



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DAVI DA COSTA ALMEIDA

PARADIGMAS DO ESTADO MODERNO: ÉTICA E BIOPOLÍTICA EM GIORGIO
AGAMBEN

Fortaleza

2012

DAVI DA COSTA ALMEIDA

PARADIGMAS DO ESTADO MODERNO: ÉTICA E BIOPOLÍTICA EM GIORGIO
AGAMBEN

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia. Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar.

Fortaleza
2012

DAVI DA COSTA ALMEIDA

PARADIGMAS DO ESTADO MODERNO: ÉTICA E BIOPOLÍTICA EM GIORGIO
AGAMBEN

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em: 02/01/2013.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Daniel Arruda Nascimento
Universidade Federal do Piauí (UFPI)



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
 Instituto de Cultura e Arte
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
 Av. da Universidade, 2995, 2º Andar
 CEP. 60.020-181 - Fortaleza-Ceará

Universidade Federal do Ceará
 Instituto de Cultura e Arte
 Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado)

Ata de Defesa de Dissertação – N^o 139

Aos dois dias do mês de janeiro de dois mil e treze, às dez horas, na Sala 2 do Curso de Filosofia, reuniu-se a Comissão Examinadora composta pelos Profs. Drs. Odílio Alves Aguiar (Presidente-Orientador/UFC), Kleber Carneiro Amora (Membro-Examinador/UFC) e Daniel Arruda Nascimento (Membro-Examinador/UFPI), para arguir o mestrando **DAVI DA COSTA ALMEIDA (Mat. 2011.100.170)** e avaliá-lo quanto à defesa da dissertação intitulada: **“PARADIGMAS DO ESTADO MODERNO: ÉTICA E BIOPOLÍTICA EM GIORGIO AGAMBEN.”**

Após a arguição, a Banca Examinadora, composta pelos professores já identificados, resolveu APROVAR a dissertação examinada, tendo sido lavrada da sessão de defesa a presente ata.

Fortaleza, 02 de janeiro de 2013.

Odílio Alves Aguiar
Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar
 Presidente-Orientador – (UFC)

Kleber Carneiro Amora
Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora
 Membro-Examinador – (UFC)

Daniel Arruda Nascimento
Prof. Dr. Daniel Arruda Nascimento
 Membro-Examinador – (UFPI)

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Francisco Batista de Almeida e Marilene Leal da Costa Almeida, a quem tudo devo e que me ensinaram as coisas mais importantes da vida.

À minha esposa, Manuela de Azevedo Lima da Costa Almeida, pela paciência, pelo amor e pelas noites em claro.

Ao meu professor orientador, Odílio Alves Aguiar.

A todos os meus professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará.

A todos os colegas do mestrado em Filosofia.

Ao Deus vivo, o qual através das orações dos meus pais e da minha família sempre me amparou e me deu forças, e que sabe que só posso ser o que sou.

Quem foi torturado permanece torturado [...].
Quem sofreu o tormento não poderá mais ambientar-se no mundo, a miséria do aniquilamento jamais se extingue. A confiança na humanidade, já abalada pelo primeiro tapa no rosto, demolida posteriormente pela tortura, não se readquire mais. (Jean Améry, filósofo austríaco torturado pela Gestapo por militar na resistência belga e depois deportado para Auschwitz por ser judeu... Para ele, a tortura foi uma morte interminável... Améry... se matou em 1978) (Primo Levi).

Os homens são animais e alguns fazem criação dos seus semelhantes (Peter Sloterdijk).

O que está realmente em questão é, na verdade, a possibilidade de uma ação humana que se situe fora de toda relação com o direito, ação que não ponha, que não execute ou que não transgrida simplesmente o direito. Trata-se do que os franciscanos tinham em mente quando, em sua luta contra a hierarquia eclesiástica, reivindicavam a possibilidade de um uso de coisas que nunca advém direito, que nunca advém propriedade. E talvez 'política' seja o nome desta dimensão que se abre a partir de tal perspectiva, o nome do livre uso do mundo. Mas tal uso não é algo como uma condição natural originária que se trata de restaurar. Ela está mais perto de algo novo, algo que é resultado de um corpo-a-corpo com os dispositivos do poder que procuram subjetivar, no direito, as ações humanas. Por isso tenho trabalhado recentemente sobre o conceito de 'profanação' que, no direito romano, indicava o ato por meio do qual o que havia sido separado na esfera da religião e do sagrado voltava a ser restituído ao livre uso do homem. (Giorgio Agamben)

RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar o fracasso da concepção dos paradigmas tradicionais do estado moderno, bem como, apresentar uma alternativa de comunidade política baseada no “ser qualquer”. Para alcançar tais objetivos, é preciso exemplificar e descrever os conceitos sobre *estado de exceção*, *totalitarismo*, *biopolítica* e *vida nua*. É preciso caracterizar e determinar como Auschwitz nasceu, como foi possível conceber tal espaço de vida e de morte. É preciso entender e percorrer os caminhos que levaram a Alemanha, um dos berços culturais mais esplêndidos da humanidade, a conceber e colocar em prática o extermínio de milhões de pessoas consideradas impuras e socialmente indesejadas. Os campos de concentração são a máxima do totalitarismo que representam um limite, um extremo com um objetivo: a “dominação total do homem”. Os relatos históricos, políticos, econômicos e sociais estarão presentes neste trabalho, pois não é possível perscrutar os porões dos campos de concentração sem levar em consideração as inúmeras pesquisas documentais sobre a Segunda Guerra Mundial e sobre o Holocausto judaico. Percebe-se que o legado que Auschwitz deixou é uma exigência profundamente nova para o pensamento filosófico e, em particular, para a ética e a política. Com base nesses objetivos, procura-se identificar as principais ideias conceituais que Giorgio Agamben apresenta nos seus livros. Esta pesquisa é uma análise sobre a politização da vida nua. A “vida nua” é uma produção específica do poder e não um dado natural. É o poder que produz o indivíduo, que o identifica com suas singularidades e peculiaridades. É o poder, suas técnicas e seus dispositivos, que produz a “vida nua”, que manipula os corpos, que permite a captura no *bando soberano*. A metodologia aplicada neste trabalho perpassa o arcabouço metodológico desenvolvido por Agamben. O autor trabalha com a concepção de paradigma, remetendo-o ao seu sentido original no grego, o termo em grego quer dizer simplesmente “exemplo”. Auschwitz, *estado de exceção*, “*homo sacer*”, “*Muselmann*”, etc., são exemplos para compreendermos os acontecimentos modernos e contemporâneos que envolvem a política e a ética. As conclusões deste trabalho abrem as portas para pesquisas futuras porque envolvem os conceitos de profanação e inoperosidade. É pensar como desativar os dispositivos de poder que produzem e capturam a vida nua, torná-los inoperosos. É pensar como profaná-los para criar um novo uso para eles.

PALAVRAS-CHAVE: Giorgio Agamben – Auschwitz – Ética – Biopolítica.

ABSTRACT

The objective of this paper is to present the failure of the conception of the modern state's traditional paradigms, as well as present an alternative of politics community based on "whatever" being. To achieve these goals, we need to describe and illustrate the concepts of state of exception, totalitarianism, biopolitics and bare life. It is necessary to characterize and determine how Auschwitz was born, how it was possible to conceive such space of life and death. It's necessary to understand and follow the paths that led Germany, one of the most splendid cultural cradles of humanity, to design and implement the extermination of millions of people considered impure and socially undesirable. The concentration camps are the maximum of totalitarianism that represent a limit, one end with one goal: the "total domination of man". The historical, political, economic and social reports will be present in this work, because you can't peer into the holds of concentration camps without taking into account the numerous research on World War II and the Jewish Holocaust. It is noticed that the legacy left by Auschwitz is an exigency profoundly new to philosophical thought and, in particular, to ethics and politics. Based on these objectives, we seek to identify the key conceptual ideas that Giorgio Agamben presents in his books. This research is an analysis of the politicization of bare life. The "bare life" is a specific production of power and not a natural given. It is the power which produces the individual, who identifies him with their uniqueness and peculiarities. It is the power, its techniques and its devices, which produces the "bare life", that manipulates the bodies, which allows the capture in the sovereign gang. The methodology applied in this work permeates the methodological framework developed by Agamben. The author works with the conception of paradigm, sending it to its original meaning in greek, the word in greek means simply "example". Auschwitz, state of exception, "homo sacer", "Muselmann", etc., are examples for understanding modern and contemporary events involving politics and ethics. The findings of this study open the door for future research because it involves the concepts of profanity and inactivity. It's thinking how to disable power devices that produce and capture the bare life, make them inoperative. It's thinking how to desecrating them to create a new use for them.

KEYWORDS: Giorgio Agamben - Auschwitz - Ethics - Biopolitics.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	p. 9
2. O ESTADO NAZISTA E O NASCIMENTO DE AUSCHWITZ.....	p. 21
2.1 – Biopolítica, Totalitarismo e Estado de Exceção	p. 21
2.2 – O “Homo Sacer” e o Nascimento de Auschwitz como Espaço Biopolítico Absoluto: a falência das concepções éticas e políticas da modernidade.....	p. 41
3. “O QUE RESTA DE AUSCHWITZ” E <i>DER MUSELMANN</i> : A ÉTICA DO SOBREVIVENTE E O TESTEMUNHO.....	p. 51
3.1 – A Zona Cinzenta e <i>DER MUSELMANN</i> como Testemunha Integral.....	p. 51
3.2 – O Testemunho: Processos de Subjetivação e Dessubjetivação.....	p. 64
4. O “ABERTO” – ELEMENTOS PARA A COMPREENSÃO DO BIOPODER.....	p. 76
5. GOVERNAMENTALIDADE, BIOPOLÍTICA E PROFANAÇÕES: A INOPEROSIDADE DOS DISPOSITIVOS DO ESTADO MODERNO E O SER QUALQUER DA COMUNIDADE QUE VEM.....	p. 96
6. CONCLUSÃO.....	p. 128
REFERÊNCIAS.....	p. 139

1. INTRODUÇÃO

O século XX possui algumas peculiaridades marcantes que não podem ser comparadas com absolutamente nada na história da humanidade. Primeiramente, a grande revolução tecnológica que permitiu ao homem produzir armas de destruição em massa, as quais colocam a própria sobrevivência da espécie humana em xeque. O homem construiu a capacidade de se exterminar. Esse entendimento e conhecimento sobre a extinção só se efetiva por completo na mentalidade humana após as explosões das duas bombas atômicas no Japão. A outra característica peculiar do século passado foram as construções dos campos de concentração e extermínio em massa. Auschwitz provou que todos os limites e fronteiras, categorias e conceitos, relacionados à escravidão e à dominação, à política e à ética, ao direito, à liberdade e à cidadania, etc., que os antigos postulavam e que os modernos reescreveram, entraram em crise. O ideal da *Pólis* na sua configuração grega, ou mesmo seu ideal revestido com os valores da modernidade, não conseguiu prever o impossível que se materializou com Auschwitz.

Auschwitz é o impossível que se fez possível, como afirmam Giorgio Agamben (2008) e Hannah Arendt (1989). Portanto, os acontecimentos que se relacionam com a revolução da técnica, esta tendo quase que por completo dominado o homem e a natureza, e o surgimento dos campos de concentração colocam os paradigmas tradicionais da concepção de “Estado Moderno” em crise. Mas o que realmente significa a crise dos Estados-nação? Como exatamente poderíamos conceber e afirmar que os Estados-nação, que dominam a geopolítica mundial, estariam fadados ao fracasso? Quais são os elementos que corroborariam com tal tese, que para muitos pode ser considerada absurda? Com base em quais filósofos e pensadores poderíamos pensar dessa maneira? E como confirmar o fracasso dos paradigmas sem colocar em xeque a própria concepção de comunidade humana?

Para conseguirmos compreender pelo menos inicialmente a proposta desta pesquisa, e vale ressaltar que não pretendemos abarcar todas as dimensões que se relacionam com a crise dos Estados Modernos como, por exemplo, a problemática da economia política, nos concentraremos nas dimensões históricas, políticas, jurídicas e éticas que se relacionam com a concepção dos Estados-nação. É bom lembrar que os paradigmas do Estado Moderno não possuem uma única vertente de

pensamento. Os teóricos que contribuíram para a concepção moderna de estado possuem várias divergências. O pensamento de Thomas Hobbes é muito diferente e oposto ao pensamento de John Locke e Jean Jacques Rousseau. E o pensamento destes autores diverge daquelas mentes que influenciaram o século XIX como Immanuel Kant, Hegel e Karl Marx, como também daqueles autores que influenciaram o século XX como Carl Schmitt. Mas também é bom lembrar que de certa forma a problemática que os une perpassa a construção do direito e do estado constitucional. Portanto, é na perspectiva de uma base juridicamente constituída – os princípios legais, as leis, a constituição de cada estado – que as muitas contradições encontram similaridades. Não há espaço e tempo suficiente nesta pesquisa para podermos abordar cada autor em particular e confrontar as suas ideias. Limitamo-nos a pensar suas ideias e relacioná-las com a perspectiva que desenvolveremos a partir das obras de Giorgio Agamben.

O Holocausto é um marco terrível na sociedade ocidental e, diga-se de passagem, para toda a humanidade. Os feitos realizados na Alemanha nazista contra os judeus e outras minorias, os guetos e os campos de concentração e extermínio, as câmaras de gás, os fornos crematórios e a produção em massa de cadáveres, as valas comuns com milhares de corpos de crianças, velhos e mulheres indistintamente, homens sendo fuzilados aleatoriamente ou mesmo grupos de vítimas que cooperavam com os próprios carrascos, as constatações e explicações desses fatos não respondem às perguntas e são insuficientes para a compreensão da dimensão do horror político, ético e histórico que abalou os Estados-nação. Como isso foi possível? O Holocausto pode ser considerado um produto da sociedade moderna ou foi simplesmente uma degeneração, um fato à parte? Bauman (1998, p. 12) afirma que “o Holocausto nasceu e foi executado na nossa sociedade moderna e racional, em nosso alto estágio de civilização e no auge do desenvolvimento cultural humano, e por essa razão é um problema dessa sociedade, dessa civilização e cultura”.

O Holocausto não é o tema deste trabalho, mas sua produção e concepção perpassam este estudo. O presente trabalho não é de forma alguma uma retrospectiva histórica sobre o processo que desencadeou a Segunda Guerra Mundial e muito menos uma explanação sobre o Holocausto judeu ou mesmo uma tentativa para acrescentar algum fato novo. A preocupação está voltada para o Holocausto como um fenômeno singular que possibilitou ou, na verdade,

impossibilitou se falar sobre a construção de uma fundamentação ética depois das experiências totalitárias do século XX e, principalmente, depois de Auschwitz. O que os alemães produziram e deixaram como herança do período de Hitler parece ser, para muitos estudiosos, uma declaração clara de que a ética e suas bases não existem, não podem ser definidas, não podemos fundamentar princípios universais para a humanidade. O que os campos de concentração produziram foi uma espécie de inumano, o não-homem, e as obras de Giorgio Agamben, “Estado de Exceção”, “Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua” e “O Que Resta de Auschwitz”, são particularmente importantes para podermos entender como se deu tal processo e porque os campos, ainda hoje, são as barreiras e as marcas mais profundas da humanidade.

Hoje vivemos a complexidade do mundo industrializado, do desenvolvimento tecnológico. Hoje temos dúvidas sobre o progresso que a humanidade nos trouxe. O mundo parece agonizar mais alto. Estamos vivendo no limite do planeta. O avanço tecnológico trouxe benefícios e revoluções, mudou nossas capacidades de comunicações, encurtou distâncias e possibilitou ao homem viver mais, mas não impediu as inúmeras guerras ao longo do século XX, guerras étnicas, religiosas, guerras que atendem simplesmente aos anseios de um sistema econômico perverso. O progresso não impediu a destruição dos ecossistemas, da vida no planeta. Hoje tudo está morrendo ao redor do homem e os esforços para mudar o quadro geral são pífios. Os ideais de justiça, de liberdade, os princípios éticos em favor do ser humano foram (quase) todos suplantados. Depois dos campos de concentração nazistas e do ideal da raça pura, depois do holocausto judaico, muitos outros se sucederam: genocídios foram praticados na Europa e na África, milhares de pessoas morreram e ainda morrem pelos mesmos ideais. O homem chegou à lua, mas não consegue (con)viver com o outro. Parece que a ética, a política dos “Estados Modernos” e os valores universais que pregam a convivência entre os homens estão arruinados.

