homo sacer*.

A ideia de uma imanência absoluta está presente em *Bartleby, ou da contingência* (AGAMBEN, 1993/2015d) – já nesse texto, uma discussão extensa sobre metafísica fornece uma primeira fórmula da profanação: o “*I would prefer not to*”, o “preferiria não” que a personagem homônima ao título do conto de H. Melville enuncia parece ser o negativo do juramento: se neste amarra-se o comando à linguagem apofântica, na fórmula do escrivão Bartleby, em seu ‘preferiria não’, não se pode identificar uma recusa quer a um comando quer a um estado de coisas no mundo.

Agamben observa que essa afirmação de uma ‘potência de não’ é raiz da força e do espanto – e mesmo do perigoso contágio – que a personagem demonstra no conto. Importante para Agamben é que Bartleby não condicione sua resposta a uma vontade – o que seria, para o filósofo italiano, um autocomando, retorno à linguagem do mandamento que define direito e religião. Ao contrário, a relevância ética e política do exemplo de Bartleby:

A nossa tradição ética procurou várias vezes dar a volta ao problema da potência reduzindo-o aos termos da vontade e da necessidade: não aquilo que podes, mas aquilo que queres ou deves é o seu tema dominante. É tudo o que o homem de leis não deixa de recordar a Bartleby. Quando, ao seu pedido para se dirigir aos correios (“importa-se de ir ao Correio, não quer (won't you?)”), Bartleby opõe o habitual preferiria de não, o homem de leis apressa-se a reforçar “Não quer? (You will not?)”; mas Bartleby precisa, com a sua voz “suave e firme”: prefiro não (I prefer not to. Se Bartleby renuncia ao condicional, é só porque lhe interessa eliminar todo o vestígio do verbo querer, mesmo até no seu uso modal) [...] induzem, as suas categorias permanecem sem efeito sobre Bartleby. Crer que a vontade tenha poder sobre a potência, que a passagem ao ato seja o resultado de uma decisão que põe fim à ambiguidade da potência (que é sempre potência de fazer e de não fazer) - esta é precisamente a perpétua ilusão da moral (AGAMBEN, 1993/2015d p.26s).

Significativo para nossos propósitos, particularmente, é que a vontade seja, para Agamben, também ela uma secularização: o autor destaca que vontade desempenha um papel relevante para a teologia porque a um Deus onipotente nada seria vedado, o que levantava

possibilidades inadmissíveis. Diante do caos da potência absoluta divina, ergue-se a vontade que lhe pode governar. Elabora o autor:

Então, isso era um dogma, mas era uma questão muito delicada porque, se Deus é onipotente, se nada é impossível para ele, isso significa que ele poderia fazer, ou poderia ter feito, qualquer coisa que não implique contradição. Assim - essa é a hipótese dos teólogos, estou apenas me referindo ao discurso dos teólogos - por exemplo, Deus poderia ter escolhido encarnar não em Jesus, mas em uma mulher, em uma prostituta, poderia ter escolhido condenar Pedro e salvar Judas, ou destruir imediatamente sua criação, ou mentir, ou cometer um crime. Se Deus é onipotente ele poderia ter feito todas essas coisas sem nenhuma contradição. Ou, também, esse é um problema importante que discutem, poderia desfazer o passado. Por exemplo, e essa é uma questão que não sei porque os teólogos gostavam tanto, você pode encontrar milhares de páginas dedicadas a esse problema: poderia deus fazer uma virgem violentada recuperar a virgindade? Isso parecia particularmente absurdo aos teólogos, não sei por quê. Então, vemos o problema. Do Século XI ao Século XIV essa questão escandalosa, esse lado negro da onipotência divina, foi debatida e analisada em detalhe entre teólogos em milhares e milhares de páginas, porque era um escândalo. Deus é onipotente, mas se é onipotente, pode mentir, ele poderia, como disse, salvar Judas e condenar o pobre Pedro. E aí... os teólogos são incríveis, eles criam as mais absurdas hipóteses, contei a vocês algumas delas, mas, por exemplo, outra hipótese muito interessante é essa: mas se deus é onipotente ele também poderia fazer *nonsense*, fazer coisas que não fazem sentido, por exemplo, começar a correr repentinamente. Isso parecia um escândalo. Porque não... Deus fazendo *cooper*? Então... imagino que vejam o problema, isso era para eles um problema sério. A solução, o remédio, o *pharmakon* para esse lado negro da potencialidade, da onipotência, era distinguir entre o que eles chamaram *potentia absoluta* [absoluta potencialidade, poder absoluto] e *potentia ordinata* [potência ou potencialidade ordenada]. Os teólogos argumentam que pela *potentia absoluta*, como potência considerada abstratamente em si mesma, Deus pode fazer absolutamente tudo. Mas por *potentia ordinata* - ou seja, até onde escolha, enquanto sua vontade é considerada - ele pode fazer apenas o que decide fazer, o que teve vontade, o que quis. É esse o sentido, aliás, de *potentia ordinata*. *Potentia ordinata* literalmente significa potência mandada. *Ordinatio* significa mandamento (AGAMBEN 2011/2016b).

