

3. As Estruturas do *Nómos*

3.1. Agamben: *nómos* e *a-bando-no*

Poder-se-ia apresentar sumariamente a pesquisa de Giorgio Agamben, que discutirei a seguir, como uma busca pela determinação do *nómos*⁹ do espaço político moderno (1995: 173). Busca esta que empreende através de uma minuciosa pesquisa sobre as origens das estruturas jurídico-políticas (*ib.*: 14) que situam, diante do poder soberano, o valor da vida biológica (*vida nua*) ao longo da história – e pré-história – do direito ocidental.

Sob este aspecto, seus interesses tangenciam os que movem a pesquisa que venho desenvolvendo, que, e com o intuito de elucidar o caráter desta tangência, poderia ser analogamente definida como uma busca pela determinação do *nómos* do espaço urbanístico moderno – ao qual prefiro designar como contemporâneo – através da análise das relações entre as estruturas psíquicas que ordenam a vida política e as estruturas arquitetônicas que ordenam técnica e espaço-temporalmente a vida social ao longo da história e pré-história das estruturas muradas urbanas.

A evidência desta tangência se destaca, no entanto, ao final de seu texto, quando, ao apresentar as conclusões provisórias de sua pesquisa, mais especificamente a terceira, que designa o campo de concentração, e não mais a cidade, como paradigma biopolítico do ocidente, comenta que isso

“lança uma sombra sinistra sobre os modelos através dos quais as ciências humanas, a sociologia, a urbanística e a arquitetura procuram hoje organizar e pensar o espaço público das cidades do mundo, sem ter uma clara consciência de que em seu centro (ainda que transformada e tornada aparentemente mais humana) está ainda aquela vida nua que definia a biopolítica dos grandes estados totalitários do Novecentos (1995: 187).

Agamben discute o sentido do termo “*nua*” no sintagma “*vida nua*” que, segundo ele, e em sua formulação, corresponde ao termo grego *haplós*, com o qual a filosofia primeira define o *ser puro* (1995: 187).

“O isolamento da esfera do ser puro, que constitui a realização fundamental da metafísica do ocidente, não é, de fato, livre de analogias com o isolamento da vida nua no âmbito de sua política. Àquilo que constitui, de um lado, o homem como animal pensante, corresponde minuciosamente, do outro, o que o constitui como animal político. Em um caso, trata-se de isolar dos múltiplos significados do termo “ser” (...) o ser puro (*ἄν ἁπλός*); no outro, a aposta em jogo é a separação da vida nua das múltiplas formas de vida concretas. Ser puro,

⁹ *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.

vida nua – o que está contido nestes dois conceitos para que tanto a metafísica quanto a política ocidental encontrem nestes, e somente nestes, o seu fundamento e o seu sentido? Qual é o nexos entre esses dois processos constitutivos, nos quais metafísica e política, isolando o seu elemento próprio, parecem, ao mesmo tempo, chocar-se com um limite impensável? Visto que, por certo, a vida nua é tão indeterminada e impenetrável quanto o ser *haplôs* e, como deste último, também se poderia dizer dela que a razão não pode pensá-la senão no estupor e no assombramento (*quase atônita*, Schelling)” (1995: 187).

É na materialidade da *matabilidade* da vida nua, que Agamben trás à luz com sua pesquisa, que, segundo ele mesmo, justamente estes conceitos vazios e indeterminados parecem custodiar firmemente as chaves do destino histórico-político do ocidente. Igualmente, segundo ele, somente se soubermos decifrar o significado político do ser puro poderemos conceber a vida nua que exprime a nossa sujeição ao poder político, assim como, inversamente, somente se tivermos compreendido as implicações teóricas da vida nua poderemos solucionar o enigma da ontologia. Segundo ele,

“Atingindo o limite do ser puro, a metafísica (o pensamento), transmuta-se em política (em realidade), assim como é sobre o limiar da vida nua que a política transgride-se em teoria” (1995: 187).

As conclusões da pesquisa de Agamben impõem ainda uma ulterior cautela pois, segundo ele, até mesmo o conceito de corpo, como os de sexo e sexualidade, já está, “*desde sempre preso em um dispositivo*” (1995: 193), adotando assim um conceito de Foucault que discuti anteriormente. Ou melhor, é desde sempre corpo biopolítico e vida nua. E, segundo ele, nada neste corpo, ou na economia de seu prazer, parece oferecer-nos um terreno firme contra as pretensões do poder soberano (*ib.*).

“Na sua forma extrema, aliás, o corpo biopolítico do ocidente (...) se apresenta como um limiar de absoluta indistinção entre direito e fato, norma e vida biológica. Na pessoa do *Führer* a vida nua transmuta-se imediatamente em direito, assim como na do habitante do campo [de concentração] (ou do *néomort*) o direito se indetermina em vida biológica. Uma lei que pretende fazer-se integralmente vida encontra-se hoje cada vez mais frequentemente diante de uma vida que se desanima e se mortifica em norma” (1995: 193).

Toda a tentativa contemporânea de pensar o espaço político – e urbanístico, penso eu – do ocidente deve partir, segundo Agamben,

“da clara consciência de que da distinção clássica entre *zoé* e *bíos*, entre vida privada e existência política, entre o homem como simples vivente, que tem seu lugar na casa, e o homem como sujeito político, que tem seu lugar na cidade, nós não sabemos mais nada” (1995: 193).

Após os campos de concentração, segundo ele, não há retorno possível em direção à política clássica. Nos campos, segundo Agamben, cidade e casa tornaram-se indiscerníveis e a possibilidade de distinguir entre nosso corpo biológico e nosso corpo político, entre o

que é comunicável e mudo e o que é comunicável e dizível nos foi tolhida de uma vez por todas. E, segundo ele,

“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” (1995: 193).

E aqui convirá prestar atenção às analogias que a política apresenta com a situação epocal da metafísica pois, segundo ele,

“O *bíos* jaz hoje na *zoé* exatamente como na definição heideggeriana do *Dasein*, a essência jaz (*liegt*) na existência” (1995: 193).

É justamente esta decisiva – e difícil – conexão feita por Agamben, entre as origens do pensamento ocidental – e a custódia que este pensamento exerce sobre a prática política – e o pensamento de Foucault – um pensador que, na arena metodológica, opõe-se com radicalidade à pesquisa sobre as origens e à metafísica de um modo geral, e em particular através de Heidegger – que talvez tenha sido o pensador que levou a metafísica às suas últimas, e mais primordiais, consequências, a justificativa que posso apresentar para abrir esta seção dedicada ao pensamento de Agamben, tão difícil de ser inserido de forma harmônica e consistente na estrutura mais geral deste trabalho.

Esta dificuldade reside em que Agamben traz à cena toda a problemática foucaultiana da *biopolítica*, a qual, por sua vez, traz à discussão modos de subjetivação - as técnicas de si (*self*) – que são, de certo modo, um fundamento da oposição feita por parte do pensamento francês da segunda metade do século XX (Foucault, Deleuze e Guattari, principalmente) ao pensamento psicanalítico em geral, e à centralidade atribuída por Freud ao complexo de Édipo como fenômeno típico e universal de subjetivação. E esta é uma problemática que, embora de decisiva importância, como o demonstra magistralmente Agamben, é, também, por demais extensa e complexa para o escopo desta pesquisa, e só será tratada na exata medida do necessário para a “acomodação” do texto de Agamben no contexto de sua estrutura mais geral.

Também, discutir estruturas jurídicas é algo que escapa às possibilidades deste trabalho e à competência de seu autor, mas, no seu esforço de fazer vir a luz os processos pelos quais a vida nua se tornou a aposta política em jogo, como diria Foucault, ao par do modo como a vida política se essencializou na existência do “*Ser-ai*” (*Da-Sein*), como diria Heidegger, Agamben traz à luz um conjunto verdadeiramente surpreendente de dados primários, os quais submete a uma análise brilhante. E essa análise, de modo algum, é incompatível com o que penso que pode ser entendido como o pensamento freudiano sobre

o poder político e suas origens e estruturas, em que pesem as evidentes reservas de Agamben:

“É possível, em um âmbito tão decisivo, contentar-se com explicações psicológicas, como aquela, ainda que não desprovida de sugestões, que estabelece um paralelismo entre neuroses externas e neuroses internas?” (1995: 14).

Não penso, inclusive, que a formulação adequada para a concepção freudiana se expresse na oposição entre neuroses externas e internas, mas sim entre o que é exterior e o que é interior à estrutura das neuroses e à psicologia dos grupos sociais. Mais precisamente, no que é comum à estrutura psicológica do indivíduo e às estruturas psicológicas de determinadas formações de massa, em particular as que se constituem em torno de alguma forma de liderança individual, ou de determinadas idéias abstratas, entre elas o “*Nome do Um*” proposto por La Boétie, mas também as formulações ideológicas de um modo geral, como reconhece Agamben, justamente ao discutir o caráter subjetivo das relações de poder:

“Que existe um aspecto subjetivo na gênese do poder já estaria implícito no conceito de *servitude volontaire* de La Boétie; mas qual é o ponto em que a servidão voluntária dos indivíduos comunica com o poder objetivo? (1995: 13 e 14).

Do ponto de vista de uma teoria totalizada das estruturas jurídicas, o que é o objetivo de Agamben como se verá mais adiante, isto é, do ponto de vista de uma teoria unificada capaz de oferecer um modelo daquelas estruturas jurídicas que justificaram e custodiaram a politização da vida biológica e, portanto, da construção do arcabouço jurídico que justificou e custodiou a irracionalidade expressa como razão, não resta qualquer dúvida quanto aos seus questionamentos. No entanto, do ponto de vista da compreensão do fenômeno psico-político que produziu a irracionalidade que demandou a justificação jurídica, penso que a discussão pode se colocar sob outras perspectivas. E penso que estas outras perspectivas se revelarão revestidas de algum valor, principalmente quando colocadas sob o ponto de vista da busca da compreensão do modo como o fenômeno psico-político produziu justificativas e tutelas racionais para a irracionalidade urbana. E é sob esta perspectiva que irei estabelecer a minha leitura do texto de Agamben. Leitura esta que, sem dúvidas, sob outras perspectivas, poderá encontrar justas objeções.

O ponto de partida de Agamben, para este texto brilhante que é “*Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*” (1995), é justamente revelar, nos primórdios da metafísica ocidental, as origens de uma cisão entre a vida e as formas de sua representação no pensamento. Assim, abre sua introdução comentando os dois termos pelos quais os gregos

designavam aquilo que queremos dizer com a palavra *vida*. Um, *zoé*, exprimia o simples fato de viver, comum a todos os seres vivos, *animais, homens ou deuses*; o outro, *bíos*, indicava uma vida qualificada, um modo particular de vida, própria de um indivíduo humano ou particular a um grupo (*ib.*: 9).

Cita o “*Filebo*” e as três formas de vida lá especificadas por Platão e, também, a “*Ética nicomanchea*” de Aristóteles, com suas definições para a *vida contemplativa* (*bíos theoreticós*) a *vida de prazer* (*bíos apolausticós*) e a *vida política* (*bíos politicós*), para concluir que

“eles jamais poderiam ter empregado o termo *zoé* (...) pelo simples fato de que para ambos não estava em questão de modo algum a simples vida natural, mas uma vida qualificada, um modo particular de vida. Aristóteles pode por certo falar, referindo-se ao Deus, de uma *zoé ariste kai áidios* (...), mas somente quando pretende sublinhar o fato não banal de que até mesmo Deus é um vivente (...); mas falar de uma *zoé politiké* dos cidadãos de Atenas não teria feito sentido (1995: 9).

Não se tratava, segundo Agamben, de que o mundo clássico relevasse o valor da vida natural, “*a simples zoé*” (*ib.*). Este valor que a vida natural tem, per si, fica expresso em um trecho da “*Política*”, quando, após recordar que o “*fim supremo da cidade é viver segundo o bem*” (1252a), Aristóteles comenta que:

“Este (o viver segundo o bem) é o fim supremo seja em comum para todos os homens, seja para cada um separadamente. Estes porém unem-se e mantêm a comunidade política até mesmo tendo em vista o simples viver, porque existe provavelmente uma certa porção de bem até mesmo no mero fato de viver (*katà to zen autò mónon*); se não há um excesso de dificuldades quanto ao modo de viver (*katà ton bíon*), é evidente que a maior parte dos homens suporta muitos sofrimentos e se apega a vida (*zoé*), como se nela houvesse uma espécie de serenidade (*euemería*, belo dia) e uma doçura natural” (*Política*, 1278b: 25; *apud*: Agamben, 1995: 10).

O que constitui a “*pólis*” no pensamento clássico é, no entanto, segundo Agamben, a exclusão da simples vida natural, que, baseado em Aristóteles (*Política*, 1252^a 26-35), afirma restar firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito da casa (*oîkos*). Agamben busca ressaltar a oposição clássica entre a vida política, a vida que se qualifica pela inclusão na *pólis*, de uma vida politicamente desqualificada.

“No início de sua política, Aristóteles usa de todo o zelo para distinguir o *oikonómos* (o chefe de um empreendimento) e o *despótes* (o chefe da família), que se ocupam da reprodução da vida e de sua subsistência, do político e escarnece daqueles que imaginam que a diferença entre eles seja de quantidade e não de espécie. E quando, em um trecho que deveria tornar-se canônico para a tradição política do ocidente (1252b 30) define a meta da comunidade perfeita, ele o faz opondo o simples fato de viver (*to zên*) à vida politicamente qualificada (*tò eû zên*): *ginoméne mèn oûn toû zên hénéken, oûsa de toû eû zên*: “nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do viver bem” (1995: 10)

É em referência a esta definição que, segundo Agamben, Foucault, ao final da “*Vontade de Saber*” (1976), resume o processo através do qual, nos limiares da idade moderna, a vida natural começa, por sua vez, a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política se transforma em *biopolítica*.

“Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente (Foucault 1976: 127¹⁰; *apud*: Agamben, 1995: 11)

O “*limiar da modernidade biológica*” situa-se, para Foucault, segundo Agamben, no ponto em que a espécie e o indivíduo enquanto simples corpo vivente tornam-se “*a aposta que está em jogo nas suas estratégias políticas*” (1994: 11).

“A partir de 1977 os cursos do Collège de France começam a focalizar a passagem do “Estado territorial” ao “Estado de população” e o conseqüente aumento vertiginoso da importância da vida biológica e da saúde da nação como problema do poder soberano, que se transforma então progressivamente em “governo dos homens” (Foucault, 1994, v. III, 719¹¹)” (Agamben, 1994: 11).

Resulta daí, segundo Agamben, uma espécie de animalização do homem, posta em prática através das mais sofisticadas técnicas políticas, e difundem-se as simultâneas possibilidades das ciências humanas e sociais de proteger a vida e promover o seu holocausto. Nesta perspectiva, segundo Agamben, o próprio desenvolvimento do capitalismo não teria sido possível sem o efetivo controle disciplinar exercido pelo novo “*biopoder*”,

“que criou para si, por assim dizer, através de uma série de tecnologias apropriadas, os “corpos dóceis” de que necessitava” (Agamben, 1994: 11).

Agamben destaca que, por outro lado, vinte anos antes do “*La Volonté de Savoir*”, por volta do fim dos anos cinqüenta, Hannah Harendt havia analisado, em “*The Human Condition*”, o processo que leva o “*homo laborans*” e, com esse, a vida biológica a ocupar progressivamente o centro da cena política “*do moderno*” (1994: 11). Segundo ele, era justamente a este primado da vida natural sobre a ação política que Harendt fazia remontar a transformação e a decadência do espaço público na sociedade moderna.

É às “*dificuldades que o pensamento deveria superar neste âmbito*” (1994: 11) que Agamben atribui tanto a interrupção das pesquisas de Harendt quanto o fato de que Foucault tenha podido “*abrir suas escavações sobre biopolítica*” sem basear-se em seu trabalho (*ib.*: 11 e 12). Dificuldades estas, às quais também atribui tanto que, em “*The*

¹⁰ Na edição citada por Agamben da tradução para o italiano (Milão, 1984)

Human Condition”, Harendt não tenha estabelecido conexões com as análises que havia realizado anteriormente sobre o poder totalitário, das quais, segundo ele, estava ausente toda e qualquer perspectiva biopolítica, quanto a que Foucault jamais tenha deslocado sua investigação para as áreas que considera, por excelência, da “*biopolítica moderna*”: o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do novecentos (*ib.*: 12).

Uma das orientações mais constantes do trabalho de Foucault é, segundo Agamben, o decidido abandono da abordagem tradicional do problema do poder, baseada em modelos jurídico institucionais, na direção de uma análise, sem preconceitos segundo Agamben, dos modos concretos com que o poder penetra no próprio corpo de seus sujeitos e em suas formas de vida. Análise esta que, segundo ele, parece orientar-se de acordo com duas distintas diretrizes: por um lado o estudo das técnicas políticas, como a ciência do policiamento, através das quais o Estado assume e integra em sua esfera o cuidado da vida natural dos indivíduos; e, por outro, o estudo das *tecnologias do eu*, através das quais se realiza o processo de subjetivação que lava o indivíduo a vincular-se à própria identidade e à própria consciência e, conjuntamente, a um poder de controle externo (1995: 13), às quais me referi anteriormente como concepção teórica “alternativa” àquela desenvolvida pela psicanálise, que ordena os processos de subjetivação em torno de um centro único, baseado em um processo de *identificação* vinculado à estrutura familiar patriarcal e ao *complexo de Édipo*.

O ponto ao qual Agamben busca atingir é justamente – e contrariando a orientação anti-totalizante mais geral do pensamento de Foucault – localizar este centro único que, segundo ele, poderia ser depreendido dos desenvolvimentos que não foram possíveis a Foucault em virtude de sua morte (1995: 12).

“É evidente que estas duas linhas (que dão continuidade, de resto, a duas tendências presentes desde o início do trabalho de Foucault) se entrelaçam em vários pontos e remetem a um **centro comum**. Em um de seus últimos escritos ele afirma que o estado ocidental moderno integrou numa proporção sem precedentes técnicas de individualização subjetivas e procedimentos de totalização objetivos e fala de um genuíno “duplo vínculo político, constituído pela individuação e pela simultânea totalização das estruturas do poder moderno” (Foucault, 1994: vol. IV: 229 – 232)” (*gr. meu*; Agamben, 1995: 13).

O ponto em que estes dois aspectos do poder convergem permaneceu, no entanto, segundo Agamben, à sombra na pesquisa de Foucault. Tanto que, segundo ele, é possível afirmar que ele teria constantemente se recusado a elaborar uma “*teoria unitária do poder*” (1995: 13).

¹¹ Na edição citada por Agamben (*Dits et écrits* – Paris, 1994)

“Se Foucault contesta a abordagem tradicional do problema do poder, baseada exclusivamente em modelos jurídicos (“o que legitima o poder?”) ou em modelos institucionais (“o que é o estado?”), e sugere “liberar-se do privilégio **teórico** da soberania (Foucault, 1976: 80), para construir uma **analítica** do poder que não tome mais como modelo e como código o direito, onde está então o corpo do poder, a zona de indiferenciação (ou, ao menos, o ponto de interseção) em que técnicas de individuação e procedimentos totalizantes se tocam? E, mais genericamente, existe um centro unitário no qual o “duplo vínculo” político encontra a sua razão de ser?” (*grs. meus*; Agamben, 1995: 13).

O problema é que, já do ponto de vista metodológico, a tentativa de Agamben, de interpretar o pensamento de Foucault, de modo a fazer suas formulações consistirem com este, esbarra na questão de que, nesta arena – a metodológica – é absolutamente incompatível a formulação de uma *teoria* a partir de uma *analítica*, visto que a analítica é justamente a abordagem, conforme comentei anteriormente na sub-seção sobre Foucault, que nega toda e qualquer formulação teórica (*stricto sensu*), pela simples razão de que uma formulação teórica, do ponto de vista de Foucault, é, metodologicamente, metafísica. Em “*Le jeu de Michel Foucault*”, que citei anteriormente, ele é claro quanto a esta questão:

“Se o objetivo for construir uma **teoria** do poder haverá sempre a necessidade de considerá-lo como algo que surgiu em um determinado ponto, em um determinado momento, de que se deverá fazer a gênese e depois a dedução. Mas se o poder, na realidade, é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (certamente mal coordenado) de relações, então o único problema é munir-se de **princípios de análise** que permitam uma **analítica** das relações de poder” (*grs. meus*; Foucault, 1976: 248)

E mais, para Foucault, simplesmente,

“O Poder não existe. Quero dizer o seguinte: a idéia de que existe, em um determinado lugar, ou emanado de um determinado ponto, algo que é um poder, me parece baseada em uma **análise enganosa** e que, em todo caso, não dá conta de um número considerável de fenômenos.” (*gr. meu*; Foucault, 1976: 248)

O problema de Agamben reside em que, por um lado, ele busca desenvolver e adaptar as concepções de Foucault quanto à *biopolítica* e, por outro, toda a sua formulação está baseada na idéia de soberania e de poder soberano como uma *exceção* que produz o *nómos* e dispõe sobre os destinos da vida nua. Soberania esta que, evidentemente, produz uma topologia que, por mais complexa que seja, como veremos mais adiante acompanhando o pensamento de Agamben, não pode nunca dispensar a idéia de uma relação entre poder e centralidade, o que não é admissível no sistema foucaultiano, que concebe poder em um contexto topológico móvel e disperso:

Na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado” (Foucault, 1976: 248)

Este é o ponto da introdução que já comentei anteriormente, no qual, após reconhecer que existe um aspecto subjetivo na “*gênese do poder*” (*gr. meu*; Agamben, 1995: 13), o qual já estaria implícito no conceito de *servitude volontaire* de La Boétie, Agamben já situa sua

pesquisa, no entanto, em oposição metodológica a Foucault, que nega-se a considerar o poder “*como algo que surgiu em um determinado ponto, em um determinado momento, de que se deverá fazer a gênese e depois a dedução*” (gr. meu; Foucault, 1976: 248). E é justamente nesta oposição, pela qual o pensamento de Agamben, considerado do ponto de vista de Foucault, deveria necessariamente ser situado no campo da metafísica, juntamente com a metapsicologia freudiana, que vejo um vínculo – o qual pretendo explorar – entre as concepções de Freud e algumas análises de Agamben que apontarei oportunamente. E é justamente isto que me causa um certo espanto, na pouca importância atribuída por Agamben à contribuição da psicanálise que já comentei.

“É possível, em um âmbito tão decisivo, contentar-se com explicações psicológicas, como aquela, ainda que não desprovida de sugestões, que estabelece um paralelismo entre neuroses externas e neuroses internas?” (1995: 14).

No entanto, de certo modo, embora certamente não se proponha a contentar-se com explicações psicológicas, Agamben tampouco pode contentar-se com a exclusão foucaultiana de uma totalização teórica dos fenômenos do poder, e é nesta direção, a de compor uma totalização, que ele encaminha seu argumento, curiosamente, recuperando justamente o aspecto psicológico das relações de poder:

“E diante de fenômenos como o poder mediático-espetacular, que está hoje por toda a parte transformando o espaço político, é legítimo, ou até mesmo possível, manter distintas tecnologias subjetivas e técnicas políticas?” (1995: 14).

Agamben, no entanto, vê uma orientação à totalização “*implícita*” nas pesquisas de Foucault (1995: 14), e define este “*ponto cego*”, onde política e modos de subjetivação fazem interseção, como foco central de sua pesquisa.

“A presente pesquisa concerne precisamente este oculto ponto de interseção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder. O que ela teve de registrar entre seus prováveis resultados é precisamente que as duas análises não podem ser separadas e que a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano [e, portanto, centralizado]. *Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano*” (gr. de Agamben; 1995: 14).

Deste modo, o que ocorre, de fato, é que Agamben não só extrai o conceito *biopolítica* do contexto conceitual foucaultiano, no qual o poder é um feixe não centralizado de relações, como coloca o próprio corpo biopolítico como um produto do poder centralizado na soberania. E boa parte das discussões que promoverá no livro será dedicada justamente a caracterizar a centralidade do poder soberano como algo que é exterior à própria sociedade, constituindo-se, assim, como um centro exterior à forma

política que determina, num fenômeno de curiosa e complexa topologia. Topologia esta que, do ponto de vista da forma urbana, se realiza através das estruturas muradas que são o objeto desta pesquisa.

No entanto, o problema metodológico persiste, e esta persistência se revela justamente quando Agamben insiste em qualificar a *analítica* foucaultiana como um *modelo*, o qual poderia ser interseccionado com o modelo jurídico-institucional. A questão é que, com a analítica o que Foucault propõe é justamente uma metodologia não baseada em modelos. Mais: que nega a validade de modelos. Na verdade, como comentei na seção anterior sobre Foucault, este transfere o “modelo” do objeto para o sujeito da pesquisa, pois, como entende que o objeto é estruturalmente indeterminável (“*Mas se o poder, na realidade, é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (certamente mal coordenado) de relações...*” (1976: 248) e, portanto não passível de ser determinado como uma estrutura, que é o que um modelo que se repete – e por isso é de algum modo previsível – é, então o ponto fixo – necessário ao suporte de qualquer forma de ordem, mesmo aquela que ordena uma abordagem genealógica como a de Foucault – é transferido para a atitude do pesquisador diante do objeto (“*então o único problema é munir-se de princípios de análise que permitam uma analítica das relações de poder*” (gr. meu; *ib.* 248).

Deste modo, o que Agamben realiza, na verdade, não é a interseção entre dois modelos: o que ele faz é a excisão de um conceito – o de *biopolítica* – de um universo metodológico próprio – o da genealogia – para adotá-lo em outro, o qual, na medida em que se caracteriza no contexto de uma pesquisa sobre determinadas origens [“*Ser puro, vida nua – o que está contido nestes dois conceitos para que tanto a metafísica quanto a política ocidental encontrem nestes, e somente nestes, o seu fundamento e o seu sentido?*” (1995: 187); ou, então: “*a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano* (gr. meu; *ib.*: 14); ou, ainda, “*o tempo é maduro para propor, (...), o problema dos limites e da estrutura originária da estatalidade*” (gr. meu; *ib.*: 19).], não poderia deixar de ser considerado, a partir dos princípios definidos por Foucault em “*Nietzsche, a genealogia, a história*” (1971), como um contexto metodológico metafísico:

“a metafísica, ao localizar o presente na origem, faz crer no trabalho obscuro de uma destinação que procuraria emergir desde um primeiro momento” (Foucault, 1971: 268).