É interessante notar que a presente pesquisa procura contrapontos sobre a política atual, sobre o conceito de história que promove e sustenta a concepção do estado de exceção que integra a concepção dos estados nacionais. Descrever essas perspectivas e formular alternativas para se pensar a “nova terra ética” (AGAMBEN, 2008, p. 21) é o trabalho ao qual se propõe este estudo. Se Benjamin (1994, p. 226) estava certo quando afirma que “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado

de exceção' em que vivemos é na verdade a regra geral", e que Agamben (2004, p. 13), nas suas formulações chega à mesma conclusão quando afirma que "o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea", então a pergunta é: como formular um conceito de história, como o próprio Benjamin afirma, que corresponda a essa verdade? Porque essa tentativa é justamente o que se precisa para entender como os novos paradigmas éticos e políticos podem ser construídos, para transformar as concepções remanescentes que ainda estão presentes na sociedade de ideais fascistas, nazistas, ideais que oprimem e excluem parcelas de indivíduos indesejáveis, os oprimidos.

A perspectiva que tentamos desenvolver é bastante complexa. Mas tentaremos expô-la através dos conceitos trabalhados por quatro autores, Michel Foucault, Hannah Arendt, Walter Benjamin e Giorgio Agamben. A finalidade da pesquisa converge para os pensamentos agambenianos. Os conceitos trabalhados envolvem o "Estado de Exceção", o "Totalitarismo" e a "Biopolítica", relacionando-os com a politização da "vida nua". Nosso objetivo com esta pesquisa inicial é apresentar o fracasso da concepção dos paradigmas tradicionais do estado moderno através desses conceitos que durante sua gestação política, econômica, ética, jurídica, etc., ficaram por muito tempo obscurecidos, mas que com o advento do século XX encontraram as condições materiais e espirituais adequadas para florescerem. O Estado Nazista é sua máxima e o campo de concentração seu paradigma político. Portanto, o fracasso se apresenta como a impossibilidade de criar e efetivar um estado harmonioso de liberdades e direitos com as mesmas bases que deram origem aos estados totalitários do novecentos.

Mas o trabalho não tenta somente caracterizar o fracasso da concepção moderna de estado. Nosso segundo objetivo, partindo das obras agambenianas, é apresentar uma alternativa de comunidade política baseada no "ser qualquer", "*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*, seja qual for, o ente é uno, verdadeiro, bom ou perfeito" (AGAMBEN, 1993, p. 11). O "ser qualquer" não é singular e nem plural, não possui conceito ou propriedade. Elimina as singularidades que nos cercam e nos identificam, (negro, branco, índio, cristão, muçulmano, judeu, brasileiro, francês, americano, etc). Elimina os universais que nos agrupam com definições metafísicas que não consideram as diferenças e nem conseguem defini-las. O "ser qualquer" é formado por singularidades quaisquer. Os homens, em vez

de procurarem uma identidade própria na forma da individualidade, devem fazer do modo como são – o “ser-assim” – uma singularidade sem identidade.

Para alcançar tais objetivos, é preciso exemplificar e descrever os conceitos sobre *estado de exceção*, *totalitarismo*, *biopolítica* e *vida nua*. É preciso caracterizar e determinar como Auschwitz nasceu, como foi possível conceber tal espaço de vida e de morte. Precisamos entender e percorrer os caminhos que levaram a Alemanha, um dos berços culturais mais esplêndidos da humanidade, a conceber e colocar em prática o extermínio de milhões de pessoas consideradas impuras e socialmente indesejadas. Os campos de concentração são a máxima do totalitarismo que representam um limite, um extremo com um objetivo: a “dominação total do homem” (AGAMBEN, 2007, p. 126). Os relatos históricos, políticos, econômicos e sociais estarão presentes no trabalho, pois não é possível perscrutar os porões dos campos de concentração sem levar em consideração as inúmeras pesquisas documentais sobre a Segunda Guerra Mundial e sobre o Holocausto judaico. Como Gagnebin (2008, p. 17), percebemos que o legado que Auschwitz deixou é uma exigência profundamente nova para o pensamento filosófico e, em particular, para a ética e a política.

A problemática dos campos, abordada a partir dos conceitos de *biopolítica*, *totalitarismo* e *estado de exceção*, nos encaminha para a desfiguração do homem, para o inumano, que era chamado pelos próprios companheiros como *Muselmann* (muçulmano). Uma figura, não um homem. De acordo com Gagnebin (2008, p. 13-14), o muçulmano é o preso sem rosto que abdicou da luta, que não pode mais nem ser chamado de vivo nem de ter uma morte que mereceria esse nome. “Figura da extrema desfiguração, o ‘muçulmano’ é o não-homem que habita e ameaça todo ser humano, a redução sinistra da vida humana à vida nua” (GAGNEBIN, 2008, p. 14). Se o homem ultrapassar a barreira da sua própria humanidade, então, ele deixaria de ser humano para se tornar o inumano sem possibilidades para distinguir o que seria certo ou errado e, portanto, não poderíamos falar de uma fundamentação ética. E a crise da ética contemporânea é a crise da política e dos estados modernos. Os campos de concentração fizeram isso, transformaram os homens numa espécie de não-homem.

Nossa pesquisa é, como já afirmamos, baseada nas obras de Giorgio Agamben, pensador eclético que se move no cruzamento de vários saberes e disciplinas. Segundo Antônio Guerreiro (2007), Agamben tem contribuído para tornar

mais inteligível o nosso tempo. Nas obras do filósofo italiano, a reflexão política é indissociável, no mais alto grau, da análise das questões sociais, culturais, estéticas e éticas que dão uma configuração (sempre em movimento, difícil de apreender) ao mundo em que vivemos. De acordo com Guerreiro (2007), o horizonte em que se move o pensamento agambeniano não é o de uma disciplina bem delimitada, mas o de um saber que atravessa fronteiras disciplinares e procura chegar a uma legibilidade das condições e das regras em que vivemos, e das grandes transformações que se tem dado nas últimas décadas. “Giorgio Agamben é hoje, à escala internacional, um dos filósofos mais lidos, traduzidos e estudados. Acompanha-o uma aura de guia intelectual, a que ele, no entanto, se subtrai com toda a veemência” (GUERREIRO, 2007, p. 18). A Michel Foucault, foi Agamben buscar uma dimensão importante do seu método: “a que consiste em trabalhar com paradigmas, em raciocinar não a partir de uma cronologia, mas a partir de modelos” (GUERREIRO, 2007, p. 19). Portanto, segundo Guerreiro (2007), é em função deste método que devemos entender a sua controversa tese de que o campo, o “Lager” nazi, sendo a realização suprema da biopolítica, é o paradigma das democracias modernas. É utilizando o método genealógico que Agamben explica o funcionamento da máquina governamental. De acordo com o filósofo italiano, seu método é:

[...] arqueológico e paradigmático num sentido muito próximo ao de Foucault, mas não completamente coincidente com ele. Trata-se, diante das dicotomias que estruturam nossa cultura, de ir além das exceções que as têm produzido, porém não para encontrar um estado cronologicamente originário, mas, ao contrário, para poder compreender a situação na qual nos encontramos. A arqueologia é, nesse sentido, a única via de acesso ao presente. Porém, superar a lógica binária significa, sobretudo, ser capaz de transformar cada vez as dicotomias em bipolaridades, as oposições substanciais num campo de forças percorrido por tensões polares que estão presentes em cada um dos pontos sem que exista alguma possibilidade de traçar linhas claras de demarcação. Lógica do campo contra lógica da substância. Significa, entre outras coisas, que entre A e A se dá um terceiro elemento que não pode ser, entretanto, um novo elemento homogêneo e similar aos anteriores: ele não é outra coisa que a neutralização e a transformação dos dois primeiros. Significa, enfim, trabalhar por paradigmas, neutralizando a falsa dicotomia entre universal e particular. Um paradigma (o termo em grego quer dizer simplesmente “exemplo”) é um fenômeno particular que, enquanto tal, vale por todos os casos do mesmo gênero e adquire assim a capacidade de construir um conjunto problemático mais vasto. [...] em meu trabalho, lancei mão constantemente dos paradigmas: o *homo sacer* não é somente uma figura obscura do direito romano arcaico, senão também a cifra para compreender a biopolítica contemporânea. O mesmo pode ser dito do “muçulmano” em Auschwitz e do estado de exceção (AGAMBEN, 2006, p. 132-133).

Agamben trabalha com a concepção de paradigma, remetendo-o ao seu sentido original no grego, o termo em grego quer dizer simplesmente “exemplo”. Auschwitz, “*homo sacer*”, “*Muselmann*”, etc., são exemplos para compreendermos os acontecimentos modernos e contemporâneos que envolvem a política e a ética. A metodologia aplicada neste trabalho perpassa, portanto, esse arcabouço metodológico desenvolvido por Agamben, mas não é totalmente coincidente com o mesmo. Mas vale ressaltar que é impossível analisar as suas obras sem aplicar o seu método de construção do saber. Percebemos pelas nossas leituras filosóficas que o trabalho do filósofo não é simplesmente contemplar, ou promover uma reflexão ou mesmo comunicá-la (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 14). Sua função primordial está na criação de novos pensamentos, de novas maneiras de enxergar o mundo, novas formas de conceituá-lo. O mais essencial da atitude teórica do “homem que filosofa é a peculiar universalidade da postura crítica, decidida a não admitir, sem questionar, nenhuma opinião aceita, nenhuma tradição, mas questionar todo o universo tradicional pré-dado por sua verdade em si, por sua idealidade” (HUSSERL, 2002, p. 79). Os problemas são postos, agrupados e reagrupados em formas conceituais. O posicionamento crítico perpassa a construção de conceitos. E apesar de expressarem-se em outra episteme, diferente de Foucault e Agamben, Guattari e Deleuze sustentam que os conceitos exigem problemas, conectam-se com outros conceitos, perpassam realidades múltiplas, desenvolvem-se em procedimentos de desconstrução, de demolição do que está dado. “Um filósofo não pára de remanejar seus conceitos, e mesmo de mudá-los; basta às vezes um ponto de detalhe que se avoluma, e produz uma nova condensação, acrescenta ou retira componentes” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 34).

Este desenrolar do trabalho filosófico se encaixa perfeitamente à proposta que almejamos desenvolver. Contudo, pensamos que a postura teórica não deve ser distanciada da prática e da realidade que a subjaz. Dentro desta perspectiva, almejamos, juntamente com Giorgio Agamben, fazer filosofia sempre com o olhar na realidade. O arcabouço metodológico deste trabalho perpassa uma pesquisa bibliográfica dos livros de Agamben, onde se encontram alguns das chaves para abrir as portas para a compreensão da política contemporânea. Mas sabemos, como já afirmamos, que, para caminhar junto de Giorgio Agamben, precisamos percorrer suas trilhas mais profundas e mergulhar nos seus estudos sobre os filósofos do século XX, passando por Walter Benjamin, Hannah Arendt e Michel Foucault. Nesta

perspectiva, para abordarmos a problemática sobre a “vida nua”, conceito político central agambeniano, o qual nos permite falar sobre “biopolítica”, “estado de exceção”, “totalitarismo”, “Homo Sacer”, etc., até chegarmos ao fenômeno do *Muselmann*, no problema que envolve a máquina antropológica, na falência dos paradigmas do “Estado Moderno”, nas crises das democracias contemporâneas, no “ser qualquer” da comunidade que vem, para podermos abordar tudo isso, iremos aprofundar a pesquisa sobre seus livros “Homo Sacer: poder soberano e a vida nua”; “Estado de Exceção”; “O que resta Auschwitz”; “O Aberto – o homem e o animal”; “Profanações”, “O Reino e a Glória”; “A Comunidade que Vem”; boa parte das obras publicadas pelo autor nos últimos dez há quinze anos.

A pesquisa que desenvolvemos envolve outras obras filosóficas, principalmente, aquelas escritas por Benjamin, Foucault e Hannah Arendt. É impossível pesquisar as trajetórias e os pressupostos agambenianos sem nos reportamos constantemente aos autores que possibilitaram o filósofo italiano a construção da sua teoria filosófica, que por sinal ainda está inacabada. A problematização desta pesquisa perpassa conceitos desconstruídos e reconstruídos por inúmeros autores como, por exemplo, Foucault e o seu conceito de poder que perpassa a centralidade do conceito “vida nua”. De acordo com Agamben (2006), a “vida nua” é uma produção específica do poder e não um dado natural. É o poder que produz o indivíduo, que o identifica com suas singularidades e peculiaridades. É o poder, suas técnicas e seus dispositivos, que produz a “vida nua”, que manipula os corpos, que permite a captura no *bando soberano*. Segundo Agamben (2006, p. 135):

Enquanto nos movimentarmos no espaço e retrocedermos no tempo, jamais encontraremos – nem sequer as condições mais primitivas – um homem sem linguagem e sem cultura. Nem sequer a criança é vida nua: ao contrário, vive em uma espécie de corte bizantina na qual cada ato está sempre já revestido de suas formas cerimoniais. Podemos, por outro lado, produzir artificialmente condições nas quais algo assim como uma vida nua se separa de seu contexto: o muçulmano em Auschwitz, a pessoa em estado de coma etc. É no sentido que eu dizia [...] que é mais interessante indagar como se produz a desarticulação real do humano do que especular sobre como foi produzida uma articulação que, pelo o que sabemos, é um mitologema. O humano e o inumano são somente dois vetores no campo de força do vivente. E esse campo é integralmente histórico, se é verdade que se dá história de tudo aquilo de que se dá vida. Porém, nesse continuum vivente se podem produzir interrupções e cesuras: o “muçulmano” em Auschwitz e o testemunho que responde por ele são duas singularidades desse gênero.

Portanto, ao longo dos estudos realizados sempre que houve a necessidade recorremos a outros autores. Como já afirmamos nossa metodologia não é propriamente arqueológica ou genealógica como a agambeniana, isso porque em parte reproduzimos o conhecimento produzido pelo filósofo italiano. Mas também percebemos que nossa metodologia não se afasta completamente do “ideal” metódico produzido por Agamben. Dentro deste panorama, o presente trabalho foi dividido em quatro capítulos. O primeiro capítulo é dividido em dois tópicos. Primeiramente abordamos a concepção do Estado Nazista Alemão com relação aos conceitos de *biopolítica*, *totalitarismo* e *estado de exceção*. Neste tópico, abordamos o *racismo de estado* e o nascimento da *biopolítica* em Michel Foucault. É através deste filósofo que Agamben chega à conclusão de que Auschwitz é o espaço biopolítico absoluto por excelência da modernidade.

Depois apresentamos os estudos desenvolvidos por Hannah Arendt sobre o *totalitarismo*, concepção que deriva diretamente da instauração de um *estado de exceção* que se torna a regra, como afirma Walter Benjamin na sua oitava tese sobre história. Neste tópico conhecemos a finalidade máxima do *totalitarismo* que é a dominação total do homem e que os campos são laboratórios para a realização de tais experiências de dominação. No segundo tópico desse capítulo, abordamos a problemática sobre o “*Homo Sacer*”, figura obscura do direito arcaico romano. O “homo sacer” é aquele que é matável e insacrificável, aquele que qualquer um pode matar sem cometer homicídio, é a extrema figura da vida nua que na modernidade é capturada pelo *bando* soberano. Este se encontra abandonado pelo direito e sua extrema condição será reconhecida dentro dos campos de concentração. Neste tópico também abordamos o nascimento de Auschwitz, espaço que é ao mesmo tempo *Lebensraum* e *Todesraum* (espaço de vida e espaço de morte) (AGAMBEN, 2008, p. 91), local onde a exceção coincide perfeitamente com a regra.

O segundo capítulo também é dividido em dois tópicos. No primeiro abordamos os produtos diretos do campo, a vida nua do *der Muselmann* (o muçulmano) e a “*zona cinzenta*”, zona de irresponsabilidade e de “*impotentia judicandi*”. Aqui percebemos que o campo é o local próprio do não-homem, do inumano. “O campo é apenas o local onde se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que se tenha dado sobre a terra” (AGAMBEN, 2008, p. 173). O segundo tópico deste capítulo apresenta a conclusão sobre o testemunho e sua veracidade. No estudo sobre Auschwitz, Agamben identifica entre os relatos dos sobreviventes

uma lacuna: a própria incapacidade dos sobreviventes de testemunharem o intestemunhável. Esta lacuna obrigou o autor, antes de tudo, “a livrar o caminho de quase todas as doutrinas que, depois de Auschwitz, tiveram a pretensão de definir-se com o nome de ética” (AGAMBEN, 2008, p. 21). Agamben através dos relatos e conclusões de Primo Levi, sobrevivente de Auschwitz, que declara que os sobreviventes não são as verdadeiras testemunhas, mas que falam por delegação e que as verdadeiras testemunhas integrais são os muçulmanos, afirma que é impossível destruir integralmente o humano, que algo sempre resta, e a testemunha é este resto. Agamben concebe a zona de indistinção em que se localiza o muçulmano como zona à qual pertence todo ser humano. “O homem está sempre, portanto, para alguém ou para além do humano; é o umbral central pelo qual transitam sem cessar as correntes do humano e do inumano, da subjetivação e da dessubjetivação” (AGAMBEN, 2008, p. 137).