Na raiz do dilema está o tema da contingência, qual seja, a definição de Aristóteles da potência como algo que tanto pode ser como não ser e seu estatuto de existência, fundamental para que possamos compreender as faculdades humanas: que é da visão quando não enxergamos, que é do pensamento quando não pensamos? De forma análoga, Aristóteles dedica-se ao tema das virtudes na *Ética a Nicômaco*. Ser corajoso, pio, justo, é algo que não se esgota na ação, da mesma forma que ser um bom flautista não é algo que some quando cessa de tocar a música. O que justifica que a potência seja um modo de ser é precisamente que possa não passar ao ato, sua “potência de não”. Pois, como Agamben menciona, citando João Duns Escoto, contingente é aquilo que cujo oposto poderia ter passado ao ato no exato instante que advém. Igualmente, frisa Aristóteles, toda potência é também potência de não: ter potência de caminhar é poder pôr o caminhar em ato, mas também é potência de caminhar a cessação do movimento. Vontade, nessa leitura, é a experiência da copertença entre querer e

querer não, entre poder e poder não, e a liberdade seria a experiência do poder não querer. A ampliação que Agamben enxerga na fórmula de Bartleby, o extremo de sua profanação, que também é o sentido do deslocamento messiânico, é a tarefa de redenção que W. Benjamin propõe, que estende até mesmo ao passado a contingência. Assim, nas teses *Sobre o conceito de história*, Benjamin menciona:

Articular historicamente o passado não significa reconhecê-lo ‘tal como ele foi’. Significa apoderarmo-nos de uma recordação quando ela surge como um clarão num momento de perigo [...] Só terá o dom de atirar no passado a centelha da esperança aquele historiador que tiver apreendido isso: nem os mortos estarão seguros se o inimigo vencer (BENJAMIN, 2012, p. 11s).

Esse momento de perigo, diz Agamben, é também o nosso. E seria diminuir a importância desse perigo repetir a fórmula já batida nos últimos anos de que a democracia está ameaçada hodierna e localmente (digamos, no Reino Unido, nos Estados Unidos, no Brasil...)... Não se trata – lembramos novamente – de ficar no nível ôntico dos exemplos sociológicos, mas utilizá-los para compreender sua fundamentação, o que envolve um ajuste com a história que coloca a própria lógica de nossa tradição política em questão. Por isso acreditamos que é apresentando a perspectiva de Loraux que Agamben encerra seu projeto *Homo sacer*: o esquecimento do que no passado restou por realizar e compreender e uma atitude de resignação diante do que recebemos, o constante ‘adocicamento’ da democracia é recusa de sua efetivação. Recordar, recusar-se a esquecer, sustentar o que no passado resta como potente, é a tarefa de escovar a história a contrapelo à qual Benjamin se propõe. Nesse ponto, como frisamos ao longo deste trabalho diversas vezes, o caso brasileiro é emblemático:

a ditadura brasileira, tantas vezes celebrada como ditadura suave (tal qual no infame jogo de palavras entre ‘ditadura’ e ‘ditabranda’), porque não assassinou um número tão grande de vítimas como a de seus ilustres vizinhos, não é somente objeto de uma violenta coerção ao esquecimento, mas também é um regime que se perpetua, que dura e *contamina* o presente [...] A luta pela revisão da lei de anistia, pela abertura dos arquivos secretos e pela restituição dos restos mortais dos desaparecidos, vai além de uma luta pelo esclarecimento do passado, pois visa também a transformação do presente (GAGNEBIN, 2014, p. 255).

É preciso interrogar o passado pelo que nele ainda resta de potente, isso significa não ‘matar’ as questões do passado condenando-as ou celebrando-as, mas interrogando como o passado ainda está em jogo – e como põe-nos em jogo – presentemente. Ainda em seu texto sobre Bartleby, elabora Agamben:

A recordação restitui a possibilidade ao passado, tornando inconcluído o que aconteceu e concluído o que não aconteceu. A recordação não é nem o acontecido, nem o não acontecido, mas o potenciamento destes, o seu tornar-se de novo possível. É neste sentido que Bartleby repõe em questão o passado, volta a chamá-lo: não simplesmente para redimir aquilo que aconteceu, para o fazer ser novamente,

mas sim para o restituir à potência, à indiferente verdade da tautologia. O “preferiria não” é a *restitutio in integrum* da possibilidade que a mantém em equilíbrio entre o acontecer e o não acontecer, entre o poder ser e o poder não ser. Ele é a recordação do que não aconteceu [...] Mas se Batleby é um novo Messias, ele não vem, como Jesus, para redimir o que aconteceu, mas para salvar o que não aconteceu. (AGAMBEN, 1993/2015d p. 46s).

Esse poder não passar ao ato e interromper a tradição é o que Agamben identifica como espaço da liberdade humana (AGAMBEN 1993/2015d). E esse espaço parece ser aquele aberto pela profanação.

Resta entender qual a articulação deste ponto com a ideia de imanência absoluta. No sentido que nos interessa mais diretamente, queremos saber da imanência política, ou seja, da recusa à teologia política que, vimos, é secularizada na representação. Acredito que podemos considerar um exemplo que pode ser obtido de um dos muitos lados de fora do político que utilizamos como ilustração no princípio de nosso trabalho: na discussão sobre os povos indígenas da América do Sul apresentada por Pierre Clastres em seu texto *A sociedade contra o Estado*.