Destinação esta que caracteriza uma estrutura determinante, passível de ser modelada – e não sujeita ao acaso, o verdadeiro agente de toda a determinação no pensamento

trágico. Já a genealogia, uma abordagem que se opõe à metafísica, segundo Foucault, ao contrário,

“restabelece os diversos sistemas de submissão: não absolutamente a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo **casual** das dominações” (gr. meu; 1971: 268).

O que busco ressaltar aqui é a liberdade metodológica de Agamben, que certamente não ignora as questões que levantei – tanto que seu esforço de conciliação é evidente. E para situar, nesta distância entre Agamben e Foucault, a proximidade entre o seu pensamento e o de Freud. E demonstrar esta proximidade a partir do distanciamento de ambos em relação a Foucault me parece o suporte necessário e suficiente para justificar outras aproximações entre Freud e Agamben que pretendo realizar mais adiante, em que pese o fato do próprio Agamben haver desprezado tão sumariamente a importância deste viés.

Retomando o texto de Agamben, justamente a partir deste ponto onde é mais evidente a ruptura metodológica entre seu viés e o de Foucault, isto é, onde ele estabelece que:

“a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano” (1995: 14).

E, ainda, e em texto grifado, que:

“Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano” (gr. de Agamben; 1995: 14).

A continuidade do parágrafo não deixa dúvidas de que Agamben busca evidenciar a existência de estruturas, de relações causais, que tornam seu pensamento incompatível com o pensamento do *acaso* representado por Foucault:

“A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga como a exceção soberana. Colocando a vida biológica no centro de seus cálculos, o Estado moderno não faz mais, portanto, do que reconduzir à luz o vínculo secreto que une o poder à vida nua, reatando assim (segundo uma tenaz correspondência entre moderno e arcaico que nos é dado verificar nos âmbitos mais diversos) com o mais imemorial dos *arcana imperii*” Agamben, 1995: 14).

“*Tenaz correspondência*” esta que é justamente, não o produto de um “*jogo casual de dominações*” (Foucault, 1971: 268), mas do “*trabalho obscuro de uma destinação que procuraria emergir desde um primeiro momento*” (Foucault, 1971: 268), uma estrutura, à qual Foucault nega a existência, e a qual Agamben esforça-se por revelar.

“Se isso é verdadeiro [o conjunto de relações estruturais que estabeleceu] será necessário reconsiderar com renovada atenção o sentido da definição Aristotélica da *pólis* como oposição entre o viver (*zên*) e viver bem (*eû zên*). A oposição é de fato, e na mesma medida,

uma implicação do primeiro no segundo, da vida nua na vida politicamente qualificada” (Agamben, 1995: 14).

E é nesse ponto que Agamben começa a revelar a complexa topologia das relações de poder à qual me referi anteriormente, e a qual desenvolverá de forma brilhante nos primeiros capítulos do livro:

“O que deve ainda ser interrogado na definição aristotélica não são somente, como se fez até agora, o sentido, os modos e as possíveis articulações do “viver bem” com o *telos* do político; é necessário, antes de mais, perguntar-se porque a política ocidental se constitui primeiramente através de uma exclusão (que é, na mesma medida, uma implicação) da vida nua. Qual é a relação entre política e vida se essa se apresenta como aquilo que deve ser incluído através de uma exclusão?” (Agamben, 1995: 14 e 15).

Toda a primeira parte do livro de Agamben está baseada nestes paradoxos topológicos da inclusão exclusiva e da exterioridade do centro normativo em relação aos limites impostos pela norma, e na caracterização do estado de exceção como o fator instituinte do estado de direito, e como sua garantia, numa verdadeira relação topológica de centralidade exterior à forma política determinada pelo centro.

“A **estrutura de exceção**, que delineamos na primeira parte deste livro, parece ser, nesta perspectiva, consubstancial à política ocidental, e a afirmação de Foucault, segundo a qual, para Aristóteles “o homem era um animal vivente e, além disso, capaz de existência política” deve ser conseqüentemente integrada [e é aqui que Agamben faz a excisão do conceito de seu contexto teórico] no sentido de que, problemático é justamente aquele “além disso” (*gr. meu*; Agamben, 1995: 14).

E é justamente a partir deste “além” (*meta*) que Agamben busca chegar ao “isso” (*physis*), isto é, à *vida nua*, e ao seu valor político; e à curiosa topologia conceitual da exceção que desenvolveu para acomodar esta idéia.

“A fórmula singular “gerada em vista do viver, existente em vista do viver bem” pode ser lida não somente como uma implicação da geração (*gynomêne*) no ser (*oûsa*), mas também como uma exclusão inclusiva (uma *exceptio*) da *zoé* na *pólis*, quase como se a política fosse o lugar onde o viver deve se transformar em viver bem, e aquilo que deve ser politizado fosse desde sempre a vida nua. A vida nua tem, na política ocidental, esse singular privilégio, de ser aquilo, sobre cuja exclusão, funda-se a cidade dos homens” (Agamben, 1995: 15).

Não é por acaso, portanto, segundo Agamben, que um trecho da *Política* situe o lugar próprio da *pólis* na passagem da voz à linguagem. Segundo ele,

“o nexa entre a vida nua e a política é o mesmo que a definição metafísica do homem, como “o vivente que possui a linguagem”, busca na articulação entre *phoné* e *lógos*” (*ib.*: 15).

Agamben cita Aristóteles, para, a partir dele, demonstrar a exclusão da vida nua produzida pela sua politização através da linguagem.

“Só o homem entre os viventes possui a linguagem. A voz, de fato, é sinal da dor e do prazer e, por isto, ela pertence também aos outros viventes (...), mas a linguagem serve para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como também o justo e o injusto; isto é próprio do homem com relação aos outros viventes, somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras coisas do mesmo gênero, e a comunidade destas coisas faz a habitação e a cidade” (*Política*, 1253a10-18)

Segundo Agamben,

“A pergunta: “de que modo o vivente possui a linguagem?” corresponde exatamente àquela outra: de que modo a vida nua habita a *pólis*?” O vivente possui o *lógos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *pólis* deixando excluir dela a própria vida nua” (Agamben, 1995: 15 e 16).

Em uma linguagem mais próxima da psicanálise, poderíamos dizer que o homem ascende à cultura através da repressão de seus instintos, e não penso que estaríamos dizendo algo substancialmente distinto. E poderíamos dizer, também, como Agamben dirá ao seu modo, que esta repressão é provida por uma **estrutura**, estrutura esta que se difunde e reproduz através dos costumes (*mores*) e da linguagem que suportam a vida política. Nos termos de Agamben:

“A política se apresenta, então, como a **estrutura**, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o *lógos*” (*gr. meu*; Agamben, 1995: 16).

A “*politização*” da vida nua se apresenta, assim, segundo ele, como

“tarefa metafísica por excelência, na qual se decide da humanidade do vivente homem e, assumindo essa tarefa, a modernidade não faz mais do que declarar a própria fidelidade à **estrutura** essencial da tradição metafísica” (*gr. meu*; Agamben, 1995: 16).

A dupla categorial fundamental da política ocidental não é, segundo Agamben, aquela “*amigo-inimigo*”, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão.

“A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva” (Agamben, 1995: 16).

O protagonista do livro de Agamben é, segundo ele mesmo, a vida nua, isto é,

“A vida *matável*¹² e *insacrificável* do *homo-sacer*, cuja função essencial na vida moderna pretendemos reivindicar” (Agamben, 1995: 16).

¹² O tradutor, Henrique Burigo, introduz uma nota de rodapé que reproduzo: *Uccidibile*, no original, de *uccidere* “matar ou provocar a morte de modo violento”. Introduz-se esta forma um tanto curiosa do verbo *matar* por fidelidade ao texto original, e que equivaleria a *exterminável*, no sentido de que a vida do *homo-sacer* podia eventualmente ser exterminada por qualquer um, sem que se cometesse uma violação. Adiante, de modo análogo, traduziremos *uccidibilità* por *matabilidade*. (nota nº 01; pg. 195 da edição citada na bibliografia)

Deste modo, Agamben introduz o centro de sua argumentação, baseada nas origens do direito romano, e a qual pretendo utilizar oportunamente para estabelecer um vínculo, ao meu ver decisivo, entre seus argumentos e o que me proponho a interpretar como uma teoria freudiana do poder. Segundo ele,

“Uma obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta *matabilidade*), ofereceu assim a chave graças à qual não apenas os textos sacros da soberania, porém, mais em geral, os próprios códigos do poder político podem desvelar seus arcanos” (Agamben, 1995: 16).

Simultaneamente, porém, segundo Agamben, essa antiga acepção do termo *sacer* nos apresenta o enigma de uma figura do sagrado que, segundo ele, situa-se:

“aquém ou além do religioso, que constitui o primeiro paradigma do espaço político do ocidente” (Agamben, 1995: 16).

É justamente através da determinação do espaço religioso como paradigma do espaço político do ocidente – e na persistência deste paradigma na custódia da vida política contemporânea – que vejo este último fundado no *complexo de Édipo* freudiano. No entanto, Agamben insiste, para a fundamentação de sua tese, na integração do sistema foucaultiano:

“A tese foucaultiana deverá, então, ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que, aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é sobretudo o fato de que, lado a lado com o progresso pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, vem progressivamente coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção” (Agamben, 1995: 16).

A relação que Agamben busca estabelecer é entre a crescente condição de exceção, sobre a qual se mantém a estabilidade das instituições estatais, e a igualmente crescente desvalorização da qualificação política da vida biológica e, em particular, o paradoxo, pelo qual, à ascensão das democracias modernas, pela qual o indivíduo adentra à condição de sujeito da cena política enquanto cidadão, corresponda a politização de sua vida biológica, convertida em objeto da decisão soberana que, da condição de exceção em relação à ordem que institui, decide sobre seus destinos para além da ordem política que suporta a cidadania.

“O estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema político; quando suas fronteiras se esfumam e se indeterminam, a vida nua que o habitava libera-se na cidade e torna-se simultaneamente sujeito e objeto do

ordenamento político e de seus conflitos, o ponto comum tanto da organização do poder estatal quanto da emancipação dele” (Agamben, 1995: 16 e 17).

Tudo ocorre, segundo Agamben, como se, no mesmo passo do processo disciplinar através do qual o poder estatal faz do homem enquanto vivente o próprio objeto específico, entrasse em movimento um outro processo, que coincide, segundo ele a grosso modo, com o nascimento da democracia moderna, no qual o homem, como vivente, não se apresenta mais como *objeto*, mas como *sujeito* do poder político (1995: 17).

“Estes processos, sob muitos aspectos opostos e (ao menos em aparência) em conflito acerbo entre eles, convergem, porém, no fato de que, em ambos, o que está em questão é a vida nua do cidadão, o novo corpo *biopolítico* da humanidade” (Agamben, 1995: 17).

E é sob esta perspectiva que Agamben caracteriza a democracia moderna em relação à clássica. A democracia moderna, segundo ele, apresentar-se-ia desde o começo como uma reivindicação e, simultaneamente, uma liberação da vida biológica (*zoé*). E constantemente procuraria transformar a mesma vida biológica em ‘forma de vida’, buscando encontrar, por assim dizer, “*o bíos da zoé*” (Agamben, 1995: 17), isto é, a sua qualificação política.

Daí também, o que Agamben considera como a específica aporia das democracias modernas que, segundo ele,

“consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto – a “vida nua” – que indicava a sua submissão” (Agamben, 1995: 17).

Por trás do processo antagonístico que leva ao reconhecimento dos direitos e das liberdades formais, conforme ele demonstrará amplamente no corpo do livro, está ainda, segundo ele,

“o corpo do homem sacro com seu duplo soberano. Sua vida insacrificável, e, porém, matável” (Agamben, 1995: 17).

Insacrificável, como ele demonstrará com exemplos que vão do direito romano às estruturas jurídicas que custodiaram os regimes totalitários do noventa e poucos, perante a lei; matável perante a exceção que a institui e suporta. Tomar consciência desse paradoxo não significa, segundo ele, desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas tentar compreender porque, justamente quando parecia haver triunfado sobre seus adversários e atingido seu apogeu, a democracia moderna se revelou inesperadamente incapaz – referindo-se aos campos de concentração e aos regimes totalitários – de salvar de uma ruína sem precedentes aquela vida nua, a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos os seus esforços.

“A decadência da democracia moderna e o seu progressivo convergir com os estados totalitários nas sociedades pós-democráticas espetaculares (que começam a tornar-se evidentes já com Tocqueville e encontraram nas análises de Debord sua sanção final) tem, talvez, sua raiz nesta aporia que marca o seu início e que a cinge em secreta cumplicidade com o seu inimigo mais aguerrido. A nossa política não conhece hoje outro valor (e, conseqüentemente, outro desvalor) que a vida, e até que as contradições que isso implica não sejam solucionadas, nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão sobre a vida nua o critério político supremo permanecerão desgraçadamente atuais” (Agamben, 1995: 17 e 18).

A tese defendida por Agamben é a de que há, na verdade, uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo. Não se trata, segundo ele, de uma tese historiográfica que autorize a liquidação e o achatamento das enormes diferenças que caracterizam sua história e seu antagonismo. Mas, segundo ele, nos vinte e quatro séculos que se passaram desde Aristóteles, a política, na execução da tarefa metafísica que a levou a assumir sempre mais a forma de uma biopolítica não conseguiu construir a articulação entre *zoé e bíos*, entre voz e linguagem, que deveria recompor a fratura.

“A vida nua continua presa a ela [a política] sob a forma da exceção, isto é, de alguma coisa que é incluída somente através de uma exclusão. Como é possível [referindo-se ao “belo dia” (*euemería*) qualidade atribuída à vida não qualificada por Aristóteles] “politizar” a “doçura natural” da *zoé*? E, antes de tudo, tem ela verdadeira necessidade de ser politizada ou o político já está contido nela como o seu núcleo mais precioso?” (Agamben, 1995: 18).

Esta é uma questão que Freud respondeu de forma peremptoriamente negativa em “*Psicologia das Massas e Análise do Ego*” (1921), quando discutiu o instinto político, ou gregário, proposto por Aristóteles na *Política* e que discutirei mais adiante. Mas uma outra formulação muito interessante para a mesma questão é a feita por Etienne de La Boétie, que também discutirei adiante, quando alerta de que não é pacífica a certeza de que a razão seja algo com o que nascemos, mas arrisca-se a afirmar que :

“há em nossa alma alguma semente natural de razão” (La Boétie, 1853: 17).

A biopolítica do totalitarismo moderno de um lado, a sociedade de consumo e do hedonismo de massa do outro constituem, certamente, e cada uma ao seu modo, segundo Agamben, uma resposta a estas perguntas (Agamben, 1995: 18).

“Até que, todavia, uma política inteiramente nova – ou seja, não mais fundada sobre a *exceptio* da vida nua – não se apresente, toda a teoria e toda a praxe permanecerão aprisionadas em um beco sem saídas, e o “belo dia” da vida só obterá cidadania política através do sangue e da morte ou na perfeita insensatez a que a condena a sociedade do espetáculo” (Agamben, 1995: 18 e 19).

Um autor com o qual Agamben irá trabalhar intensamente ao longo de seu texto é o jurista, cientista político e professor de direito Carl Schmitt (1888 – 1985), membro do partido nazista e profundo pensador da problemática relativa ao estado de exceção, o qual

foi também objeto de detidos estudos por parte de Jacques Derrida e Walter Benjamin. A definição schmittiana de soberania (“soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”), segundo Agamben, tornou-se um lugar comum antes mesmo que se compreendesse o que, nela, estava verdadeiramente em questão, ou seja, nada menos que “o conceito limite da doutrina de Estado e do direito” (Agamben, 1995: 19).

Visto que, segundo Agamben, todo o conceito limite é sempre um limite entre dois conceitos, este é o limite no qual a doutrina do estado e do direito confina com a esfera da vida e confunde-se com ela. Enquanto o horizonte da estatalidade constituía, segundo ele, o círculo mais vasto de qualquer vida comunitária, e as doutrinas religiosas, políticas, jurídicas e econômicas que o sustentavam ainda estavam firmes esta “esfera mais extrema” não podia, segundo Agamben, realmente vir à luz (1995: 19).

“O problema da soberania reduzia-se então a identificar quem, no interior do ordenamento, fosse investido de certos poderes, sem que o próprio limiar do ordenamento fosse jamais posto em questão. Hoje, em um momento em que as grandes estruturas estatais entram em processo de dissolução, e a emergência, como Benjamin havia pressagiado, tornou-se a regra, o tempo é maduro para propor, desde o princípio em uma nova perspectiva, o problema dos limites e da **estrutura originária** da estatalidade” (gr. meu; Agamben, 1995: 19).

Deste modo, é de uma pesquisa sobre as origens, à revelia das “recomendações” metodológicas de Foucault, que se trata nas discussões propostas por Agamben, que também não poupa a crítica anárquica e marxista, à qual acusa de precipitação, por haver deixado de lado o “*arcanun imperii*,

“como se esse não tivesse outra consistência fora dos simulacros e das ideologias que se alegaram para justifica-lo” (Agamben, 1995: 19).

Alerta, ainda, quanto ao perigo implícito, de acabarmos, cedo ou tarde, nos identificando com o inimigo cuja estrutura desconhecemos e, segundo ele,

“a teoria do Estado (e, em particular, do estado de exceção, ou seja, a ditadura do proletariado como fase de transição para a sociedade sem Estado) é justamente o escolha sobre o qual as revoluções de nosso século (século XX) naufragaram” (Agamben, 1995: 19).

Na verdade, Agamben coloca sob suspeição toda a estrutura do conhecimento ocidental pois, segundo ele, e com o intuito de, através de seu livro, oferecer uma resposta “à sanguinosa mistificação de uma nova ordem planetária” (ib.), aconteceu de ter de medir-se com problemas – entre eles o da “sacralidade da vida”, que o levaram a compreensão de que,

“em tal âmbito não era possível aceitar como garantia nenhuma das noções que as ciências humanas (da jurisprudência à antropologia) acreditavam ter definido ou haviam pressuposto

como evidentes, e que, ao contrário, muitas delas exigiam – na **urgência da catástrofe, uma revisão sem reservas**” (*grs. meus*; Agamben, 1995: 19).

E o que é realmente curioso, nesse quase apoteótico final concebido por Agamben para a introdução de seu livro, é que o seu argumento, para transgredir os limites impostos pelos conhecimentos já estabelecidos – a “*urgência da catástrofe*” –, é precisamente aquele mesmo argumento que, desde sempre, como ele mesmo gosta de dizer, foi adotado pelo poder soberano para justificar a instalação do *estado de exceção* e fazer uma *revisão sem reservas* sobre o estado de direito e a cidadania da vida nua. E que isto tenha ocorrido em uma mesma página, na qual, poucas linhas antes, ele havia alertado para o perigo da identificação com o inimigo só realça o fato.

Que um ato falho de tal dimensão e significado passe despercebido a um pensador do “calibre” de Agamben, no entanto, é um sinal evidente de que os aspectos subjetivos envolvidos nas relações de poder, sobre cuja importância ele fez uma quase tabula rasa (“*É possível, em um âmbito tão decisivo, contentar-se com explicações psicológicas, como aquela, ainda que não desprovida de sugestões, que estabelece um paralelismo entre neuroses externas e neuroses internas?*” (1995: 14)) devem ser considerados com redobrada atenção e empenho, sob pena de termos o pensamento e a prática movidos por estruturas que desconhecemos, ou sobre as quais conhecemos muito pouco, e que são completamente estranhas a qualquer forma de racionalidade – e atenção – consciente.

A primeira parte do “*Homo Sacer...*”, intitulada “*Lógica da Soberania*” e composta de quatro capítulos mais um texto de transição, é dedicada à tentativa de Agamben de “*delinear a estrutura lógica e topológica da soberania*” (1995: 75). Discussão esta que tem seu foco colocado no *estado de exceção*, condição do exercício total do poder soberano e meio de sua existência. O autor que tem seu pensamento no centro do escrutínio de Agamben é Carl Schmitt, que apresentei a pouco, e é citando-o que ele abre o primeiro capítulo, intitulado “*O paradoxo da soberania*”.

“O soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico” (Schmitt, 1922: 34¹³; *apud*: Agamben, 1995: 23)

O lugar da soberania é, de fato, outro. E situar este lugar – praticamente como um não lugar, ou um lugar *indiferenciado* –, a partir do ponto de vista do direito e no âmbito

¹³ Na edição citada por Agamben de “*Politische Theologie, Vier Kapitel zue Lehre von der Souveränität*, München-Leipzig, 1922 (Tradução italiana: *in*: SCHMITT, C. *Le categorie del político*. Bologna, 1988).

das estruturas jurídicas, é situa-lo no estado de exceção. E é este o objetivo de Agamben, que compõe seu texto enlaçando-o ao de Schmitt:

“Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, deste modo, a validade do ordenamento então [e citando Schmitt] “ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa (*sic.*) ser suspensa (Schmitt, 1922: 34¹⁴; *apud*: Agamben, 1995: 23)

É uma discussão complexa, que levanta uma primeira questão a colocá-la em suspensão, que é justamente a de saber se o soberano pertence ao ordenamento jurídico ou se é este último que pertence ao soberano. Em princípio, estarei acompanhando a discussão de Agamben, que aceita e desenvolve magistralmente a hipótese de Schmitt. Todavia, a filigranada discussão que Agamben desenvolverá a partir deste paradoxo adquire particular importância quando situada no contexto das ciências jurídicas. No contexto desta pesquisa, e do foco psico-político que orienta sua atenção, no entanto, sua discussão deve ser situada diante do entendimento das condições subjetivas implicadas no *estado de exceção* descritas por Nietzsche na segunda dissertação da “*Genealogia da Moral ...*”, que apresentei anteriormente. Apenas para situar a questão, recupero o excerto abaixo, ao qual não pode, indiscutivelmente, ser negada a perspectiva *biopolítica*, embora um pouco distinta¹⁵ da que orienta a pesquisa de Agamben :

“que do mais alto ponto de vista biológico, os estados de direito não podem senão ser **estados de exceção**, enquanto restrições parciais da vontade de vida que visa o poder, a cujos fins gerais se subordinam enquanto meios particulares: a saber, como meios para criar **maiores** unidades de poder” (*gr.* s do autor; Nietzsche, *G.M.*: II:11).

Considerada esta ressalva, a discussão de Agamben é procedente ao contexto que desenvolvo sob dois aspectos: inicialmente, porque interpreto as estruturas muradas urbanas como um dispositivo técnico cuja finalidade é a regulação do uso do espaço e do tempo urbanos; deste modo, como um dispositivo tecnopolítico, porque que impõe uma ordem política ao uso do território. E o muro, desde o início, como uma lei “escrita” com pedras. Por outro lado, porque a discussão jurídica desenvolvida por Agamben envolve conceitos de topologia que, de certo modo, também são aplicáveis, ou se refletem nas disposições topológicas urbanas. No entanto, a discussão de Agamben é extensa e impossível de ser integralmente exposta, razão pela qual me limitarei a destacar as questões mais relevantes para a pesquisa.

¹⁴ Todas as indicações bibliográficas sobre Schmitt não especificadas são conforme a nota anterior.

O interesse de Agamben em discutir a questão do paradoxo da soberania e a topologia nele implícita reside em que só com a compreensão de sua estrutura, segundo ele,

“tornar-se-á claro em que medida a soberania assinala o limite (no duplo sentido, de fim e de princípio) do ordenamento jurídico” (Agamben, 1995: 23).

A expressão “*ao mesmo tempo*”, na formulação de Schmitt (“O soberano está, **ao mesmo tempo**, dentro e fora do ordenamento jurídico”), não é, segundo Agamben, trivial, pois o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei. Isso significa, segundo ele,

“que o paradoxo também pode ser formulado deste modo: “a lei está fora dela mesma”, ou então: “eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei” (Agamben, 1995: 23).

Agamben faz uma longa e lapidar citação de Schmitt, na qual este apresenta esta estrutura como sendo a da *exceção*, e estabelece o sentido deste conceito em torno do poder de *decisão*.

“A exceção é aquilo que não se pode reportar; ela subtrai-se à hipótese geral, mas ao mesmo tempo torna evidente com absoluta pureza um elemento formal especificamente jurídico: a decisão. Na sua forma absoluta, o caso de exceção se verifica somente quando se deve criar a situação na qual possam ter eficácia normas jurídicas (...) A norma necessita de uma situação media homogênea. Essa normalidade de fato não é um simples pressuposto que o jurista pode ignorar; ela diz respeito, aliás, diretamente à sua eficácia imanente. Não existe nenhuma norma que seja aplicável ao caos. Primeiro se deve estabelecer a ordem: só então faz sentido o ordenamento jurídico. É preciso criar uma situação normal, e soberano é aquele que decide de modo definitivo se este estado de normalidade reina de fato. Todo o direito é “direito aplicável a uma situação”. O soberano cria e garante a situação como um todo na sua integridade. Ele tem o monopólio da decisão última. Nisto reside a essência da soberania estatal que, portanto, não deve ser propriamente definida como monopólio da sanção ou do poder, mas como monopólio da decisão (...). O caso da exceção torna evidente de modo mais claro a essência da autoridade estatal. Aqui a decisão se distingue da norma jurídica e (para formular um paradoxo) a autoridade demonstra que não necessita do direito para criar o direito (...). A exceção é mais interessante que o caso normal. Este último nada prova, a exceção prova tudo; ela não só confirma a regra: a regra mesmo vive só da exceção. Um teólogo protestante [referindo-se a Kierkegaard], que demonstrou de que vital intensidade seria capaz a reflexão ainda no século XIX, disse: “a exceção explica o geral e a si mesma. E se desejamos estudar corretamente o geral, é preciso aplicarmo-nos somente em torno de uma real exceção. (...). Habitualmente não nos apercebemos da dificuldade, pois se pensa no geral não com paixão, mas com tranqüila superficialidade. A exceção ao contrário pensa o geral com enérgica passionalidade (*ibidem*: 39-41 *apud*: Agamben, 1995: 23 e 24).