Agamben (2008) identifica no sujeito uma cisão, a mesma encontrada no campo entre o humano e o inumano. Esta cisão perpassa a constituição da subjetividade que vai de um ser ativo até um ser passivo e vice-versa. Não há a possibilidade de separar completamente este processo. Segundo Agamben (2008), a coincidência de agente e paciente em um sujeito não tem a forma de uma identidade inerte, mas de um movimento complexo de auto-afeição, no qual o sujeito constitui – ou mostra – a si mesmo como passivo (ou ativo), de modo que atividade e passividade nunca possam ser separados, mostrando-se como distintas na sua impossível coincidência em um *eu*. “O *eu* é o que se produz como resto no duplo movimento – ativo passivo – da auto-afeição. Por esse motivo, a subjetividade tem, constitutivamente, a forma de uma subjetivação e de uma dessubjetivação” (AGAMBEN, 2008, p. 116, grifos do autor). Aqui chegamos ao ápice da problemática ética e política: a cisão entre o homem e o não-homem. Tal problemática e oposição sobre a constituição do sujeito estão no centro das discussões políticas contemporâneas que perpassa a concepção de poder e sua sujeição sobre os indivíduos. Segundo Agamben (2006, p. 136):

O problema da sujeição voluntária coincide com aqueles processos de subjetivação sobre os quais trabalhava Foucault. Foucault mostrou, parece-me, que cada subjetivação implica a inserção em uma rede de relações de poder, nesse sentido uma microfísica do poder. Eu penso que tão interessantes como os processos de subjetivação são os processos de dessubjetivação. Se nós aplicamos também aqui a transformação das

dicotomias em bipolaridades, poderemos dizer que o sujeito apresenta-se como um campo de forças percorrido por duas tensões que se opõem: uma que vai até a subjetivação e outra que procede em direção oposta. O sujeito não é outra coisa que o resto, a não-consciência desses dois processos. Está claro que serão as considerações estratégicas aquelas que decidirão, a cada momento, sobre qual pólo fazer a alavanca para desativar as relações de poder, de que modo fazer jogar a dessubjetivação contra a subjetivação e vice-versa. Letal é, por outro lado, toda política das identidades, ainda que se trate da identidade do contestatário e a do dissidente.

Os dois primeiros capítulos apresentam as problemáticas iniciais sobre os fracassos dos paradigmas do “Estado Moderno” e seus Estados-nação. A crise e a falência que abala e se abate sobre as concepções democráticas contemporâneas também estão relacionadas com estes pressupostos. As características dos estados totalitários do novecentos não são exclusiva e propriamente desses estados, mas estão presentes nas democracias e seus indivíduos vivem constantemente numa zona de indiscernibilidade entre a norma e a exceção, e quando estas duas coincidem surge o campo como paradigma da política contemporânea. A “vida nua” tornar-se o elemento central da política e o biopoder é o melhor conceito que caracteriza a relação entre a vida e o direito, exclusão e inclusão. Portanto, o terceiro capítulo deste trabalho vem justamente tentar entender um pouco melhor como Agamben pensa a questão sobre a vida e as cesuras que a perpassa. O filósofo apresenta sua concepção sobre máquina antropológica e que esta se caracteriza por criar uma zona de exceção, de indiscernibilidade, cujo conceito de vida é incapaz de ser definido. Tal indefinição permite que os dispositivos de poder capturem as cesuras da vida no *bando soberano*. O “aberto” é o elemento conceitual que apresenta a existência humana (o *Dasein*) sempre cindida entre o homem e o animal.

Por fim, o quarto capítulo deste trabalho é uma abertura na tentativa de compreender como os fracassos dos paradigmas do “Estado Moderno” podem ser pensados para tentarmos desativá-los. A próxima fronteira das pesquisas agambenianas retoma a questão da genealogia teológica da economia e do governo e propõe a ideia de inoperatividade (inoperosita) como a substância, constitutiva da humanidade, de que se apropriou a política do Ocidente, inscrevendo-a no centro vazio do seu dispositivo governamental. Segundo Guerreiro, (2006), trata-se de verificar que toda a operação política remete para categorias teológicas. “Tornar inoperante, diz Agamben, consiste em 'desativar todas as obras humanas e divinas',

não é uma inação, um não fazer, mas a atividade de desativar” (GUERREIRO, 2007, p. 19). De acordo com Guerreiro (2006), somos aqui remetidos para um termo neutro, nem negativo nem positivo, e a arte é o exemplo supremo desta inoperatividade. O filósofo italiano pensa a arte na sua dimensão intrinsecamente política e a política como algo consubstancial a arte. Reapropriarmo-nos daquilo de que fomos “expropriados pelos dispositivos governamentais, tornar inoperativas as 'operações biológicas, econômicas e sociais', eis a única política, segundo Agamben, capaz de restituir a gestualidade absoluta, integral dos homens” (GUERREIRO, 2007, p. 19). Portanto, é pensar como desativar os dispositivos de poder que produzem e capturam a vida nua. Aqui também surge como alternativa o conhecimento sobre o “ser qualquer” e a comunidade que vem. Logo, que este ser é destituído de todas as singularidades e é o principal inimigo do “Estado”. Este é o ápice da obra agambeniana e marca suas futuras pesquisas numa tentativa de restaurar a experiência narrativa, a qual foi destruída junto com sua sabedoria na modernidade e deixaram de ser comunicáveis.¹ Segundo Guerreiro (1993), a política e a ética definidas pela comunidade que vem têm um alcance essencial que é o de permitir aos homens fazerem a experiência da sua essência linguística, escaparem à alienação da linguagem e recuperarem assim aquilo de que foram espoliados: a sua natureza linguística e comunicativa.

¹ “O senso prático é uma das características de muitos narradores natos. [...] Ela tem sempre em si, às vezes de forma latente, uma dimensão utilitária. Essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos. Mas, se ‘dar conselhos’ parece hoje algo de antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis. [...] O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria. A arte de narrar está definindo porque a sabedoria – o lado épico da verdade – está em extinção. Porém esse processo vem de longe. Nada seria mais tolo que ver nele um ‘sintoma de decadência’ ou uma característica ‘moderna’. Na realidade, esse processo, que expulsa gradualmente a narrativa da esfera do discurso vivo e ao mesmo tempo dá uma nova beleza ao que está desaparecendo, tem se desenvolvido concomitantemente com toda uma evolução secular das forças produtivas” (BENJAMIN, 1994, p. 200-201).

2. O ESTADO NAZISTA E O NASCIMENTO DE AUSCHWITZ

2.1 BIOPOLÍTICA, TOTALITARISMO E ESTADO DE EXCEÇÃO

O início do século XX é estranho, poderíamos pensar que o idealismo alemão² e seu “Estado racional” tivessem se efetivado, ou que o comunismo tão almejado por Karl Marx e Friedrich Engels e o fim da luta de classes deveriam ter triunfado neste momento específico da história da humanidade. Mas não foram estas perspectivas que ocorreram. A Revolução Russa de 1917, que o próprio Marx esperava que eclodisse como uma espécie de detonador, disparando a revolução proletária nos países ocidentais industrialmente mais desenvolvidos, onde estavam presentes as condições para uma revolução socialista proletária, não ocorreu como se esperava. Na Europa, centro do mundo político e econômico, tanto burgueses quanto trabalhadores decidiram exatamente contra a revolução.³ Seus países entraram na busca desenfreada pelo mercado, numa corrida imperialista, como diria Lênin, e acabaram se engalfinhando num conflito de proporções épicas. A Primeira Guerra Mundial (1914-1918) ceifou a vida de aproximadamente 10 milhões de pessoas, mas esse era só o começo da chamada “Era da Guerra Total”, como afirmaria Hobsbawm (1995, p. 30), 31 anos de guerra.

Se a primeira guerra foi uma guerra imperialista, a segunda foi sua continuação, mas com algumas diferenças e peculiaridades. A guerra de 1914 deixou marcas terríveis tanto nos vencedores quanto nos vencidos. Em parte porque ela foi diferente de todas as guerras já travadas, foi uma guerra sem limites.⁴ E por causa das lembranças das trincheiras cheias de corpos humanos, os países como a Inglaterra e a França, e até mesmo a Rússia, não queriam um novo conflito. Os historiadores não têm dúvidas de que a Segunda Guerra Mundial foi resultado da agressão dos países do Eixo (Alemanha, Japão e Itália) e, principalmente, de que a pergunta sobre quem ou o que causou a guerra pode ser respondida: Adolf Hitler (HOBBSAWM, 1995, p. 43).

Podemos dizer que os motivos que levaram a Alemanha a começar a guerra estão diretamente relacionados com o Tratado de Versalhes, assinado no fim da

² Sobre a problemática que envolve o idealismo alemão e seu fracasso ver BENJAMIN, 1994, p. 69-70.

³ Sobre a problemática que envolve a dimensão técnica e a guerra ver BENJAMIN, 1994, p. 61.

⁴ “A última guerra mostrou como a desorganização que a guerra imperialista traz consigo ameaça torná-la interminável” (BENJAMIN, 1994, p. 63).

primeira guerra. Estão também relacionados com a crise econômica mundial que levou à quebra da bolsa de Nova York em 1929. Mas estes problemas históricos e macrossociais não esclarecem perfeitamente como Hitler chegou ao poder. Como foi possível que o Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães (NSDAP),⁵ um partido sem história e tradição, subisse tão alto nos degraus da política alemã? E mesmo tais motivos não explicam o desenrolar dos fatos durante a guerra: como se estabeleceu o racismo de estado, como foi possível a “Solução Final” para o caso dos judeus e como surgiram os campos de concentração e extermínio? A análise sobre a ascensão de Hitler, portanto, torna-se muito importante para a compreensão destes fatos, mas não na sua perspectiva histórica e econômica, que por muitos já foi discutida e esclarecida em seu contexto geral, mas na sua perspectiva propriamente política, filosófica e ética.

Iniciamos esta pesquisa destacando duas perspectivas, as quais são imprescindíveis para compreendermos a política moderna e que estão intimamente relacionadas com os acontecimentos na Alemanha Nazista, os quais possibilitaram os campos de concentração e extermínio: o racismo de estado e o nascimento da biopolítica. Estas duas fronteiras perpassam o curso da obra de Giorgio Agamben. É claro que o autor italiano não traça os elementos profundos que dão base ao surgimento do racismo de estado. Mas percebemos quão importante é demonstrar os pressupostos que definem e esclarecem os elementos que tornaram possível ao “Estado Alemão Nazista” elevar o racismo de estado à categoria burocrática. O racismo de estado é um elemento político, demonstra uma virada no paradigma ou discurso filosófico-jurídico do soberano para um histórico-político, na visão de Michel Foucault, a partir dos séculos XVII e XVIII. Para analisarmos essa mudança utilizaremos como base os estudos de Foucault, que também são utilizados por Agamben na sua análise dos campos de concentração. É pelos estudos de Foucault que Agamben chega ao conceito de biopolítica.

Portanto, o racismo de estado é um elemento que Foucault reconhece como pertencente a uma política sobre a vida, um ordenamento do biopoder. Já para Agamben percebemos como o biopoder possibilita o surgimento do “*Homo Sacer*”, da vida nua, vida reduzida às suas necessidades biológicas, conceito de “mera vida” (*blosses Leben*) atribuído por Walter Benjamin. É nesta perspectiva que o ser

⁵ Sobre a ascensão do Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães ver REICH, 2001, p. 12-13.

humano é reduzido a um ser “matável” (condição do *Homo Sacer*⁶) e para tal fato não existe imputabilidade jurídica. Na obra de Agamben perceberemos como isso foi possível ao longo desta pesquisa. Por enquanto analisaremos o nascimento da biopolítica para depois entendermos como no processo histórico-político o judeu se tornou “matável” e como foi possível Auschwitz. Assim, o interesse inicial deste capítulo está voltado para a problemática que envolve as análises de Michel Foucault que remontam às suas obras sobre normatização e disciplinamento dos saberes e do corpo. É com o desenvolvimento de uma política voltada para o controle das populações, a natalidade, a demografia, a saúde, que se manifestará o biopoder.

O racismo de estado é fruto direto do biopoder e ponto de partida desta pesquisa. Seus elementos se desenvolvem em meados do século XVIII e tomam formas definidas nos séculos XIX e XX. Suas raízes estão presas a um novo discurso histórico de tipo revolucionário, presas ao discurso da guerra das raças na história, na verdade, a uma contra-história, mas que será “contra-história na medida em que

⁶ “Festo, no verbete *sacer mons* do seu tratado *Sobre o significado das palavras*, conservou-nos a memória de uma figura do direito romano arcaico na qual o caráter da sacralidade liga-se pela primeira vez a uma vida humana como tal. [...] tem-se discutido muito sobre o sentido desta enigmática figura, na qual alguns quiseram ver ‘a mais antiga pena do direito criminal romano’, mas cuja interpretação é complicada pelo fato de que ela concentra em si traços à primeira vista contraditórios. Já Bennett, em um ensaio de 1930, observava que a definição de Festo ‘parece negar a própria coisa implícita no termo’, 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). A contradição é ainda acentuada pela circunstância de que aquele que qualquer um podia matar impunemente não devia, porém, ser levado à morte nas formas sancionadas pelo rito (*neque faz este um immolari*; *immolari* indica o ato de aspergir a vítima com a *mola salsa* antes de sacrificá-la. [...] À perplexidade dos *antiqui auctores* corresponde a divergência das interpretações modernas. Aqui o campo é dividido entre aqueles [...] que vêem na *sacratio* o resíduo enfraquecido e secularizado de uma fase arcaica na qual o direito religioso e o penal não eram ainda distintos, e a condenação à morte se apresentava como um sacrifício à divindade, e aqueles [...] que reconhecem nessa figura arquetípica do sacro a consagração aos deuses íferos, análoga, na sua ambiguidade, à noção etnológica de tabu: augusto e maldito, digno de veneração e suscitante de horror. Se os primeiros conseguem prestar contas do *impune occidi* [...], eles não podem, porém, explicar de modo convincente o veto de sacrifício; inversamente, na perspectiva dos segundos, se o *neque fas este um immolari* resulta compreensível (‘o homo sacer’ — escreve Kerényi — ‘não pode ser objeto de sacrifício, de um sacrificium, por nenhuma outra razão além desta, muito simples: aquilo que é *sacer* já está sob posse dos deuses, e é originariamente e de modo particular propriedade dos deuses íferos, portanto não há necessidade de torná-lo tal com uma nova ação’), não se entende, porém, de modo algum, por que o *homo sacer* possa ser morto por qualquer um sem que se manche de sacrilégio [...]. Ambas as posições não conseguem explicar econômica e simultaneamente os dois traços característicos cuja justaposição constitui, na definição de Festo, a especificidade do *homo sacer*: a impunidade da sua morte e o veto de sacrifício. No interior daquilo que sabemos do ordenamento jurídico e religioso romano (tanto do *ius divinum* quanto do *ius humanum*), os dois traços parecem, com efeito, dificilmente compatíveis [...]. Tudo faz pensar que nos encontramos aqui diante de um conceito-limite do ordenamento social romano, que, como tal, pode dificilmente ser explicado de modo satisfatório enquanto se permanece no interior do *ius divinum* e do *ius humanum* [...]. (AGAMBEN, 2007, p. 79, 80-81).

esmagará, numa perspectiva biológico-médica, a dimensão histórica” (FOUCAULT, 1999, p. 94) que estava presente no discurso histórico das raças. É assim que aparecerá algo que vai ser justamente o racismo. “O racismo é, literalmente, o discurso revolucionário, mas pelo avesso” (FOUCAULT, 1999, p. 95).⁷ É interessante notar que Foucault (1999) percebe que o racismo surge como discurso conservador da soberania do Estado, foi a maneira às avessas que a soberania estatal se utilizou para se assegurar. Anteriormente esta soberania era assegurada por rituais mágico-jurídicos, agora por técnicas “médico-normalizadoras” (FOUCAULT, 1999, p. 95-96). Segundo Foucault (1999, p. 96), isso ocorreu:

À custa de uma transferência que foi a da lei para a norma, do jurídico para o biológico; à custa de uma passagem que foi a do plural das raças para o singular da raça; à custa de uma transformação que fez do projeto de libertação a preocupação da pureza, a soberania do Estado assumiu, tornou a levar em consideração, reutilizou em sua estratégia própria o discurso da luta das raças. A soberania do Estado transformou-o assim no imperativo da proteção da raça, como uma alternativa e uma barragem para o apelo revolucionário, que derivava, ele próprio, desse velho discurso das lutas, das decifrações, das reivindicações e das promessas. [...] Esse racismo, assim constituído como a transformação, alternativa ao discurso revolucionário, do velho discurso da luta das raças, passou ainda no século XX por duas transformações. Aparecimento portanto, no fim do século XIX, daquilo que poderíamos chamar de racismo de Estado: racismo biológico e centralizado. [...] De uma parte, a transformação nazista, que retoma o tema, instituído no final do século XIX, de um racismo de Estado encarregado de proteger biologicamente a raça.