Clastres (2017) aborda um preconceito que faz as sociedades indígenas da América do Sul serem determinadas negativamente, por sua privação: sociedades primitivas⁹⁸ são as sociedades sem Estado, sociedades claudicantes, incompletas, cujo potencial não chegaram a realizar. À leitura tradicional de que as economias primitivas são economias de subsistência, Clastres opõe que as técnicas primitivas são perfeitamente adequadas a garantir um domínio do meio natural adaptado e relativo às suas necessidades. Ausente, porém, está a ideia de trabalhar além disso. Observa o autor:

o bom senso questiona: por que razão os homens dessas sociedades quereriam trabalhar e produzir mais, quando três ou quatro horas diárias de atividade são suficientes para garantir as necessidades do grupo? De que lhes serviria isso? Qual seria o destino desses excedentes? É sempre pela força que os homens trabalham além de suas necessidades. E exatamente essa força está ausente no mundo primitivo: **a ausência dessa força externa define inclusive a natureza da sociedade primitiva** (CLASTRES, 2017, p.171)

O que define essas sociedades, portanto, é a recusa a esse excesso inútil e a essa força externa. E é quando desaparece essa recusa e, no corpo social, separa-se e externaliza-se uma força que Clastres define como *potência de sujeitar* que pode agir por coerção e se institui como poder político, como forma Estado. Pensar a política como imanência absoluta é, assim,

⁹⁸ Cabe observar que o termo hoje é problemático na antropologia. Reproduzo-o para apresentar o texto de Clastres.

sustentar a recusa a essa externalização, resistir à alienação – do trabalho, na sua conversão em mercadoria, da potência política na representação.

A conservação dessa potência, porém, não é mera anterioridade e desconhecimento. Não é marca de uma falta, como querem fazer crer, segundo Clastres, historiadores e etnógrafos. Mas, observa Clastres, “impõe-se bem mais como positividade, como domínio do meio ambiente natural e do projeto social, como vontade livre de não deixar escapar para fora de seu ser nada que possa alterá-lo, corrompê-lo e dissolvê-lo” (CLASTRES 2017, p.174). Daí o autor traça uma divisão que não pressupõe uma anterioridade, mas que marca uma descontinuidade: há sociedades sem Estado e sociedades com Estado:

É então a ruptura política – e não a mudança econômica – que é decisiva. A verdadeira revolução, na proto-história da humanidade, não é a do neolítico, uma vez que ela pode muito bem deixar intacta a antiga organização social, mas a revolução política é esta aparição misteriosa, irreversível, mortal para as sociedades primitivas, o que conhecemos sob o nome de Estado (CLASTRES 2017, p.177).

Finalmente, o ponto decisivo: o que demarca a diferença das sociedades sem Estado é a ausência da figura do soberano. Não há como não ressoar para nós a descrição feita por Clastres:

Portanto, a tribo não possui um rei, mas um chefe que não é chefe de estado. O que significa isso? Simplesmente que o chefe não dispõe de nenhuma autoridade, de nenhum poder de coerção, de nenhum meio de dar uma ordem. O chefe não é um comandante, as pessoas da tribo não têm nenhum dever de obediência. O espaço da chefia não é lugar do poder [...] essencialmente encarregado de eliminar os conflitos que podem surgir entre os indivíduos, famílias, linhagens etc., ele só dispõe, para estabelecer a ordem e a concórdia, do prestígio que lhe reconhece a sociedade. Mas evidentemente prestígio não é poder, e os meios que o chefe detém para realizar sua tarefa limitam-se ao uso exclusivo da palavra: não para arbitrar entre as partes opostas, pois o chefe não é um juiz e não pode se permitir tomar partido por um ou por outro; mas, para, armado apenas de sua eloquência, tentar persuadir as pessoas da necessidade de se apaziguar, de renunciar às injúrias [...] Em função de que a tribo estima que tal homem é digno de ser chefe? No fim das contas somente em função de sua competência “técnica”: dons oratórios, habilidade como caçador, capacidade de coordenar as atividades guerreiras, ofensivas ou defensivas. E, **de forma alguma a sociedade deixa o chefe ir além desse limite técnico, ela jamais deixa uma superioridade técnica se transformar em uma autoridade política. O chefe está a serviço da sociedade, é a sociedade em si mesma – verdadeiro lugar do poder – que exerce como tal sua autoridade sobre o chefe** (CLASTRES, 2017, p. 181. Grifos nossos.)

O exemplo é relevante não por apontar uma solução numa apreciação romântica de um texto antropológico, o que ademais seria abandonar o método paradigmático e colocar um exemplo, confundir mais uma vez ôntico e ontológico. Também a importância da passagem não está ainda em mostrar outra configuração política possível. Destacamo-la, antes, por fincar o fato de que se, para aquela sociedade, o Estado é “impossível”, nas palavras de

Clastres, isso não se dá porque essa possibilidade ainda não esteja aberta, mas, mais propriamente, porque a sociedade resiste à alienação de sua potência política numa representação, resiste à criação da esfera separada que faria da política teologia política. É o pensamento dessa resistência que é marca da tradição do imanentismo político à qual se filia Agamben. Podemos ver seu antecedente na observação espinosana em sua contraposição a Hobbes: “Ninguém, com efeito, pode alguma vez transferir para outrem sua potência e, conseqüentemente, o seu direito, a ponto de deixar de ser homem. Nem tão-pouco haverá soberano algum que possa fazer tudo aquilo que quer” (ESPINOSA, 2004, p.339). Esse resto de ingovernável é a potência destituente. Bem lembra Safatle que

a soberania popular não se representa. Um povo livre nunca delega sua soberania para quem quer que seja. Ele a conserva sempre junto de si. Passar sua soberania para outro é perdê-la [...] O povo deve ter as estruturas institucionais que lhe permitam continuamente se defender de quem procura lhe usurpar o poder (SAFATLE, 2018, p.125).