¹⁵ Em Agamben é a politização da vida biológica; em Nietzsche, a vontade emanada do ser biológico politizando a vida.

O que está em questão, segundo Agamben, ainda apoiado em Schmitt, é a própria condição de possibilidade de validade da norma jurídica e, com esta, o próprio sentido da autoridade estatal.

“O soberano, através do estado de exceção, “cria e garante a situação”, da qual o direito tem necessidade para a própria vigência” (Agamben, 1995: 23).

Esta é a discussão que propus anteriormente, relativamente à definição nietzscheana para o conceito *lei*:

“a declaração imperativa sobre o que, a seus olhos [do mais forte], é permitido, justo, proibido e injusto” (G.M.: II:11).

Quando argumentei que a *efetividade* do *Não* depende deste poder que um dispõe, que é o poder de declarar o que está abrangido pelo efeito do *Não*, e o que, no contexto do que pode ser abrangido pelo *Não*, é permitido. Porque só o que está virtualmente negado pode ser efetivamente permitido. Não há como permitir o que não é ou não pode ser proibido. E, do ponto de vista da topologia urbana, isto é ainda mais evidente, pois, não há como estabelecer aberturas em um contexto não murado. A normalidade, em termos do espaço urbano, é estabelecida pelos limites murados que confinam os recintos fechados e configuram as passagens que os comunicam entre si. O resultado desta normalização do território é o plano urbano.

Agamben retoma Schmitt entorno da questão da *situação* que é criada e garantida pelo soberano através do estado de exceção:

“Essa [a exceção] é, no direito, um elemento que transcende o direito positivo, na forma de sua suspensão (...) somente porque a validade do direito positivo é suspensa no estado de exceção, ele pode definir o caso normal como âmbito da própria validade” (*ibidem*; *apud*: Agamben, 1995: 25).

A exceção, segundo Agamben, é uma espécie de exclusão: um caso singular que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza a exceção, segundo ele, é que aquilo que é excluído não está, absolutamente, fora de relação com a norma, ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. Em termos urbanísticos, poderíamos dizer que o muro é exatamente o vínculo entre o que está excluído e a norma, ele é o limite mais exterior a um recinto que se normaliza excluindo toda a exterioridade. O muro pertence a ambos, e suspende a continuidade entre eles, suspendendo-se como um lugar de passagem.

“A norma aplica-se à exceção desapplicando-se, retirando-se desta. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta de sua suspensão. Neste

sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora (ex-capere)* e não simplesmente excluída (Agamben, 1995: 25).

Agamben cita diversos autores para apoiar sua tese de que o ordenamento jurídico tem a estrutura de uma inclusão daquilo que é ao mesmo tempo expulso. Assim, Deleuze: “a soberania não reina a não ser sobre aquilo que é capaz de interiorizar” (1980: 445; *apud*: Agamben, 1995: 25); Blanchot, acerca de uma tentativa da sociedade de encerrar o fora (*enfremmer le dehors*), ou seja, de constituí-lo em uma “interioridade de expectativa ou de exceção” (que é o que é qualquer recinto murado em relação ao seu exterior, e o que foi a cidade, como um recinto murado, em suas origens). Diante de um excesso o sistema interioriza através de uma interdição àquilo que o excede e, deste modo, “designa-se como exterior a si mesmo” (Blanchot, 1969: 292 *apud*: Agamben, 1995: 26). O particular vigor da lei consiste, segundo Agamben, nesta capacidade de manter-se em relação com uma exterioridade. E, igualmente, é essa capacidade que constitui o particular vigor de um muro, diria eu.

“Chamemos relação de exceção a esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão” (Agamben, 1995: 26).

E esta é a questão de fundo, que Agamben reintroduzirá constantemente ao longo de sua argumentação e em todos os tópicos temáticos que compõem o livro: a topologia da exceção como um terceiro lugar, exterior e, ainda assim, interior à norma: um lugar que pertence aos dois (ele trabalhará inclusive com a teoria matemática dos conjuntos), mas no qual estes não mais se diferenciam, algo como um terceiro lugar que, ainda assim, é parte dos outros:

“A situação, que vem a ser criada na exceção, possui, portanto, este particular, o de não poder ser definida nem como uma situação de fato, nem como uma situação de direito, mas institui entre estas um paradoxal limiar de indiferença” (Agamben, 1995: 26).

Não é um fato, segundo Agamben, porque é criado apenas pela suspensão da norma. Porém, pela mesma razão, não é nem ao menos um caso jurídico (*fattispecie*¹⁶), ainda que abra a possibilidade da vigência da lei. É esse, segundo Agamben, o sentido último do paradoxo formulado por Schmitt, quando escreve que “a decisão soberana demonstra não ter necessidade de direito para criar direito”.

¹⁶ O tradutor especifica o sentido na nota nº2: Termo jurídico que indica um fato que produz conseqüências jurídicas, especialmente um caso concreto de que se trata em juízo.

Na segunda dissertação da “*Genealogia ...*”, Nietzsche define a exceção que cria a lei como a ação do mais forte no sentido de conter um excesso: o *ressentimento*. Segundo ele,

“em toda parte onde se exerce e mantém a justiça, percebe-se o poder do mais forte em busca de conter o “insensato influxo do ressentimento” (G.M.: II:11).

No entanto, para Agamben,

“Na exceção soberana trata-se, na verdade, não tanto de neutralizar ou controlar o excesso, quanto, antes de tudo, de criar e definir o próprio espaço no qual a ordem jurídico-política pode ter valor” (Agamben, 1995: 26).

Do mesmo modo, poderíamos dizer, que, na exceção em que se institui o recinto murado em relação ao todo do território, o que se trata é de criar e definir o espaço geográfico no qual uma ordenação urbana pode ter sentido. O primeiro passo na implantação de uma cidade colonial romana era a delimitação de seu perímetro pela construção de suas muralhas. Ainda hoje, em um loteamento, quando da aquisição de um terreno, a primeira ação do novo proprietário é, via de regra, construir os muros que definem o perímetro da propriedade.

A exceção soberana, nesse sentido é, segundo Agamben, a localização (*Ortung*) fundamental, que não se limita a distinguir o que está dentro e o que está fora, a situação normal e o caos, mas traça entre eles um limiar (o estado de exceção) a partir do qual externo e interno entram “*naquelas complexas relações topológicas que tornam possível a validade do ordenamento*” (Agamben, 1995: 26).

“O “ordenamento do espaço”, no qual consiste para Schmitt o *Nómos* soberano, não é, portanto, apenas “tomada da terra” (*Landnahme*), fixação de uma ordem jurídica (*Ordnung*) e territorial (*Ortung*), mas, sobretudo, “tomada do fora”¹⁷, exceção (*Ausnahme*)” (Agamben, 1995: 26 e 27).

A partir desta perspectiva, Agamben volta seu olhar para o problema da origem do direito e das estruturas jurídicas, pois, e citando Schmitt, dado que “não existe nenhuma norma que seja aplicável ao caos”, então, segundo Agamben, este deve ser primeiro incluído no ordenamento através da criação de uma “*zona de indiferença*” entre externo e interno, caos e situação normal: o *estado de exceção*. (Agamben, 1995: 27).

¹⁷ Reproduzo a nota nº 3 do tradutor: Neste trecho o autor alinha diversas expressões usando um mesmo termo em italiano. Assim, a expressão *ex-capere*, que ele usa um pouco antes para referir-se à exceção (e que traduzimos como “capturada fora”), no original tem a forma de *presa fuori*, o que significaria “apanhada fora” ou “tomada fora”. Analogamente, “tomada da terra” e “tomada do fora” traduzem as expressões italianas originais *presa della terra* e *presa del fuori*.

“Para se referir a algo uma norma deve, de fato, pressupor aquilo que está fora da relação (o irrelato) e, não obstante, estabelecer, deste modo, uma relação com ele. A relação de exceção exprime, assim, simplesmente a estrutura originária da relação jurídica” (Agamben, 1995: 27).

A decisão soberana – no sentido de Schmitt – sobre a exceção é, assim, para Agamben,

“a estrutura jurídico-política originária, a partir da qual somente aquilo que é incluído no ordenamento e aquilo que é excluído dele adquirem o seu sentido” (Agamben, 1995: 27).

Deste modo, segundo Agamben, e confirmando o fulcro de sua atenção no problema, segundo Foucault metafísico, das origens,

“Na sua forma arquetípica, o estado de exceção é, portanto, o princípio de toda a localização jurídica, posto que somente ele abre o espaço em que a fixação de um certo ordenamento e de um determinado território se torna pela primeira vez possível. Como tal, ele mesmo é, porém, essencialmente ilocalizável (ainda que se possa, de quando em quando, atribuir-lhe limites espaço-temporais definidos)” (Agamben, 1995: 27).

A questão da indicernibilidade do estado de exceção no contexto topológico das estruturas jurídicas, no entanto, é o ponto ao qual Agamben busca chegar, visto que sua tese é não só a de que, “desde sempre” esta zona de indiferença compôs o fulcro de toda a estrutura jurídica como, também, de que, cada vez mais, o estado de exceção, ainda que oculto às sombras de sua ambígua posição topológica nas estruturas jurídico-políticas, emerge e se impõe como estado de fato e direito.

“O nexa entre localização (*Ortung*) e ordenamento (*Ordnung*) que constitui o “*nómos da terra*” (Schmitt, 1974: 70) é, portanto, ainda mais complexo do que Schmitt o descreve e contém em seu interior uma ambigüidade fundamental, uma zona ilocalizável de indiferença ou de exceção que, em última análise, acaba necessariamente por agir contra ele como um princípio de deslocamento infinito. Uma das teses da presente investigação é a de que o próprio estado de exceção, como estrutura política fundamental, emerge, em nosso tempo, sempre mais ao primeiro plano e tende, por fim, a tornar-se a regra” (Agamben, 1995: 27).

O espaço paradigmático da modernidade, no qual o estado de exceção se apresenta de modo mais claro, para Agamben, é o campo de concentração. E é entorno desta condição paradigmática do campo que seu pensamento separa-se do de Foucault de modo irreconciliável, cisação esta que produz um dos raros momentos do livro no qual esta diferença é apresentada sem qualquer tentativa de conciliação. E a partir de argumentos de difícil refutação.

“Quando nosso tempo procurou dar uma localização visível permanente a este ilocalizável o resultado foi o campo de concentração. Não é o cárcere, mas o campo, na realidade, o espaço que corresponde a esta estrutura originária do *nómos*. Isso mostra-se, ademais, no fato de que, enquanto o direito carcerário não está fora do ordenamento normal, mas constitui apenas um âmbito particular do direito penal, a constelação jurídica que orienta o campo é,

(...), a lei marcial e o estado de sítio. Por isto, não é possível inscrever a análise do campo na trilha aberta pelos trabalhos de Foucault, da *História da Loucura a Vigiar e Punir*. O campo, como espaço absoluto de exceção, é topologicamente distinto de um simples espaço de reclusão. E é este espaço de exceção, no qual o nexó entre localização e ordenamento é definitivamente rompido, que determinou a crise do velho “*nómos da terra*” (Agamben, 1995: 27).

Agamben desenvolve uma analogia entre as estruturas do direito e as da linguagem, para concluir que, como esta última pressupõe o não lingüístico como aquilo com o que deve manter-se em relação virtual para poder depois denotá-lo no discurso em ato, do mesmo modo a lei pressupõe o não jurídico (por exemplo, a mera violência enquanto estado de natureza), como aquilo com o que se mantém em relação potencial no estado de exceção.

“A exceção soberana (como zona de indiferença entre natureza e direito) é a pressuposição da referencia jurídica na forma de sua suspensão” (no original, todo o texto do extrato está grifado por Agamben; 1995: 28)

Aqui, sem menciona-lo ainda, Agamben traz a questão para uma fórmula que guarda relação com o pensamento de Bataille (que cita mais adiante como um pensador da soberania (1995: 55)) que discuti anteriormente em torno da questão da dialética entre o interdito e a transgressão, embora, mais adiante, abra uma seção para desautorizar algumas de suas concepções (*ib.* 119). Segundo ele,

“Em toda norma que comanda ou veta alguma coisa (por exemplo, na norma que veta o homicídio) está inscrita, como exceção pressuposta, a figura pura e insancionável do caso jurídico que, no caso normal, efetiva a sua transgressão (no exemplo, a morte de um homem não como violência natural, mas como violência soberana no estado de exceção)” (Agamben, 1995: 28).

Confrontando com Bataille:

“Somos tentados a rir, pensando no solene mandamento: “Não matarás”, que a benção dos exércitos e o “Te Deum” da apoteose acompanham” (Bataille, 1957: 59).

Agamben avança na análise que faz da relação entre a estrutura topológica da exceção soberana e da linguagem apoiando-se em Hegel que, segundo ele, foi o primeiro a compreender em profundidade esta estrutura pressuponente da linguagem pelo qual ela está simultaneamente fora e dentro de si mesma e o imediato (o não lingüístico) se revela como nada além de um pressuposto da linguagem.

“O “elemento perfeito” – ele escreveu na *Fenomenologia do espírito* – “em que a interioridade é tão exterior quanto a exterioridade é interior, é a linguagem” (Hegel, 1971, v. III: 527 – 529¹⁸). Como somente a decisão soberana sobre o estado de exceção abre o espaço

¹⁸ Na edição citada por Agamben *in: Werke in zwanzig Banden*, Frankfurt am Main, 1971 v. III.

no qual podem ser traçados confins entre o externo e o interno, e determinadas normas podem ser atribuídas a determinados territórios, assim a língua, como pura potência do significar, retirando-se de toda concreta instância de discurso, divide o lingüístico do não-lingüístico e permite a abertura de âmbitos de discurso significantes, nos quais a certos termos correspondem certos denotados. A linguagem é o soberano que, em permanente estado de exceção, declara que não existe um fora da língua, que ela está sempre além de si mesma” (Agamben, 1995: 28 e 29).

A estrutura particular do direito tem, segundo Agamben, o seu fundamento nesta estrutura pressuponente da linguagem humana. Ela exprime, segundo ele, o *vínculo de exclusão inclusiva* ao qual está sujeita uma coisa pelo fato de encontrar-se na linguagem, de ser nominada.

“Dizer, neste sentido, é sempre *ius dicere*” (Agamben, 1995: 29).

A questão topológica é o centro das preocupações de Agamben no capítulo e ele a desenvolve longamente, buscando vários exemplos em diversas áreas do conhecimento. Apresentarei sumariamente alguns, a começar pelo próprio caso do *exemplo* que, segundo ele, apresenta-se na posição simétrica a da exceção:

“O exemplo, digamos, é excluído do caso normal não porque não faça parte dele mas, pelo contrário, porque exhibe o seu pertencer a ele. Ele é verdadeiramente *paradigma* no sentido etimológico: aquilo que se mostra ao lado, e uma classe pode conter tudo, mas não o próprio paradigma” (Agamben, 1995: 29).

Diverso, segundo ele, é o mecanismo da exceção. Enquanto o exemplo é excluído do conjunto na medida em que pertence a ele a exceção é incluída no caso normal justamente porque não faz parte dele. E, segundo ele, como o pertencimento a classe pode ser demonstrado apenas com um exemplo, do mesmo modo o não pertencimento só pode ser demonstrado em seu interior, isto é, como uma exceção.

“Em todo o caso, (...), exceção e exemplo são conceitos correlatos, que tendem, no limite, a confundir-se e entram em jogo toda a vez que se trata de definir o próprio sentido da participação dos indivíduos, do seu fazer comunidade. Tão complexa é, em todo sistema lógico como em cada sistema social, a relação entre o dentro e o fora, a estranheza e a intimidade” (Agamben, 1995: 30).

Após uma discussão sobre categorias similares, desenvolvida por Alan Badiou, retorna a Schmitt e ao problema da *decisão* que, segundo ele, não é aqui

“a expressão da vontade de um sujeito hierarquicamente superior a qualquer outro, mas representa a inscrição, no corpo do *nómos*, da exterioridade que o anima e lhe dá sentido” (Agamben, 1995: 33).

O soberano não decide, segundo ele, entre lícito e ilícito, mas a

“implicação originária do ser vivente na esfera do direito, ou, nas palavras de Schmitt, a “estruturação normal das relações de vida”, de que a lei necessita. A decisão não concerne

nem a uma *quaestio iuris* [questão jurídica], nem a uma *quaestio facti* [questão de fato] mas a própria relação entre o direito e o fato” (Agamben, 1995: 33).

Não se trata, aqui, segundo Agamben, apenas,

“como Schmitt parece sugerir, da irrupção da “vida efetiva” que, na exceção, “rompe a crosta de um mecanismo enrijecido na repetição, mas de algo que concerne a natureza mais íntima da lei. O direito tem caráter normativo, é “norma” (no sentido próprio de “esquadro”) não porque comanda e prescreve, mas enquanto deve, antes de mais nada, criar o âmbito da própria referencia na vida real” (Agamben, 1995: 33).

Este é um momento pouco adequado para um desvio, mas é impossível resistir à tentação da analogia com o caráter normativo que exercem sobre as formas da cidade os principais eixos do plano urbano – e as muralhas exteriores até o renascimento –, ao se imporem como o “esquadro” geral que referencia as suas direções. E a relação, mais que etimológica, entre a forma ortogonal que os caracteriza desde a proto-cidade e o sentido da palavra direito.

Que a forma mais arcaica de lei tenha tido, segundo Agamben, inicialmente a forma de uma *lex talionis* (*tálio*, talvez de *talis*, o que, segundo Agamben, quer dizer: a mesma coisa), significa, segundo ele, que a ordem jurídica não se apresenta em sua origem simplesmente como sansão de um fato transgressivo. Mas, sobretudo, constitui-se através do repetir-se do mesmo ato sem sansão alguma.

“Este não é uma punição do primeiro, mas representa a sua inclusão na ordem jurídica, a violência como fato jurídico primordial (*permittit enim lex parem vindictam*: Festo, 496, 15). Neste sentido, a exceção é a forma originária do direito” (Agamben, 1995: 33 e 34).

A chave desta captura da vida no direito é, segundo Agamben, não a sansão, mas a culpa. E, segundo ele, não no sentido técnico que este conceito tem no direito penal, mas naquele original que indica “*um estado, um estar em débito: in culpa esse*” (Agamben, 1995: 34).

“A culpa não se refere à transgressão, ou seja, a determinação do lícito ou do ilícito, mas à pura vigência da lei, ao seu simples referir-se a alguma coisa” (todo o excerto grifado por Agamben no original; 1995: 34)

É interessante aqui o confronto entre o pensamento de Agamben – argumentado a partir de uma perspectiva lógico-topológica – com o de Nietzsche, que discute precisamente a mesma questão, porém por uma perspectiva diversa – a da irracionalidade que regeu a construção desta lógica e desta topologia. O foco de Nietzsche está na formação da *má-consciência* – justamente o aspecto por excelência psicológico envolvido na questão político-jurídica. E o seu método, embora seja difícil perceber em pequenos

excertos, é distinto: trata-se da *analítica* mencionada por Foucault como o método do genealogista.

Por volta do quarto aforismo da segunda dissertação da “*Genealogia da Moral ...*” Nietzsche passa a questionar-se quanto a “*como veio ao mundo aquela outra “coisa sombria”, a consciência de culpa, a “má consciência” (G.M.: II:4)*”. Nietzsche apresenta aqui uma de suas mais instigantes revelações, ao propor que “*o grande conceito moral de “culpa” teve origem no conceito muito material de “dívida” (G.M.: II:4)*”.

O tradutor¹⁹ chama a atenção para que as idéias de “*culpa*” e “*dívida*” são representadas por uma única palavra em alemão: “*Schuld*”²⁰. Ter presente esta identidade é, segundo ele, essencial para acompanhar o argumento de Nietzsche. Ao par desta revelação, Nietzsche nos apresenta aquela outra que lhe é complementar: a de que o castigo, como reparação,

“desenvolveu-se completamente à margem de qualquer suposição acerca da liberdade ou não-liberdade da vontade” (G.M.: II:4).

Noções elementares como “*intencional*”, “*negligente*”, “*casual*”, “*responsável*” e os seus opostos não tiveram qualquer papel na atribuição de castigos. E, segundo Nietzsche,

“o pensamento agora tão óbvio, aparentemente tão natural e inevitável, que teve que servir de explicação para como surgiu na terra o sentimento de justiça, segundo o qual “o criminoso merece castigo **porque** podia ter agido de outro modo” é na verdade uma forma bastante tardia e refinada do julgamento e do raciocínio humanos; quem a desloca para o início, engana-se grosseiramente quanto à psicologia da humanidade antiga” (*gr.* de Nietzsche; G.M.: II:4).

Segundo Nietzsche, durante o mais largo período da história humana, o castigo não teve qualquer relação com uma noção de justiça baseada naquilo que ele chama de “*da liberdade ou não-liberdade da vontade*” (G.M.: II:4). A noção de justiça, baseada na liberdade da vontade, foi introduzida na história humana com o pensamento grego e esta liberdade já aparece, no discurso de Aristóteles sobre a ética, na discussão entorno do problema moral da *escolha*. Para ele, “*as virtudes são modalidades de escolha ou envolvem escolha*” (*Ética*: 1106a5).

¹⁹ Paulo César de Souza

²⁰ Ele faz também a interessante observação quanto ao fato de a igreja católica haver mudado a oração do “*Padre nosso*”: “*perdoai as nossas dívidas assim como nós perdoamos os nossos devedores*” deu lugar a “*perdoai as nossas ofensas assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido*” (Nota nº 4 da II Dissertação na edição da “*Companhia das Letras*” citada na bibliografia.)

Nietzsche, no entanto, se refere a momentos muito anteriores a estes, mas cujas ressonâncias ainda se fazem presentes na vida familiar, ou no cotidiano de qualquer delegacia de polícia. Refere-se a quando o castigo era aplicado

“não pelo pressuposto de que apenas o culpado deveria ser castigado – e sim, como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou. (G.M.: II:4).

Esta raiva, no entanto, segundo ele,

“foi mantida em certos limites e modificada pela idéia de que qualquer dano encontra seu equivalente e pode ser realmente compensado mesmo que seja com a dor de seu causador. (G.M.: II:4).

Nietzsche fecha aqui o argumento inicial, que relaciona *dívida*, *culpa* e *castigo*, com a questão: “*como veio ao mundo aquela outra “coisa sombria”, a consciência de culpa, a “má consciência”* (G.M.: II:4), a qual, inicialmente, responde propondo que “*o grande conceito moral de “culpa” teve origem no conceito muito material de “dívida”* (G.M.: II:4). Para isto, ele recoloca a relação entre *culpa* e *dívida*, sob uma nova perspectiva, a partir da relação entre *dano* e *dor*.

“De onde retira sua força esta idéia antiquíssima, profundamente arraigada, agora talvez inerradicável, a idéia da equivalência entre dano e dor?” (G.M.: II:4)

Para, a seguir, propor que é

“na relação contratual entre credor e devedor, que é tão velha quanto a existência de “pessoas jurídicas” e que por sua vez remete as formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico” (G.M.: II:4).

Através da punição ao devedor, segundo Nietzsche,

“o credor participa de um *direito dos senhores*; experimenta enfim, ele mesmo, a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como inferior” (G.M.: II:5).

A compensação consiste, portanto, segundo Nietzsche,

“em um convite e em um direito à crueldade” (ib.).

É “*nesta*” esfera das “*obrigações legais*” que, segundo o filósofo,

“está o foco de origem desse mundo de conceitos morais: “culpa”, “consciência”, “dever”, “sacralidade do dever” (G.M.: II:6).

A origem dos conceitos morais segundo Nietzsche – e da vida política e da própria cidade –

“como no início de tudo grande na terra, foi largamente banhado de sangue” (Nietzsche, G.M.: II:6).

Foi igualmente aí, nesta esfera das “*obrigações legais*” que, pela primeira vez, se efetuou esta operação, que Nietzsche designa como

“este sinistro, talvez indissolúvel, entrelaçamento das idéias “culpa” e “sofrimento”” (G.M.: II:6).

Nietzsche retoma sua questão quanto ao modo como o sofrimento pode ser compensação para a “*dívida*”, para concluir sua argumentação reafirmando que isto ocorre

“na medida em que **fazer** sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contra-prazer: **causar** o sofrer – uma verdadeira **festa**” (grifos do autor; G.M.: II:6).

Com sua acre ironia, o filósofo aguilhoa seus leitores que, em sua “*delicadeza*”, possam se repugnar,

“na “*tartufice*”²¹ dos mansos animais domésticos (isso é, os homens modernos, isso é, nós)”, (...), em imaginar com todo o vigor, até que ponto a crueldade constituía o grande prazer festivo da humanidade antiga, como era um ingrediente de quase todas as sua alegrias” (G.M.: II:6).

Segundo Nietzsche, era ingênuo o modo como se apresentavam as exigências de crueldade da humanidade antiga:

“quão radicalmente a “*maldade desinteressada*” (ou na expressão de Spinoza, a “*sympatia malevolens*” [simpatia malévola]) era vista como atributo **normal** do homem –: logo, como algo que a consciência diz **Sim** de coração” (grifos do autor; G.M.: II:6).

Segundo ele, não faz muito tempo que não se podia conceber casamentos de príncipes e grandes festas públicas sem execuções, suplícios, ou, talvez, autos de fé (G.M.: II:6). “*Ver sofrer*”, segundo o filósofo demonstra inequivocamente,

“faz bem, fazer sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma humano, demasiado humano. Sem crueldade não há festa. Isto é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem (...) no castigo há muito de **festivo**” (grifos do autor; G.M.: II:6).

Nietzsche retorna a esta questão da relação entre credor e devedor, como leito originário da crueldade, reafirmando que o sentimento de culpa, da obrigação pessoal, teve origem na mais antiga e primordial relação pessoal, na relação entre comprador e vendedor, credor e devedor (G.M.: II:8). Segundo ele, foi então que,

“pela primeira vez, defrontou-se, **mediu-se** uma pessoa com outra” (grifos do autor; G.M.: II:8).

²¹ Tartufice é sinônimo de hipocrisia.