O nascimento do racismo de Estado é um ponto chave na teoria clássica da soberania. Foucault (1999) afirma que discurso histórico-político coincide com o discurso da guerra permanente das raças. É neste processo que Foucault identifica o poder disciplinar. Nele também o filósofo identificará outro poder a partir de uma inversão dos atributos da teoria da soberania que se aglutinará com a análise do nascimento do racismo de Estado. Foucault afirma que, na teoria clássica da

⁷ “Retomando, reciclando a forma, o alvo e a própria função do discurso sobre a luta das raças, mas deturpando-os, esse racismo se caracterizará pelo fato de que o tema da guerra histórica – com suas batalhas, suas invasões, suas pilhagens, suas vitórias e suas derrotas – será substituído pelo tema biológico, pós-evolucionista, da luta pela vida. Não mais batalha no sentido guerreiro, mas luta no sentido biológico: diferenciação das espécies, seleção do mais forte, manutenção das raças mais bem adaptadas, etc. [...] Enfim, o tema do Estado, que era necessariamente injusto na contra-história das raças, vai se transformar em tema inverso: o Estado não é o instrumento de uma raça contra uma outra, mas é, e deve ser, o protetor da integridade, da superioridade e da pureza da raça. A idéia da pureza da raça, com tudo o que comporta a um só tempo de monístico, de estatal e de biológico, será aquele que vai substituir a idéia da luta das raças. [...] No momento em que o discurso da luta das raças se transformou em discurso revolucionário, o racismo foi o pensamento, o projeto, o profetismo revolucionários virados noutro sentido, a partir da mesma raiz que era o discurso da luta das raças” (FOUCAULT, 1999, p. 95).

soberania, o direito de vida e morte era um de seus atributos fundamentais. E, portanto, dizer que o soberano tem direito de vida e morte significa dizer que ele pode “fazer morrer e deixar viver” (FOUCAULT, 1999, p. 286). Mas no século XIX ocorre uma transformação marcante no direito político, e Foucault afirma que este direito de soberania – fazer morrer e deixar viver – não será substituído, mas completado com outro direito novo, que não vai extinguir o primeiro, mas vai “penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e de ‘deixar’ morrer” (FOUCAULT, 1999, p. 287).

O poder de fazer viver e deixar morrer expressa justamente o aparecimento de uma outra tecnologia de poder. Diferente do poder disciplinar, esse novo poder vai aparecer durante a segunda metade do século XVIII. Ele possui uma tecnologia de poder diferente que não vai excluir a disciplinar, que não vai excluir a técnica disciplinar, mas que vai embuti-la, integrá-la, modificá-la parcialmente e que, sobretudo, vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela.⁸ A nova técnica de poder, diferente da disciplinar que se aplica ao corpo ou ao homem-corpo, vai se aplicar à vida dos homens, ou melhor, ao homem vivo, ao homem ser vivo, ao homem-espécie. Essa nova forma de poder, de acordo com Foucault (1999), não é individualizante como faz o poder disciplinar, mas é massificante. Portanto, Foucault (1999) afirma que depois da anátomo-política do corpo humano, o que surge no fim do século XVIII é algo que poderíamos chamar de uma “biopolítica” da espécie humana. Foucault (2009), no seu clássico sobre a “História da Sexualidade: a vontade de saber”, já teorizava sobre o biopoder e sua aglutinação com o poder disciplinar, que na verdade são dois polos:

Concretamente, esse poder sobre a vida desenvolveu-se [...], em duas formas principais; que não são antitéticas e constituem, ao contrário, dois pólos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações. Um dos pólos, o primeiro a ser formado, ao que parece, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as *disciplinas: anátomo-política do corpo humano*. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, [...] centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições

⁸ Sobre tal problemática ver FOUCAULT, 1999, p. 289.

que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma bio-política da população*. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois pólos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida (FOUCAULT, 2009, p. 151-152).

O biopoder identificado por Foucault lida com a “população”, preocupa-se com a população como problema político e científico, como problema biológico e como problema de poder. O biopoder vai permitir instaurar a regulamentação das massas, o controle sobre o conjunto dos indivíduos. Para Foucault, dizer que o poder que se exerce sobre a vida, o poder de fazer viver, que no século XIX tomou posse da vida, incumbiu-se da vida, é dizer que “ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra” (FOUCAULT, 1999, p. 302). Essa caracterização do biopoder como poder de fazer viver também possui sua outra face, seu complemento, que é deixar morrer. E é neste complemento que se introduz o racismo, pois, de acordo com Foucault, esse poder gera paradoxos. Não que o racismo tenha passado a existir a partir deste momento, não, mas que ele, através do biopoder, insere-se como mecanismo do Estado. “O que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse biopoder” (FOUCAULT, 1999, p. 304).

A concepção de soberania que se preocupa com a vida, fazer viver e deixar morrer, permitiu a inserção do racismo nos mecanismos do Estado moderno. O racismo, nesse domínio da vida, de que o poder se incumbiu, é um corte, um corte entre o que deve viver e o que deve morrer. Um corte dentro do contínuo biológico que é a população. O racismo define e separa, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. O racismo vai fragmentar o contínuo biológico da espécie humana e é dentro desta perspectiva do aparecimento das raças, da distinção das raças, da hierarquia das raças, que a fragmentação vai qualificar certas raças como superiores e outras, ao contrário, como inferiores. Essa função do racismo como mecanismo de biopoder do Estado vai permitir ao poder tratar uma população como uma mistura de raças, vai permitir dividir a espécie humana em subgrupos, subdividir a população em grupos que serão, precisamente, as raças.

A inserção do racismo nos mecanismos do Estado moderno, além de fragmentar a população em raças, vai também legitimar o poder de matar do Estado e permitir que este exponha à morte não só seus inimigos como também seus

próprios cidadãos. O racismo vai transmitir uma relação aparentemente positiva com relação à vida, aquela que transmite a idéia de que é preciso matar ou deixar morrer para se poder viver, para se preservar a vida, resguardá-la da extinção. “Quanto mais você matar, mais você fará morrer”, ou “quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá” (FOUCAULT, 1999, p. 305). Essa relação que o racismo vai permitir e estabelecer entre a vida do “eu” e a morte do “outro” vai ser uma relação do tipo biológico. Foucault afirma que é uma relação que se apresenta da seguinte maneira: se você quer viver, é preciso que o outro morra. Segundo o filósofo francês:

‘Quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar’. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura. [...] E, se esse mecanismo pode atuar é porque os inimigos que se trata de suprimir não são os adversários no sentido político do termo; são os perigos, externos ou internos, em relação à população e para a população. Em outras palavras, tirar a vida, o imperativo da morte, só é admissível, no sistema de biopoder, se tende não à vitória sobre os adversários políticos, mas à eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação, da própria espécie ou da raça. A raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização. [...] A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo (FOUCAULT, 1999, p. 305-306).

A complexa concepção do biopoder fundido com o poder disciplinar no século XX permitirá ao Estado nazista autorizar a matança de subgrupos considerados inferiores. Foucault (1999) deixa claro que o Estado nazista elevou ao máximo a concepção disciplinar e as regulamentações biológicas. É nesse fio condutor sobre o biopoder que Giorgio Agamben prossegue seus estudos. Foucault define que “o homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política”. Mas que agora “o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão” (FOUCAULT, 2009, p. 156). É neste ponto que Agamben (2007) começa sua exposição do “Homo Sacer”, a distinção grega entre “zoé, que exprime o simples fato de viver comum a todos os seres vivos [...] e *bíos*, que indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou de um grupo” (AGAMBEN, 2007, p. 9). Portanto, Agamben (2007) afirma que é em referência a essa distinção, entre a vida natural e a vida

politicamente qualificada que se cruzam na modernidade, que Foucault resume o processo através do qual 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:

Segundo Foucault, o 'limiar de modernidade biológica' de uma sociedade situa-se 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. A partir de 1977, os cursos no *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' [...]. 'Resulta daí uma espécie de animalização do homem posta em prática através das mais sofisticadas técnicas políticas. Surgem então na história seja o difundir-se das possibilidades das ciências humanas e sociais, seja a simultânea possibilidade de proteger a vida e de autorizar seu holocausto' (AGAMBEN, 2007, p. 11).

Com as análises de Foucault sobre a biopolítica temos o princípio do "iceberg" que Agamben vai aproximar à perspectiva da concepção e formação dos estados totalitários do século XX. Para a concepção dos estados totalitários, Agamben é influenciado por Hannah Arendt e também por Walter Benjamin. Agamben percebe que tanto Foucault como Arendt estavam trabalhando em campos muito próximos, mas percebe também que nem Hannah Arendt fez menção à biopolítica nos seus estudos sobre o totalitarismo, nem Foucault jamais deslocou a sua investigação para as áreas por excelência da biopolítica moderna: "o campo de concentração e a estrutura dos grandes estados totalitários do Novecentos" (AGAMBEN, 2007, p. 12). Agamben não tem dúvidas de que a politização da vida nua é o evento decisivo da modernidade, este assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico. A grande problemática apresenta-se com os enigmas do século XX, do qual o nazismo faz parte. Agamben afirma que estes enigmas só poderão ser solvidos no terreno da biopolítica sobre o qual foram intrincados. Segundo o filósofo italiano:

Somente em um horizonte biopolítico [...] será possível decidir se as categorias sobre cujas oposições fundou-se a política moderna [...], e que se foram progressivamente esfumando a ponto de entrarem hoje numa verdadeira e própria zona de indiscernibilidade, deverão ser definitivamente abandonadas ou poderão eventualmente reencontrar o significado que naquele próprio horizonte que haviam perdido (AGAMBEN, 2007, p. 12).

Do biopoder, partimos para uma análise sobre os estados totalitários. Sabemos que a dominação do poder por parte do soberano não é uma característica exclusiva da modernidade. Os imperadores romanos eram considerados deuses e tinham absoluto poder sobre os súditos. Roma, como cidade-estado, centralizava todas as decisões e diretrizes relativas ao império. Com a formação do Estado-nação, o soberano também mantinha o poder sobre seu total controle ao ponto de se assemelhar à própria nação como fazia Luís XIV. O absolutismo se caracterizava pela centralização do poder nas mãos do soberano. Com o advento da modernidade o fenômeno totalitário absorve todos os modelos que o antecederam. E podemos distingui-lo pela sua maior peculiaridade que é o controle e regulamentação sobre a vida de forma total. O fenômeno que é teorizado por Michel Foucault e denominado como biopolítica, de acordo com Giorgio Agamben (2007), torna-se por excelência a característica fundamental da política dos grandes Estados totalitários⁹ do século XX. Todavia a análise de Foucault não inclui uma análise sobre os campos de concentração e extermínio que é, e podemos dizer dessa forma, a máxima do totalitarismo. Hannah Arendt afirma que:

Só foi durante a guerra, depois que as conquistas do Leste forneceram grandes massas e tornaram possíveis os campos de extermínio, que a Alemanha pôde estabelecer um regime verdadeiramente totalitário. [...] Somente onde há grandes massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento é que se torna viável o governo totalitário (ARENDR, 1989, p. 361).

Na peculiaridade do totalitarismo, que é o controle e regulamentação sobre a vida, a biopolítica está vinculada à dominação total do homem. E é somente com a instituição dos campos de concentração que esse domínio é posto em prática de modo efetivo. “Arendt percebe com clareza o nexa entre domínio totalitário e aquela particular condição de vida que é o campo” (AGAMBEN, 2007, p. 125-126). Se a análise de Foucault sobre a biopolítica carece de uma análise sobre os campos de

⁹ “O fato é que uma mesma reivindicação da vida nua conduz, nas democracias burguesas, a uma primazia do privado sobre o público e das liberdades individuais sobre os deveres coletivos, e torna-se, ao contrário, nos Estados totalitários, o critério político decisivo e o local por excelência das decisões soberanas. E apenas porque a vida biológica, com as suas necessidades, tornara-se por toda parte o fato *politicamente* decisivo, é possível compreender a rapidez, de outra forma inexplicável, com a qual no nosso século [século XX] as democracias parlamentares puderam virar Estados totalitários, e os Estados totalitários converter-se quase sem solução de continuidade em democracias parlamentares. Em ambos os casos, estas reviravoltas produziram-se num contexto em que a política já havia se transformado, fazia tempo, em biopolítica, e no qual a aposta em jogo consistia então apenas em determinar qual forma de organização se revelaria mais eficaz para assegurar o cuidado, o controle e o usufruto da vida nua” (AGAMBEN, 2007, p. 127-128).

concentração e sobre o Estado de exceção, a análise de Hannah Arendt sobre as origens dos Estados totalitários têm um limite e este é justamente a falta de qualquer perspectiva biopolítica. Agamben esclarece que Arendt deixa escapar que o processo de dominação é de alguma maneira inverso, e que precisamente a radical transformação da política em espaço da vida nua (ou seja, em um campo) legitimou e tornou necessário o domínio total. Agamben (2007, p. 126) afirma, que no nosso tempo, somente porque a política se tornou integralmente biopolítica, ela pode constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária. Arendt percebe claramente que a idéia de domínio do totalitarismo referia-se à “dominação permanente de todos os indivíduos em toda e qualquer esfera da vida” (ARENDR, 1989, p. 375). A autora afirma que os campos de concentração são “laboratórios especiais para o teste do domínio total” (ARENDR, 1989, p. 442). Para Arendt (apud AGAMBEN, 2007 p. 126):

O totalitarismo tem como objetivo último a dominação total do homem. Os campos de concentração são laboratórios para a experimentação do domínio total, porque, a natureza humana sendo o que é, este fim não pode ser atingido senão nas condições extremas de um inferno construído pelo homem.

O totalitarismo pode ser concebido como a vertente mais profunda do “Estado de exceção”. Sua forma moderna é exclusiva porque os elementos que a fundamentam só começam a surgir ou a se integrar em meados do século XVIII. O totalitarismo excede todas as possibilidades e fatores dos estados considerados como exceção. Existe como princípio na oitava tese sobre a história de Walter Benjamin, que “a tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral” (BENJAMIN, 1994, p. 226). Mas a consolidação do Estado totalitário está relacionada a fatores políticos, econômicos e sociais propriamente contemporâneos. “Os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados. Distinguem-se dos outros partidos e movimentos pela exigência de lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável” (ARENDR, 1989, p. 373) de todos os seus membros individualmente. Arendt (1989) afirma que são os líderes totalitários que fazem tal exigência antes de chegarem ao poder. E que esta exigência decorre da alegação de que a organização abrangerá, no devido tempo, toda a raça humana.

O totalitarismo, portanto, é fruto direto do estado de exceção. Quando este se torna a regra geral, o domínio total é possível de ser instaurado. E isso somente se consolidou no século XX e a nação nazista alemã foi o maior exemplo histórico. Os elementos que surgem na modernidade, como os fenômenos de massa, contribuíram para a ascensão dos Estados totalitários. A concepção de partido e sua estrutura na modernidade também contribuíram intensamente para a perspectiva totalitária. Foucault (2008) afirma que o Estado dito totalitário não é, em absoluto, a exaltação do Estado, “mas constitui, ao contrário, uma limitação, uma atenuação, uma subordinação da autonomia do Estado, da sua especificidade e do seu funcionamento próprio” (FOUCAULT, 2008, p. 264). Limitação e subordinação em relação ao partido. Para Foucault (2008), é o partido com sua extraordinária, curiosíssima e novíssima organização que está na origem histórica de algo como os regimes totalitários, de algo como o nazismo. É a governamentalidade de partido, surgida na Europa do século XIX, a origem dos Estados totalitários.