Também aqui, não há soluções rápidas, transformações decisivas, um fim da história, um seguro pós que não seria mais que outro lado de fora. O que resta é a ciência de que cada instante é a porta estreita pela qual pode entrar o messias, cada instante tem sua potência revolucionária.

Esperamos ter apresentado a solidariedade entre a leitura abbottiana da ontologia política e a ideia de profanação como componentes da crítica agambeniana à teologia política. Nossas escolhas interpretativas implicaram em recortes de pesquisa. As limitações de alcance deste trabalho certamente não se resumem às escolhas, mas são seguramente mais indicativas dos pontos cegos deste autor. Dito isso, gostaria de encerrar destacando um potencial desta interpretação diante de uma questão política decisiva para nosso tempo e ressaltando um posicionamento.

Como potencial destacaria um evento contemporâneo que se levanta das pautas identitárias no uso desse novo espaço público que são as redes sociais. Mais interessante que discutir seu mérito específico é atentar para a constituição de um novo espaço público no qual surgem e se impõem as demandas identitárias. Creio ser relevante reproduzir aqui um trecho da conclusão do livro *A vítima tem sempre razão?* de Francisco Bosco:

é legítimo agir ‘injustamente’ (isto é, de forma desequilibrante) em resposta a estruturas de poder que tornam injustas situações experimentadas cotidianamente por minorias? As aspas em “injustamente” se devem a que, nesse momento, o termo foi usado em sentido formal – o aludido desequilíbrio –, cabendo precisamente decidir se essa injustiça formal é legítima, isto é, justa, em sentido último. Ao passo que, ao contrário, as estruturas de poder tornam injustas, sem aspas, a experiência das minorias, pois instauram um desequilíbrio original (BOSCO, 2017, p. 184s).

A resposta que segue a essa colocação é uma sincera tentativa de contemporização, tentativa de encontrar meio termo. Não cabe aqui discutir os méritos dessa resposta. Gostaria apenas de ressaltar que é a possibilidade da pergunta que me parece relevante. Agamben sempre destaca que o messiânico não é uma mudança radical, mas um ligeiro deslocamento não das coisas, mas de seu sentido e de seus limites. Parecemos testemunhar algo assim em relação aos limites de aplicação das estruturas de poder em relação à experiência das minorias. Mesmo suspensa a posição sobre seus resultados, a mera posição da questão parece disruptiva: relembra a não coincidência do justo com sua efetivação institucional. Revela, ainda que, diante de certas formas de subjetivação, ainda há quem responda: preferiria não. Se potência de não é a resistência a qualquer poder que lhe impeça efetivação, essa questão mantida aberta não é inócua, como observa Agamben em *O uso dos corpos*: “Comunidade e potência se identificam sem resíduos, porque o fato de ser inerente a cada potência um princípio comunitário é função do caráter necessariamente potencial de toda comunidade” (AGAMBEN, 2014/2017c, p. 237).

Referências

ABBOTT, Mathew. No Life is Bare, the Ordinary is Exceptional: Giorgio Agamben and the Question of Political Ontology. In: **Parrhesia** v. 14 p. 23-36. 2012.

_____. **The figure of this world**: Agamben and the question of Political Ontology. Edinburgh: University Press, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. Security and Terror. **Theory and Event**; 5(4):12-16; 2001.

_____. **Estado de exceção** (2003) São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_____. **Profanações** (2005). São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

_____. **O que resta de Auschwitz?** (1998) São Paulo: Boitempo Editorial, 2008a.

_____. **Signatura Rerum**: sul metodo. Torino: Bollati Boringhieri, 2008b.

_____. Introductory note on the concept of democracy. In: Agamben, G. *et al.* **Democracy in what state?** New York: Columbia University Press, 2010a.

_____. **O que é contemporâneo? E outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2010b.

_____. **O Reino e a Glória** (2007). São Paulo: Boitempo Editorial, 2011a.

_____. **O sacramento da linguagem** (2008). Belo Horizonte: UFMG, 2011b.

_____. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I (1995). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012.