Para Nietzsche, a origem da idéia de valor origina-se na relação entre credor e devedor e, segundo ele, ainda não foi encontrado um grau de civilização tão baixo que não exhibisse algo desta relação. Estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências, trocar, tudo isso segundo ele, ocupou de tal maneira o mais antigo pensamento do homem, que num certo sentido constituiu o pensamento. Aí, segundo Nietzsche,

“se poderia situar o primeiro impulso do orgulho humano, seu sentimento de primazia sobre os outros animais” (G.M.: II:8).

Este, segundo ele, é o sentido inicial da palavra alemã “*mensch*” (homem), que se origina do sânscrito “*manas*”, que significa consciência²², e que expressa ainda

“algo deste sentimento de si: o homem [*mensch* em alemão] designava-se como o ser que mede [*messen* = medir / *misst* = mede] valores, valora e mede, como o “animal avaliador”²³ (G.M.: II:8).

Este viés etimológico seguido por Nietzsche é perfeitamente consistente com a origem da palavra razão em português e outras línguas latinas, que deriva de *ratio*, raio de um arco, com o sentido de medida da distância entre seus extremos.

Segundo Nietzsche, e confirmando Agamben quanto a posição da *lex talionis* nas origens do direito, penso eu, a idéia de que

“cada coisa tem seu preço; tudo pode ser pago é o mais velho cânon moral da justiça, o começo de toda “bondade”, toda “equidade”, toda “boa vontade”, toda “objetividade” que existe na terra” (G.M.: II:8).

Neste primeiro estágio, segundo Nietzsche, porém abordando a questão por um viés por assim dizer, mais concreto do que Agamben,

“justiça é a boa vontade, entre homens de poder aproximadamente igual, de acomodar-se entre si, de entender-se mediante um “compromisso” – e, com relação aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si” (G.M.: II:8).

Retomando a discussão de Agamben: nessa impossibilidade de decidir se é a culpa que fundamenta a norma, ou a norma que introduz a culpa, segundo ele, é justamente do fato de que a culpa não se refere à transgressão, ou seja, a determinação do lícito ou do ilícito, mas à pura vigência da lei, que resulta a razão última da máxima jurídica – de acordo com ele estranha a toda moral – segundo a qual a ignorância não elimina a culpa. E é nessa impossibilidade, segundo ele, que

²² Uma nota do tradutor esclarece este significado, não especificado por Nietzsche, como tendo sido estabelecido por Douglas Smith.

“emerge claramente à luz a indistinção entre externo e interno, entre vida e direito que caracteriza a decisão soberana sobre a exceção. A estrutura “soberana” da lei, o seu particular e original “vigor” tem a forma de um estado de exceção, em que fato e direito são indistinguíveis (e devem todavia ser decididos). A vida que está, assim, *ob-ligata*²⁴, implicada na esfera do direito pode sê-lo, em última instância, somente através da pressuposição de sua exclusão inclusiva, somente em uma *exceptio*. Existe uma figura limite da vida, um limiar em que ela está, simultaneamente dentro e fora do ordenamento jurídico, e esse limiar é o lugar da soberania” (Agamben, 1995: 34).

A soberania da lei resulta, em fim, de que ela, como exceção sobre sua própria determinação – é soberana sobre a vida. E de que é através possibilidade de ser morto, ou do disponibilizar-se à morte perante a lei – mesmo quando pesa o seu desconhecimento –, que o sujeito se inclui no seu domínio. É tornando-se virtualmente um morto, que permanece vivo, que se ingressa na comunidade do direito.

Se a exceção é a estrutura da soberania, então, segundo Agamben, a soberania não é nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito (Schmitt), nem a norma suprema do ordenamento jurídico (Kelsen). Ela é, segundo Agamben,

“a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão” (Agamben, 1995: 35).

É a esta altura que Agamben introduz um dos conceitos mais fundamentais de sua obra: *bando*²⁵. Uma parte de sua argumentação, de natureza etimológica, permite uma fácil compreensão em português, dadas as raízes lingüísticas em comum. O bando fala da condição do banido – e, por isto, do *band – ido* –, o “fora” – mas por isso mesmo dentro, segundo Agamben – da lei; e que, por isso, resta também banido de sua proteção (ladrão que rouba ladrão tem cem anos de perdão, diz o “dito”).

Agamben introduz o termo como uma sugestão de Jean-Luc Nancy:

“chamemos *bando* (do antigo termo germânico que designa tanto exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano) a essa potência (no sentido da *dynamis* aristotélica, que é sempre também *dynamis mè energeîn*, potência que não passa ao ato) da lei de manter-se na própria privação, de aplicar-se desaplicando-se” (Agamben, 1995: 35 e 36).

²³ “Vielleicht drückt noch unser Wort "Mensch" (manas) gerade etwas von diesem Selbstgefühl aus: der Mensch bezeichnete sich als das Wesen, welches Werte misst, wertet und misst als das "abschätzende Tier an sich."

²⁴ Reproduzo a nota do tradutor de nº 7: *Ob-ligata* (obrigada), do latim *obligare*, que significa: “vincular por contrato, obrigar”

²⁵ Reproduzo a nota do tradutor de nº 9: Tendo em vista a recorrência do termo *bando* neste livro e o sentido específico que ele define, optamos por grifa-lo sempre que aparecer.

A relação de exceção é, segundo Agamben, uma relação de *bando*. Aquele que foi banido não é, na verdade, segundo ele, simplesmente fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno se confundem. Do banido, segundo Agamben,

“não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento (por isso, em sua origem, *in bando*, *a abandono* significam em italiano tanto “à mercê de” quanto “a seu talento, livremente”, como na expressão *correre a abandono*, e *bandito* quer dizer tanto “excluído, posto de lado” quanto “aberto a todos, livre”, como em *mensa bandita* e *a redina bandita*” (Agamben, 1995: 36).

É neste sentido, segundo ele, que o paradoxo da soberania pode assumir a forma “não existe um fora da lei”.

“A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o abandono. A potência insuperável do *nómos*, a sua originária “força de lei” é que ele mantém a vida em seu *bando* abandonando-a” (grs. do autor; Agamben, 1995: 36).

O *bando*, segundo Agamben,

“é a pura forma de referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato. Neste sentido, ele se identifica com a forma limite da relação” (Agamben, 1995: 36).

O próximo, e conexo, problema tratado por Agamben é aquele da relação entre o estado de exceção e o estado de natureza e, por decorrência, do papel da violência na estruturação política da vida natural, através de sua inclusão no estado de direito. A temática é objeto do segundo capítulo, intitulado “*Nómos Basileús*²⁶”, que ele introduz discutindo o princípio segundo o qual a soberania pertence à lei. Discussão esta que abre com o fragmento 169 de Píndaro, no qual, segundo ele, a soberania da lei se situa em uma dimensão de fato tão obscura e ambígua que, a propósito disso, pode-se justamente falar de um enigma (1995: 37). O fragmento, na reconstituição de Boeck é o seguinte:

Nómos ho pánton basileús (o *nómos* de todos soberano)

thnatón te kai athanáton (dos mortais e dos imortais)

ágei dikaiôn tò biaiótaton (conduz com mão mais forte)

hipertáka theirí: tekmaíromai (justificando o mais violento)

²⁶ *Nómos* soberano.

érgoisin Herakléus (Julgo-o das obras de Hércules)

O enigma, segundo Agamben, não reside em que o fragmento suscite muitas interpretações, mas que o poeta define a soberania do *nómos* através de uma justificação da violência.

“O significado do fragmento se esclarece, então, somente se compreende-se que ele possui em seu centro uma escandalosa composição daqueles princípios por excelência antitéticos que são, para os gregos, *Bía* e *Dike*, violência e justiça (Agamben, 1995: 37).

O *nómos* aparece aí, segundo Agamben, como o poder que opera, “*com mão mais forte*” a união paradoxal destes dois opostos (1995: 37). Enquanto em Hesíodo, segundo ele, o *nómos* é o poder que divide violência e direito, mundo ferino e mundo humano, e, em Sólon, a “conexão” de *Bía* e *Dike* não contem ambigüidade e ironia, em Píndaro,

“– e este é o nó que ele deixa como herança ao pensamento político ocidental, e que faz dele, em certo sentido, o primeiro grande pensador da soberania – o *nómos soberano é o princípio que, conjugando direito e violência arrisca-os na indistinção*” (grs. do autor; Agamben, 1995: 38).

É nesta indistinção, segundo Agamben, que o fragmento sobre o “*nómos basileús*” contém o paradigma oculto que orienta toda a sucessiva definição de soberania:

“o soberano é o ponto de indiferença entre violência e direito, o limiar em que a violência traspassa em direito e o direito em violência” (Agamben, 1995: 38).

O soberano é, assim, aquele que, através do *nómos*, isto é, da violência – da natureza –, exclui a violência, isto é, transforma o mundo ferino em mundo humano, ou natureza em cultura. É o estado de natureza produzindo o estado de cultura que o exclui.

Agamben desenvolve uma complexa e extensa discussão, embasada em vários autores, mas, principalmente, na disputa de Platão com os sofistas, a qual é impossível reproduzir integralmente aqui. Selecionei apenas alguns excertos e suas conclusões de modo a poder recuperá-los em discussões posteriores.

Uma das discussões se dá entorno de uma tradução de Hölderlin – poeta fonte de muitas das melhores reflexões de Heidegger – para o mesmo fragmento, tradução esta criticada por Schmitt, segundo Agamben, em nome de sua teoria da superioridade constitutiva do *nómos* sobre a lei (*Gesetz*), no sentido de posição convencional:

“Até mesmo Hölderlin confunde a sua tradução do fragmento (...) vertendo em alemão o termo *nómos* com *Gesetz* e se deixa desviar por esta palavra infeliz, embora saiba que a lei é mediação rigorosa. O *nómos* em sentido originário é, ao contrário, o puro imediatismo de uma força jurídica (*Rechtskraft*) não mediada pela lei; ele é um evento histórico constituinte, um ato de legitimidade, a qual unicamente torna em geral sensata a legalidade da nova lei” (Schmitt, 1974: 63 *apud*: Agamben, 1995: 39).

Schmitt, segundo Agamben, se equivoca quanto a intenção do poeta, que é justamente dirigida contra todo princípio imediato. O que ele faz é definir o *nómos* (que distingue do direito) como mediação rigorosa (*strengte Mittelbarkeit*).

“O imediato, tomado no sentido rigoroso é impossível tanto para os mortais quanto para os imortais; o deus deve distinguir diversos mundos segundo a sua natureza (...). O homem, enquanto cognoscitivo, deve também ele distinguir diversos mundos, posto que o conhecimento só é possível perante a oposição” (Hölderlin, 1954: 309 *apud*: Agamben, 1995: 39)

Se, por um lado, segundo Agamben, Hölderlin (como Schmitt) vê no *nómos basileús* um princípio mais alto do que o simples direito, por outro, ele tem o cuidado de precisar que o termo “soberano” não se refere aqui a um poder supremo (*höchste Macht*), e sim ao mais alto fundamento cognitivo, transferindo, assim, um problema jurídico-político (a soberania da lei como indistinção entre direito e violência) à esfera da teoria do conhecimento (a mediação como poder de distinguir).

“Mais original e forte que o direito não é (como em Schmitt) o *nómos* como princípio soberano, mas a mediação que funda o conhecimento” (Agamben, 1995: 39).

Agamben trabalha com uma releitura de Píndaro feita por Platão a quem, segundo ele, o que interessava era menos a relação entre *physis* e *nómos*, que estava no centro do debate sofisticado, quanto a coincidência entre violência e direito que constitui a soberania (Agamben, 1995: 40).

Agamben cita um excerto das “*Leis*”:

“[o axioma segundo o qual domina quem é mais forte] é muitíssimo difundido por natureza entre todos os viventes, como disse Píndaro tebano. Mas o axioma que parece mais importante é o sexto, ou seja, aquele que ordena que quem é sábio e inteligente comande e governe e que, portanto, o ignorante o siga. E isso, o sapientíssimo Píndaro não poderia dizer que ocorra contra a natureza, mas segundo a natureza, ou seja, segundo o poder da lei sobre quem voluntariamente a aceita” (Platão, *Leis*: X; *apud*: Agamben, 1995: 40)

No trecho acima citado das *Leis*, segundo Agamben, o poder da lei é definido conforme com a natureza (*katá physin*) e essencialmente não violento pois, segundo ele, o que Platão toma a peito é precisamente neutralizar a oposição que, tanto para os sofistas quanto (de modo diverso) em Píndaro, justificava a confusão soberana de *Bía* e *Dike* (violência e justiça).

“Todo o tratado do problema da relação entre *physis* e *nómos* no livro X das *Leis* se destina a desmontar a construção sofisticada da oposição, como também a tese da anterioridade da natureza em relação à lei. Ele neutraliza a ambas afirmando a originalidade da alma e de tudo aquilo que pertence ao gênero da alma (intelecto, *tekhné* e *nómos*) em relação aos corpos e aos elementos “que erroneamente dizemos ser por natureza” (892b). Quando Platão (e, com ele, todos os representantes do que Leo Strauss chama de “direito natural clássico”) diz que

“a lei deve reinar sobre os homens, e não os homens sobre a lei”, não pretende, portanto, afirmar a soberania da lei sobre a natureza, mas, ao contrário, apenas o seu caráter natural, ou seja, não violento” (Agamben, 1995: 40).

Enquanto, segundo Agamben, em Platão, a “lei da natureza” nasce, portanto, para colocar fora de jogo a contraposição sofisticada entre *physis* e *nómos* e excluir a confusão soberana de violência e direito, nos sofistas a oposição serve precisamente para fundar o princípio de soberania, a união de *Bia* e *Dike*.

É o próprio sentido desta oposição que, segundo Agamben, haveria de ter uma descendência tão tenaz na cultura política do ocidente, que deve, segundo ele, ser considerado de maneira nova.

“A polêmica sofista contra o *nómos* e a favor da natureza (...)pode ser considerada como a premissa necessária da oposição entre estado de natureza e *commonwealth* [comunidade de interesse], que Hobbes coloca à base de sua concepção de soberania. Se, para os sofistas a anterioridade da *physis* justifica, em última análise, a violência do mais forte, para Hobbes é precisamente esta mesma identidade, de estado de natureza e violência (*homo homini lupus* [o homem é o lobo do homem]) a justificar o poder absoluto do soberano (Agamben, 1995: 41).

Em ambos os casos, segundo Agamben, ainda que em sentido aparentemente oposto, a antinomia *physis* / *nómos* (natureza e cultura, poder-se-ia dizer) constitui o pressuposto que legitima o princípio de soberania, a indistinção de direito e violência (no homem forte dos sofistas ou no soberano hobbesiano).

“É importante notar, de fato, que, em Hobbes, **o estado de natureza sobrevive na pessoa do soberano**²⁷, que é o único a conservar o seu natural *ius contra omnes*. A soberania se apresenta, então, como um englobamento do estado de natureza na sociedade, ou, se quisermos, como um limiar de indiferença entre natureza e cultura, entre violência e lei, e esta própria indistinção constitui a específica violência soberana” (*gr. meu*; Agamben, 1995: 40).

O estado de natureza não é, portanto, segundo Agamben, verdadeiramente externo ao *nómos*, mas contém sua virtualidade.

“Ele [o estado de natureza] (certamente na Idade Moderna mas provavelmente já na sofisticada) é o ser-em- potência do direito, a sua autopressuposição como direito natural (Agamben, 1995: 40).

De resto, segundo Agamben, como sublinhou Strauss, Hobbes era perfeitamente consciente de que o estado de natureza não devia ser considerado necessariamente como uma época real, e sim, sobretudo, como um princípio interno ao Estado, que se revela no

²⁷ Há que se notar que, na definição freudiana do caudilho, e da persona do patriarca na horda primitiva, que apresentarei posteriormente, o traço fundamental que determinava o seu caráter era justamente o pleno e não

momento em que se o considera “*como se fosse dissolvido*” (Hobbes, 1983: 79 e 80; *apud*: Agamben, 1995: 42).

“A exterioridade – o direito de natureza e o princípio de conservação da própria vida – é, na verdade, o núcleo mais íntimo do sistema político, do qual este vive no mesmo sentido em que, segundo Schmitt, a regra vive da exceção” (Agamben, 1995: 42).

Segundo Agamben, quando Schmitt embasa sua teoria sobre o caráter originário do “*nómos da terra*” no fragmento de Píndaro, sem aludir à sua tese sobre soberania como decisão sobre o estado de exceção, o que ele procura é assegurar a todo o custo a superioridade do *nómos* soberano como evento constitutivo do direito com relação a toda concepção positivística da lei como simples posicionamento e convenção (Agamben, 1995: 42).

No entanto, comentando outra passagem da obra de Schmitt (o capítulo sobre *As primeiras linhas globais*), Agamben demonstra como ele mostra, de fato, como o nexos entre localização e ordenamento, no qual consiste o “*nómos da terra*”, implica sempre em uma zona excluída do direito, que configura um espaço livre e juridicamente vazio em que o poder soberano não reconhece mais os limites fixados pelo *nómos* como ordem territorial. O próprio Schmitt, segundo ele, assemelha esta zona *beyond the line* ao estado de exceção, que “*se baseia de maneira evidentemente análoga na idéia de um espaço delimitado, livre e vazio*”, entendido como “*âmbito temporal e espacial da suspensão de todo o direito*” (Schmitt, 1974: 100; *apud*: Agamben 1995: 43).

“Ele era porém delimitado com relação ao ordenamento jurídico normal: no tempo através da proclamação, ao início, do estado de guerra, e, ao final, através de um ato de indenidade²⁸, no espaço por uma precisa indicação de seu âmbito de validade. No interior deste âmbito espacial e temporal, poderia ocorrer aquilo que fosse considerado de fato necessário segundo as circunstâncias (...)” (Schmitt, 1974: 100; *apud*: Agamben 1995: 43).

Enquanto soberano, o *nómos* é, segundo Agamben, necessariamente conexo, tanto com o estado de natureza quanto com o estado de exceção. O nexos localização-ordenamento já contem, portanto, segundo ele, “*desde sempre*” em seu interior a própria ruptura virtual na forma de uma suspensão de todo o direito (Agamben 1995: 43).

“Mas o que então surge (no ponto em que se considera a sociedade *tanquam dissoluta*) é, na verdade, não o estado de natureza (como estágio anterior, no qual os homens recairiam), mas o estado de exceção. Estado de natureza e estado de exceção são apenas as duas faces de um único processo topológico no qual, (...), o que era pressuposto como externo (o estado de natureza) ressurgue agora no interior (como estado de exceção), e o poder soberano é

reprimido exercício da sexualidade, o que é, no sentido mais biológico que se possa atribuir à expressão, o pleno estado de natureza no sentido hobbesiano do termo.

²⁸ Perdão

justamente esta impossibilidade de discernir interno e externo, natureza e exceção, *physis* e *nómos* (Agamben 1995: 43).

Logo, o estado de exceção não é tanto, segundo Agamben, uma suspensão espaço-temporal como 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: 43).

Dois problemas conexos estão no centro da discussão que Agamben desenvolve no terceiro capítulo, intitulado “*Potência e Direito*”, um é a difícil relação entre poder constituinte e poder constituído, onde explora novamente a questão da zona de indicernibilidade na qual situa-se o poder soberano diante da constituição. O outro é a relação entre potência e ato e a mesma indicernibilidade que encontra-se naquela zona em que a potência é capaz de conservar-se na situação de soberania justamente por não descarregar-se em ato político, mantendo-se, como ato, em uma virtualidade ativa, por assim dizer.

“Os poderes constituídos existem somente *no* Estado: inseparáveis de uma ordem constitucional preestabelecida, eles necessitam de uma moldura estatal da qual manifestam a realidade. O poder constituinte, ao contrário, situa-se *fora* do Estado, não lhe deve nada, existe sem ele, é a fonte cujo uso que se faz de sua corrente não pode jamais exaurir” (Burdeau, 1984: 173 *apud*: Agamben, 1995: 47)

Agamben apresenta uma discussão entre duas teses, uma que afirma o caráter original e irreduzível do poder constituinte que, por ser pré-ordenamento não pode ser estrangido pelo ordenamento jurídico e mantém-se acima dele, Outra, que desejaria reduzir o poder constituinte ao poder de revisão – previsto na constituição –, situando como pré-jurídico, ou meramente factual, o poder do qual nasceu a constituição (1995: 47).

A questão que Agamben está discutindo é, ainda, a da violência, ou do estado de natureza no qual se situa o poder soberano. Para trazê-la à cena, introduz Walter Benjamin, que critica a segunda tese, apresentando o relacionamento entre poder constituinte e poder constituído como aquele entre violência que põe o direito e violência que o conserva. No entanto, a tese que deseja manter o poder constituinte em sua transcendência soberana em relação a toda a ordem constituída mantém-se, segundo Agamben, presa em um paradoxo, pois o poder constituinte, como violência que põe o direito – não possui em si nenhum título que possa legitimar a sua alteridade,

“e mantém, aliás, com o poder constituído, um relacionamento ambíguo e insuprimível” (Agamben, 1995: 47).

Segundo Agamben, como o poder soberano se pressupõe como estado de natureza, que é assim mantido em relação de *bando* com o estado de direito, ele se divide em poder constituinte e poder constituído e se conserva em relacionamento com ambos, situando-se em seu ponto de indiferença (Agamben, 1995: 47).

O problema de como conceber um poder constituinte que não se esgote nunca em poder constituído é abordado por Agamben que busca demonstrar que, mais complexo do que este, é o problema de distinguir, com clareza, o poder constituinte do poder soberano. Refere-se a tentativas de pensar a conservação do poder constituinte, como o conceito trotskista de “*revolução permanente*” e o maoísta de “*revolução ininterrupta*” onde considera que o poder dos conselhos e mesmo os partidos leninista e nazista – que equalisa em uma demonstração de acentuado estrabismo intelectual, ao situa-los igualmente como liquidatários dos conselhos espontâneos – apresentam-se, de qualquer modo, como a conservação de uma instância constituinte ao lado do poder constituído.

Em todos estes casos, segundo ele, onde o estado-partido se apresenta como uma duplicata da organização estatal, o poder constituinte se apresenta como uma expressão do poder soberano, ou não se deixa isolar facilmente dele. Em sua perspectiva topológica, a questão central é

“*onde?*, a partir do momento em que nem as instâncias constituintes nem o soberano podem ser situados inteiramente dentro ou inteiramente fora, no que diz respeito ao ordenamento constituído” (Agamben, 1995: 47).

A questão da distinção entre o poder constituinte e o poder soberano é a preocupação de Agamben neste momento, e ele retoma Schmitt, que considera o poder constituinte como uma “*vontade política*”, que é capaz de

“tomar a decisão concreta fundamental sobre a espécie e a forma da própria existência política” (Schmitt, 1928: 120; *apud*: Agamben, 1995: 50).

Situando-se, deste modo,

“antes e acima de qualquer procedimento legislativo tradicional e é irredutível ao plano das normas e teoricamente distinto do poder soberano” (Schmitt, 1928: 120; *apud*: Agamben, 1995: 50).

Porém, como o poder constituinte se identifica com a vontade constituinte do povo ou da nação, fica difícil, segundo Agamben, distinguir este do poder soberano, e sujeito constituinte tende a confundir-se com sujeito soberano. Poder constituinte e poder soberano excedem, ambos, o plano da norma; mas a simetria desse excesso, segundo

Agamben, é testemunho de uma contigüidade que vai se diluindo até a coincidência (1995: 50).

No entanto, esta percepção de Agamben, de uma contigüidade que chega a coincidência, encontra um obstáculo no pensamento de Toni Negri, que define poder constituinte como “*praxe de um ato constitutivo, renovado na liberdade, organizado na continuidade de uma praxe livre*”, cuja tentativa de superação levará Agamben a um significativo esforço conceitual, através da *Metafísica* de Aristóteles e da discussão da relação entre potência e ato. Inicialmente, ele apresenta alguns extratos de “*Il potere costituente*” (1992²⁹) de Negri, que pretende demonstrar a irredutibilidade do poder constituinte a qualquer forma de ordenamento constituído e, justamente por isso, negar que ele seja reconduzível ao princípio de soberania (1995: 51).

“A verdade do poder constituinte não é aquela que (seja de que modo for) lhe pode ser atribuída pelo conceito de soberania. Não é esta porque o poder constituinte não só não é (como é óbvio) uma emanção daquele constituído, mas nem ao menos a instituição do poder constituído: ele é o ato da escolha, a determinação pontual que abre um horizonte, o dispositivo radical de algo que não existe ainda e cujas condições de existência prevêm que o ato criativo não perca na criação as suas características. Quando o poder constituinte coloca em ação o processo constituinte, toda a determinação é livre e permanece livre. A soberania ao contrário se apresenta como fixação do poder constituinte, portanto como fim deste, como esgotamento da liberdade de que é o portador” (Negri, 1992: 31; *apud*: Agamben, 1995: 51)

A distinção entre poder constituinte e poder soberano é essencial, mas, segundo Agamben, que o poder constituinte não provenha da ordem constituída nem se limite a instituí-la e que ele seja, por outro lado, praxe livre não significa ainda nada quanto à sua alteridade em relação ao poder soberano.

“Se a nossa análise da estrutura original da soberania com *bando* e abandono é exata, estes atributos pertencem também, de fato, ao poder soberano, e Negri, na sua ampla análise da fenomenologia histórica do poder constituinte, não pode encontrar em parte alguma o critério que pode isolá-lo do poder soberano” (Agamben, 1995: 51).

No entanto, Agamben traz à cena o fato conceitual de que, pensado em sua radicalidade, como o faz Negri, o poder constituinte cessa de ser um problema político em sentido estrito e se apresenta como uma categoria ontológica.

“O problema do poder constituinte se torna então aquele da “constituição da potência” (*ibidem.*: 383), e a dialética irresoluta entre poder constituinte e poder constituído dexa lugar a uma nova articulação da relação entre potência e ato” (Agamben, 1995: 51).

²⁹ Milão. Todas as citações a partir da edição citada na bibliografia de Agamben.

O problema se desloca, deste modo, segundo Agamben, da filosofia política à filosofia primeira, ou, caso desejemos, a política é devolvida a sua condição ontológica.