É muito interessante esta perspectiva de Foucault porque Arendt também percebe que essa governamentalidade de partido se confunde com o Estado propriamente dito nos regimes totalitários. Arendt (1989, p. 445) afirma que “é perfeitamente verdadeiro que ‘até mesmo um perito enlouqueceria se tentasse destrinchar as relações entre o partido e o Estado’ no Terceiro Reich”. Para a autora, a relação entre as duas fontes de autoridade, entre o Estado e o Partido, é a relação entre uma autoridade aparente e outra real. Ela conclui, portanto, que a máquina governamental do regime totalitário é na verdade uma fachada importante que esconde e disfarça o verdadeiro poder do partido. É no partido que encontramos as vertentes ideológicas que comandam o regime totalitário. É na perspectiva da estrutura do partido que as propagandas de massa fazem sentido. Com a famosa frase “o direito é aquilo que é bom para o povo alemão”, na verdade, os nazistas queriam dizer “que o direito é aquilo que é bom para o movimento” (ARENDR, 1989, p. 461) para o partido.

Toda esta estrutura que mescla os ideais do partido com os do Estado são ferramentas que possibilitam a completa totalitarização. É nesta perspectiva que a guerra de Hitler faz sentido. Arendt (1989) afirma que a radicalização do processo totalitário começou imediatamente após a deflagração da guerra. “Hitler provocou a guerra, [...] porque ela lhe permitia acelerar o processo de uma forma que teria sido inconcebível em tempos de paz” (ARENDR, 1989, p. 460). Também é nesta mesma

perspectiva que entendemos quando Benjamin afirma que a nação dos fascistas, com seu rosto de esfinge, constitui-se num novo mistério da natureza, de caráter econômico, ao lado do antigo, que, longe de se iluminar com a luz da técnica, revela agora os seus traços fisionômicos mais ameaçadores. “No paralelogramo de forças constituído pela natureza e pela nação, a diagonal é a guerra” (BENJAMIN, 1994, p. 71). A guerra é a expressão totalitária por excelência, “os movimentos de massa e, em primeira instância, a guerra constituem uma forma do comportamento humano especialmente adaptada ao aparelho” (BENJAMIN, 1994, p. 195). A guerra é o esforço para estetizar a política e é a sua máxima expressão técnica.¹⁰

O Estado nazista alemão representa a máxima totalitária que Arendt, Foucault, Benjamin e Agamben descrevem. Quando pensamos no modelo totalitário por excelência imaginamos a instituição que foi criada e alimentada pelos nazistas. Agamben (2004, p. 12, grifos do autor) afirma que logo que tomou o poder, “Hitler promulgou, no dia 28 de fevereiro, o *Decreto para a proteção do povo e do Estado*, que suspendia os artigos da Constituição de Weimar relativos às liberdades individuais”. De acordo com Agamben, este decreto nunca foi revogado, de modo que todo o Terceiro Reich pode ser considerado, do ponto de vista jurídico, como um estado de exceção que durou 12 anos.¹¹ O Estado alemão nazista é a figura ideal do totalitarismo, nele o “domínio totalitário [...] visa à abolição da liberdade e até mesmo à eliminação de toda espontaneidade humana e não a simples restrição, por mais tirânica que seja, da liberdade” (ARENDR, 1989, p. 455). Por fim, nesse sentido, de acordo com Agamben, o totalitarismo moderno, pode ser definido:

¹⁰ Sobre a estetização da política e a guerra ver BENJAMIN, 1994, p. 195-196.

¹¹ “A chegada de Hitler à Chancelaria do Reich em 30 de janeiro de 1933 foi encenada pelo partido nazista como a ‘tomada do poder’, que deu início à ‘Revolução Nacional-Socialista’. Nas primeiras 24 horas o NSDAP impõe aos aliados (base parlamentar) a proposta, levada a efeito pelo Presidente Hindenburg a 1º de Fevereiro, de dissolução do *Reichstag* e de convocação de novas eleições para 5 de março. Inicia-se um período de cinco semanas nas quais o Estado seria regido pelo Presidente por meio dos ‘Decretos Emergenciais’ (*Notverordnungen*, garantidos pelo Artigo 48 da constituição de Weimar), que permitiram o início do estabelecimento do controle do regime sobre partidos políticos e imprensa, além de limites à liberdade de expressão. Este processo radicaliza-se, entretanto com o Incêndio do Reichstag em Berlim, ocorrido na noite de 27 para 28 de Fevereiro. Na manhã seguinte ao Incêndio do Reichstag (na noite de 27 de Fevereiro de 1933), sob a imputação aos comunistas da responsabilidade pelo atentado ao parlamento, entra em vigor o Decreto Emergencial para Proteção do Povo e do Estado (*Notverordnung zum Schutz von Volk und Staat*), que estabeleceu o Estado de Exceção e foi editado supostamente com o objetivo de dar instrumentos ao Estado para defender-se de ‘atos violentos dos comunistas que colocariam em risco o Estado’. Sob o argumento da ameaça comunista são suspensos uma série de artigos da Constituição de Weimar relativos a direitos e garantias individuais como a liberdade de expressão, de imprensa, de reunião, além da inviolabilidade residencial e de correspondência. Além disso oferecia o fundamento jurídico para a prisão por longos períodos de adversários políticos por meio da figura da ‘custódia protetora’ (*Schutzhaft*), com efeitos devastadores entre comunistas e social-democratas” (MORAES, 2007, p. 44-45).

Como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. [...] Os juristas nazistas, [...] falavam sem restrições de um *gewollte Ausnahmezustand*, um estado de exceção desejado, 'com o objetivo de instaurar o Estado nacional-socialista' (AGAMBEN, 2004, p. 13-14).

A definição do *estado de exceção*, ou melhor, uma teoria sobre o *estado de exceção*, de acordo com Agamben, ainda está para ser formulada no direito público. O autor afirma que a contiguidade essencial entre *estado de exceção* e soberania foi estabelecida por Carl Schmitt. Agamben (2004) afirma que a terminologia, “*estado de exceção*”, é comum na doutrina alemã (*Ausnahmezustand*, mas também *Notstand*, estado de necessidade). “O estado de exceção não é um direito especial [...] mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito limite” (AGAMBEN, 2004, p. 15). Agamben (2004), p. 17) afirma que o “estado de exceção é um vazio de direito”. Este surge como uma medida excepcional dentro das democracias constitucionais. Mas Agamben esclarece que quando o estado de exceção torna-se a regra geral, este deixa de ser uma medida excepcional e passa a ser uma técnica de governo. Quando isso ocorre também aparece “sua natureza de paradigma constitutivo da ordem jurídica” (AGAMBEN, 2004, p. 18).

Inicialmente a terminologia “estado de exceção” foi utilizada para salvaguardar a constituição e o Estado em caso de guerra. Mas Agamben percebe um paradoxo nesta idéia, pois o mesmo “estado de exceção” que é instituído para salvar a constituição pode ser instituído para derrubá-la. Pode-se criar um estado de emergência ou de guerra fictício ou como artimanha política. Agamben afirma que não há diferença substancial definida entre a ditadura constitucional, que tenta preservar a constituição e o Estado, e a ditadura inconstitucional que tenta aboli-los. Na mesma ordem encontramos a história do artigo 48 da Constituição de Weimar na Alemanha antes da ascensão de Hitler. Agamben afirma que não é possível compreender a ascensão de Hitler ao poder sem uma análise preliminar dos usos e abusos do artigo 48¹² nos anos que vão de 1919 a 1933, artigo este que dava poderes excepcionais ao presidente. É interessante notar que o artigo 48, de acordo com Agamben, acrescentava que uma lei definiria, nos aspectos particulares, as modalidades do exercício desse poder presidencial.

¹² Sobre o artigo 48 da Constituição de Weimar ver AGAMBEN, 2004, p. 28.

Mas essa lei nunca foi votada pelo parlamento alemão, os poderes excepcionais do presidente permaneceram de tal forma indeterminados que não só “a expressão ‘ditadura presidencial’ foi usada corretamente na doutrina em referência ao art. 48, como também Schmitt pode escrever, em 1925, que ‘nenhuma constituição do mundo havia, como a de Weimar, legalizado tão facilmente um golpe de Estado’” (AGAMBEN, 2004, p. 28). Portanto, antes dos nazistas usarem o art. 48 para decretarem o estado de exceção ou de emergência, “os governos da República de Weimar, a começar pelo de Brüning, fizeram uso continuado do art. 48, declarando o estado de exceção e promulgando decretos de urgência” (AGAMBEN, 2004, p. 28-29). De acordo com Agamben, este artigo serviu aos republicanos de Weimar particularmente para prender milhares de militantes comunistas e para instituir tribunais especiais habilitados a decretar condenações à pena de morte. Agamben também afirma que em várias oportunidades, especialmente em outubro de 1923, “o governo usou o art. 48 para enfrentar a queda do marco, confirmando a tendência moderna de fazer coincidirem emergência político-militar e crise econômica” (AGAMBEN, 2004, p. 29). Segundo o filósofo italiano:

Os últimos anos da República Weimar transcorreram inteiramente em regime de estado de exceção; menos evidente é a constatação de que, provavelmente, Hitler não teria podido tomar o poder se o país não estivesse há quase três anos em regime de ditadura presidencial e se o Parlamento estivesse funcionando. Em julho de 1930, o governo Brüning foi posto em minoria. Ao invés de apresentar seu pedido de demissão, Brüning obteve do presidente Hindenburg o recurso ao art. 48 e a dissolução do *Reichstag*. A partir desse momento, a Alemanha deixou de fato de ser uma república parlamentar. [...] Em 1932, Hindenburg, reeleito presidente contra Hitler e Thälmann, obrigou Brüning a se demitir e nomeou em seu lugar o centrista von Papen. No dia 4 de junho, o *Reichstag* foi dissolvido e não foi mais convocado até o advento do nazismo. No dia 20 de julho, foi declarado o estado de exceção no território prussiano e von Papen foi nomeado comissário do Reich para a Prússia, expulsando o governo socialdemocrata de Otto Braun. O estado de exceção em que a Alemanha se encontrou sob a presidência de Hindenburg foi justificado por Schmitt no plano constitucional a partir da idéia de que o presidente agia como ‘guardião da constituição’; mas o fim da República de Weimar mostra, ao contrário e de modo claro, que uma ‘democracia protegida’ não é uma democracia e que o paradigma da ditadura constitucional funciona sobretudo como uma fase de transição que leva fatalmente à instauração de um regime totalitário (AGAMBEN, 2004, p. 29).

Toda esta problemática sobre o *Estado de exceção* e o *Totalitarismo* perpassa um ordenamento jurídico que os legitima, que os efetiva, que os torna real. Mas vale ressaltar que esta relação entre o Estado de exceção e o ordenamento jurídico é

obscura. “Na verdade, o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, ou a uma zona de indiferença” (AGAMBEN, 2004, p. 39). A zona de indiferença representa o que é próprio do *estado de exceção* que é a suspensão (total ou parcial) do ordenamento jurídico. Mas Agamben (2004, p. 39) afirma que “a suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é [...] destituída de relação com a ordem jurídica”. Também é desta relação obscura que se materializa o totalitarismo e a ditadura soberana é efetivada. De acordo com Agamben (2004, p. 47-48), Carl Schmitt vê o estado de exceção precisamente no momento em que “Estado e direito mostram sua irredutível diferença (no estado de exceção ‘o Estado continua a existir, enquanto o direito desaparece’) e pode, assim, fundar no *pouvoir constituant* a figura extrema do estado de exceção: a ditadura soberana”. Esta configuração obscura é bem real quando analisamos o caso do Estado Nazista. Hannah Arendt (1989, p. 444) expressa bem essa anomalia ou indiferença com relação ao direito quando fala do regime nazista:

Mais perturbador ainda era o modo pelo qual os regimes totalitários tratavam a questão constitucional. Nos primeiros anos de poder, os nazistas desencadearam uma avalanche de leis e decretos, mas nunca se deram ao trabalho de abolir oficialmente a Constituição de Weimar; chegaram até a deixar mais ou menos intactos os serviços públicos [...]. Mas, após a promulgação das Leis de Nuremberg, verificou-se que os nazistas não tinham o menor respeito sequer pelas suas próprias leis. Em vez disso, continuou ‘a constante caminhada na direção de setores sempre novos’, de modo que, afinal, ‘o objetivo e a alçada da polícia secreta do Estado’, bem como de todas as outras instituições estatais ou partidárias criadas pelos nazistas, não podiam ‘de forma alguma definir-se pelas leis e normas que as regiam’. Na prática, esse estado de permanente ilegalidade era expresso pelo fato de que ‘muitas das normas em vigor já não [eram] do domínio público’. Teoricamente, correspondia ao postulado de Hitler, segundo o qual ‘Estado total não deve reconhecer qualquer diferença entre a lei e a ética’, porque, quando se presume que a lei em vigor é idêntica à ética comum que emana da consciência de todos, então não há mais necessidade de decretos públicos.

A zona de indiferença nos remete também à definição schmittiana da soberania. De acordo com Agamben (2004, p. 11), para Carl Schmitt, o soberano é aquele que decide sobre o *estado de exceção*. “O paradoxo da soberania se anuncia da seguinte forma: ‘o soberano está ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico’” (AGAMBEN, 2007, p. 23). O soberano é 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 ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa. O soberano tem o poder de decidir sobre o direito e sobre a lei ou, na verdade, ele está acima do direito e da lei. No verbete exceção schmittiano, encontramos que é apenas no *estado de Exceção* que se manifesta a natureza da soberania e a essência dos direitos. De fato, o soberano é precisamente aquele que tem a prerrogativa de decidir sobre o estado de Exceção: a decisão distingue-se da norma jurídica, e a autoridade mostra que não precisa de direito para criar direito. Nesta mesma perspectiva, Agamben (2007) afirma que o soberano tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se legalmente fora da lei. “Isto significa que o paradoxo pode ser formulado também deste modo: ‘a lei está fora dela mesma’, ou então: ‘eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei’” (AGAMBEN, 2007, p. 23).

Na teorização schmittiana sobre o *estado de exceção* aparece como, divisor de águas, a distinção entre dois elementos fundamentais do direito: a norma (*Norm*) e a decisão (*Entscheidung, Dezision*). Esta distinção é imprescindível para entendermos o porquê do *estado de exceção*, mesmo suspendendo a norma, não fica propriamente dito fora do ordenamento jurídico. O que ocorre, de acordo com Agamben, é que “suspendendo a norma, o estado de exceção ‘revela (*offenbart*) em absoluta pureza um elemento formal especificamente jurídico: a decisão’. Os dois elementos, norma e decisão mostram assim sua autonomia” (AGAMBEN, 2004, p. 56). O verbete decisionismo indica a concepção filosófico-jurídica elaborada por Carl Schmitt que afirma o primado da decisão em relação a toda regra dada. O ordenamento jurídico, assim como qualquer outro ordenamento, repousa numa decisão, e não numa norma. Da decisão, que Schmitt apresenta como baseada no nada, origina-se a soberania, que por sua vez se define em relação ao estado de exceção. Segundo Agamben (2004, p. 56-57):

A teoria do estado de exceção pode ser apresentada como doutrina da soberania. O soberano, que pode decidir sobre o estado de exceção, garante sua ancoragem na ordem jurídica. Mas, enquanto a decisão diz respeito aqui à própria anulação da norma, enquanto, pois, o estado de exceção representa a inclusão e a captura de um espaço que não está fora nem dentro (o que corresponde à norma anulada e suspensa), ‘o soberano está fora [*steht ausserhalb*] da ordem jurídica normalmente válida e, entretanto, pertence [*gehört*] a ela, porque é responsável pela decisão quanto à possibilidade da suspensão *in toto* da constituição’. *Estar-fora e, ao mesmo tempo, pertencer*: tal é a estrutura topológica do estado de

exceção, e apenas porque o soberano que decide sobre a exceção é, na realidade, logicamente definido por ela em seu ser, é que ele pode também ser definido pelo oxímoro *êxtase-pertencimento*.