_____. **O homem sem conteúdo** (1970). Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.

_____. **A comunidade que vem** (1990). Belo Horizonte: Autêntica, 2013b.

_____. **Opus Dei** (2012). São Paulo: Boitempo Editorial, 2013c.

_____. **Infância e história**. (1978). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014a.

_____. **O amigo & O que é um dispositivo** (2005). Chapecó: Argos, 2014b.

_____. **O mistério do mal** (2013). São Paulo: Boitempo, 2014c.

- _____. **Pilatos e Jesus** (2013). São Paulo: Boitempo, 2014d.
- _____. **Altíssima pobreza** (2011). São Paulo: Boitempo, 2014e.
- _____. A imanência absoluta (1996). In: **Potência de Pensamento**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015a.
- _____. **Stasis** (2005). Stanford: Stanford University Press, 2015b.
- _____. **Meios sem fim: notas sobre a política** (1996). Belo Horizonte: Autêntica, 2015c.
- _____. **Bartleby, ou da contingência** (1993). Belo Horizonte: Autêntica, 2015d.
- _____. **O tempo que resta** (2000). Belo Horizonte: Autêntica, 2016a.
- _____. **What is a Commandment?** Áudio de palestra proferida em 28 de março de 2011 no Centre for Research in Modern European Philosophy (CRMEP), Kingston University. 15'13". Disponível em: <<http://backdoorbroadcasting.net/2011/03/giorgio-agamben-%E2%80%93-what-is-a-commandment/>>. Transcrição disponível em: <<https://waltendegewalt.wordpress.com/2011/04/01/giorgio-agamben-what-is-a-commandment/>>. Acesso em 02 de novembro de 2016b.
- _____. **Che cos'è la filosofia?** Macerata: Quodilibet, 2016c.
- _____. **Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana**. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2016d.
- _____. **Igreja e o Reino** (2009). Belo Horizonte: Âyné, 2016e.
- _____. **O aberto: o homem e o animal** (2002). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017a.
- _____. **"Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro". Entrevista com Giorgio Agamben** (2012). Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben> . Acesso em 01/06/2017b.
- _____. **O Uso dos Corpos** (2014). São Paulo: Boitempo Editorial, 2017c.
- _____. **Creazione e anarchia**. L'opera nell'età della religione capitalista. Vicenza: Neri Pozza, 2017d.
- _____. **Autoritratto nello studio**. Roma: notttempo, 2017e.
- _____. **Karman: breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto**. Torino: Bollati Boringhieri, 2017.

_____. **Sobre os limites da violência** (1970). Disponível *online* em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/violencia.html#.WslzUNTwaiM>. Acesso em 12 de janeiro de 2018a.

_____. **Por uma Teoria do Poder Destituente** (2013). Disponível em: <https://5dias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-destituente-de-giorgio-agamben/>. Acesso em 25/02/2018b.

_____. **Benjamin e o capitalismo**. (2013). Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/520057-benjamin-e-o-capitalismo-artigo-de-giorgio-agamben>. Acesso em 10/11/2018c.

_____. **Agamben: O pensamento é a coragem do desespero**: Juliette Cerf entrevista Giorgio Agamben (2014). Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2014/08/28/agamben-o-pensamento-e-a-coragem-do-desespero> . Acesso em 10/11/2018d.

_____. <https://www.youtube.com/watch?v=9QLSMptn2MU&t=7128s>. Acesso em 07/12/2018e.

_____. Movimento (2005). In: **Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis**, Florianópolis, v. 3, n. 1, p. 1-8, abr. 2006. ISSN 1807-1384. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/748/10830>>. Acesso em: 03 jul. 2019a.

_____. **Introductory Note on the Concept of Democracy**. Theory & Event 13, no. 1 (2010). Disponível em: <https://muse.jhu.edu/>. Acesso em 11 de janeiro de 2019b.

_____. **Quando a religião do dinheiro devora o futuro**. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/172-noticias/noticias-2012/506810-quando-a-religiao-do-dinheiro-devora-o-futuro-artigo-de-giorgio-agamben> . Acesso em 01/06/2019c.

_____. **Elements for a theory of destituent Power**. 2013. Disponível em: <https://livingtogetherintheheartofthedesert.files.wordpress.com/2014/02/agamben-elements-for-a-theory-of-destituent-power-1.pdf>. Acesso em: 15/04/2019d.

_____. **Giorgio Agamben: "Credo nel legame tra filosofia e poesia. Ho sempre amato la verità e la parola"** (2016). Disponível em: http://www.repubblica.it/cultura/2016/05/15/news/giorgio_agamben_credo_nel_legame_tr_a_filosofia_e_poesia_ho_sempre_amato_la_verita_e_la_parola_-139833519/?platform=hootsuite . Acesso em 10/02/2019e.

AGAMBEN, G. & COCCIA, E. **Angeli**: Ebraísmo, Cristianesimo, Islam. Vicenza: Neri Pozza, 2009.

BARBOSA, Jonnefer. **Política e Tempo em Giorgio Agamben**. São Paulo: Educ, 2014.

_____. Política e tempo em Giorgio Agamben (2015). Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6144-jonnefer-francisco-barbosa>. Acesso em 03/01/2019.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Belo Horizonte: autêntica, 2011.

_____. The Right to Use Force. In: **Walter Benjamin. Selected writings, vol. 1**. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

_____. **O anjo da história**. Belo Horizonte: autêntica, 2012.

BENVENISTE, Émile. **Últimas aulas no Collège de France**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

BÍBLIA – **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BIRD, G. **Containing Community**: From Political Economy to Ontology in Agamben, Esposito, and Nancy. Albany: State University of New York Press, 2016.

_____. Dwelling in the Proper: May 68, Political Economy, and Identity Politics. In: **Shift. International journal of philosophical studies** v.1 p. 31-43. 2018.

BOBBIO, Norberto. **A teoria das formas de governo**. São Paulo: Edipro, 2017.

BUENO, Roberto (org). **Carl Schmitt hoje**. São Paulo: Max Limonad, 2015.