“Somente uma conjugação completamente nova de possibilidade e realidade, de contingência e necessidade e dos outros *páthe tou óntos* poderá, de fato, poderá permitir que se fenda o nó que une soberania e poder constituinte: e somente se conseguirmos pensar de modo diverso a relação entre potência e ato, e, aliás, além dela, será possível pensar um poder constituinte inteiramente livre do *bando* soberano. Até que uma nova e coerente ontologia da potência (mais além dos passos que nesta direção moveram Spinoza, Schelling, Nietzsche e Heidegger) não tenha substituído a ontologia fundada sobre a primazia do ato e sobre sua relação com a potência, uma teoria política subtraída às aporias das soberanias permanece impensável” (Agamben, 1995: 51 e 52).

Agamben irá desenvolver toda uma argumentação, levando ao limite do indiscernimento a relação dialética entre potência e ato, local no qual, segundo ele, situa-se o *bando* soberano. Parte da *Metafísica* de Aristóteles e da possibilidade definida por este último da existência autônoma da potência e a possibilidade de que ela possa mesmo não passar ao ato, isto é, que seja constitutivamente *potência de não* (fazer ou ser), ou, como Aristóteles diz, que ela seja também impotência (*adynamía*)” (1995: 52)

“toda a potência é impotência do mesmo em relação mesmo (*toú autoú kai katá tò autò pása dynamis adynamía*)” (Met., 1046^a, 32; *apud*: Agamben, 1995: 52)

“O que é potente pode tanto ser como não ser. Posto que o mesmo é potente tanto de ser quanto de não ser (*tò dynatòn endéketai eínai kai mè eínai*)” (Met. 1050b, 10; *apud*: Agamben, 1995: 52).

A potência que existe, segundo Agamben, é precisamente esta que pode não passar ao ato. Ela se mantém em relação com ato, segundo ele, na forma de sua suspensão:

“*pode* o ato podendo não realizá-lo, pode *soberanamente* a própria impotência” (Agamben, 1995: 52 e 53)

A questão decorrente, de como a potência pode passar ao ato é dada, segundo ele, pelo próprio Aristóteles:

“É potente aquilo, para o qual, quando se realiza o ato, do qual se disse ter a potência, nada será de potente não ser” (Met. 1047^a, 24-26; *apud*: Agamben, 1995: 53)

O potente pode passar ao ato, segundo Agamben, somente quando depõe a sua potência de não ser. Esta deposição da impotência não significa a sua destruição, mas é, ao contrário, a sua realização, “o voltar-se da potência sobre si mesma para doar-se a si mesma” (Agamben, 1995: 53).

“Padecer não é um termo simples, mas, num sentido, é uma certa destruição através do princípio contrário, noutro é, sobretudo, a conservação (*sotería*, a salvação), daquilo que é em potência por parte daquilo que é em ato e similar a ele (...). Dado que aquele que possui a

ciência (em potência) torna-se contemplante em ato, e isso ou não é uma alteração – pois temos aqui um doar a si mesmo e ao ato (*epídoxis eis heautó*) – ou então é uma alteração de outra espécie” (*De anima*, 417b, 2-16; *apud*: Agamben, 1995: 53).

Descrevendo deste modo a natureza mais autêntica da potência, Aristóteles legou, na verdade, segundo Agamben, à filosofia ocidental o paradigma da soberania.

“Dado que, à estrutura da potência, que se mantém em relação com o ato precisamente através de seu poder não ser, corresponde aquela do *bando* soberano, que aplica-se à exceção deaplicando-se. A potência (no seu dúplice aspecto de potência de e potência de não) é o modo através do qual o ser se funda *soberanamente*, ou seja, sem nado que o preceda e o determine (*sueriorem non recognoscens*), senão o próprio poder de ser. E soberano é aquele ato que se realiza simplesmente retirando a própria potência de não ser, deixando-se ser, doando-se a si. (...) potência e ato não são mais do que dois aspectos do processo de auto fundação soberana do ser” (Agamben, 1995: 53).

No limite, segundo Agamben, potência pura e ato puro são indiscerníveis, e esta zona de indistinção é justamente o soberano que, segundo ele, na metafísica de Aristóteles, corresponde afigura do “pensamento do pensamento”, ou seja, de um pensamento que pensa em ato somente a própria potência de pensar (Agamben, 1995: 54).

Existem no pensamento moderno, segundo Agamben, raras, porém significativas, tentativas de pensar o ser além do princípio de soberania. Schelling, na *Filosofia da revelação*, pensa um absolutamente existente que não pressupõe potência alguma e não existe jamais *per transitum de potentia ad actum*. Também no último Nietzsche, segundo ele, o *eterno retorno do mesmo* configura uma impossibilidade de distinguir entre potência e ato, assim como o *Amor fati* uma impossibilidade de distinguir a contingência da necessidade. Igualmente em Heidegger, segundo ele, no abandono e na *Ereignis*, parece que o ser é dispensado de toda a soberania. Bataille, que, segundo ele, também vem a ser um pensador da soberania, na negatividade sem emprego e no *désœuvrement* pensou uma dimensão limite em que a “potência de não” não parece mais subsumível na estrutura de *bando* soberano. Mas a mais forte objeção ao princípio de soberania situa-se, segundo Agamben, em um personagem de Melville, o escrivão Bartleby que, com seu “*preferia não*”³⁰, resiste a toda a possibilidade de decidir entre potência de e potência de não (Agamben, 1995: 55).

“Estas figuras empurraram até o limite a aporia da soberania, mas não conseguem, todavia, libertar-se totalmente de seu *bando*. Eles mostraram que o desatamento do bando, como aquele do nó górdio, não se assemelha tanto à solução de um problema lógico ou matemático quanto a de um enigma. A aporia metafísica mostra aqui a sua natureza política” (Agamben, 1995: 55).

³⁰ Bartleby resiste a sucessivas imposições de comando e, posteriormente a própria exclusão simplesmente não fazendo nada, e respondendo “*preferia não*”.

Aproximando-se da conclusão da primeira parte de seu livro, Agamben conduz a discussão para os aspectos mais abstratos envolvidos na discussão da lógica e da topologia da soberania introduzindo, através da obra de Franz Kafka, a discussão do caráter da lei como vigência sem significado. Deste modo, abre o quarto capítulo, intitulado “*Forma de Lei*” comentando que, na lenda “*Diante da lei*”, Kafka representou sob um perfil exemplar a estrutura do *bando* soberano.

“Nada – e certamente não a recusa do guardião – impede ao camponês de entrar pela porta da lei, senão o fato de que esta porta já está sempre aberta e de que a lei não prescreve nada” (Agamben, 1995: 57).

Comenta os trabalhos de Derrida e Cacciari, segundo ele os dois mais recentes interpretes da parábola kafkiana, em particular do último, para concluir que o poder da lei está precisamente na impossibilidade de entrar no já aberto, de atingir o lugar em que já se está.

“Como podemos esperar abrir se a porta já está aberta? Como podemos esperar entrar-o-aberto? No aberto se está, as coisas se dão, não se entra (...). Podemos entrar somente lá onde podemos abrir. O já aberto imobiliza (...). O camponês não pode entrar, porque entrar é ontologicamente impossível no já aberto” (Cacciari, 1985: 69; *apud*: Agamben, 1995: 57)

Vista sob esta perspectiva, segundo Agamben, a lenda de Kafka expõe a forma pura da lei, em que ela se afirma com mais força justamente no ponto em que não prescreve mais nada, ou seja, como puro *bando*.

“O camponês está entregue à potência da lei porque esta não exige mais nada dele, não lhe impõe nada além da própria abertura. Segundo o esquema da exceção soberana, a lei aplica-se-lhe desaplicando-se, o mantém em seu bando abandonando-o fora de si. A porta aberta, que é destinada somente a ele, o inclui excluindo-o e o exclui incluindo-o. E este é precisamente o fastígio supremo e a raiz primeira de toda a lei” (Agamben, 1995: 57).

No *Processo* (outra obra de Kafka), segundo Agamben, o padre compreendia que a essência do tribunal é a estrutura original do *nómos*, ele o enunciava na fórmula:

“O tribunal não quer nada de ti. Te acolhe quando vens. Te deixa ir quando vais” (*apud*: Agamben, 1995: 57).

Estabelece, a seguir, através de Mallarmé, uma analogia entre o caráter vazio de significado da lei – e a interioridade absoluta do aberto que a tudo encerra – e a linguagem, porque, enquanto falante, o homem já está, desde sempre e seu interior. Tudo o que pressupõe a linguagem é o não lingüístico, o qual é mantido em relação com a linguagem justamente por sua exclusão.

“Mallarmé exprimia esta natureza autopressuponente escrevendo, com uma fórmula hegeliana que, “o logos é um princípio que se desenrola através da negação de todo o princípio”. Como forma pura da relação, de fato, a linguagem (como o *bando* soberano) pressupõe de antemão a si mesma na figura de um irrelato, e não é possível entrar na relação ou sair da relação com o que pertence à forma mesma da relação” (Agamben, 1995: 58).

Agamben traz à discussão uma carta de Scholem para Benjamin de 1934, na qual este define o relacionamento com a lei descrito por Kafka no *Processo* como “*nada da revelação (Nichts der Offenbarung)*” significando com esta expressão:

“um estágio em que ela [a lei] afirma ainda a si mesma pelo fato de que vigora (*gilt*), mas não significa (*bedeutet*). Onde a riqueza do significado falha e o que aparece reduzido, por assim dizer, ao ponto zero do próprio conteúdo, todavia não desaparece (e a Revelação é algo que aparece), lá emerge o nada” (Benjamin, 1988³¹:163; *apud*: Agamben, 1995: 57).

Vigência sem significado (Geltung ohne Bedeutung): nada, segundo Agamben, do que esta fórmula, com a qual Scholem caracteriza o estado da lei no romance de Kafka, define o *bando* do qual o nosso tempo não consegue encontrar saída. E é justamente esta, segundo Agamben, a estrutura original da relação soberana, da qual o niilismo em que vivemos não é nada mais, em sua perspectiva, do que o emergir a luz desta relação como tal.

“Qual é, de fato, a estrutura do *bando* soberano, senão aquela de uma lei que *vigora*, mas não *significa*? Por toda parte sobre a terra os homens vivem hoje sob o *bando* de uma lei e de uma tradição que se mantém unicamente como ponto zero do seu conteúdo, incluindo-os em uma pura relação de abandono. Todas as sociedades e todas as culturas (não importa se democráticas ou totalitárias, conservadoras ou progressistas) entram hoje em uma crise de legitimidade em que a lei (significando com este termo o inteiro texto da tradição no seu aspecto regulador, quer se trate da *Torah* hebraica, ou da *Shariah* islâmica, do dogma cristão ou do *nómos* profano) vigora como puro “*nada da Revelação*” (Agamben, 1995: 59).

Segundo Agamben, é em Kant que, pela primeira vez na modernidade, aparece a forma pura da lei como “*vigência sem significado*”. Segundo ele, aquilo que na “*Crítica da razão prática*” ele chama de “*simples forma da lei*” (*die bloß Form des Gesetzes*, Kant, 1913: 28) é de fato uma lei reduzida ao ponto zero de seu significado e que, todavia, vigora como tal: uma vontade pura, isto é, determinada somente mediante uma tal forma da lei, não é “*nem livre nem não livre*”, tal qual o camponês kafkiano.

Segundo Agamben, Kant chama de “*respeito*” (*Achtung*, atenção reverencial) a esta condição de quem se encontra vivendo sob uma lei que vigora sem significar, sem, portanto, prescrever nem vetar nenhum fim determinado, dado que a lei, em relação ao

³¹ “Benjamin – Scholem – *Briefswelschsel* 1933-40” Frankfurt am Main, 1988.

elemento formal do livre-arbítrio é a única coisa que resta, visto que eliminou a possibilidade deste último:

“a motivação que um homem pode ter antes que um certo fim lhe tenha sido proposto não pode manifestamente ser outra senão a própria lei através do respeito que ela inspira, sem determinar quais objetivos se possa ter ou alcançar obedecendo a ela” (Kant, *in KGS*, v. VIII: 282; *apud*: Agamben, 1995: 60)

É assombroso, segundo Agamben, que Kant tenha descrito deste modo, com quase dois séculos de antecedência e nos termos de um “*sublime sentimento moral*”, uma condição que, a partir da segunda guerra mundial, se tornaria familiar nas grandes sociedades de massa e nos grandes estados totalitários de nosso tempo.

“Dado que uma vida sob uma lei que vigora sem significar assemelha-se à vida no estado de exceção, na qual o gesto mais inocente ou o menor esquecimento podem ter as conseqüências mais extremas. (...). Assim como o caráter puramente formal da lei moral fundamenta para Kant a sua pretensão universal de aplicação prática em qualquer circunstância, do mesmo modo, na aldeia kafkiana, a potência vazia da lei vigora a tal ponto que se torna indiscernível da vida. A existência e o próprio corpo de Josef K. coincidem, no fim, com o processo” (Agamben, 1995: 60).

Segundo Agamben, é isto que Benjamin vê com clareza, quando, à concepção de Scholem de uma vigência sem significado, objeta que uma lei que perdeu seu conteúdo cessa de existir como tal e se confunde com a vida. Segundo ele, se suas análises precedentes estão corretas, então a impossibilidade de distinguir entre a lei e a vida revela o caráter essencial do estado de exceção. Deste modo, confrontam-se nesta questão, segundo ele, duas teses: de uma lado, a posição de Scholem, que vê, no estado de exceção, uma vigência sem significado, um manter-se da pura forma da lei além do seu conteúdo; do outro, a de Benjamin, para quem o estado de exceção transmutado em regra assinala a consumação da lei e o seu tornar-se indiscernível da vida que devia regular (1995: 61).

Qualquer que seja o significado exato destas teses e sua pertinência quanto à interpretação do texto kafkiano, o certo, segundo ele, é que toda a investigação sobre o relacionamento entre vida e direito em nosso tempo deve hoje voltar a confrontar-se com elas (1995: 61).

Jean-Luc Nancy é, segundo Agamben, o filósofo que pensou com mais rigor a experiência da lei que está implícita na vigência sem significado. Ele identifica a sua estrutura ontológica como abandono e procura conseqüentemente pensar não apenas o nosso tempo, mas toda a história do ocidente como “*tempo do abandono*”. A estrutura que ele descreve, porém, permanece, segundo Agamben, no interior da forma da lei e o

abandono é pensado como abandono ao *bando* soberano sem que nenhum caminho se abra para além deste:

“Abandonar é remeter, confiar ou entregar a um poder soberano, e remeter, confiar ou entregar ao seu *bando*, isto é, à sua proclamação, à sua convocação e à sua sentença. Abandona-se sempre a uma lei. A privação do ser abandonado mede-se com o rigor à qual se encontra exposto. O abandono não constitui uma intimação a comparecer sob esta ou aquela imputação de lei. É constrangimento a comparecer absolutamente diante da lei, diante da lei como tal na sua totalidade. Do mesmo modo, ser banido não significa estar submetido a uma certa disposição de lei, mas estar submetido a lei como um todo. Entregue ao absoluto da lei, o banido é também abandonado fora de qualquer jurisdição (...). O abandono respeita a lei, não pode fazer de outro modo (Nancy, 1983³²: 149 e 150; Agamben, 1995: 66).

A tarefa que nosso tempo propõe ao pensamento não pode consistir, no entanto, segundo Agamben, simplesmente no reconhecimento da forma extrema e insuperável da lei como vigência sem significado. Todo o pensamento que se limite a isso, segundo ele, não faz mais que repetir a estrutura ontológica que definiu como paradoxo da soberania (ou *bando* soberano). E é justamente na tentativa de argumentar a distinção entre soberania e lei que Agamben produz talvez a sua mais precisa definição do primeiro conceito como um *topos* do estado de exceção:

“A soberania é, de fato, precisamente esta “lei além da lei à qual somos abandonados”, ou seja, o poder pressuposto do *nómos*, e somente se conseguirmos pensar o ser do abandono além de toda idéia de lei (ainda que seja na forma vazia de uma vigência sem significado), poder-se-á dizer que saímos do paradoxo da soberania em direção a uma política livre de todo o *bando*. Uma pura forma de lei é apenas a forma vazia da relação; mas a forma vazia da relação não é mais uma lei, e sim uma zona de indiscernibilidade entre lei e vida, ou seja, um estado de exceção” (Agamben, 1995: 66).

Sob o epíteto “*Limiar*”, Agamben introduz um texto de transição, entre a temática da primeira parte – o delineamento da estrutura lógica e topológica da soberania (1995: 75) – e a da segunda, na qual se dedicará a indagar sobre as origens do dogma da sacralidade da vida (*ib.*: 74). Agamben – antecipando a sua proposição de uma “terceira via” para as origens da cultura – apresenta o problema recuperando Benjamin e sua proposição de uma terceira forma de violência, a “*violência divina*”, como linha de fuga para uma figura circular recorrente, formada pelos ciclos históricos, na qual as civilizações oscilam entre fundações impostas por uma violência que “*põe o direito*” que, em uma dialética histórica, decai, convertendo-se em uma violência que “*conserva o direito*”, até ser superada pela fundação de um novo ciclo, por uma nova violência que “*põe o direito*”. É justamente

³² “*L’impératif catégorique* – Paris, 1983.

através do conceito benjaminiano que Agamben procurará demonstrar que o nexó entre violência e direito é o único conteúdo real do direito” (Agamben, 1995: 73).

A passagem para a temática da segunda parte se faz justamente através de Benjamin e da discussão que este introduz sobre o nexó entre violência e direito, que ele chama de “*vida nua*” (*bloß Leben*) (*ib.*: 72). Tal caminho permitiu a Agamben estabelecer, na segunda parte, o nexó entre o tema da primeira, as estruturas do poder soberano, e as origens do dogma da sacralidade da vida.

“A lei destas oscilações (entre violência que põe e violência que conserva o direito) baseia-se no fato de que toda a violência conservadora enfraquece, ao longo do tempo, indiretamente através da repressão das forças hostis, a violência criadora que é representada nela (...). Isto dura até o momento em que novas forças, ou aquelas primeiramente oprimidas, tomam a dianteira em relação à violência que até então havia posto o direito, e fundam assim um novo direito, destinado a uma nova decadência. Sobre a interrupção deste ciclo, que se desenrola no âmbito das forças míticas do direito, sobre a deposição do direito juntamente com as forças em que ele se apóia (assim como estas nele), e, portanto, em definitivo do Estado, se baseia uma nova época histórica” (Benjamin, 1974³³ – 1989: 155 – 156; *apud*: Agamben, 1995: 71)

Benjamin está retomando, do ponto de vista da política, a temática nietzscheana mais geral do eterno retorno, porém, por uma perspectiva oposta a de Nietzsche, isto é, por uma perspectiva dialética. Em Nietzsche, a perspectiva é distinta, pois, para ele, na repetição, as configurações do real nunca se repetem. Retomo abaixo, para melhor confrontação, um pequeno trecho desta discussão sobre a circularidade do movimento da força no tempo para, após, retomar Agamben.

Nietzsche, nos textos de 1861 sobre “*O Eterno Retorno*”, imediatamente na abertura da primeira seção, diz o seguinte:

“A medida da força total é determinada, não é nada de infinito; guardemo-nos de tais desvios do conceito. Consequentemente, o número de alterações, situações, combinações e desenvolvimentos desta força é, decerto, descomunalmente grande e, decerto, “*imensurável*”, mas, em todo caso, também determinado e não infinito. O tempo sim, em que o todo exerce a sua força, é infinito, isto é, a força é eternamente igual e eternamente ativa” (*E. R.*: 1861: 1)

Segundo Nietzsche, como até este instante já transcorreu uma infinidade, é necessário que todos os desenvolvimentos possíveis já tenham estado aí. (*E. R.*: 1861: 1). Por consequência, o desenvolvimento deste instante tem de ser uma *repetição*, e também o que o gerou e o que nasce dele, e assim por diante, “*para a frente e para trás!*” (*ib.*). No entanto, Nietzsche introduz duas nova variáveis que acabam por tornar absolutamente

³³ *Zür Kritik der Gewalt in: Gesammelt Schriften*, Frankfurt am Maim, 1974 – 1989. v. II, 1 (1977).

impossível qualquer repetição do igual de fato: a *situação global* e as *propriedades*. Segundo ele,

“Tudo esteve aí inúmeras vezes, na medida em que a situação global de todas as forças sempre retorna. Se alguma vez, *sem levar isso em conta*, algo igual esteve aí, é inteiramente indemonstrável. Parece que a situação global forma as *propriedades* de modo novo, até nas mínimas coisas, de modo que duas situações globais diferentes não podem ter nada de igual” (*E. R.*: 1861: 1).

Nietzsche adota o exemplo de duas folhas absolutamente iguais, para demonstrar a verdadeira impossibilidade de que, ao nível de todos os mais ínfimos detalhes de uma situação global que aparentemente se repete, como a passagem em que uma força que põe o direito se converte em uma força conservadora, para demonstrar que, nesta repetição, algo será sempre distinto e singular:

“Duvido [que uma situação global possa se repetir literalmente idêntica a outra]: isso pressuporia que tiveram uma gênese absolutamente igual, e com isso teríamos que admitir que, até em toda a eternidade para trás, subsistiu algo de igual, a despeito de todas as alterações de situações globais e de toda a criação de novas propriedades – uma admissão impossível” (*E. R.*: 1861: 1).

A linha de fuga procurada por Benjamin e, em particular, o modo como Agamben se apropria dela, exclui justamente isto: que a transformação e a diferença emergem no próprio ciclo da repetição pela qual as forças criativas e transformadoras, ao reprimirem forças hostis, acabam por converterem-se em conservadoras, decaindo até serem superadas.

Para Agamben, a definição desta terceira figura, que Benjamin chama de “*violência divina*” constitui o problema central de toda e qualquer interpretação do ensaio e, segundo ele, a única pista oferecida por Benjamin consiste em afirmar que ela não põe nem conserva o direito, mas *de-põe* (*entsetzt*). Esta ambigüidade em relação à definição do conceito, Agamben a atribui ao desconhecimento de Benjamin relativamente às teses de Schmitt sobre o estado de exceção. Ele sugere uma aproximação dos conceitos, embora destaque suas diferenças (1995: 72):

“A violência que é exercida no estado de exceção não conserva nem simplesmente põe o direito, mas o conserva suspendendo-o e o põe excetuando-se (*Eccependosi*³⁴) dele. Neste sentido, a violência soberana, como a divina, não se deixa integralmente reduzir a nenhuma das duas formas de violência, cuja dialética o ensaio se propunha a definir. O que não significa que ela possa ser confundida com a violência divina” (Agamben, 1995: 72).

³⁴ O tradutor chama a atenção para nota de tradução anterior, onde comenta a relação entre os termos *Eccependosi* e *Eccepiito* que deriva de *eccepire*, que refere-se ao termo jurídico “exceção”, que corresponde a alegação jurídica que constitui defesa indireta do réu.

É justamente na confrontação com o estado de exceção que Agamben não só encontra a forma de situar as diferenças como o caminho para a elucidação do sentido do conceito proposto por Benjamin. Segundo ele, o estado de exceção, ao abrir uma zona de indistinção entre lei e natureza, externo e interno, violência e direito, e na medida que os confunde, mantém-se precisamente na posição de decidir entre eles. Justamente isto, segundo ele, é o que impede a ruptura da dialética entre violência que põe e violência que conserva o direito, e a decisão soberana é justamente o meio pelo qual se faz a passagem entre a ordem jurídica deposta pela violência criativa que põe o direito, no momento em que se faz o vácuo jurídico entre a ordem decadente e a ascendente.

“Neste sentido, pode-se dizer que a violência soberana põe o direito, já que afirma a licitude de um ato de outra forma ilícito [a dissolução violenta da ordem anteriormente vigente], e simultaneamente o conserva, já que o conteúdo do novo direito é somente a conservação do velho” (Agamben, 1995: 72).

Já a violência que Benjamin define como divina, ao contrário da violência soberana, situa-se, segundo Agamben, em uma zona na qual não é mais possível distinguir entre exceção e regra. Por isso, segundo ele, ela não é apenas mais uma forma de violência, mas apenas a dissolução do nexos entre violência e direito, o que permite a Benjamin dizer que ela nem põe nem conserva o direito, mas o depõe.

“Ela [a violência divina] mostra a conexão entre as duas violências – e, com maior razão, entre violência e direito – como o único conteúdo real do direito” (Agamben, 1995: 73).

Agamben faz uma citação daquele que, segundo ele, é o único ponto do ensaio no qual Benjamin se aproxima de algo como uma definição de violência soberana:

“A função da violência na criação jurídica é, na verdade, dúplice, no sentido de que o estabelecimento do direito, enquanto persegue como fim, tendo a violência como meio, aquilo que é instaurado como direito, além disso, no ato de investir como direito o fim perseguido, não depõe de modo algum a violência, mas faz dela somente então em sentido estrito e imediatamente violência criadora de direito, na medida em que investe como direito com o nome de poder não mais um fim imune e independente da violência, mas íntima e necessariamente ligado a ela (Benjamin, 1974³⁵ – 1989: 151 – 156; *apud*: Agamben, 1995: 73)

É justamente neste ponto que Agamben faz a passagem entre a primeira e a segunda parte de seu livro, ao comentar que:

“Por isso não é por acaso que Benjamin, ao invés de definir a violência divina, num desenvolvimento aparentemente brusco, prefira concentrar-se sobre o portador do nexos entre violência e direito, que ele chama de “vida nua” (*bloß Leben*). A análise desta figura, cuja

³⁵ *Zür Kritik der Gewalt in: Gesammelt Schriften*, Frankfurt am Maim, 1974 – 1989. v. II, 1 (1977).

função decisiva na economia do ensaio permaneceu até agora impensada estabelece um nexó essencial entre a vida nua e a violência política (Agamben, 1995: 71)

Agamben reivindica muito justamente sua contribuição, a qual permitiu toda releitura que propôs do conceito de “*biopolítica*” proposto por Foucault em um contexto metodológico antagônico àquele a partir do qual ele o formulou, como indiquei no início desta discussão. É esta conexão, através da violência, entre as estruturas jurídicas e a vida nua que é a conexão entre a primeira e a segunda parte de seu livro.