No *estado de exceção*, como é o caso da Alemanha Nazista, “a força de lei” é algo imprescindível. Nos estados constitucionais modernos, “a força de lei” se manifesta na confusão, por exemplo, entre atos do poder executivo e atos do poder legislativo. Esta confusão se apresenta no momento em que o executivo advoga para si as funções do legislativo. A divisão dos poderes, que é característica dos estados constitucionais, não é mais respeitada e o poder executivo absorve de fato ou, ao menos em parte, o poder legislativo. “O parlamento não é mais o órgão soberano a quem compete o poder exclusivo de obrigar os cidadãos pela lei: ele se limita a ratificar os decretos emanados do poder executivo” (AGAMBEN, 2004, p. 32). De acordo com Agamben (2004, p. 60-61), “o caso limite dessa confusão é o regime nazista em que, como Eichmann não cansava de repetir, ‘as palavras do Führer têm força de lei [*Gesetzeskraft*]’”. Na mesma perspectiva, isso ocorre “a partir do momento em que o movimento totalitário se consolida, em que se estabelece o princípio de que ‘o desejo do *Führer* é a lei do Partido’” (ARENDDT, 1989, p. 424). É o caso clássico em que o “Estadista” atua como lei viva (*nomos empsychos*) (CALLADO, 2007, p. 110). Portanto, Agamben (2004, p. 61) afirma que “o estado de exceção é um espaço anômico onde o que está em jogo é uma força de lei sem lei”.

A teoria sobre o *estado de exceção* é complexa, obscura, perpassa uma zona de indiferença e anomia com relação ao direito. Com a teoria schmittiana da soberania, vimos que o soberano é aquele que decide sobre o *estado de exceção*. Para Schmitt (1998), a exceção confirma a regra: “a exceção explica o geral e a si mesma” (SCHMITT apud AGAMBEN, 2007, p. 23).¹³ Contrariamente à perspectiva

¹³ “A exceção é aquilo que não se pode reportar; ela subtrai-se à hipótese geral, mas ao mesmo tempo torna evidente 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. Toda norma geral requer uma estruturação normal das relações de vida, sobre as quais ela deve encontrar de fato aplicação e que ela submete à própria regulamentação normativa. A norma necessita de uma situação média homogênea. Esta 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 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, onde o termo decisão é usado em um sentido geral que deve ser ainda desenvolvido. O caso de exceção torna evidente do modo mais claro a essência da autoridade

schmittiana, cuja decisão é o elo que une soberania e estado de exceção, Walter Benjamin (1984) elabora uma verdadeira teoria da “indecisão soberana”. No drama barroco alemão, de acordo com Agamben (2007), Benjamin desenvolve a concepção barroca da soberania a partir de uma discussão sobre o *estado de exceção* e atribui ao príncipe, como principal função, o cuidado de excluí-lo. “Benjamin, de modo irônico, separa o poder soberano de seu exercício e mostra que o soberano barroco está, constitutivamente, na impossibilidade de decidir” (AGAMBEN, 2004, p. 87). Segundo Benjamin (1984, p. 94):

A antítese entre poder soberano [*Herrschermacht*] e a faculdade de exercê-lo [*Herschvermögen*] deu ao drama barroco um caráter peculiar que, entretanto, apenas aparentemente é típico do gênero, e sua explicação não é possível senão com base na teoria da soberania. Trata-se da capacidade de decidir do tirano [*Entschlussfähigkeit*]. O príncipe, que detém poder de decidir sobre o estado de exceção, mostra, na primeira oportunidade, que a decisão para ele é quase impossível.

De acordo com Agamben (2004), a cisão entre o poder soberano e seu exercício corresponde exatamente à cisão entre normas do direito e normas de realização do direito. O soberano, que, a cada vez, deveria decidir “a respeito da exceção, é precisamente o lugar em que a fratura que divide o corpo do direito se torna irrecuperável: entre *Macht* e *Vermögen*, entre o poder e seu exercício, abre-se uma distância que nenhuma decisão é capaz de preencher” (AGAMBEN, 2004, p. 88). Segundo Agamben (2004), o que temos com o deslocamento feito por Benjamin é, precisamente, que o paradigma do estado de exceção que se apresentava como um milagre na teoria schmittiana, vai se apresentar agora como uma catástrofe. “Pois ele [o barroco] está obcecado pela idéia da catástrofe, como antítese ao ideal histórico da Restauração. É sobre essa antítese que se constrói a teoria do estado de exceção” (BENJAMIN, 1989, p. 89). Portanto, segundo Agamben (2004, p. 89):

estatal. Aqui a decisão se distingue da norma jurídica e [...] a autoridade demonstra que não necessita do direito para criar o direito... A exceção é mais interessante do que o caso normal. Este último nada prova, a exceção prova tudo; ela não só confirma a regra: a regra mesma vive só da exceção... Um teólogo protestante 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 aplicarmos-nos somente em torno de uma real exceção. Esta traz tudo à luz muito mais claramente do que o próprio geral. Lá pelas tantas ficaremos enfadados com o eterno lugar-comum do geral: existem as exceções. Se não podem ser explicadas, nem mesmo o geral pode ser explicado. Habitualmente não nos apercebemos da dificuldade, pois se pensa no geral não com paixão, mas com uma tranqüila superficialidade. A exceção ao contrário pensa o geral com enérgica passionalidade’” (SCHMITT apud AGAMBEN, 2007, p. 23-24).

Essa drástica redefinição da função soberana implica uma situação diferente do estado de exceção. Ele não aparece mais como o limiar que garante a articulação entre um dentro e um fora, entre a anomia e o contexto jurídico em virtude de uma lei que está em vigor em sua suspensão: ele é, antes, uma zona de absoluta indeterminação entre anomia e direito, em que a esfera da criação e a ordem jurídica são arrastadas em uma mesma catástrofe.

O ponto nevrálgico e decisivo entre Benjamin e Schmitt é a oitava tese sobre o conceito de história, escrita por Benjamin. “A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é na verdade a regra geral” (BENJAMIN, 1994, p. 226). É bom lembrar que tanto Benjamin quanto Schmitt estavam diante de um *estado de exceção* – o Reich nazista que foi proclamado em 1933 e nunca foi revogado. Segundo Agamben (2004), na perspectiva schmittiana, a Alemanha encontrava-se tecnicamente em uma situação de ditadura soberana que deveria levar à abolição definitiva da Constituição de Weimar e à instauração de uma nova constituição. “O que Schmitt não podia aceitar de modo algum era que o estado de exceção se confundisse inteiramente com a regra” (AGAMBEN, 2004, p. 90). Agamben (2004) afirma que Schmitt, na sua obra “Teologia Política” (*Politische Theologie*), reconhecia sem restrições o primado da exceção à medida que torna possível a constituição da esfera da norma. Mas aqui se apresenta um problema, “se a regra, nesse sentido, ‘vive apenas da exceção’, o que acontece quando exceção e regra se tornam indiscerníveis?” (AGAMBEN, 2004, p. 90). Para Agamben (2004, p. 91-92):

Do ponto de vista schmittiano, o funcionamento da ordem jurídica baseia-se, em última instância, em um dispositivo – o estado de exceção – que visa a tornar norma aplicável suspendendo, provisoriamente, sua eficácia. Quando a exceção se torna a regra, a máquina não pode mais funcionar. Nesse sentido, a indiscernibilidade entre norma e exceção, enunciada na oitava tese, deixa a teoria schmittiana em situação difícil. A decisão soberana não está mais em condição de realizar a tarefa que a *Politische Theologie* lhe confiava: a regra, que coincide agora com aquilo de que vive, se devora a si mesma. Mas essa confusão entre a exceção e a regra era exatamente o que o Terceiro Reich havia realizado de modo concreto, e a obstinação com que Hitler se empenhou na organização de seu ‘Estado dual’ sem promulgar uma nova constituição é a prova disso (nesse sentido, a tentativa de Schmitt de definir a nova relação material entre Führer e povo no Reich nazista estava condenada ao fracasso) É nessa perspectiva que deve ser lida, na oitava tese, a distinção benjaminiana entre estado de exceção efetivo e estado de exceção *tout court*.[...] Uma vez excluída qualquer possibilidade de um estado de exceção fictício, em que exceção e caso normal são distintos no tempo e no espaço, efetivo é agora o estado de exceção ‘em que vivemos’ e que é absolutamente indiscernível da regra. Toda ficção de um elo entre violência e direito desapareceu aqui: não há senão uma zona de anomia em que age uma violência sem nenhuma roupagem jurídica.

A relação entre as origens do totalitarismo e a concepção do *estado de exceção* é clara. O totalitarismo só se manifestará quando o *estado de exceção* já estiver posto, quando a exceção virar a regra, quando estes dois elementos se confundirem, quando a zona de indiferença, a anomia, estiver presente entre a norma e a exceção. Toda esta discussão sobre o *Totalitarismo* e o *Estado de Exceção* vai nos levar ao nascimento de Auschwitz. Este é o momento em que as análises sobre o totalitarismo e o estado de exceção se fundem. É na figura do campo de concentração que se aglutinam as análises de Foucault, Arendt e Benjamin. Agamben sintetiza seus apontamentos e conceitos para demonstrar como Auschwitz foi possível. A zona de indiferença, de anomia, que representa o estado de exceção, que o torna ilocalizável vai se identificar perfeitamente com o ilocalizável dos campos de concentração. O paradigma político da contemporaneidade é o campo, o ilocalizável que se materializa sempre que a exceção torna-se a regra. Auschwitz só foi possível através de um “Estado dual”, no qual o direito é ilocalizável:

Na sua forma arquetípica, o estado de exceção é, portanto, o princípio de toda 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). O nexa entre localização (*Ortung*) e ordenamento (*Ordnung*), que constitui o ‘*nómos da terra*’ 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. [...] 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*. Isto 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 ou o estado de sitio. [...] 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 nexa entre localização e ordenamento é definitivamente rompido, que determinou a crise do velho ‘*nómos da terra*’ (AGAMBEN, 2007, p. 27).

Chegamos ao cerne da problemática com os campos de concentração. Partindo da politização da vida nua e do *estado de exceção*, convergimos para a situação-limite que é o campo, espaço biopolítico absoluto. No próximo capítulo, abordaremos a análise que Agamben faz sobre o “*Homo Sacer*” e veremos como

Auschwitz nasceu, fruto máximo do totalitarismo. A abordagem sobre Auschwitz nos levará à situação-extrema na qual o homem pode viver, situação que desfigura completamente o homem de sua condição humana. Auschwitz é o lugar do não-homem, do inumano. “O campo é apenas o local onde se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que se tenha dado sobre a terra” (AGAMBEN, 2007, p. 173). Auschwitz é o local do *der Muselmann*, o habitante do campo, figura extrema da situação limite, “um ser em que a humilhação, horror e medo haviam ceifado toda consciência e toda personalidade, até a mais absoluta apatia” (AGAMBEN, 2007, p. 190).

2.2 – O “*HOMO SACER*” E O NASCIMENTO DE AUSCHWITZ COMO ESPAÇO BIOPOLÍTICO ABSOLUTO: A INSUFICIÊNCIA DAS CONCEPÇÕES ÉTICAS E POLÍTICAS DA MODERNIDADE

O primeiro tópico deste trabalho é um esboço da estrutura complexa do pensamento de Giorgio Agamben. Sua reflexão é fruto de uma análise minuciosa dos estudos realizados por inúmeros filósofos, juristas, sociólogos, antropólogos, e muitos outros. Sua teoria sobre o *Estado de Exceção* aglutina o pensamento de Carl Schmitt e Walter Benjamin. Esta análise é essencial para que o filósofo italiano possa pensar o totalitarismo e a biopolítica. Aqui estão presentes Hannah Arendt e Michel Foucault. Esta estrutura de pensamento dará origem a uma crítica política moderna, crítica na qual a exceção torna-se a regra. Desta maneira, poderemos pensar o impensado que foi gerado e nasceu no século XX — o campo de concentração — espaço social em que o homem deixa de ser um ser humano, pois este espaço é indeterminado, é indiferente, é anômico, e, portanto, também cria uma lacuna entre o que é humano e o que não é. A crítica de Agamben também recai sobre o direito que sustenta a política moderna, direito que se torna ambíguo e que deixa a vida que este sustenta também ambígua. Aqui surge uma figura que não tem direitos, cuja vida é matável, ou seja, seu fim não gera responsabilidade juridicamente nem eticamente para ninguém. Surge o “*Homo Sacer*” como paradigma político da contemporaneidade, como exemplo de pura *zoé*.

Todo o complexo desta pesquisa perpassa a figura da vida nua. A problemática da vida, do homem como ser vivente, que por muito tempo não foi um problema político, hoje é uma questão central. E torna-se central porque os

paradigmas políticos mudaram. Em parte, vimos como isso aconteceu quando apresentamos a perspectiva da biopolítica em Foucault. Percebemos que, atualmente, “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 vivo e o logos” (AGAMBEN, 2007, p. 16). A preocupação com o ser vivo, com a vida e suas características biológicas, a politização da vida nua, vai determinar peculiaridades que distinguirão o homem de sua humanidade. A politização da vida nua, segundo Agamben (2007), é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide a humanidade do vivo homem. Portanto, afirma o filósofo italiano, a dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão.

Nesta perspectiva, se apresenta o “*Homo Sacer*”,¹⁴ esta figura obscura 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). É com base neste pressuposto, que Agamben vai corrigir a tese foucaultiana, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* (vida nua)¹⁵ na *pólis* (na política estatal) em si antigüíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal. O que de fato é decisivo, segundo Agamben (2007), é o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra: “o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção” (AGAMBEN, 2007, p. 16). Nesta perspectiva, de acordo com Agamben, o estado de exceção, no qual a

¹⁴ “Trata-se de uma figura do direito romano, definida por Festo como uma condenação: se o criminoso, por plebiscito, é julgado *sacer*, qualquer pessoa pode matá-lo sem ser considerada homicida. Acontece, além disso, que o *homo sacer* também não se presta ao sacrifício, não pode ser imolado em rituais: sua vida, que qualquer um pode tirar livremente, com apoio na lei, não pode ser oferecida a deus nenhum. O *homo sacer* é *matável*, porém não *sacrificável* (*sacer* é diferente de *consagrado*). Assim, ‘uma pessoa é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar para a divina’. Essa dupla exceção (da lei humana e da divina) guarda analogia estreita com a estrutura da exceção soberana, onde a lei se aplica ao caso excepcional justamente ao desaplicar-se. Em resumo, ‘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 nessa esfera’. A vida do *homo sacer* não é, portanto, nem a *zoé* grega (vida natural, animal, reprodutiva), nem a *bíos* (vida culturalmente, politicamente qualificada). É a vida nua, zona de indistinção (análoga à da soberania) e de ‘trânsito contínuo entre o homem e a fera, a natureza e a cultura’” (SOARES, 2006, p. 10-11).

¹⁵ O termo *zoé* é grego e empregado por Aristóteles para designar a simples vida natural. O termo vida nua é utilizado por Agamben para expressar o mesmo termo que Aristóteles emprega (AGAMBEN, 2007, p. 9-10).

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.

Percebemos, portanto, que todos os apontamentos se convergem. O “*Homo Sacer*” vai representar a aglutinação entre os vários conceitos trabalhados por Foucault, Arendt e Benjamin. Vamos compreender que a biopolítica é um instrumento do poder soberano e que é muito antiga, mas que suas características e suas faces mais marcantes só serão vistas no século XX. Esta relação e aglutinação dos conceitos em torno do “*Homo Sacer*” representam a própria relação e zona de indiferença entre o direito e a vida. A relação de ambiguidade entre norma e exceção no direito tem, como consequência, que a relação entre a vida e o direito torna-se obscura nesta zona de anomia. “Existe uma figura-limite da vida, um limiar em que ela está, simultaneamente, dentro e fora do ordenamento jurídico, e este limiar é o lugar da soberania” (AGAMBEN, 2007, p. 34). Agamben (2007) afirma que se a exceção é a estrutura da soberania, então, a soberania não é nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito, nem a norma suprema do ordenamento jurídico: a soberania é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão. Nesta perspectiva temos, de acordo com Agamben (2007), que a relação de exceção é uma relação de “*bando*” (antigo termo germânico que designa tanto a exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano). Segundo o filósofo italiano:

Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é *abandonado* por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem. Dele não é literalmente possível dizer que esteja fora ou dentro do ordenamento [...]. É neste sentido que o paradoxo da soberania pode assumir a forma: ‘não existe um fora da lei’. *A relação originária da lei com a vida não é a aplicação, mas o Abandono*. A potência insuperável do *nómos*, a sua originária ‘força de lei’, é que ele mantém a vida em seu *bando* abandonando-a (AGAMBEN, 2007, p. 36, grifos do autor).