CAPUTO, John D. **Desmistificando Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

CARVALHO, Jairo Dias. A imanência, apresentação de um roteiro de estudo sobre Gilles Deleuze. in: **trans/form/ação**, são paulo, 28(1): 119-132, 2005

CASTRO, Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben**: uma arqueologia da potência. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos estud. - CEBRAP**, São Paulo, n. 77, p. 91-126, Mar. 2007. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-

33002007000100006&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 15 Nov. 2019.
<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002007000100006>.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Ubu, 2017.

CHERRY, Kevin M. **Plato, Aristotle, and the Purpose of Politics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

CHIGNOLA, Sandro. Sobre o dispositivo: Foucault, Agamben, Deleuze. In: **Cadernos IHU ideias**, nº 214, vol. 12. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2014.

COMITÊ INVISÍVEL. **Motim e destituição agora**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

DE LA DURANTAYE, Leland. **Giorgio Agamben: A Critical Introduction**. Stanford: Stanford University Press, 2009.

DICKSON, Colby & KOTSKO, Adam. **Agamben e o repensar da teologia a partir de seus fundamentos. Entrevista especial com Colby Dickinson e Adam Kotsko** (2013). Disponível *online* em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/523711-agamben-e-a-teologia-todo-o-projeto-da-teologia-precisa-ser-repensado-a-partir-de-seus-fundamentos>. Acesso em 07/04/2018.

DIÓGENES, F. B. P. Oikonomia, estado de exceção e escatologia: sobre a figura do katechon na genealogia teológica da governamentalidade de Giorgio Agamben. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, v. 4, n. 1, p. 159 - 183, 19 out. 2018.

DOSSE, François. **History of Structuralism: Volume I, The Rising Sign, 1945-1966**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. A Lógica do Condomínio ou: o Síndico e seus Descontentes. In: **Leitura Flutuante. Revista do Centro de Estudos em Semiótica e Psicanálise**. ISSN 2175-7291, [S.l.], v. 1, nov. 2011. ISSN 2175-7291. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/leituraflutuante/article/view/7623>>. Acesso em: 18 jan. 2019.

ESPINOSA, Baruch. **Tratado teológico-político**. Lisboa: Imprensa Nacional- Casa da Moeda, 2004.

ESPOSITO, Roberto. **Categorie dell'impolitico**. Bologna, El Mulino, 1999.

_____. **Pensamento vivo**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2017.

FENVES, Peter. **The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time**.

Stanford: Stanford University Press, 2011.

FERRARIS, Maurizio. **Manifesto del nuovo realismo**. Santiago: Ariadna, 2012.

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

FOUCAULT, Michel. O retorno da moral. In: **Ditos e escritos V**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006.

_____. *Omnes et singulatim*: uma crítica da razão política. In: **Ditos e escritos IV**. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2015.

FRANCO, Marielle. **UPP – A redução da favela a três letras**: uma análise da Política de Segurança Pública do Estado do Rio de Janeiro. Dissertação (Mestrado em Administração). Programa de Pós-Graduação em Administração da Faculdade de Administração, Ciências Contábeis e Turismo da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2014.

GALLI, Carlo. **Janus's Gaze**: Essays on Carl Schmitt. Durham: Duke University Press, 2015.

GAGNEBIN, J. M. Apresentação. In: AGAMBEN, G. **O que resta de Auschwitz?** São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

_____. **Limiar, aura, rememoração**: ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: editora 34, 2014.

GILBERT, Jeremy. **Anticapitalism and culture**: radical theory and popular politics. New York: Berg, 2008.

_____. **Common Ground**: Democracy and Collectivity in an Age of Individualism. New York: Pluto Press, 2014.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

GRAEBER, David. **Debt**: the first 5,000 years. New York: Melville House, 2015.

GREIMAS, A.J. e COURTÉS, J. **Dicionário de semiótica**. São Paulo: Cultrix, 1979.

HARRISON, Peter. Adam Smith and the history of the invisible hand. In: **Journal of the History of Ideas**. 2011

HEIDEGGER, Martin. A tese de Kant sobre o ser. In: **Heidegger, Coleção Os Pensadores**.

São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. **Que é isto – a filosofia?/ Identidade e diferença**. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **Ser e tempo**. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Petrópolis: Vozes, 2012b.

HONESKO, Vinícius Nicastro. **O paradigma do tempo**. Walter Benjamin e Messianismo em Giorgio Agamben. Florianópolis: NPL, Ed. do Autor, 2009

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

IANINI, G. Prefácio. In: Giorgio Agamben. **O homem sem conteúdo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

JUGEND, Gustavo. A VERGONHA QUE NÃO NOS PERTENCE. **Revista do NESEF**, [S.l.], v. 8, n. 1, set. 2019. ISSN 2317-1332. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/neseef/article/view/68949>>. Acesso em: 15 nov. 2019. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/neseef.v8i1.68949>.

KOJÈVE, Alexandre. **The notion of authority**. London: Verso, 2014.

KOTSKO, Adam. **Agamben and Jewish Difference: Some scattered thoughts** (2011). Disponível *online* em: <https://itself.blog/2011/03/01/agamben-and-jewish-difference-some-scattered-thoughts/>. Acesso em 20/02/2018a.