Não somente o domínio do direito sobre o vivente é coextensivo à vida nua e cessa com esta, mas, segundo Agamben, também a dissolução da violência jurídica – o que seria dizer, em termos de estruturas urbanas, a dissolução das próprias estruturas muradas – que é, segundo ele, o objetivo do ensaio,

“remonta à culpabilidade da vida nua natural, a qual entrega o vivente, inocente e infeliz, à pena, que expia (*sühnt*) a sua culpa e purifica (*entsühnt*) também o culpado, não porém de uma culpa, e sim do direito” (Benjamin, 1974³⁶ – 1989: 155 – 156; *apud*: Agamben, 1995: 71)

É justamente através da idéia moral de culpa, e o fundamento subjetivo nela implicado através da culpa psíquica, ou do que Nietzsche chama de “*má-consciência*”, e Freud designa como “*consciência moral*”, que pretendo estabelecer, a despeito da importância secundária atribuída por Agamben à relação entre estruturas jurídicas e estruturas psíquicas, a conexão entre estas e determinadas características atribuídas as estruturas topológicas e geométrico-simbólicas urbanas pelas estruturas muradas arquitetônicas. E pretendo fazer isto justamente através da analogia entre as estruturas jurídicas e as estruturas muradas, no contexto do entendimento de que um muro pode ser percebido como uma lei escrita com pedras.

Para o objetivo que Agamben procurará desenvolver na segunda parte de seu livro, a análise do relacionamento que estreita vida nua e poder soberano, não é, para Benjamin, segundo Agamben, de nenhuma utilidade o princípio do caráter sagrado da vida. Suspeito para Benjamin, segundo ele, é que aquele que aqui é proclamado sagrado seja precisamente o que, segundo o pensamento mítico, é o portador destinado à culpa: a vida nua, quase, segundo ele, como se uma “*sacralidade secreta*” fluísse entre a sacralidade da vida e o poder do direito, o que é a tese que ele, no essencial, defenderá na segunda parte.

“Valeria a pena indagar a origem do dogma da sacralidade da vida. Talvez, aliás com toda a verossimilhança, ele seja de data recente, última aberração da enfraquecida tradição

³⁶ *idem*.

ocidental, pelo qual se quereria buscar o sagrado, que esta perdeu, no cosmologicamente impenetrável” (Benjamin, 1974³⁷ – 1989: 155; *apud*: Agamben, 1995: 74)

É sobre esta origem que Agamben passará a indagar, lembrando de início, que este conceito era desconhecido para os gregos, de quem recebemos o legado da tradição ético-política.

“A oposição entre *zoé* e *bíos*, entre *zên* e *eû zên* (ou seja, entre a vida em geral e o modo de vida qualificado que é próprio dos homens), ainda que tão decisiva para a origem da política ocidental, não contem nada que possa fazer pensar em um privilégio ou em uma sacralidade da vida como tal” (Agamben, 1995: 74).

Mesmo naquelas sociedade que, como na Grécia clássica, segundo ele, celebravam sacrifícios animais e imolavam, ocasionalmente, vítimas humanas, a vida em si não era considerada sagrada; ela se tornava tal somente através de uma série de rituais, cujo objetivo era justamente o de separá-la do seu contexto profano. Agamben cita Benveniste, para quem, para torná-la sagrada, é preciso

“separa-la do mundo dos viventes, é preciso que esta atravesse o limiar que separa os dois universos: este é o objetivo da matança” (Benveniste, 1969: 188; *apud*: Agamben, 1995: 74).

Ora, é justamente esta localização do processo de sacralização da vida em determinados rituais de sacrifício, cuja origem Freud situa nos rituais totêmicos aos quais designa como representações de um sacrifício original – o parricídio – que, por um lado, colocam em cheque a concepção que situaria no período pós-clássico a origem da sacralização da vida, como se não houvesse nexos entre o ritual e o seu objeto; e que, por outro, justifica o nexos que gostaria de estabelecer entre a concepção freudiana que situa as origens da lei e da ordem social, que resultaram da superação da horda como forma mais primitiva de ordem social, em uma reação aos sentimentos coletivos de culpa que decorreram do parricídio.

Estranhamente, no entanto, do extrato de Benveniste, Agamben decorre não o nexos entre a sacralização da vida e o ritual sacrificial – o qual, de qualquer modo, sob certos aspectos ele acabará por confirmar – mas, justamente o oposto:

“Se isto é verdade [que o objetivo do sacrifício é separar a vida do mundo dos viventes], quando e de que modo uma vida humana foi considerada pela primeira vez como sagrada em si mesma?” Agamben, 1995: 74-75).

Ora, se o nexos entre a sacralização da vida e o rito sacrificial vale, não há, então, como não poder perguntar pelo mesmo formulando de outro modo: quando, e porque

³⁷ *idem*.

razões, e representando o que, foi realizado, pela primeira vez, um rito no qual uma vida foi sacrificada. E, se esta formulação vale, é realmente difícil desprezar a concepção freudiana para a origem da lei proposta em *“Totem e Tabu”* (1913), que discutirei no próximo capítulo.

A perspectiva de Agamben, no entanto, é jurídica. E, neste âmbito, e no âmbito da sociedade ocidental no qual ele inscreveu sua pesquisa, na busca pelas origens que empreende, o máximo ao qual pode recuar é justamente determinado pelo limite da intersecção destes âmbitos: a história das estruturas jurídicas no contexto da cultura greco-romana e de suas origens mais arcaicas. E é isto que ele anuncia:

“Ocupamo-nos, até agora, em delinear a estrutura lógica e topológica da soberania, mas o que é excetuado e capturado nela? Quem é o portador do *bando* soberano? Tanto Benjamin quanto Schmitt, ainda que de modo diverso indicam a vida (a “vida nua” em Benjamin e, em Schmitt, a “vida efetiva” que “rompe a crosta de uma mecânica enrijecida na repetição”) como o elemento que, na exceção, encontra-se na relação mais íntima com a soberania. É esta relação que trata agora de esclarecer” (Agamben, 1995: 75).

A segunda parte do livro de Agamben, intitulada *“Homo Sacer”* busca, além de determinar o sentido deste conceito, por um lado, estabelecer uma relação de simetria sólida e de caráter fundador entre o *bando* soberano e o *bando* do *homo sacer*. Como, do ponto de vista da perspectiva jurídica que vem desenvolvendo, o estado de ordem jurídica instituída é uma fundação do poder soberano que, a partir de uma zona de indiscernimento entre o estado de natureza e o estado de direito, o funda, suspendendo-se a si mesmo, ao mesmo tempo em que exclui o próprio estado de natureza, pode-se dizer que esta relação de simetria proposta por Agamben, conduzida às suas origens, corresponde ao que se poderia designar como a fundação da própria cultura. Por outro lado, o percurso tem a finalidade de desconstruir ou suspender o valor científico ou teórico daquelas concepções para o mesmo fenômeno cuja validade fragilizaria o da sua própria.

Neste sentido, o fulcro de suas atenções será o que designa como *“antropologia tardo vitoriana”* (1995: 83), e as concepções que esta transmitiu à sociologia francesa, e toda uma linha de derivações na qual situam-se Freud, Bataille, e os autores em que estes se basearam. Toda a teoria da cultura que se pode decorrer das concepções freudianas relativas ao complexo de Édipo e ao papel do parricídio como fato trágico inaugural está, no entanto, e ao mesmo tempo, oculta e sob o mais severo ataque de Agamben. Freud, embora mencionado, não é citado, a não ser para caracterizar sua admiração por Robertson Smith e por seu *“Lectures on the Religion of the Semites”* (1889) – obra estrutural na

sustentação do argumento de Freud em “*Totem e Tabu*” –, este sim, como Wundt com sua “*Völkerspsychology*” (1905), também adotado por Freud, sob o seu escrutínio.

A estratégia de Agamben, principalmente nos dois primeiros capítulos da segunda parte, embora um tanto obscura na forma, tem finalidade clara: a necessária, para o seu argumento, desqualificação do enquadramento sob o qual Freud colocou a relação entre pai e filho no contexto da fundação da cultura. E isto é necessário simplesmente porque o argumento de Agamben está estruturalmente apoiado sob um outro enquadramento, como se vê nos terceiro e quarto capítulos da segunda parte, principalmente neste último, onde justamente a figura do direito arcaico romano que coloca no centro de sua argumentação, o “*homo sacer*”, se revela no processo de sacralização, que constitui a própria politização do sujeito, através da submissão ao direito paterno de matá-lo, sem incorrer no crime caracterizado pela figura jurídica do homicídio, isto é, impunemente.

Agamben ignora completamente qualquer possibilidade de interpretar o direito paterno sobre a vida do filho como uma medida jurídica preventiva, por assim dizer, ou os “direitos” do patriarca da horda primitiva descritos por Freud a partir de Darwin, como parte de umnexo de causa e efeito entre existência e estruturas jurídicas, como se estas últimas não fossem, no limite, construções que responderam a necessidades impostas pela vida fática.

Na verdade, Agamben procura afastar seu argumento de duas vias de interpretação do fato político jurídico, de modo a constituir algo assim como uma terceira via, nem a interpretação como fato subjetivo-religioso ligado ao contexto familiar e de caráter universal como que Freud, nem como fato inter-civilizacional, como quer Nietzsche, mas como fato jurídico intra-civilizacional, ligado a instalação de uma estrutura jurídica, criação de um poder soberano que, mantendo-se em estado de natureza, se mantém exterior a ela e a garante e conserva através da violência. E se transmuta ciclicamente em uma dialética entre poder que põe o direito e poder que o conserva, como quer Benjamin. Terceira via esta que buscará formular de diversas maneiras, todas elas caracterizando uma certa zona de indistinção, como aquela caracterizada pelo estado de exceção, e ocupada tanto pelo soberano quanto pelo *homo sacer*.

Agamben abre as discussões do primeiro capítulo da parte II apresentado, através do verbete *sacer mons* do tratado sobre o significado da palavras de Festo, uma figura do direito arcaico romano na qual, segundo ele, pela primeira vez o caráter da sacralidade liga-se a uma vida humana.

“*At homo sacer is est, quem popus iudicavit ob maleficium; neque fas este um immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur “si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit”. Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet*” (Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio, na verdade, na primeira lei tribunícia se adverte que “se alguém matar alguém que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida. Disso, advém que um homem malvado ou impuro costuma ser chamado *sacro*) (*apud*: Agamben, 1995: 79)

Agamben chama a atenção para a discussão acadêmica sobre o sentido desta “*enigmática figura*” (1995: 79), na qual, segundo ele, muitos julgaram ver a mais antiga pena do direito criminal romano, e para a dificuldade de interpretação que decorre de seus termos contraditórios: o *sacer* não pode ser sacrificado, mas aquele que o mata não pode ser condenado por homicídio. No entanto, Agamben levanta, na região mais periférica da questão, e entre parêntesis, uma segunda discussão, à qual não dá prosseguimento, como se fosse apenas para registrar que não passou-lhe despercebida. Trata-se de que o termo, que indica o crime pelo qual aquele que mata o *sacer* não é condenado, é representado pela figura jurídica do *parricidi*.

“Já Bennett, (...), observa que a definição de Festo “parece negar a própria coisa implícita no termo [*sacer*]” [(Bennett, 1930³⁸: 5)], porque enquanto sanciona a sacralidade de uma pessoa, autoriza (ou, mais precisamente, torna impunível) sua morte (**qualquer que seja a etimologia aceita para o termo *parricidium*, ele indica na origem o assassinio de um homem livre**)” (*gr. meu*; Agamben, 1995: 79)

É estranho que, no contexto, Agamben, sempre tão atento ao detalhe e a filigrana, passe de modo tão rápido e desinteressado (e entre parêntesis) pela questão etimológica relativa ao fato de que o crime genérico do homicídio seja referido por um termo mais específico, como parricídio, em particular quando este termo está associado às origens de uma figura jurídica que diz respeito ao próprio tema em questão, a matabilidade do homem político.

Por um lado, porque a referência ao homem livre não deixa qualquer dúvida quanto a que o objeto da discussão é a cidadania (a vida qualificada, ou a *bíos politikós*), ou a inclusão da vida nua na vida política, como Aristóteles deixa claro na *Política* que ele mesmo cita na introdução, ao comentar a oposição entre *zoé* e *bíos*. E, na cultura grega clássica, o homem livre é o pai proprietário de terras, o que exclui a mulher, os filhos e os escravos e *metecos* (estrangeiros). Mas a condição de chefe de família em uma cultura exacerbadamente patriarcal é essencialmente o que define o *homem livre* grego. O pai, portanto. Por outro lado, porque, como já assinaléi, logo mais adiante, no terceiro capítulo,

ele apresentará a figura do direito arcaico romano que coloca o “*homo sacer*” no centro de sua argumentação, e que é aquele que, no processo de sacralização que constitui a sua própria politização, submete-se ao direito paterno de, impunemente, matá-lo.

Ora, há uma evidente simetria causal entre a matabilidade, isto é, a morte virtual do filho e a utilização do termo *parens* (pai e mãe), na associação com *caedere* (matar) para a formação do termo *parricidium* como designação do que o próprio Agamben reconhece como talvez a figura fundadora do direito arcaico romano. E que, se, de fato, o termo expressava no direito romano mais antigo o assassinato de qualquer pessoa, a ordem que se pode esperar não é a de que o termo se especializasse em um momento posterior da história, mas de que o objeto do crime expresso pela figura jurídica se tenha generalizado: não seria de estranhar que, inicialmente, em uma sociedade pré-jurídica, a interdição ao assassinato de um membro da comunidade familiar tenha antecedido a sua extensão a qualquer pessoa em geral. E que os primeiros a terem a salvaguarda do interdito tenham sido mãe e pai; este último, em um contexto familiar patriarcal em particular. E isso não seria estranho pelo simples fato de que, assim, a salvaguarda recairia justamente sobre aquele que, de fato, detém o poder de impor a interdição, e de que, sem dúvidas, este poder não foi exercido sem provocar os ressentimentos que se pode esperar dos sujeitados. Como diz Nietzsche,

“em toda parte onde se exerce e mantém a justiça, percebe-se o poder do mais forte em busca de conter o insensato influxo do ressentimento” (G.M.: II:11).

É deste esforço, inclusive, segundo ele, que emerge a noção de Lei (*ib.*). Quanto ao mais, já se encontra o termo *homicidium* nos primeiros anos do milênio, mais de uma século antes de Festo, na prosa de Tacitus, na “*Germania*”, por exemplo:

“(…) *luitur enim etiam homicidium certo armentorum ac pecorum numero recipitque satisfactionem universa domus, utiliter in publicum, quia periculosiores sunt inimicitiae iuxta libertatem*” (Cornelius Tacitus, *Opera Minora Ger*, 21, 1: 6.09)

Segundo Agamben, duas linhas de interpretação para o verbete de Festo distinguem os autores modernos: uma vê no *sacratio* o resíduo enfraquecido e secularizado de uma fase arcaica na qual o direito religioso e o penal não eram ainda distintos, a condenação à morte apresentando-se como um sacrifício à divindade; outra, que reconhece nesta figura arquetípica do sacro a consagração aos deuses íferos, análoga, na sua ambigüidade, à

³⁸ *Sacer esto* – in: *Transactions of the American Philological Association*. pg. 61, 1930.

noção etnológica de tabu; augusto e maldito, digno de veneração e suscitante de horror, nos termos, aliás, que Bataille coloca a questão em “*O Erotismo*” (1957: 64).

“Se os primeiros conseguem prestar contas do *impune occide* [assassinato impune] (...), eles não podem, porém, explicar de modo convincente o veto de sacrifício; inversamente, na perspectiva dos segundos, se o *neque fas este um immolari* [interdito ao sacrifício] resulta compreensível (o *homo sacer* – escreve Kerényi – não pode ser objeto de sacrifício, (...), por nenhuma razão além desta, muito simples: aquilo que é *sacer* já está sob posse dos deuses, (...), portanto, não há necessidade de torná-lo tal com uma nova ação”: Kerényi, 1951³⁹: 76), não se entende, porém, de modo algum, porque o *homo sacer* possa ser morto por qualquer um sem que se manche de sacrilégio (...)” (Agamben, 1995: 80 – 81)

Ambas as posições não conseguem, segundo Agamben, explicitar econômica e simultaneamente os dois traços característicos, cuja justaposição constitui, na definição de Festo a especificidade do *homo sacer*: a impunidade de sua morte e o veto de sacrifício. É justamente a partir destas duas posições que Agamben procurará edificar a sua terceira via a qual, posteriormente, desdobrará diante de outras alternativas conceituais:

“Mais do que resolver a especificidade do *homo sacer*, como se tem feito muito frequentemente, em uma pretensa ambigüidade originária do sagrado [a tese da etnologia mais bem representada por Bataille], calcada sobre a noção etnológica de tabu, tentaremos, em vez disso interpretar a *sacratio* como uma figura autônoma e nos perguntaremos se ela não nos permitiria por acaso lançar luz sobre uma estrutura *política* originária [note-se que ele não se refere a uma estrutura jurídica, mas política], que tem seu lugar em uma zona que precede a distinção entre sacro e profano, entre religioso e jurídico. Mas, para avizinhamos desta zona, será antes necessário desobstruir o campo de um equívoco” (Agamben, 1995: 81)

O equívoco, como a referência à ambigüidade religiosa já anuncia, é, além de toda a etnologia que antecedeu o “*Totem e Tabu*” (1913), também toda aquela que a sucedeu mesmo divergindo quanto ao essencial, que é justamente o papel do parricídio, cuja análise etimológica mais radical Agamben desprezou tão apressadamente ao considerar o extrato de Festo.

A finalidade de Agamben, que não é abertamente explicitada no segundo capítulo da segunda parte, é justamente esta: desobstruir sua linha de argumentação do obstáculo constituído pelo papel estrutural atribuído por Freud ao complexo de Édipo na constituição da cultura – e, por decorrência, do parricídio como ato fundador da mesma através da instituição das primeiras formas de tabu (o incesto e o parricídio), e das estruturas jurídicas que emergiram das estruturas religiosas que derivaram da instituição destes interditos. O “lançar luz sobre uma estrutura política originária, que tem seu lugar em uma zona que

³⁹ *La religione antica nelle sue linee fondamentali* – Roma, 1951

precede a distinção entre sacro e profano” (1995: 81) requer, necessariamente, o lançar à sombra a concepção freudiana para a mesma estrutura política originária.

Sob o título “*A ambivalência do sacro*”, o segundo capítulo da segunda parte é aberto por Agamben tal como segue:

“Sobre a interpretação dos fenômenos sociais e, em particular, do problema da origem da soberania pesa ainda um mitologema científico que, constituindo-se entre o fim do século XIX e os primeiros decênios do XX desviou de modo duradouro as indagações das ciências humanas em um setor particularmente delicado. Este mitologema, que podemos aqui, provisoriamente colocar em rubrica como “teoria da ambigüidade do sacro” toma inicialmente forma na antropologia tardo-vitoriana e se transmite depois à sociologia francesa; mas a sua influência no tempo e a sua transmissão às outras disciplinas foram tão tenazes que, depois de ter comprometido as pesquisas de Bataille sobre a soberania, ele está ainda presente naquela obra prima da lingüística do século XX que é o *Vocabulaire des institutions indo-européennes* de Emile Benvenistes. Que sua primeira formulação esteja nas *Lectures on the religion of the Semites* de Robertson Smith (1894) – ou seja, o mesmo livro que deveria exercer uma influência determinante sobre a composição do ensaio freudiano *Totem e tabu* (“lê-lo” – escreverá Freud – “era como ir deslizando em um gôndola) – não surpreenderá se considerarmos que as *Lectures* coincidem com o momento em que uma sociedade, que havia então pedido todo relacionamento com sua tradição religiosa, começava a acusar seu próprio desconforto” (Agamben, 1995: 83)

E, no contexto desta temática, é esta a única referência feita por Agamben ao “*Totem e tabu*”, e o comentário de Freud sobre o “*Lectures ...*” é a única citação de Freud em todo o livro. Fica, portanto, deste modo: A obra de Freud, sobre a qual Robertson Smith exerceu uma “*influência determinante*” estará suficientemente argüida e colocada de lado como um obstáculo conceitual por simples decorrência da argüição e descarte da obra de Smith.

As conclusões de Freud, muito mais do que na obra de Robertson Smith, estão baseadas nas observações que realizou em sua prática clínica e em suas pesquisas psicológicas. Dado o lugar ao qual, na introdução (e na página seguinte a estes comentários), Agamben relegou o aspecto psicológico envolvido na problemática política da soberania, não é, de fato, de estranhar, que simplesmente omita a argumentação psicanalítica com a qual Freud sustentou o “mitologema” por ele questionado. Igualmente estranho é que, em um capítulo que abre com a sentença: “*Sobre a interpretação dos fenômenos sociais e, em particular, do problema da origem da soberania ...*”, nem sequer mencione o “*Psicologia das massas e análise do ego*”, única obra de Freud dedicada não só a abordar o problema da psicologia social, em relação à qual chega inclusive a negar a existência de uma psicologia individual, como, principalmente, na qual revela, no âmbito do mitologema contestado, toda a estrutura da psicologia do grupo sustentada pela relação

libidinal deste com a persona do seu líder, relação de soberania por excelência, e baseada em uma forma psico-política de relação de poder.

O problema de Agamben consiste em que sua concepção da origem da cultura coloca esta em um fato jurídico fundador, que se constitui como uma estrutura pela qual se dá o fato político, isto é, a inclusão do sujeito na vida política se dá pela politização de sua vida biológica, pela sua matabilidade, o que coloca a biopolítica foucaultiana como um fenômeno efetivamente originário. E isto exige que o fato político seja concebido independentemente da esfera religiosa e da ambigüidade pela qual esta perspectiva justifica o assassinato isento de punição, ao qual é submetido um que, todavia, não pode ser morto ritualisticamente. Esta condição é essencial para que ele estabeleça a simetria entre o poder soberano e o *homo sacer*, pois este último, como o primeiro, se situaria numa zona de exceção, visto que é o único que pode ser morto fora do ritual sem que aquele que o mata possa ser punido.

E é nesta direção, de isolar o problema do sentido do *homo sacer* da esfera da questão religiosa e de suas aporias e ambigüidades, que Agamben prossegue desenvolvendo seu argumento.

É no “*Lectures ...*” de Robertson Smith, segundo ele, que a noção etnográfica de *tabu* deixa pela primeira vez o âmbito das culturas primitivas e penetra nos estudos da religião bíblica, marcando, segundo ele,

“irrevogavelmente com sua ambigüidade a experiência ocidental do sagrado” (Agamben, 1995: 83).

Agamben faz uma longa citação de Robertson Smith que converge para a questão da ambigüidade, que reproduzo parcialmente:

“(…). Em muitas sociedades selvagens, entre as duas espécies de tabu [inviolabilidade de santuário, ídolos, sacerdotes, chefes etc. e impuridade (contato com os mortos, com a menstruação etc.)] não ocorre uma clara linha de demarcação, e mesmo em povos mais desenvolvidos a noção de santidade e aquela de impuridade frequentemente se tocam (Robertson Smith, 1894⁴⁰: 152 – 153; *apud*: Agamben, 1995: 84)

Segundo Agamben, em uma nota adicionada à segunda edição ele chega a postular a impossibilidade de:

“separar a doutrina semítica do santo e da impuridade do sistema do tabu” (Robertson Smith, 1894⁴¹: 452; *apud*: Agamben, 1995: 84)

⁴⁰ *Lectures on the religion of the Semites*, Londres, 1894

⁴¹ *idem*.

Ainda segundo Agamben, é notável que Robertson Smith, na seqüência desta nota, refira-se também ao *bando*:

“Uma outra notável usança hebraica é o *bando* (*herem*), com o qual um pecador ímpio, ou então inimigos da comunidade e do seu Deus, eram votados a uma total destruição. O *bando* é uma forma de consagração à divindade, e é por isso que o verbo “banir” é, as vezes, vertido como “consagrar” (Miq. 4.13) ou “votar” (Lev. 27.28). Nos tempos mais antigos do hebraísmo, ele implicava, porém, a completa destruição não somente da pessoa mas de suas propriedades (...). Um tal *bando* é um tabu, tornado efetivo pelo temor de penas sobrenaturais (Rs. 16.34) e, como no tabu, o perigo nele implícito era contagioso (Dt. 7.26); quem porta à sua casa uma coisa consagrada incorre no mesmo *bando*” (Robertson Smith, 1894⁴²: 453-454; *apud*: Agamben, 1995: 84 - 85).

A análise do *bando* – assemelhado ao tabu – é desde o início, segundo Agamben, determinante na gênese da doutrina da ambigüidade do sacro:

“a ambigüidade do primeiro [*bando*], que exclui incluindo, implica aquela do segundo [tabu]” (Agamben, 1995: 85).

A partir de Robertson Smith, Agamben realiza um histórico do desenvolvimento da teoria da ambivalência do sacro, que passa pelo “*Essai sur le sacrifice*” de Hubert e Mauss (1899), pelo “*Völkerpsychologie*” de Wundt e pelo “*Formes elementaires de la vie religieuse*” (1912) onde Durkheim dedica um capítulo inteiro à ambigüidade da noção de sacro, para concluir, antes de retomar o “*Totem e tabu*” de Freud – o seu verdadeiro objeto:

“Nestas páginas já está em obra aquele processo de psicologização da experiência religiosa (a “repugnância” e o “horror” com que a burguesia européia culta trai o seu desconforto ante o fato religioso), que chegará ao seu remate alguns anos depois no âmbito da teologia marburguesa de R. Otto sobre o sagrado (1917) (...). Que o religioso pertença integralmente à esfera da emoção psicológica, que ele tenha essencialmente a ver com calafrios e arrepios, eis as trivialidades que o neologismo *numinoso* deve revestir de uma aparência de cientificidade” (Agamben, 1995: 86).

É, de fato, curioso que neste contexto de discussão não haja uma menção ao “*O futuro de uma ilusão*” (1927), ou à crítica às concepções de Romain Roland no primeiro capítulo do “*Mal-Estar...*” (1929) ou mesmo ao “*Moisés e o monoteísmo*” (1939), última obra de Freud publicada em vida. De qualquer modo, o neologismo cunhado por Rudolf Otto (1869-1927), teólogo e filósofo alemão, descreve o sentimento único vivido na experiência religiosa, a experiência do sagrado, em que se confundem a fascinação, o terror e o aniquilamento, aos quais Agamben, com sua particular noção de cientificidade, reduz a calafrios e arrepios. Considerando-se este ponto de partida, é até elogiosa a referência a

⁴² *idem*.