É bem complicada a relação que encontramos através da análise jurídica que Agamben faz a partir do direito arcaico romano. O resgate do “*Homo Sacer*”, a vida insacrificável e, todavia, matável, está aglutinada na esfera-limite do agir humano que se mantém unicamente em uma relação de exceção. Esta mesma “esfera é a da decisão soberana, que suspende a lei no estado de exceção e assim implica nele a

vida nua”. Portanto, segundo Agamben (2007, p. 90), o “*Homo Sacer*” representaria a figura originária da vida presa no *bando* soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constitui a dimensão política. Assim temos que Agamben apresenta o espaço político da soberania como tendo se constituído através de uma dupla exceção que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. “*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, 2007, p. 91). Portanto, de acordo com Agamben (2007, p. 189):

Homo sacer é aquele que foi excluído da comunidade religiosa e de toda vida política: não pode participar dos ritos de sua gens, nem (se foi declarado infamis et intestabilis) cumprir qualquer ato jurídico válido. Além disto, visto que qualquer um pode matá-lo sem cometer homicídio, a sua inteira existência é reduzida a uma vida nua despojada de todo direito, que ele pode somente salvar em uma perpétua fuga ou evadindo-se em um país estrangeiro. Contudo, justamente por ser exposto a todo instante a uma incondicionada ameaça de morte, ele encontra-se em perene relação com poder que o banuiu. Ele é pura zoé, mas a sua zoé é capturada como tal no *bando* soberano e deve a cada momento ajustar contas com este, encontrar o modo de esquivá-lo ou de enganá-lo. Neste sentido [...] nenhuma vida é mais ‘política’ do que a sua.

O “*Homo Sacer*” é uma figura obscura no direito. Sempre esteve presente na história jurídica desde os romanos. Esta figura é matável e insacrificável, qualquer um pode dar cabo dela. Ela representa o abandono jurídico, lugar obscuro, zona de indiferença e anomia que por algum tempo ficou esquecida no curso da história, entre o fim do Império Romano e o início da Idade Moderna. Com o deslocamento das relações de poder para a vida biológica, a biopolítica sobre a vida nua, novamente o “*Homo Sacer*” reaparece, surge da escuridão, do lodo obscuro do direito. Novamente a vida abandonada reaparece, é capturada no *bando* soberano, é uma vida humana matável e insacrificável, é o “*Homo Sacer*”. Essa relação obscura terá seu apogeu durante o regime nazista alemão. Podemos perceber sua transmutação quando os ditos direitos do homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexecutáveis, quando surgem os refugos da terra¹⁶, pessoas abandonadas cujas vidas são indignas de serem vividas.

De acordo com Agamben (2007), sacra, isto é, matável e insacrificável, é originariamente a vida no *bando* soberano, e a produção da vida nua é, nesse

¹⁶ Sobre tal problemática ver ARENDT, 1989, p. 302.

sentido, o préstimo original da soberania. Para o filósofo italiano, a sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano fundamental em todos os sentidos, exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, à sua irreparável exposição na relação de abandono. Chegamos, nesta perspectiva, ao judeu que, sob o regime nazista, “é o referente negativo privilegiado da nova soberania biopolítica e, como tal, um caso flagrante de *homo sacer*, no sentido de vida matável e insacrificável” (AGAMBEN, 2007, p. 121). Portanto, o assassinato do “*Homo Sacer*” judeu não constitui, segundo Agamben nem uma execução capital, nem um sacrifício, mas apenas a realização de uma mera “matabilidade” que é inerente à condição de judeu como tal. Não é preciso ter cometido crime algum para ser enquadrado nesta categoria de vida. Quando o estado de exceção tiver se consumado em totalitarismo, estágio último da exceção como regra inteiramente totalitária, “os conceitos de inimigo objetivo e do crime logicamente possível são abandonados: agora as vítimas são escolhidas inteiramente ao acaso e, sem mesmo terem sido acusadas, são declaradas indignas de viver” (ARENDDT, 1989, p. 483).

O próprio Agamben (2007, p. 121) vai afirmar que os judeus não foram exterminados no curso de um louco e gigantesco holocausto, mas literalmente, como Hitler havia anunciado, “como piolhos”, como vírus, como peste¹⁷, ou seja, como vida nua. Arendt (1989, p. 483) afirma que essa “nova categoria de indesejáveis pode constituir, como no caso dos nazistas, em doentes mentais ou portadores de moléstias do pulmão ou do coração”. Portanto, vemos que “a dimensão na qual o extermínio teve lugar não é nem a religião nem o direito, mas a biopolítica” (AGAMBEN, 2007, p. 121). De acordo com Agamben (2007), o espaço biopolítico na modernidade alcançou um desenvolvimento e um progressivo alargamento, para além dos limites do estado de exceção, da decisão sobre a vida nua na qual consistia a soberania. Nesta perspectiva, “em todo Estado moderno, existe uma linha que assinala o ponto em que a decisão sobre a vida torna-se decisão sobre a morte, e a biopolítica pode deste modo converter-se em tanatopolítica” (AGAMBEN, 2007, p. 128). Segundo Agamben, tal linha não mais se apresenta como um confim fixo a dividir duas zonas claramente distintas, pelo contrário, ela é uma linha em movimento que se desloca para zonas sempre mais

¹⁷ Ver BAUMAN, 1998, p. 93.

amplas da vida social, nas quais o soberano entra em simbiose cada vez mais íntima não só com o jurista, mas também com o médico, com o cientista, com o perito, com o sacerdote.

A politização da vida nua implica no aparecimento de novos mecanismos de poder, como diria Foucault. Agamben (2007) percebe que a inserção da vida como paradigma político na modernidade está diretamente ligado às análises foucaultianas sobre o poder soberano, principalmente, ao poder sobre a vida e a morte que se caracteriza pela fórmula “fazer morrer e deixar viver”.¹⁸ Mas, precisamente na modernidade, como afirma Foucault (1999), o direito de soberania – fazer morrer e deixar viver – não será substituído, mas completado com outro direito novo, que não vai extinguir o primeiro, mas vai “penetrá-lo, perpassá-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de ‘fazer’ viver e de ‘deixar’ morrer” (FOUCAULT, 1999, p. 287). E de acordo com Agamben (2008), esta inversão define a biopolítica moderna. Vale ressaltar, como o faz também Agamben, que, para Foucault, estes dois poderes são conceitualmente distintos, heterogêneos, sua distinção traduz-se em uma série de oposições conceituais (corpo individual / população, disciplina / mecanismos de regulação, homem-corpo / homem-espécie). Mas Foucault (1999) também percebe que estes dois poderes e as suas técnicas podem, perfeitamente, em determinados casos, integrarem-se mutuamente.

Portanto, na análise de Agamben (2008), é esta distinção que se tornará problemática no momento de afrontar a análise dos grandes Estados totalitários do novecentos, especialmente a do Estado nazista. De acordo com o filósofo italiano, no regime estatal nazista ocorre uma absolutização sem precedentes do biopoder de fazer viver que se cruza com uma não menos absoluta generalização do poder soberano de fazer morrer, de tal forma que a biopolítica coincide imediatamente com a “tanatopolítica” (AGAMBEN, 2008, p. 89). O cruzamento de um poder que deveria

¹⁸ “Ora, quando cunhou o termo de biopoder, Foucault tentava discriminá-lo do regime que o havia precedido, denominado de soberania. O regime de soberania consistia em fazer morrer, e deixar viver. Cabia ao soberano a prerrogativa de matar, de maneira espetacular, os que ameaçassem seu poderio, e deixar viverem os demais. Já no contexto biopolítico surge uma nova preocupação. Não cabe ao poder fazer morrer, mas sobretudo fazer viver, isto é, cuidar da população, da espécie, dos processos biológicos, otimizar a vida. Gerir a vida, mais do que exigir a morte. Assim, se antes o poder consistia num mecanismo de subtração ou extorsão, seja da riqueza, do trabalho, do corpo, do sangue, culminando com o privilégio de suprimir a própria vida, o biopoder passa agora a funcionar na base da incitação, do reforço e da vigilância, visando a otimização das forças vitais que ele submete, cuidando da natalidade, epidemias, mortandade, longevidade, etc. Ao invés de fazer morrer e deixar viver, trata-se de fazer viver, e deixar morrer. O poder investe a vida, não mais a morte – daí o desinvestimento da morte, que passa a ser anônima, insignificante” (PELBART, 2008, p. 3-4).

preservar a vida com um poder de fazer morrer terá como resultado o racismo, que é justamente o que permitirá ao biopoder estabelecer, no *continuum* biológico da espécie humana, uma série de cortes, separando e dividindo os indivíduos em raças superiores e inferiores. E dentro do contexto político-jurídico, na zona de indiferença e anomia, entre a norma e a exceção, vai fazer ressurgir o “*Homo Sacer*” do antigo direito arcaico romano. Os cortes no *continuum* biológico levaram os Estados totalitários modernos a consumir como ideal espaço biopolítico, puro e absoluto, o campo de concentração. “O campo, como puro, absoluto e insuperado espaço biopolítico (e enquanto tal fundado unicamente sobre o estado de exceção), surgirá como o paradigma oculto do espaço político da modernidade” (AGAMBEN, 2008, p. 129). E dentro do campo de concentração as cesuras biopolíticas alcançam seu limite último, o muçulmano. De acordo com Agamben (2008, p. 90):

A cesura fundamental que divide o âmbito biopolítico é aquele entre *povo* e *população*, que consiste em fazer emergir do próprio seio do povo uma população, ou melhor, em transformar um corpo essencialmente político em um corpo essencialmente biológico, no qual se trata de controlar e regular natalidade e mortalidade, saúde e doença. Com o nascimento do biopoder, cada povo se duplica em população, cada povo *democrático* é, ao mesmo tempo, um povo *demográfico*. No Reich nazista, a legislação de 1933 sobre a ‘proteção da saúde hereditária do povo alemão’ marca precisamente essa cesura originária. A cesura imediatamente sucessiva é que distinguirá, no conjunto da cidadania, os cidadãos de ‘ascendência ariana’ dos de ‘ascendência não-ariana’; uma cesura posterior separará, entre estes últimos, os judeus (*Volljuden*) em relação aos *Mischlinge* (pessoas que têm apenas um avô judeu ou que têm dois avós judeus, mas que não são de fé judaica nem têm cônjuges judeus na data de 15 de setembro de 1935). As cesuras biopolíticas são, pois, essencialmente móveis e isolam, de cada vez, no *continuum* da vida, uma zona ulterior, que corresponde a um processo de *Entwürdigung* [aviltamento] e de degradação cada vez mais acentuado. Dessa forma, o não-ariano transmuta-se em judeu, o judeu em deportado (*umgesiedelt, ausgesiedelt*), o deportado em internado (*Häftling*), até que, no campo, as cesuras biopolíticas alcancem o seu limite último. O limite é o muçulmano. No ponto em que o *Häftling* se torna muçulmano, a biopolítica do racismo vai, por assim dizer, além da raça e penetra em um umbral em que já não é possível estabelecer cesuras. Nesse momento, o vínculo flutuante entre povo e população se rompe definitivamente e assistimos ao surgimento de algo parecido com uma substância biopolítica absoluta, que não pode ser determinada e nem pode admitir cesuras [inassegnabile e incesurabile].

No próximo tópico falaremos exclusivamente sobre o “muçulmano”. Por enquanto trabalharemos sobre o nascimento dos campos de concentração, sobre o nascimento de Auschwitz. Os campos nascem com uma função decisiva, principalmente, no sistema da biopolítica nazista. De acordo com Agamben (2008), eles não são apenas o lugar da morte e do extermínio, mas também, e antes de

qualquer outra coisa, o lugar de produção do muçulmano, da última substância biopolítica isolável no *continuum* biológico. “O campo é apenas o local onde se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que se tenha dado sobre a terra” (AGAMBEN, 2007, p. 173). O muçulmano é justamente esta condição inumana. Para além do inumano há somente a câmara de gás. Agamben (2008) afirma que em 1937, numa reunião secreta, Hitler formula pela primeira vez um conceito biopolítico extremo. “Referindo-se à Europa centro-ocidental, ele declara que precisa de um *volkloser Raum*, de um espaço sem povo” (AGAMBEN, 2008, p. 91). Segundo Agamben (2008), não se trata simplesmente de algo parecido com um deserto, de um espaço geográfico desprovido de habitantes, mesmo porque aquela região era densamente povoada por diferentes nacionalidades. O que Hitler queria dizer designa uma intensidade biopolítica fundamental, que pode pesar sobre qualquer espaço, e por meio da qual os povos se transmutam em população e as populações em muçulmanos.

De acordo com Agamben (2008), o que o *volkloser Raum* nomeia é o motor interno do campo, entendido como máquina biopolítica que, uma vez implantada em um espaço biopolítico, o transforma em espaço biopolítico absoluto, ao mesmo tempo *Lebensraum* e *Todesraum* (espaço de vida e espaço de morte) (AGAMBEN, 2008, p. 91), no qual a vida humana passa a estar além de qualquer identidade biopolítica atribuível. É aqui que nasce Auschwitz. A Alemanha nazista une o poder soberano à perspectiva biopolítica, promove um “cruzamento extremo entre a soberania e o biopoder, ao fazer viver (a ‘raça ariana’), e fazer morrer (as raças ditas ‘inferiores’), um em nome do outro” (PELBART, 2008, p. 4). A mudança do paradigma político e a politização da vida nua na modernidade transformou radicalmente as categorias político-filosóficas do pensamento clássico (AGAMBEN, 2007, p. 12). E esta transformação possibilitou o surgimento dos regimes totalitários e o advento dos campos de concentração. Portanto, para Agamben (2008), os campos de concentração nascem não do direito ordinário, mas do estado de exceção e da lei marcial. “O campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se a regra” (AGAMBEN, 2007, p. 175). De acordo com o filósofo italiano:

O campo é, digamos, a estrutura em que o estado de exceção, em cuja possível decisão se baseia o poder soberano, é realizado *normalmente*. O soberano não se limita mais a decidir sobre a exceção [...], com base no

reconhecimento de uma dada situação factícia [...]: exibindo a nu a íntima estrutura de *bando* que caracteriza o seu poder, ele agora produz a situação de fato como consequência da decisão sobre a exceção. [...] no campo a *quaestio iuris* não é mais absolutamente distinguível da *quaestio facti* e, neste sentido, qualquer questionamento é simplesmente desprovido de sentido. *O campo é um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis* (AGAMBEN, 2007, p. 177, grifos do autor).

Hannah Arendt (1989, p. 488) afirma que “os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível”. Agamben (2007, p. 177) afirma que “os campos constituem um espaço de exceção, no qual não apenas a lei é integralmente suspensa, mas, além disso, fato e direito se confundem sem resíduos, neles tudo é verdadeiramente possível”. Auschwitz foi o maior campo de concentração nazista, processava 2.000 pessoas por dia. Era uma verdadeira fábrica de extermínio. Lá as regras não existiam. Auschwitz é o contexto máximo do estado de exceção. Segundo Agamben (2007), o campo movia-se em uma zona de indistinção entre externo e interno, exceção e regra, lícito e ilícito, na qual os próprios conceitos de direito subjetivo e de proteção jurídica não faziam mais sentido. “Por isso o campo é o próprio paradigma do espaço político no ponto em que a política torna-se biopolítica e o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão” (AGAMBEN, 2007, p. 178). Portanto, para Agamben (2007, p. 181-182):

O nascimento do campo em nosso tempo surge então [...] como um evento que marca de modo decisivo o próprio espaço político da modernidade. Ele se produz no ponto em que o sistema político do Estado-nação moderno, que se fundava sobre o nexos funcional entre uma determinada localização (o território) e um determinado ordenamento (o Estado), mediado por regras automáticas de inscrição da vida (o nascimento ou nação), entra em crise duradoura, e o Estado decide assumir diretamente entre as próprias funções os cuidados da vida biológica da nação. [...] O deslocamento crescente entre o nascimento (a vida nua) e o Estado-nação é o fato novo da política do nosso tempo, e aquilo que chamamos de *campo* é seu resíduo. A um ordenamento sem localização (o estado de exceção, no qual a lei é suspensa) corresponde agora uma localização sem ordenamento (o campo, como espaço permanente de exceção). O sistema político não ordena mais formas de vida e normas jurídicas em um espaço determinado, mas contém em seu interior uma *localização deslocante* que o excede, na qual toda forma de vida e toda norma podem virtualmente ser capturadas.