_____. **How to Read Agamben** (2013). Disponível *online* em: <https://lareviewofbooks.org/article/how-to-read> Acesso em 25/02/2018b.

_____. **A few scattered thoughts after reading Agamben's Stasis** (2015). In: <https://itself.blog/2015/09/29/a-few-scattered-thoughts-after-reading-agambens-stasis/>. Acesso em 10/07/2018c.

KOTSKO, A. & SALZANI, C. Agamben's philosophical lineage. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

KUNDERA, Milan. **A arte do romance**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LAKS, André. Platão. In: **História da Filosofia Política 1: a liberdade dos antigos**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

Lacan, J. **O seminário**, livro 2: o Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

LIMA, Paulo Butti de. *Progymnasía basileías*: L'impero persiano e l'immagine pastorale nella riflessione politica antica. In: **Epigrafia e territorio. Política e società VIII**. Bari: Edipuglia, 2007.

_____. **Arqueologia da política** (2012). São Paulo: Perspectiva, 2014.

LORAUX, Nicole. **La ciudad dividida: el olvido em la memoria de Atenas** (1997). Madrid: Katz editores, 2008.

_____. **A tragédia de Atenas: a política entre as trevas e a utopia** (2005). São Paulo: Loyola, 2009.

LÖWY, Michael. **Redenção e utopia**: o judaísmo libertário na Europa central. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2014.

MANLEY, D. Introduction: A Guided Tour of Metametaphysics. In: **Metametaphysics: new essays on the foundations of ontology**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

MASCARO, Alysson Leandro. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MINOGUE, Kenneth. **Politics**: a very short introduction. New York: Oxford University Press, 1995.

MOMIGLIANO, A. **Alien Wisdom: The Limits of Hellenization**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MONTEIRO, Marli Piva. A topologia de Lacan. **Estud. psicanal.**, Belo Horizonte, n. 41, p. 133-139, jul. 2014. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372014000100013&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 03 abr. 2018.

MORAN, Brendan & SALZANI, Carlo. **Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben**. London: Bloomsbury Academic, 2015.

OLIVEIRA, Cláudio. “A linguagem e a morte”. In: Alberto Pucheu. (Org.). **Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, FAPERJ, 2008.

PACHUKANIS, Evguiéni B. **Teoria geral do direito e marxismo**. São Paulo: Boitempo, 2017.

PEQUENO, Tarcísio. Pedras podem seguir regras? In: **Série Filosofia n 3**. Fortaleza: Editora UFC, 2006.

PETRUCCIANI, Stefano. **Modelos de Filosofia política**. São Paulo: Paulus, 2014.

PIAGET, J. **O estruturalismo**. Rio de Janeiro: Difel, 1979.

PIMENTA, Arlindo Carlos. O tempo em Freud. **Estud. psicanal.**, Belo Horizonte , n. 41, p. 59-66, jul. 2014 . Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372014000100006&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 04 nov. 2019.

PROZOROV, Sergei. Carl Schmitt. In: **Agambens philosophical lineage**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

RESTUCCIA, F. Jacques Lacan. In: **Agambens philosophical lineage**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

RIOS, Kênia Souza. **Isolamento e poder Fortaleza e os campos de concentração na Seca de 1932**. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2014.

da ROCHA, Alexandre Pereira. **A gramática das polícias militarizadas: estudo comparado entre a Polícia Militar do Estado de São Paulo – Brasil e Carabineros – Chile, em regimes políticos autoritários e democráticos**. Tese (Doutorado em Ciências sociais). Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília. Brasília, 2013.

RODRIGUES, Silvia Viana. **Rituais de sofrimento**. São Paulo: Boitempo, 2011.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. “Giorgio Agamben, liturgia (e) política: por que o poder necessita da Glória?”. In: **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, Belo Horizonte, n. 108, pp. 185-213, jan/jun. 2014.

SÁ, Alexandre G. B. M. F. Heidegger e a política da diferença ontológica. In: **O que nos faz pensar**, 36, pp. 89 – 105. 2015.

SAFATLE, Vladimir. **Só mais um esforço**. São Paulo: Três estrelas, 2018.

SARUP, Madan. **An introductory guide to post structuralism and post modernism**. New York: Harvester Wheatsheaf, 1993.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCATTOLA, Merio. **Teologia política**. Lisboa: 70, 2007.

SCHMITT, Carl. **State, Movement, People**. Corvallis: Plutarch Press, 2001.

_____. **Political Theology** (1922). Chicago: Chicago press, 2005.

_____. **O conceito de político** (1932). Lisboa: 70, 2016.

_____. **O nomos da Terra no direito das gentes do *jus publicum europæum***. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

_____. **Political Theology II: the myth of the closure of any political theology** (1970). Cambridge: Polity Press, 2017.

SERRANO, Pedro Estevam Alves Pinto. **Autoritarismo e golpes na América Latina**: breve ensaio sobre jurisdição e exceção. São Paulo: Alameda, 2016.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. A carta-relatório de Pero Vaz de Caminha. **Ide (São Paulo)**, São Paulo, v. 33, n. 50, p. 26-35, jul. 2010. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062010000100005&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 11 maio 2019.

SILVA, Luiz Felipe da Cunha e. **O muro e a abertura**: sobre as origens e o presente do nómo do espaço urbano Tese (Doutorado em Psicologia). Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2007.