Freud, embora não por seus méritos como psicólogo, mas por haver introduzido a perspectiva da lingüística na discussão:

“Quando, alguns anos depois Freud empreende a composição de *Totem e tabu*, o terreno estava, portanto, suficientemente preparado. Todavia é somente com este livro que uma genuína teoria geral da ambivalência vem à luz, sobre bases não apenas antropológicas e psicológicas, mas também lingüísticas. Em 1910 Freud havia lido um ensaio de um lingüista hoje desacreditado, K. Abel, sobre o *Sentido contraditório das palavras originárias* e havia feito uma crítica sobre ele em um artigo na *Imago*, no qual coligava-o com a sua teoria da ausência de contradição nos sonhos. Entre as palavras de sentido oposto que Abel arrolava no apêndice, figurava, como Freud não deixa de enfatizar, o temo latino *sacer* “santo e maldito” (Agamben, 1995: 86)

Em *"Totem e Tabu"* (1913), a partir de suas leituras de Darwin, Frazer, Atkinson e Robertson Smith, Freud propõe a hipótese segundo a qual, na origem dos tempos (uma hipótese meta-histórica, portanto) existia *"uma horda primeva"* submissa a um grande macho que reservava a si mesmo a posse sexual das mulheres (e que tinha acesso à linguagem; esta última idéia sendo evocada em 1939 em *"Moisés e o monoteísmo"*) e que, então, se comportava como um ser onipotente fazendo reinar sua soberania e seu *bando* apenas pela força e intimidação. Os filhos excluídos (e aí, possivelmente, a origem do banimento e da *sacratio* no contexto proposto por Agamben) e, segundo Moscovici (1972) talvez impelidos por sua mãe, teriam se reunido e tramado uma conspiração contra o Pai, ou o chefe da horda, para assassiná-lo e devorá-lo (1913: 146).

“(...) precisamos apenas supor que a tumultuosa malta de irmãos estava cheia dos mesmos sentimentos contraditórios que podemos perceber em ação nos complexos-pai ambivalentes de nossos filhos e de nossos pacientes neuróticos” (Freud, 1913: 147).

Mais tarde, tomados de remorsos, eles teriam idealizado este ser e o teriam transformado em totem (em antepassado, em Deus), fiador das leis que eles começaram a estabelecer afim de impedir, após o assassinato do pai, a rivalidade entre os irmãos, sendo esta, segundo Freud, a origem da Lei. Segundo ele,

“odiavam o pai, que representava um obstáculo tão formidável ao seu anseio de poder e aos desejos sexuais; mas amavam-no e admiravam-no também Perpetuado o crime, satisfeito o ódio e realizada a identificação, a afeição que todo esse tempo tinha sido recalcada estava fadada a fazer-se sentir e assim o fez sob a forma de remorso. Um sentimento de culpa que coincidia com o remorso de todo o grupo fez-se presente e, o pai morto tornou-se mais forte do que fora vivo” (Freud, 1913: 147).

Assim, *"No princípio foi o ato"*, segundo Freud, citando Goethe,

“ato memorável e criminoso, que foi o **começo** de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião” (Freud, 1913: 147).

Teria sido necessário que o chefe (e Freud escreveu que este ato deve ter se repetido certo número de vezes) tenha sido assassinado de fato, e não apenas simbolicamente para que o sentimento de culpa possa ter nascido e que tenha se criado as organizações sociais, as restrições morais, as religiões. Assim, o complexo de Édipo, proposto por Freud no nível do psiquismo individual, teria da mesma forma, segundo ele, um papel determinante e estrutural ao nível da vida política.

Retomando Agamben, após esta referência final ao “*Totem e tabu*” – e absolutamente sem nenhuma referência a uma outra ambivalência, de caráter afetivo que se instala na relação entre o pai e seu filho e que é a ambivalência que poderia justificar a politização do filho através da sujeição à morte virtual que será o tema do próximo capítulo, e que é o fator central da estrutura psíquica do complexo de Édipo – livro cujo impacto que causou estava “*suficientemente preparado*” por estas bases antropológicas e psicológicas e que, cumulativamente, baseou-se em um lingüista “*hoje desacreditado*”, Agamben segue com a maior naturalidade, sem sequer abrir novo parágrafo, por outros autores menos conhecidos – aos quais deste modo acaba por equiparar Freud –, dos quais cita extratos – o que não fez com Freud – como Flower, Fugier, Walde etc., e dissolvendo a questão freudiana da relação trágica entre o assassinato do pai – o portador do poder soberano e da soberania na horda primitiva e que situa-se na exceção de ser o único que pode obter satisfação sexual –, a emergência da Lei e o complexo de Édipo no fluxo da questão da ambivalência do sagrado, de cuja desqualificação sua tese depende.

Através destes autores Agamben constrói um pequeno histórico do modo como, segundo ele,

“na vida dos conceitos há um momento em que eles perdem a inteligibilidade imediata e, como todo termo vazio, podem carregar-se de sentidos contraditórios” (Agamben, 1995: 88).

É em um processo assim que, segundo ele,

“Uma figura enigmática do direito romano arcaico, que parece reunir em si traços contraditórios e por isso precisa ela mesmo ser explicada, entra assim em ressonância com a categoria religiosa do sagrado no momento em que essa atravessa por conta própria um processo de irrevogável dessemantização que a leva a assumir significados opostos; esta ambivalência, posta em relação com a noção etnográfica de tabu, é usada por sua vez para explicar, com perfeita circularidade, a figura do *homo sacer*” (Agamben, 1995: 88).

No entanto, segundo ele, e reafirmando não só a perspectiva político-jurídica na qual procura enquadrar o problema das origens da cultura, mas, e principalmente, a estratégia metodológica de separar os universos político do religioso,

“nenhuma pretensa ambivalência da categoria religiosa do sacro pode explicar o fenômeno político-jurídico ao qual se refere a mais antiga acepção do termo *sacer*; ao contrário, só uma atenta e prejudicial⁴³ delimitação das respectivas esferas do político e do religioso pode permitir compreender a história de sua trama e de suas complexas relações. Em todo o caso, é importante que a dimensão jurídico-política originária que se expõe no *homo sacer* não seja recoberta por um mitologema científico que não apenas em si nada pode explicar, mas que é ele próprio carente de explicação” (Agamben, 1995: 88).

Penso que é extremamente problemática esta fratura entre os universos religioso, político e jurídico quando pensada nas origens mais remotas do ordenamento social. Por um lado, se pensamos que as origens do processo pelo qual se formaram as civilizações coincide com o nascimentos das culturas urbanas e que o traço que as distingue das formas anteriores de ordenação social é a diferenciação e estratificação em castas e classes que decorreu da especialização profissional, então podemos admitir que, nestas origens, um processo de diferenciação já estava em curso.

Do ponto de vista da forma urbana, no entanto, o templo e o palácio só encontraram localizações distintas na Grécia, já bem distante do que se poderia designar como origem de qualquer processo civilizatório. Até aí, sempre se confundiram no interior de uma única cidadela, ela própria recinto sagrado, no sentido de *sacer* de Agamben. Na própria persona do rei, considerado um semi-deus, o religioso, o político – e o jurídico, na medida que ele era a violência que conservava o direito a partir de um lugar exterior a ele – se confundiam de tal modo que era bastante difícil discernir com clareza dois universos independentes, dos quais um fenômeno fundador pudesse haver dito respeito a um, sem determinar as estruturas do outro.

No entanto, uma coisa é certa: foi no entorno de um tumulo que se formaram as primeiras instituições humanas. A necrópole foi um lugar de retorno periódico. Foi o berço da arte feita com pedras e, se a interpretação do muro como uma lei escrita com pedras está correta, então a primeira lei deste tipo que foi feita visava proteger o templo no qual o tumulo se converteu. Ela excluía, para o exterior do recinto que encerrava, o estado de natureza, ao qual o estado de civilização – e jurídico – se opôs.

Estabelecido este patamar, no qual estão isolados entre si os universos político e religioso, Agamben abre o terceiro capítulo da segunda parte, intitulado “*A vida sacra*”, no qual procurará estabelecer, a partir do lugar de exceção que ocupam em relação ao ordenamento vigente, uma relação de simetria entre o lugar do soberano e o do *homo*

⁴³ Nota 20 do tradutor: *Pregiudiziale*, no original: termo jurídico que se refere à ação acessória que deve ser

sacer. Para isto, inicialmente procurará estabelecer o caráter exclusivo em relação ao ordenamento ao qual a *sacratio* conduz o sujeito.

“A estrutura da *sacratio* resulta, (...), da conjunção de dois aspectos: a impunidade da matança e a exclusão do sacrifício” (Agamben, 1995: 89).

A impunidade configura uma exceção do *ius humanum* porque suspende a lei sobre homicídio e a exclusão do sacrifício uma exceção do *ius divinum* e de qualquer forma de morte ritual. As formas mais antigas de execução capital de que se tem notícia na realidade são, segundo Agamben, antes ritos de purificação que penas de morte no sentido moderno:

“o *neque fas est eum immolari* servia justamente para distinguir a matança do *homo sacer* das purificações rituais e excluiria decididamente a *sacratio* do âmbito religioso em sentido próprio” (Agamben, 1995: 89).

Para validar esta formulação de que as formas mais antigas de execução são antes ritos de purificação do que penas de morte no sentido moderno Agamben cita a *poena cullei*, na qual o condenado, com a cabeça coberta por uma pele de lobo, era encerrado em um saco, com serpentes, um cão e um galo, e jogado na água, entre outras. Penso que é interessante confrontar esta concepção de Agamben, quanto ao sentido das mais antigas formas de execução capital, que certamente não estão excluídas da categoria definida pelo sentido geral que se possa adotar para o termo castigo, com a concepção nietzscheana para as origens deste enquanto instituição jurídica, concepção esta que localiza as suas origens nas relações de troca entre credor e devedor.

Segundo Nietzsche, durante o mais largo período da história humana, o castigo não teve qualquer relação com uma noção de justiça baseada naquilo que ele chama de “*da liberdade ou não-liberdade da vontade*” (G.M.: II:4). A noção de justiça, baseada na liberdade da vontade, foi introduzida na história humana com o pensamento grego e esta liberdade já aparece, no discurso de Aristóteles sobre a ética, na discussão entorno do problema moral da *escolha*. Para ele, “*as virtudes são modalidades de escolha ou envolvem escolha*” (Ética: 1106a5).

Nietzsche, no entanto, se refere a momentos muito anteriores a estes, mas cujas ressonâncias ainda se fazem presentes na vida familiar, ou no cotidiano de qualquer delegacia de polícia. Refere-se a quando o castigo era aplicado

“não pelo pressuposto de que apenas o culpado deveria ser castigado – e sim, como ainda hoje os pais castigam seus filhos, por raiva devida a um dano sofrido, raiva que se desafoga em quem o causou. (G.M.: II:4).

examinada preliminarmente, por causa da influência decisiva no mérito da causa principal.

Esta raiva, no entanto, segundo ele,

“foi mantida em certos limites e modificada pela idéia de que qualquer dano encontra seu equivalente e pode ser realmente compensado mesmo que seja com a dor de seu causador. (G.M.: II:4).

Nietzsche fecha aqui o argumento inicial da dissertação, que relaciona *dívida*, *culpa* e *castigo*, com a questão: “*como veio ao mundo aquela outra “coisa sombria”, a consciência de culpa, a “má consciência” (G.M.: II:4)*, a qual, inicialmente, responde propondo que “*o grande conceito moral de “culpa” teve origem no conceito muito material de “dívida” (G.M.: II:4)*, relacionando, deste modo, e de modo inexorável, o universo objetivo do direito comercial com o subjetivo dos sentimentos de culpa e da má-consciência, universos que, na primeira dissertação, relaciona ao dos sentimentos religiosos. Para isto, ele recoloca a relação entre *culpa* e *dívida*, sob uma nova perspectiva, a partir da relação entre *dano* e *dor*.

“De onde retira sua força esta idéia antiquíssima, profundamente arraigada, agora talvez inerradicável, a idéia da equivalência entre dano e dor?” (G.M.: II:4)

Para, a seguir, propor que é

“na relação contratual entre credor e devedor, que é tão velha quanto a existência de “pessoas jurídicas” e que por sua vez remete as formas básicas de compra, venda, comércio, troca e tráfico” (G.M.: II:4).

Através da punição ao devedor, segundo Nietzsche,

“o credor participa de um *direito dos senhores*; experimenta enfim, ele mesmo, a sensação exaltada de poder desprezar e maltratar alguém como inferior. A compensação consiste, portanto, em um convite e em um direito à crueldade” (G.M.: II:5).

É “*nesta*” esfera das “*obrigações legais*” – e, portanto, confirmando parcialmente Agamben quanto a origem das instituições culturais situar-se nas estruturas jurídica – que, segundo o filósofo,

“está o foco de **origem** desse mundo de conceitos morais: “culpa”, “consciência”, “dever”, “**sacralidade** do dever” (*grs. meus*; G.M.: II:6).

Foi igualmente aí, nesta esfera das “*obrigações legais*” que, pela primeira vez, se efetuou esta operação, que Nietzsche designa como

“este sinistro, talvez indissolúvel, entrelaçamento das idéias “culpa” e “sofrimento”” (G.M.: II:6).

Nietzsche retoma sua questão quanto ao modo como o sofrimento pode ser compensação para a “*dívida*”, para concluir sua argumentação reafirmando que isto ocorre

“na medida em que **fazer** sofrer era altamente gratificante, na medida em que o prejudicado trocava o dano, e o desprazer pelo dano, por um extraordinário contra-prazer: **causar** o sofrer – uma verdadeira **festa**” (grifos do autor; G.M.: II:6).

Segundo ele, não faz muito tempo que não se podia conceber casamentos de príncipes e grandes festas públicas sem execuções, suplícios, ou, talvez, autos de fé (G.M.: II:6). “*Ver sofrer*”, segundo o filósofo demonstra inequivocamente,

“faz bem, fazer sofrer mais bem ainda – eis uma frase dura, mas um velho e sólido axioma humano, demasiado humano. Sem crueldade não há festa. Isto é o que ensina a mais antiga e mais longa história do homem (...) no castigo há muito de **festivo**” (grifos do autor; G.M.: II:6).

Retomando Agamben – que, ao meu ver, é simultaneamente confirmado (na medida em que não há racionalidade na pena) e contestado (na medida em que a origem nas relações de troca comercial pertence ao profano e não ao sagrado) pelo confronto com Nietzsche – a partir da conclusão de que o sagrado é duplamente excluído, da justiça humana porque sua morte não implica em crime e da justiça divina porque não pode ser purificado pela imolação, ele busca estabelecer uma espécie de terceira via conceitual, que desaguará na mencionada simetria entre a soberania e a sacralidade através da condição comum de exceção que as caracteriza:

“A estrutura topológica, que esta dupla exceção desenha, é aquela de uma dúplice exclusão e de uma dúplice captura, que apresenta mais que uma simples analogia com a estrutura da exceção soberana (...). Assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desapplicando-se, retirando-se deste, do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacrificabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. “*A vida insacrificável e, todavia, matável, é a vida sacra*” (Agamben, 1995: 90).

Deste modo, o que define a condição de *homo sacer*,

“não é tanto a pretensa ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto, sobretudo, o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência (...) abre uma esfera do agir humano que não é a do *sacrum facere* e nem a da ação profana e que se trata aqui de tentar compreender” (Agamben, 1995: 90).

Nesta terceira esfera, que é caracterizada pela condição de exceção em que algo ou alguém se encontra em relação ao ordenamento das outras duas, é que se dá, em uma relação de simetria, o encontro entre o soberano e o *homo sacer*:

“Nós já encontramos uma esfera limite do agir humano que se mantém unicamente em uma relação de exceção. Esta esfera é a da decisão soberana, que suspende a lei no estado de exceção e assim implica nele a vida nua. Devemos perguntar-nos, então, se as estruturas da soberania e da *sacratio* não sejam de algum modo conexas (...). Podemos, aliás, apresentar uma primeira hipótese: restituído ao seu lugar próprio, além tanto do direito penal quanto do sacrifício, o *homo sacer* apresentaria a figura originária da vida presa ao *bando* soberano e

conservaria a memória da **exclusão originária através da qual se constitui a dimensão política**” (gr. meu; Agamben, 1995: 90-91).

Poderíamos dizer de outra forma: ao submeter-se a um poder soberano, que pode decidir sobre sua vida e morte, o sujeito adentra na ordem da cultura. E não estaríamos dizendo absolutamente nada diferente do que diz Freud com o conceito de *castração*. E que a castração pudesse ser literal em uma horda primitiva, isto testemunham as práticas que produziram sacerdotes (geralmente destinados a proteger a figura de uma deusa mãe) em várias culturas, inclusive já no período urbano. E, na “*Teogonia*” de Hesíodo, o que encontramos na lamúria de Gaia contra Urano é a narrativa mítica de uma pai que matava muitos de seus filhos.

O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, segundo Agamben,

“através de uma dupla exceção, como uma excrescência do profano no religioso e dos religiosos no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. – e Agamben grifa sua conclusão – *Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera*” (Agamben, 1995: 91).

Aquilo é que é capturado no *bando* soberano é, segundo Agamben, o *homo sacer*. A vida nua, ou sacra, é aquilo que constitui o conteúdo primeiro do poder soberano, e a produção da vida nua é, neste sentido, segundo ele, o préstimo original da soberania.

“A sacralidade da vida, que se desejaria fazer hoje valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os sentidos fundamental, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono” (Agamben, 1995: 91).

Nos limites extremos do ordenamento, segundo Agamben,

“soberano e *homo sacer* apresentam duas figuras simétricas, que tem a mesma estrutura e são correlatas, no sentido de que soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos” (Agamben, 1995: 92).

E a ‘terceira esfera’ proposta por Agamben, à qual ele designa como primeiro espaço político em sentido próprio, distinto tanto do âmbito religioso quanto do profano, tanto da ordem natural quanto da ordem jurídica normal é justamente este, no qual o soberano e o *homo sacer* comunicam-se através de um agir, pelo qual estão em uma zona em que tanto do direito humano quanto do divino, tanto do *nómos* quanto da *physis* são indistintos (1995: 92). E, esta, é a esfera da exceção.

A sacralidade é, segundo Agamben, sobretudo a forma originária de implicação da vida nua na ordem jurídico-política, e o sintagma *homo sacer* nomeia algo como a “relação política originária”, ou seja,

“a vida enquanto, na exclusão inclusiva, serve de referente à decisão soberana. Sacra a vida é apenas na medida em que está presa à decisão soberana, e **ter tomado um fenômeno jurídico-político** (a insacrificável matabilidade do *homo sacer*) **por um fenômeno genuinamente religioso** é a raiz dos equívocos que marcaram no nosso tempo tanto os estudos sobre o sacro como aqueles sobre a soberania. *Sacer esto* não é uma fórmula de maldição religiosa, que sanciona o caráter *unheimlich*⁴⁴, isto é, simultaneamente augusto e abjeto de algo: ela é, ao contrário, a formulação política original da imposição do vínculo soberano” (*grs. meus*; Agamben, 1995: 92 e 93).

Agamben, deste modo, não faz menos do que situar as origens de todo o processo de constituição da cultura e das civilizações ocidentais no âmbito de uma estrutura jurídico-política e, por decorrência, destitui de importância fundadora todo o fenômeno religioso a ela associado. A posição de Agamben está, de fato, mais próxima da de Nietzsche (que vê a gênese do Estado no conflito entre civilizações, no qual poucos mais organizados militarmente dominam muitos – *G. M.*, II: 16 a 18), do que daquela abraçada por Freud, que situa as origens mais remotas das instituições culturais nas reações práticas e psíquicas ao parricídio, sendo parte das primeiras a instituição do tabu e das interdições a ele associadas, e do segundo o âmbito religioso no qual estas instituições se fixaram inicialmente.

Deste modo, segundo Agamben as culpas às quais, segundo as fontes, segue-se a *sacratio*, (cancelamento de divisas ou fronteiras, ou ainda limites territoriais – *terminum exarare* – a violência exercida pelo filho sobre o genitor – *verberatio parentis* [e aqui novamente o parricídio, a cuja análise etimológica como significante de assassinato em geral ele recusou importância] – ou a fraude do patrono em relação ao cliente), não teriam, então, o caráter de transgressão de uma norma, à qual se segue a relativa sanção;

“elas constituiriam antes a exceção originária, na qual a vida humana, exposta a uma matabilidade incondicionada, vem a ser incluída na ordem política. Não o ato de traçar os confins, mas o seu cancelamento ou negação (...) é o ato de constituição da cidade. A lei de Numa sobre o homicídio (*parricidas esto*) forma sistema com a matabilidade do *homo sacer* (*parricidi nom damnatur*) e não pode ser separada dela. Tão complexa é a estrutura original na qual se baseia o poder soberano” (Agamben, 1995: 93)

Talvez, fosse possível formular a mesma idéia de outro modo, não tão complexo. Não o ato de erigir as muralhas, mas o de dispor as aberturas e sobre o uso delas, isto é, de

⁴⁴ *Das Unheimlich* (o estranho, ou sinistro). Trata-se de um texto controverso de Freud sobre um conceito de Schelling, onde o primeiro fala do estranhamento causado pelo que é próximo.

definir a exceção à negação expressa pelo muro é o ato de constituição da cidade – do que discordo, visto que não se pode excepcionar sobre o que não está estabelecido assim como não se pode abrir o que não está fechado. Do mesmo modo, não a matabilidade propriamente, mas a permissão para a continuidade da vida e do seu usufruto, ou dos limites deste, constitui a soberania – do que igualmente discordo, pois não se pode permitir a sobrevivência do que não está previamente condenado à morte. Isto é apropriado e bastante genérico. Não contradita nem Freud nem Nietzsche, por exemplo. Não a Freud porque não exclui o âmbito familiar: todo o filho, pela incompetência da cria em sobreviver até uma certa idade sem o concurso dos pais, tem sua sobrevivência na dependência da vontade destes, de modo que o abandono significa a morte. Igualmente não a Nietzsche porque, diante do “*olhar de bronze*” da “*besta loura*” e da violência de sua “*alma de artista*” (*G. M.*: II:17), igualmente, como no caso do filho diante dos pais, a vida nua foi politizada por sua absoluta matabilidade. E foi diante desta matabilidade que o *nómos* foi subsumido.

Mas a questão, diante da concepção de Agamben, é que ela igualmente nega a ambas: a de Nietzsche porque, ao estabelecer a origem das estruturas políticas no fato jurídico – ou melhor, na suspensão deste –, situa as origens do processo político em um âmbito intra-civilizacional, embora apenas pressupostamente, pois ao referir-se a uma pesquisa restrita ao âmbito jurídico e baseada em fontes primárias referidas a documentos produzidos internamente a um estado já instituído – daí o papel central exercido pelo estado de exceção em sua tese – pressupõe que é neste âmbito que se dá o fato político. A de Freud, porque nega ao âmbito familiar e aos seus conflitos internos as origens da soberania aí situadas por este no poder soberano do pai ou chefe da horda primitiva, pelo menos enquanto um modelo que, posteriormente, se reproduz nas relações sociais. O que decorre de sua negação da relação entre a sacralidade e a ambivalência imanente ao religioso nos sistemas teóricos que analisou, âmbito no qual deságua, em Freud, a tragédia familiar fundadora do interdito ao parricídio e da cultura em geral.

No entanto, em que pese que a concepção agambiana situe a negação do universo familiar como um modelo para as instituições jurídicas a partir da crítica à concepção ambivalente da sacralidade como uma manifestação da esfera religiosa, o papel da figura paterna na concepção do modelo de soberania que propõe é absolutamente impossível de ser negado, como se verifica em seu próximo capítulo.

O quarto capítulo da segunda parte, intitulado “*Vitae necisque potestas*”⁴⁵, cumpre a espinhosa tarefa de levar a terceira via proposta por Agamben a uma zona de indistinção entre as instituições familiares e as estatais. Para tal, e diante da impossibilidade de não reconhecer, na relação entre o pai e a família (ou o clã, ou fratria), o modelo originário das relações jurídicas, Agamben busca isolar a relação entre pai e filho do contexto familiar, propondo que, no âmbito da *pólis*, esta fosse uma relação estritamente jurídica, e não tivesse suas causas atravessadas pelos conflitos sexuais que se desenvolvem entre ambos e são próprios deste contexto.

“Por longo tempo um dos privilégios característicos do poder soberano foi o direito de vida e morte” (Foucault, 1976: 119; *apud*: Agamben, 1995: 95).

Agamben abre o capítulo com esta citação de Foucault extraída do final de “*A vontade de saber*” (1976) para contrastar a trivialidade da assertiva quando confrontada com o fato de que, na história do direito, a primeira vez em que nos defrontamos com a expressão “direito de vida e morte” é na fórmula “*vitae necisque potestas*” que, segundo ele mesmo,

“não designa de modo algum o poder soberano, mas o incondicional poder do *pater* sobre os filhos homens” (Agamben, 1995: 95).

Deste modo, segundo Agamben, a vida aparece originalmente no direito romano apenas como contra parte de um poder que ameaça com a morte, visto que este é o único caso em que *vita* aparece como um termo jurídico no texto da lei. Este poder, segundo ele,

é absoluto e não é concebido nem como a sanção de uma culpa, nem como a expressão do mais geral poder que compete ao *pater* enquanto chefe da *domus*: ele irrompe imediatamente e unicamente da relação pai-filho (no instante em que o pai reconhece o filho varão alçando-o do solo adquire sobre ele o poder de vida e de morte) e não deve, por isso, ser confundido com o poder de matar que pode competir ao marido ou ao pai sobre a mulher ou a filha surpreendidas em fragrante adultério, e ainda menos com o poder do *dominos* sobre os seus servos. Enquanto estes poderes concernem ambos a jurisdição do chefe de família e permanecem, portanto, de algum modo no âmbito da *domus*, a *vitae necisque potestas* investe ao nascer todo o cidadão varão livre e parece assim definir o próprio modelo do poder político em geral. *Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário*” (*grs.* de Agamben; 1995: 95 – 96)

Deste modo, Agamben sugere que o fato natural de a vida do filho depender da vontade paterna, visto a simples incompetência da cria humana em garantir sua própria subsistência até determinada idade, não é a forma original do nexo entre cidadania e matabilidade implicadas na *vitae necisque potestas* que, de qualquer modo, não é mais do

⁴⁵ Poder (*potestas*) de vida (*vitae*) e morte (*necisque*),

que a analogia jurídica do fato biológico. Poderíamos formular de outro modo: quando o pai alça o filho do solo, no gesto que simboliza a sua inclusão na *pólis*, está, por isso mesmo, e neste acolhimento, retirando-o do abandono ao estado de natureza e, assim, garantindo-lhe justamente a vida. E de que no *vitae necisque potestas*, ou na *sacratio*, o que lhe é atribuído não é o direito de matar, mas o de retirar esta garantia, e o seu aval sobre a cidadania do filho e o seu direito de estar protegido pela lei, daí que possa ser morto por qualquer um, sem que o assassino possa ser penalizado nos seus termos.