SMITH, A. **The Wealth of Nations**: An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. University Of Chicago Press, 1977.

SIBILIA, Paula. **O show do eu**: a intimidade como espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

SOKAL, Alan & BRICMONT, Jean. **Imposturas intelectuais**. Rio de Janeiro: Record. 2010.

SOUZA, Luís Antônio Francisco de. Militarização da segurança pública no Brasil: respostas

recentes a um problema antigo. In: **Revista del Departamento de Ciencia Política**, Medellin: Universidad Nacional, 2011.

TOMBA, Massimiliano. Justice and Divine Violence: Walter Benjamin and the Time of Anticipation. In: **Theory & Event**, Vol. 20, n. 3, pp. 579-598. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2017.

_____. Another Kind of Gewalt.: Beyond Law Re-Reading Walter Benjamin. In: **Historical Materialism** Vol. 17, n. 1 (2009): pp.126–44. doi:10.1163/156920609X399236.

TOSI, Giuseppe. O que resta da ditadura? Estado democrático de direito e exceção no Brasil. In: **Cadernos IHU ideias**, nº 267, vol. 15. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2017.

_____. **Religião e política**: três possíveis relações. *Religare*, v.15, n.2, dezembro de 2018, p.382-421.

_____. **Democracia, Elitismo e Participação. Livre-docência**. Universidade Federal da Paraíba, UFPB, 2018.

VICENZI, Eduardo. Psicanálise e linguística estrutural: as relações entre as concepções de linguagem e de significação de Saussure e Lacan. **Ágora (Rio J.)**, Rio de Janeiro , v. 12, n. 1, p. 27-40, June 2009 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982009000100002&lng=en&nrm=iso>. access on 13 Nov. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S1516-14982009000100002>.

VIDAL, Paulo Eduardo Viana. A máquina do psiquismo. **Estud. psicol. (Natal)**, Natal , v. 13, n. 3, p. 267-273, Dec. 2008 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-294X2008000300009&lng=en&nrm=iso>. access on 12 Nov. 2019. <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-294X2008000300009>.

WEIL, Simone. **Pela supressão dos partidos políticos**. Belo. Horizonte: Editora Ayiné, 2016

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Notebooks: 1914-1916**. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

ŽIŽEK, Slavoj. **The Non-Existence of Norway** (2015). Disponível *online* em: <https://www.lrb.co.uk/2015/09/09/slavoj-zizek/the-non-existence-of-norway> .Acesso em 26/03/2018.

APÊNDICE: Cronologia das obras de G. AGAMBEN

Segue a cronologia de publicação bibliográfica de G. Agamben. Listamos aqui apenas as obras publicadas originalmente como livros independentes, ou reunidas posteriormente como livros pelo autor. A ideia não é oferecer uma lista exaustiva de sua produção, mas apresentar alguns marcos que ajudem o leitor não familiarizado com sua obra a se situar em relação a seu desenvolvimento. O título do livro constará em português quando houver tradução brasileira. Na sequência, incluímos uma apresentação da ordem de leitura proposta por Agamben para os volumes componentes do projeto *Homo sacer*, que não coincide com sua ordem de publicação.

Cronologia geral

1970, O homem sem conteúdo
1977, Estâncias
1978, Infância e História
1982, Linguagem e Morte
1985, Ideia da Prosa
1990, A comunidade que vem
1993*, Bartleby, ou da contingência
1995, Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua
1996, Meios sem fim
1996, Categorias Italianas
1998, O que resta de Auschwitz
1999**, Potência de pensamento
2000, O tempo que resta
2002, O aberto – o homem e o animal
2003, Estado de Exceção
2005, Profanações
2006, O que é um dispositivo?
2007, Ninfas
2007, O reino e a glória
2008, *Signatura rerum*
2008, O sacramento da linguagem

2009, Nudez
2010, A igreja e o reino
2010, *La ragazza indicibile* [com Monica Ferrando]
2011, Altíssima pobreza
2012, Opus Dei
2013, O mistério do Mal
2013, Pilatos e Jesus
2013 Qu'est-ce que le commandement? [Incluído como capítulo em *Creazione e Anarchia*]
2014, O fogo e o relato
2014, O uso dos corpos
2015***, *Stasis*
2015, Gosto
2015, A aventura
2015, *Pulcinella*
2016, *Che cos'è la filosofia?*
2016, *Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana*
2017, *Karman*
2017, *Creazione e Anarchia*

*Originalmente publicado conjuntamente à tradução italiana do texto de G. Deleuze *Bartleby, ou la formule*.

**Lançado originalmente em inglês, depois relançado em versão expandida em italiano.

*** Baseado em seminário ministrado em inglês em 2001.

Organização do Projeto *Homo Sacer* – Ordem atualizada em 2015

1. Homo Sacer: Poder soberano e a vida nua

2.1. Estado de exceção

2.2. Stasis: Guerra civil como paradigma político [ainda sem tradução p/português]

2.3. O sacramento da linguagem: uma arqueologia do juramento

2.4. O Reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e da glória

2.5. Opus Dei: uma arqueologia do ofício.

3. O que resta de Auschwitz: A testemunha e o arquivo

4.1. Altíssima pobreza: regras monásticas e formas-de-vida

4.2. O uso dos corpos