Penso que é interessante confrontar esta exclusão da relação pai-filho proposta por Agamben com a concepção freudiana para as causas da vida social organizada, expostas com exemplar concisão em “*O mal-estar na civilização*”.

Depois que o homem primevo descobriu que estava literalmente em suas mãos melhorar a sua sorte na terra através do trabalho (...). Em época ainda anterior, (...), o homem adotara o hábito de formar famílias, e provavelmente os membros de sua família foram os seus primeiros auxiliares. Pode-se supor que a formação de famílias deveu-se ao fato de haver ocorrido um momento em que a necessidade de satisfação genital não apareceu mais como um hóspede que surge repentinamente e do qual, após a partida não se houve mais falar por longo tempo, mas que, pelo contrário, se alojou como um inquilino permanente. Quando isso aconteceu, o macho adquiriu um motivo para conservar a fêmea junto de si (...), ao passo que a fêmea, não querendo separar-se de seus rebentos indefesos, viu-se obrigada, no interesse deles, a permanecer com o macho mais forte. Na família primitiva, falta ainda uma característica fundamental da civilização. A vontade arbitrária de seu chefe, o pai, era irrestrita. Em “Totem e Tabu” (1913), tentei demonstrar o caminho que vai desta família à etapa subsequente, a da vida comunal, sob a forma de grupo de irmãos [que equivaleria, em termos de Agamben, a instalação de uma estrutura jurídica mínima a caracterizar o germe de um “estado de direito”, ou ao contrato social em Hobbes]. Sobrepujando o pai os filhos descobriram que uma combinação pode ser mais forte do que um indivíduo isolado. A cultura totêmica baseia-se nas restrições que os filhos tiveram de impor-se mutuamente, a fim de conservar este novo estado de coisas [o momento em que o poder que põe o direito, segundo Benjamin, passa a conservar o direito]. Os preceitos do tabu constituíram o primeiro “direito” ou “lei” (Recht). A vida comunitária teve portanto um fundamento duplo: a compulsão para o trabalho criada pela necessidade externa e o poder do amor, que fez o homem relutar em privar-se de seu objeto sexual – a mulher – e esta, em privar-se da parte de si própria que dela fora separada – seu filho. Eros e Ananké [Amor e Necessidade] tornaram-se os pais também da civilização humana” (ib.). O primeiro resultado da civilização foi que, a partir dela, grupos cada vez maiores de pessoas puderam viver reunidos em comunidade (Freud, 1929. 55).

A distância que se impõe entre as concepções de Agamben e Freud, ao meu ver, é marcada pelas referências deste último nos fatos mais concretos da existência humana (trabalho e sexo), na construção de algo que, a partir daí, se justifica no incontornável. Incontornável este que parece ser justamente o que Agamben busca contornar quando, diante do material oferecido por suas fontes, busca apartar a relação pai-filho do contexto da *Domus* e dos domínios de seu senhor que, do ponto de vista da vida nua, são os membros da família que domina.

O percurso de Agamben para tal é justamente o de conceber uma fratura entre a *domus* e a *pólis*, de modo a abrigar nesta última um vínculo pai-filho que independente da primeira, abrigar-se-ia exclusivamente na constituição da última, o que excluiria, evidentemente, toda a pré-histórica (e pré-política) relação entre pai e filho das influências e heranças culturais que participaram da instituição da *pólis*. Deste modo, tanto as relações entre o *pater* primitivo e a horda que dominava, e toda a relação entre o pai e o filho no âmbito familiar não teria servido de modelo às instituições políticas, o que é, no mínimo, improvável. Mas Agamben segue um caminho surpreendente, negando os fatos através de sua afirmação, isto é, buscando estabelecer uma relação analógica de caráter apenas funcional entre os significados do discurso político e os do discurso familiar.

Segundo Agamben, e nesta linha de argumentação da fratura, os romanos sentiam de fato uma afinidade tão essencial entre a *vitae necisque potestas* do pai e o *imperium* do magistrado, que o registro *ium patrium* e o do poder soberano acabam por ser para eles estreitamente entrelaçados. O tema do *pater imperiosus* que acumula na sua pessoa a qualidade de pai e o ofício de magistrado, não hesita em expor à morte o filho que se mancha com a traição, como, segundo ele, o demonstram a anedótica e a mitologia do poder⁴⁶. Agamben cita Yan Thomas, que analisava a *pátria potestas* como uma espécie de ofício público e, de certo modo, como uma soberania residual irreduzível para concluir que:

“quando, em uma fonte tardia, lemos que Bruto, mandando à morte seus filhos, “havia adotado em seu lugar o povo romano” é um mesmo poder de morte que, através da imagem da adoção, se transfere agora sobre todo o povo, restituindo o seu originário e sinistro significado ao epíteto hagiográfico⁴⁷ de “pai da pátria”, reservado em todos os tempos aos chefes investidos no poder soberano. O que a fonte nos apresenta é, portanto, uma espécie de mito genealógico do poder soberano: o *imperium* do magistrado nada mais é do que a *vitae necisque potestas* do pai estendida em relação a todos os cidadãos. Não se poderia dizer de modo mais claro que o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através de sua própria matabilidade” (Agamben, 1995: 96)

Ora, diante da mesma análise, ou pelo menos de sua estrutura, penso que poderia formular de modo distinto: não se poderia dizer de modo mais claro que o fundamento primeiro do poder político é uma vida absolutamente matável, que se politiza através de sua própria matabilidade, perante o poder daquele que pode matá-la, isto é, o poder paterno. Poder este que tem como modelo aquele que é exercido no âmbito da *domus* e que, antes, foi exercido no da horda primitiva, tal como proposto por Darwin. E, deste

⁴⁶ Agamben comenta dois casos convincentes e documentalmente registrados que não reproduzo por falta de espaço.

⁴⁷ Hagiografia: pelo menos em português, e se não houve equívoco do tradutor, o termo refere-se à adoração aos santos.

modo, retomar a problemática da ambivalência entre o sagrado e o profano no contexto da formação da esfera religiosa como fundamento do fato político, recusado por Agamben. Este, todavia não concordaria, pois, diante da questão proposta por Yan Thomas:

“O que é este vínculo incomparável, para o qual o direito romano não consegue encontrar outra expressão além da morte?” (*apud*: Agamben, 1995: 98)

Apresenta a seguinte solução:

“A única resposta possível é que o que está em questão neste vínculo incomparável é a implicação da vida nua na ordem política” (Agamben, 1995: 98)

O que é evidente, mas não exclui que o modelo da ordem política possa residir originariamente na *domus* e, antes, na horda. No entanto, Agamben busca reafirmar sua “terceira via”, indicando, no estado de exceção que caracteriza a soberania, uma terceira zona, entre a pólis e a *domus*.

“Daí a situação de *patria potestas* no limite tanto da *domus* quanto da cidade: se a política clássica nasce através da separação destas duas esferas, a vida matável e insacrificável é o fecho que lhes articula e o limiar no qual elas se comunicam indeterminando-se. Nem *bíos* política nem *zoé* natural, a vida sacra é a zona de indistinção na qual, implicando-se e excluindo-se uma à outra, estas se constituem mutuamente” (Agamben, 1995: 98)

A formulação é absolutamente consistente, e simétrica, com a primeira parte do livro, que situa a soberania no limiar entre o ordenamento político e o estado de natureza, porém, nenhuma das formas exclui necessariamente o problema do modelo de relação que encontra esta forma em um estágio da cultura no qual a relação entre pai e filho já encontrara esta estrutura estabelecida pelas simples e objetivas razões explicitadas por Freud em sua formulação quanto a paternidade da cultura residir em Eros e Ananké, isto é, pela razão biológica relativa a dependência diante de sua incompetência em garantir a própria subsistência.

O quinto capítulo da segunda parte, intitulado “*Corpo soberano e corpo sacro*”, é dedicado a discussão da doutrina medieval dos dois corpos do rei, que caracteriza a natureza perpétua da soberania, pela qual a *dignitas* real sobrevive à pessoa física de seu portador (*le roi ne meurt jamais*). Agamben trabalha sobre o “*The king’s two bodys – A study in medioeval political theology*” de Ernst Kantorowicz (1957⁴⁸) e seu objetivo é o de aproximar o corpo político e imortal do rei do corpo matável e insacrificável do *homo*

⁴⁸ Princeton 1957; trad. italiana: *I due corpe del re* – Torino, 1987.

sacer. Faz isto buscando analogia com o ritual pagão que antecipou o exemplo francês analisado por Kantorowicz, a *consecratio*.

“(…) nada na *consecratio* romana permitia relacionar a efigie do imperador com aquele aspecto mais luminoso da soberania que é seu caráter perpétuo; antes, o rito macabro e grotesco, no qual uma imagem era primeiramente tratada como uma pessoa viva e depois solenemente queimada, indicava uma zona mais obscura e incerta, que buscaremos agora indagar, na qual o corpo político do rei parecia aproximar-se até o ponto de quase confundir-se com ele, do corpo matável e insacrificável do *homo sacer*” (Agamben, 1995: 102)

Segundo Agamben, após analisar várias fontes e autores, e encaminhando o argumento em direção ao problema da relação simétrica entre soberania a sacralidade:

“Se a simetria entre os corpos do soberano e do *homo sacer*, que procuramos até aqui ilustrar, corresponde à verdade, deveremos reencontrar analogias e repercussões no estatuto jurídico político destes dois corpos aparentemente tão distantes. Um primeiro e imediato confronto é oferecido pela sanção que castiga o assassinato do soberano. Sabemos que o assassinato do *homo sacer* não constitui homicídio (...) não existe nenhum ordenamento (...) no qual o assassinato do soberano tenha sido sempre simplesmente assinalado como homicídio. Ele constitui, em vez disso, um delito especial que (...) é definido como *crimen lesae maiestatis*. Não importa, do nosso ponto de vista, que a morte do *homo sacer* possa ser considerada como menos que um homicídio, e a do soberano como mais que um homicídio: essencial é que nos dois casos a morte de um homem não verifique o caso jurídico do homicídio. Quando, ainda no estatuto albertino, lemos que “a pessoa do soberano é sacra e inviolável”, é preciso ouvir ressoar nessa singular adjetivação um eco da sacralidade da vida matável do *homo sacer*” (Agamben, 1995: 109)

A espinha dorsal do argumento de Agamben é esta: é a simetria entre o poder soberano e a vida nua e matável que constitui o fato político originário, isto é, a *pólis* se institui enquanto o lugar no qual o poder soberano captura a vida abandonada em seu abandono, ou *bando*, soberano. Em termos nietzscheanos – e introduzindo a questão do conflito entre civilizações – o Estado emerge enquanto uma instituição quando a “*besta loura*”, organizada e com o pendor de organizar, captura sob o domínio de sua máquina uma população mais ampla, mas incapaz de resistir à violência com que é dominada e organizada (*G. M.*, II: 17). Poderíamos, talvez, formular de um modo mais simples: a condição da dominação é a de que exista um dominador e uma massa que se deixe dominar, em uma relação como a que La Boétie descreve no “*Discurso da servidão voluntária*” (1853), e que Freud se propõe a explicar do ponto de vista psicológico em “*Psicologia das massas e análise do eu*” (1921), através da relação entre a psicologia do grupo e a do caudilho. Estabelecer este nexos do ponto de vista simbólico, de modo a encontrar suas origens em um estado pré-social da vida humana, é o objeto do muito interessante próximo capítulo do livro de Agamben, dedicado ao mito do lobisomem

“Todo o caráter do *sacer esse* mostra que ele não nasceu no solo de uma ordem jurídica constituída, mas remonta em vez disso ao período da vida pré-social. Ele é um fragmento da vida primitiva dos povos indo-europeus (...). A antiguidade germânica e escandinava nos oferecem, além de qualquer dúvida, um irmão do *homo sacer* no bandido e no fora da lei (*wargus*, *vargr*, o lobo, e, no sentido religioso, o lobo sagrado, *vargr y veun*) (...). Aquilo que é considerado uma impossibilidade para a antiguidade romana – a morte do proscrito fora de um juízo e do direito – foi uma realidade incontestável na antiguidade germânica” (Jhering, 1886⁴⁹: 282; *apud*: Agamben 1995: 111).

É com esta citação de Rudolf Von Jhering, para quem a opressão, a subordinação e a escravidão sistemática só aparecem como produtos do sistema de propriedade, que Agamben abre o sexto capítulo da segunda parte de seu livro. Capítulo no qual, por um estranho caminho, no qual praticamente reabilita o papel das estruturas psíquicas na transmissão dos modelos e usos relativos às relações de poder, retorna ao eixo dorsal de seu argumento: a simetria entre soberania e sacralidade como pano de fundo da origem do fato político.

Segundo Agamben, foi Jhering o primeiro a estabelecer o nexos entre o *homo sacer* e o *wargus*, o homem lobo, e com o *friedlos*, o “sem paz” do antigo direito germânico.

“Ele punha assim a *sacratio* sobre o pano de fundo da doutrina da *Friedlosigkeit*, elaborada por volta da metade do século XIX pelo germanista Wilda, segundo a qual o antigo direito germânico fundava-se sobre o conceito de paz (*Fried*) e sobre a correspondente exclusão da comunidade do malfeitor, que tornava-se por isso *friedlos*, sem paz, e, como tal, podia ser morto por qualquer um sem que se comete-se homicídio. (...). Fontes germânicas e anglo-saxônicas sublinham esta condição limite do bandido definindo-o como homem-lobo (*wargus*, *werwolf*, lat. *garulfus*, donde o francês *loup-garou*, lobisomem) (...)” (Agamben 1995: 111 - 112)

Agamben desdobra sua genealogia etimológica por vários exemplos para, e reabilitando o valor do argumento psicológico, comentar que:

“Aquilo que deveria **permanecer no inconsciente coletivo** como um híbrido monstro entre humano e ferino, dividido entre a selva e a cidade – o lobisomem – é, portanto, na origem, a figura daquele que foi banido da comunidade. Que ele seja definido homem-lobo e não simplesmente lobo (a expressão *caput lupinum* tem a forma de um estatuto jurídico) é aqui decisivo. A vida do bandido – como aquela do homem sacro – não é um pedaço de natureza ferina sem alguma relação com o direito e a cidade; é, em vez disso, um limiar de indiferença e de passagem entre o animal e o homem, a *physis* e o *nómos*, a exclusão e a inclusão: *loup garou*, lobisomem, ou seja, *nem homem nem fera*, que habita paradoxalmente ambos os mundos, sem pertencer a nenhum” (*grs.* em negrito meus; Agamben 1995: 112)

O que me parece mais interessante no argumento de Agamben é que ele estabelece justamente um paralelo entre a transmissão de uma mesma tradição, ou herança cultural, por dois meios distintos, mas que se refletem mutuamente: o das estruturas jurídicas e o das estruturas psíquicas – o texto da lei e o contexto do inconsciente. O problema, referido

⁴⁹ *L'esprit du droit romain* (Trad, francesa Paris, 1886, v. I.)

às origens e independentemente de qualquer dialética posterior, talvez seja justamente o de questionar quanto a qual foi o fundo do outro: a herança inconsciente acumulada informou o ordenamento, ou foi por este informada?

Agamben avança com a discussão colocando sob esta perspectiva – a da zona de exceção e indiferença entre o ferino e o humano na qual o lobisomem habita o inconsciente coletivo – o “*mitologema hobbesiano do estado de natureza*” (Agamben 1995: 112)

“(…) o estado de natureza não é uma época real, cronologicamente anterior à fundação da cidade mas um princípio interno desta, que aparece no momento em que se considera a Cidade *tanquam dissoluta* [como dissolvida] (portanto, algo como um estado de exceção), assim, quando Hobbes funda a soberania através da remissão ao *homo hominis lupus*, no lobo é necessário saber distinguir um eco do *wargus* e do *caput lupinum* das leis de Eduardo o Confessor: não simplesmente *besta fera* e vida natural, mas, sobretudo zona de indistinção entre humano e ferino, lobisomem, homem transformado em lobo e lobo que se transforma em homem: vale dizer, banido, *homo sacer*. O estado de natureza hobbesiano não é uma condição pré-jurídica totalmente indiferente ao direito da cidade, mas a exceção e o limiar que o constitui e o habita; ele não é tanto uma guerra de todos contra todos, quanto, mais exatamente, uma condição em que cada um é para o outro vida nua e *homo sacer*, cada um é, portanto, *wargus*, *gerit caput lupinum*. E esta lupificação (*Lupificazione*) do homem e humanização do lobo é possível a cada instante no estado de exceção, na *dissolutio civitatis*. Somente este limiar, que não é nem a simples vida natural, nem a vida social, mas a vida nua ou vida sacra, é o pressuposto sempre presente e operante da soberania” (Agamben 1995: 112 - 113)

Para Agamben, o fundamento do poder soberano em Hobbes não deve ser buscado na cessão livre, por parte dos súditos, de seu direito natural, mas, sobretudo, na conservação, por parte do soberano, de seu direito natural de fazer qualquer coisa em relação a qualquer um, que se apresenta então como direito de punir.

“Este é o fundamento daquele direito de punir que é exercido em todo Estado, pois os súditos não deram, mas apenas, ao abandonar os próprios, deram-lhe o poder de usar o seu do modo que ele considerasse oportuno para a preservação de todos; de modo que o direito não foi *dado*, mas *deixado* a ele, e somente a ele, e – excluindo os limites fixados pela lei natural – de um modo tão completo, como no puro estado de natureza e de guerra de cada um contra o próprio vizinho” (Hobbes, 1991⁵⁰: 214; *apud*: Agamben, 1995: 113)

A violência soberana não é, segundo Agamben, na verdade, fundada sobre um pacto, mas sob a inclusão exclusiva da vida nua no Estado. E como o referente primeiro e imediato do poder soberano é, neste sentido, segundo ele, aquela vida matável e insacriável que tem no *homo sacer* o seu paradigma, assim também, na pessoa do soberano, o lobisomem, o homem lobo do homem, habita estavelmente a cidade.

A partir desta análise, Agamben extrai uma de suas mais surpreendentes conclusões, ao equiparar, no âmbito histórico do Estado moderno, o estado de natureza ao estado de

⁵⁰ *Leviathan*. A cura di R. Tuck, Cambridge, 1991.

exceção e, neste contexto, reconsiderar o sentido político do conceito de fundação, o qual deixa de determinar-se enquanto uma situação cronológica, passando a expressar a idéia de uma estrutura política recorrente e permanente:

“É chegado, portanto, o momento de reler desde o princípio todo o mito de fundação da cidade moderna, de Hobbes a Rousseau. O estado de natureza é, na verdade, um estado de exceção, em que a cidade se apresenta por um instante (que é, ao mesmo tempo, intervalo cronológico e átimo intemporal) *tanquam dissoluta*. A fundação não é, portanto, um evento que se cumpre de uma vez por todas *in illo tempore* mas é continuamente operante no estado civil na forma da decisão soberana” (Agamben 1995: 115)

E, no contexto desta estrutura, que é a fundação permanente, o que é permanentemente capturado pela decisão soberana é a vida biológica, ou a vida nua, pois, na medida em que a fundação é permanente, igualmente o é todo o fenômeno político originário envolvido na fundação:

“Esta [a decisão soberana], por outro lado, refere-se *imediatamente* à vida (e não à livre vontade) dos cidadãos, que surge, assim, como o elemento político originário, o *Urphänomenon* da política: mas esta vida não é simplesmente a vida natural reprodutiva, a *zoé* dos gregos, nem a *bíos*, uma forma de vida qualificada; é, sobretudo, a vida nua do *homo sacer*, do *wargus*, zona de indiferença e de trânsito contínuo entre o homem e a fera, a natureza e a cultura” (Agamben 1995: 115)

Neste sentido, de permanência de um estado de natureza meta-histórico constituindo as estruturas mais fundamentais da cultura e das civilizações, a tese de Agamben confirma a tese geral de que as estruturas muradas se constituem, entre outras finalidades, como dispositivos técnicos utilizados pelo poder político, e por cada um, diante da ameaça representada pelo estado de natureza, que subsiste no interior da *pólis* e na vida psíquica e pulsional de seus cidadãos, e emerge a cada momento, nas ruas da cidade, na vida social e política cotidiana.

E é por causa desta zona de indiferença representada pela permanência do estado de exceção – ou de natureza – como avalista do estado de direito – ou de cultura – que, segundo Agamben, a tese segundo a qual o relacionamento político originário é o *bando*, não é apenas uma tese sobre a estrutura formal da soberania, mas tem caráter substancial, porque o que o *bando* mantém unidos são justamente a vida nua e o poder soberano.

“É preciso dispensar sem reservas todas as representações do ato político originário como um contrato ou como uma convenção, que assinalaria de modo pontual e definido a passagem da natureza ao Estado. Existe aqui, ao invés, uma bem mais complexa zona de indicernibilidade entre *nómos* e *physis*, na qual o liame estatal, tendo a forma do *bando*, é também desde sempre não estatalidade e pseudonatureza, e a natureza apresenta-se desde sempre como *nómos* e estado de exceção” (Agamben 1995: 115 - 116)

O “*desde sempre*” é muito problemático se tomado ao pé da letra, mas esta não é a questão mais significativa aqui, onde o que Agamben parece querer marcar é a permanência virtual do estado de natureza sustentando o ordenamento político, e não o ordenamento político retrocedendo a um momento anterior a sua própria origem. O significativo, e efetivamente discutível, é que considera que,

“este mal entendido do mitologêma hobbesiano em termos de contrato em vez de *bando* condenou a democracia à impotência toda vez que se tentava enfrentar o problema do poder soberano e, ao mesmo tempo, tornou-a constitutivamente incapaz de pensar verdadeiramente, na modernidade, uma política não estatal” (Agamben 1995: 116)

O problema é que uma política não estatal pressuporia, antes de tudo, uma política sem o exercício do poder político, ou constituída de relações absolutamente ou pelo menos bastante equilibradas em termos de distribuição de poder, caso contrário, e na medida em que não houvesse uma instituição onde são mediadas as diferenças de poder, o que teríamos seria o puro estado de natureza, isto é, a força bruta não mediada. Mesmo em uma situação de equilíbrio de poder, sem que haja o interesse comum, ou a *commonwealth*, o que poderia ser, além da guerra de todos contra todos de Hobbes? Além disso, teríamos que imaginar um ser humano desprovido de pulsões agressivas, ou uma tão intensa repressão interiorizada que a vontade restante não seria suficiente sequer para mover o homem além da necessidade, se tanto. Seria como acreditar que o estado de natureza que permanece na cultura poderia ser exorcizado da vida psíquica de seus sujeitos, e mesmo de seus corpos biológicos. Seria algo como uma sociedade de autômatos automáticos desprovidos de vontades individuais. Além disso, ao relegar os aspectos subjetivos envolvidos nas relações de poder, Agamben excluiu de suas considerações uma dos aspectos mais “interessantes” das mesmas, que é a servidão voluntária – na verdade verdadeiro desejo erótico de submissão – já apontada por La Boétie, e cuja natureza mais complexa foi dissecada por Freud em “*Psicologia das massas e análise do eu*”.

Por outro lado, como reconhece o próprio Agamben, a relação de abandono é, de fato, tão ambígua que nada é tão difícil de desligar-se dela.

“O *bando* é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto em bando é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem abandona, ao mesmo tempo incluso e excluído, dispensado e, simultaneamente, capturado. A velha discussão, na historiografia jurídica, entre aqueles que concebem o exílio como uma pena e aqueles que o consideram em vez disso como um direito e um refúgio (...) tem a sua raiz nesta ambigüidade do *bando* soberano (...)” (Agamben, 1995: 116)

Esta zona de indiferença, na qual a vida de exilado confina com aquela do *homo sacer* indica, segundo Agamben, a relação política originária. Mais original, segundo ele, do que a oposição schmittiana entre amigo e inimigo, entre concidadão e estrangeiro; e a *extrariedade* (*Estrarietà*) daquele que está sob o *bando* soberano é, para Agamben, mais íntima e inicial do que a estraneidade. (Isso, de que a exclusão seja anterior e mais próxima e íntima do que o estranho e o estranhamento é, mesmo, muito problemático, mas tratar desta questão aqui seria igualmente um problema. Mas, haveria algo mais estranho do que tudo para quem nasce? E algum momento anterior a este?).

Deste modo, segundo Agamben, torna-se compreensível a ambigüidade semântica pela qual *in bando*, *a abandono* significam originalmente em italiano tanto “à mercê de”, quanto “a seu talante, livremente”, e *bandido* significa tanto “excluído, banido”, quanto “aberto a todos, livre”. O *bando*, segundo ele, é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois pólos da exceção soberana: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano.

“É esta estrutura de *bando* que devemos aprender a reconhecer nas relações políticas e nos espaços públicos em que ainda vivemos. *Mais íntimos do que toda a interioridade e mais externo do que toda a estraneidade é, na cidade, o banimento da vida sacra*. Ela é o *nómos* soberano que condiciona todas as outras normas, a espacialização originária que torna possível e governa toda localização e toda territorialização. E se, na modernidade, a vida se coloca sempre mais claramente no centro da política estatal (que se tornou, nos termos de Foucault, biopolítica), se, no nosso tempo, em um sentido particular mas realíssimo, todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *hominis sacri*, isto somente é possível porque a relação de *bando* constituía desde a origem a estrutura própria do poder soberano” (Agamben, 1995: 117).