Por fim, nosso autor principal, Giorgio Agamben, constrói toda sua premissa para provar que o “*Homo Sacer*”, figura obscura do direito, e o campo, como espaço biopolítico absoluto, estão tão imbricados na modernidade política que o paradigma do *estado de exceção*, desde os estados totalitários do novecentos, tornou-se a

regra. Até aqui o caminho que percorremos para construir este trabalho tornou-se imprescindível. Todos os elementos confluíram para este tópico e servirão para os próximos. Nosso objetivo será posto à prova quando falarmos sobre o produto final dos campos de concentração que é o limiar chamado muçulmano. Até o momento chegamos à terça parte do que foi proposto de acordo com o título deste trabalho: falar sobre o conceito de biopolítica. Agora pretendemos analisar como esta estrutura conceitual, que possibilitou a consumação dos campos de concentração, implica diretamente numa crítica poderosa contra princípios éticos e políticos erigidos na contemporaneidade. Na verdade seu produto é o limiar que impede a “boa vontade” kantiana ou mesmo as responsabilidades éticas da contemporaneidade. Não existe paradigma ético contemporâneo que sobreviva a Auschwitz. Como também, o fracasso da concepção de “Estado Moderno” perpassa o mesmo conceito que envolve o desenvolvimento dos dispositivos do biopoder e a exceção se configurando como regra geral.

3. “O QUE RESTA DE AUSCHWITZ” E *DER MUSELMANN*: A ÉTICA DO SOBREVIVENTE E O TESTEMUNHO.

3.1 – A ZONA CINZENTA E O MUÇULMANO COMO TESTEMUNHA INTEGRAL

Pensar no limite é meio extracorpóreo quando não se viveu o limite. Falar dele também é extravagante quando não sabemos o que é. O limite de que tratamos nesta pesquisa é o campo de concentração e chegamos à conclusão de que nossa imaginação não permite pensar e nem falar propriamente deste limite. Falar do extermínio de milhares de pessoas como se fossem “piolhos” não parece lógico e nem aceitável, é um absurdo. Principalmente, porque a maioria dessas milhares de pessoas não fizeram absolutamente nada, não eram criminosos, não eram prisioneiros de guerra, não eram pessoas que ameaçassem tomar o poder através de uma revolução, eram, sim, cidadãos de Estado legais. A problemática do absurdo dos campos de concentração perpassa a mesma problemática de um homem que afirmasse ter voltado do “inferno” e começasse a contar como tudo ocorre por lá. Ninguém acreditaria nele, todos duvidariam, pois como este homem teria chegado lá e conseguido escapar de um lugar tão horrendo e terrível? A coincidência entre a verdade e a realidade no seu testemunho seria ambígua, obscura e confusa, como as primeiras notícias dos campos de concentração nazistas:

As primeiras notícias sobre os campos de extermínio nazistas começaram a difundir-se no ano crucial de 1942. Eram notícias vagas, mas convergentes entre si: delineavam um massacre de proporções tão amplas, de uma crueldade tão extrema, de motivações tão intrincadas que o público tendia a rejeitá-las em razão de seu próprio absurdo. É significativo como essa rejeição tenha sido prevista com muita antecipação pelos próprios culpados; muitos sobreviventes recordam que os SS se divertiam avisando cinicamente os prisioneiros: ‘Seja qual for o fim desta guerra, a guerra contra vocês nós ganhamos; ninguém restará para dar testemunho, mas, mesmo que alguém escape, o mundo não lhe dará crédito. Talvez haja suspeitas, discussões, investigações de historiadores, mas não haverá certezas, porque destruiremos as provas junto com vocês. E ainda que fiquem algumas provas e sobreviva alguém, as pessoas dirão que os fatos narrados são tão monstruosos que não merecem confiança; dirão que são exageros da propaganda aliada e acreditarão em nós, que negaremos tudo, e não em vocês. Nós é que ditaremos a história dos *Lager* (campos de concentração)’ (LEVI, 2004, p. 9).

“Durante um tempo considerável, a normalidade do mundo normal é a mais eficaz proteção contra a denúncia dos crimes em massa dos regimes totalitários. ‘Os homens normais não sabem que tudo é possível [...]’” (ARENDDT, 1989, p. 487).

Hannah Arendt expressa muito bem esta ambiguidade sobre a realidade e sobre a verdade. Os acontecimentos dentro dos campos de concentração são impensáveis, inimagináveis, incomunicáveis. Uma mente comum não consegue captar tais atrocidades de uma realidade fantasmagórica. Todos os relatos das vítimas são impressionantes, bem como todos os depoimentos de seus algozes são obscuros por uma inadmissível culpa. Os campos de concentração e de extermínio, principalmente os *Lager* nazistas, são laboratórios que servem ao propósito da dominação total do homem. São laboratórios “onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível” (ARENDR, 1989, p. 488). Arendt (1989, p. 487) afirma que a repugnância do “bom senso diante da fé no monstruoso é constantemente fortalecida pelo próprio governante totalitário, que não permite que nenhuma estatística digna de fé, nenhum fato ou algarismo passível de controle venha a ser publicado”. Ou seja, “nós é que ditaremos a história dos *Lager*”.

A problemática em torno dos testemunhos é muito complexa justamente pelo absurdo que os campos revelaram ou que na verdade não revelaram. Primo Levi (2004) relata no prefácio do seu livro, “Os afogados e os sobreviventes”, que um sonho perturbava os prisioneiros, que quase todos os sobreviventes recordam de forma oral ou escrita este sonho muitas vezes recorrente nas noites de confinamento, variado nos particulares, mas único na substância. O sonho se passava no momento em que o sobrevivente voltava para casa e “contando com paixão e alívio seus sofrimentos passados, dirigindo-se a uma pessoa querida, e de não terem crédito ou mesmo nem serem escutados. Na forma mais típica (e mais cruel), o interlocutor se virava e ia embora silenciosamente” (LEVI, 2004, p. 10). Primo Levi (2004) afirma que as vítimas e os opressores, tinham viva a consciência do absurdo e, portanto, da não credibilidade daquilo que ocorria nos *Lager*. Hannah Arendt (1989) relata da mesma forma essa ambiguidade e paradoxo que perpassa os sobreviventes sobre a veracidade dos seus relatos:

Existem numerosos relatos de sobreviventes. Quanto mais autênticos, menos procuram transmitir coisas que escapam à compreensão humana e à experiência humana – ou seja, sofrimentos que transformam homens em ‘animais que não se queixam’. Nenhum desses relatórios inspira arroubos de indignação e de simpatia capazes de mobilizar os homens em nome da justiça. Pelo contrário, qualquer pessoa que fale ou escreva sobre campos de concentração é tida como suspeita; e se o autor do relato voltou resolutamente ao mundo dos vivos, ele mesmo é vítima de dúvidas quanto à sua própria veracidade, como se pudesse haver confundido um pesadelo com a realidade (ARENDR, 1989, p. 489).

Segundo Arendt (1989), sobre os campos só existem informes subjetivos, incontrolláveis e inafiançáveis acerca dos países dos mortos-vivos. Portanto, conclui a autora, devido a essa política de controle, só parcialmente se conhecem os resultados da experiência totalitária. “Embora haja um número suficiente de relatos dos campos de concentração para que se avalie a possibilidade do domínio total e se vislumbre o abismo do ‘possível’, não sabemos até onde um regime totalitário pode transformar o caráter” (ARENDR, 1989, p. 487). Este tópico é justamente sobre o possível conhecimento parcial da experiência totalitária dos campos de concentração, sobre essa transformação do caráter. O livro “O que resta de Auschwitz”, de autoria de Giorgio Agamben (2008), fala um pouco disso, um pouco desses possíveis conhecimentos parciais sobre as experiências de dominação total. E a transformação do caráter, de que fala Hannah Arendt (1989), é apresentada quando Agamben trabalha a problemática sobre a “*zona cinzenta*”, zona de ambiguidade entre o certo e o errado, ponto de fusão entre o bem e o mal.

É bom esclarecer que Agamben não pretende fazer um resgate histórico. O autor acredita que o problema sobre as circunstâncias materiais, técnicas, burocráticas e jurídicas, nas quais ocorreu o extermínio dos judeus foi suficientemente esclarecido, pelo menos quanto ao seu quadro geral. Mas o filósofo italiano ressalta que esta situação (o problema histórico) é bem diferente da situação relativa ao significado ético e político do extermínio, ou mesmo à simples compreensão humana do que aconteceu. Agamben (2008, p. 19) afirma que, com relação à situação ética e política, falta algo semelhante a uma tentativa de compreensão global, bem como o sentido e as razões do comportamento dos carrascos e das vítimas. “O que resta de Auschwitz” é uma tentativa nesse sentido. É um resgate de uma dimensão obscura sobre as experiências dos *Lager*.

O tema central do livro consiste no testemunho. Agamben percebe que esta singular descrição (o testemunho) dos acontecimentos dentro dos campos de concentração traduz uma aporia. “A aporia de Auschwitz é realmente a própria aporia do conhecimento histórico: a não-coincidência entre fatos e verdade, entre constatação e compreensão” (AGAMBEN, 2008, p. 20).¹⁹ “O que resta de Auschwitz”

¹⁹ “O que aconteceu nos campos aparece aos sobreviventes como a única coisa verdadeira e, como tal, absolutamente inesquecível; por outro, tal verdade é, exatamente na mesma medida, inimaginável, ou seja, irreduzível aos elementos reais que a constituem. Trata-se de fatos tão reais que, comparativamente, nada é mais verdadeiro; uma realidade que excede necessariamente os seus elementos factuais: é esta a aporia de Auschwitz” (AGAMBEN, 2007, p. 20).

é um comentário perpétuo sobre o testemunho que Agamben tenta transmitir, mas no seu percurso, de acordo com o autor, a certa altura, pareceu evidente que o testemunho continha como sua parte essencial uma lacuna, ou seja, que os sobreviventes davam testemunho de algo que não podia ser testemunhado. Escutar a lacuna dos testemunhos, como se propôs Agamben (2008, p. 21), “obrigou-o, antes de mais, a livrar o caminho de quase todas as doutrinas que, depois de Auschwitz, tiveram a pretensão de definir-se com o nome de ética”. Os campos de concentração, como laboratórios de experiências humanas, destinavam-se não apenas a exterminar pessoas e degradá-las. De acordo com Arendt (1989, p. 489), os campos também serviam à chocante experiência da eliminação, em “condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são”. Segundo Hannah Arendt (2008, p. 327):

É verdade que os campos, entre outras finalidades, servem como laboratórios onde os mais variados tipos de seres humanos são reduzidos a um conjunto sempre constante de reflexos e reações. Esse processo chega a tal ponto que qualquer um desses feixes de reações pode ser intercambiado por outro, de modo que o indivíduo morto não é uma pessoa específica, não é ninguém que tenha um nome, uma identidade inconfundível, uma vida própria, com certos impulsos e atitudes, e sim um espécime totalmente indiscernível e indefinível da espécie *Homo sapiens*. Os campos de concentração não erradicam apenas pessoas; também fomentam a monstruosa experiência, sob condições cientificamente rigorosas, de destruir a espontaneidade como elemento do comportamento humano e de transformar a pessoa em menos do que um animal, em um simples feixe de reações que, dadas as mesmas condições, sempre reagirá de maneira idêntica.

Esse tipo de experiência vai criar uma zona de ambiguidade moral que confunde a capacidade de julgamento. Esta zona vai produzir a lacuna presente nos testemunhos dos sobreviventes identificados por Agamben em suas análises. E é a partir desta perspectiva, presente em seus estudos, que o filósofo italiano vai afirmar que “quase nenhum dos princípios éticos que o nosso tempo acreditou poder reconhecer como válidos resistiu à prova decisiva, a de uma *Ethica more Auschwitz demonstrata*” (AGAMBEN, 2008, p. 21). Portanto, aqui se apresenta a definição de outra ética: não mais uma doutrina das normas, mas uma postura firme e ao mesmo tempo hesitante, incerta, um encarregar-se de transmitir algo que pertence ao sofrimento humano, mas cujo nome é desconhecido: “Algo que faz implodir as definições da dignidade humana e as coerências discursivas” (GAGNEBIN, 2008, p.

15). Agamben²⁰ parte das considerações de Primo Levi, sobrevivente de Auschwitz, e seu conceito de *zona cinzenta*:

A classe híbrida dos prisioneiros-funcionários constitui sua base e, simultaneamente, o traço mais inquietante. É uma zona cinzenta, com contornos mal definidos, que ao mesmo tempo separa e une os campos dos senhores e dos escravos. Possui uma estrutura interna incrivelmente complicada e abriga em si o suficiente para confundir nossa necessidade de julgar (LEVI, 2004, p. 36).

A *zona cinzenta* é aquela zona de ambiguidade moral que confunde a capacidade de julgamento do indivíduo, que o torna incapaz e irresponsável. A *zona cinzenta* perpassa a destruição da psique humana e isso só é possível em condições extremas. Arendt (1989) afirma que é preciso compreender que a psique humana pode ser destruída mesmo sem a destruição física do homem. “Como resultado final surgem homens inanimados, que já não podem ser compreendidos psicologicamente” (ARENDR, 1989, p. 491). A *zona cinzenta* foi essa descoberta da destruição da psique humana que Levi fez em Auschwitz e, de acordo com Agamben (2008), diz respeito a um assunto refratário a qualquer identificação de responsabilidade: “ele conseguiu isolar algo parecido com um novo elemento ético. Levi denomina-o de ‘zona cinzenta’” (AGAMBEN, 2008, p. 30). Segundo Agamben (2008), ela é aquela da qual deriva a longa cadeia de conjunção entre vítimas e algozes, em que o oprimido se torna opressor e o carrasco, por sua vez, aparece como vítima. “Trata-se de uma alquimia cinzenta, incessante, na qual o bem e o mal, e com eles, todos os metais da ética tradicional alcançam o seu ponto de fusão” (AGAMBEN, 2008, p. 30). Esta alquimia vai se revelar mais profundamente no sub-homem, “homens inanimados”:

Trata-se, portanto, de uma zona de irresponsabilidade e de ‘*impotentia judicandi*’, que não se situa além do bem e do mal, mas está, por assim dizer, aquém dos mesmos. Por meio de um gesto simetricamente oposto ao de Nietzsche, Levi deslocou a ética para aquém do lugar em que estamos acostumados a pensá-la. E, sem que consigamos dizer por que motivo, percebemos que esse aquém é mais importante do que qualquer além, que o sub-homem deve interessar-nos bem mais do que o super-homem. Essa infame zona de irresponsabilidade é o nosso primeiro círculo do qual confissão alguma nos conseguirá arrancar e no qual, minuto após minuto, é debulhada a lição da terrível banalidade do mal, que desafia as palavras e os pensamentos (AGAMBEN, 2008, p. 31).

²⁰ Ver LOMBARDI, 2009.

O encadeamento dos fatos são esses: o *estado de exceção* levado ao extremo, quando se torna a regra, produz o *totalitarismo*; o *totalitarismo* dá origem aos campos de concentração; os campos são laboratórios para a experiência de dominação total do homem; esta experiência destrói psicologicamente os homens, tanto as vítimas quanto os carrascos; neste momento surge uma zona de alquimia, esta impossibilita a divisão entre “nós” e “eles”, entre amigo-inimigo. Levi (2004, p. 31) afirma que “não era simples a rede das relações humanas no interior dos *Lager*, não se podia reduzi-la a dois blocos, o das vítimas e o dos opressores”. Aqui se apresenta uma relação entre a construção da perspectiva política do *estado de exceção* e do totalitarismo com a perspectiva ética que deriva da *zona cinzenta*. A zona de indiferença e anomia, que se apresenta no *estado de exceção*, quando este coincide com a regra, parece ser transposta e equivalente à zona da ambiguidade moral, zona de alquimia, zona de irresponsabilidade e de “*impotentia judicandi*”. E se ocorre, e podemos recorrer a Agamben, é por causa do paradigma categorial fundamental da política ocidental que não é aquele amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão.

A falta de regra dentro dos campos de concentração²¹ ou, na verdade, a ambiguidade das regras, que é característica fundamental do campo como espaço biopolítico absoluto, contribui imensamente para a degradação psíquica do homem deixando-o suscetível à zona de alquimia. Esta característica de fato pertence ao extremo estado de exceção que é o totalitarismo. Não que a zona de alquimia seja exclusivamente característica dos indivíduos dentro dos campos, mas que a figura do “*Homo Sacer*” é melhor apresentada nestes indivíduos não temos dúvida. Os homens inanimados, os muçulmanos, como veremos mais adiante, são produtos exclusivos do extremo do *estado de exceção* e, como consequência, apresentam graus elevados de alquimia ao ponto de não conseguirem mais distinguir o que ocorre ao seu redor; ao ponto de não sabermos se são humanos ou não. A descrição de como o espaço biopolítico absoluto, o *Lager*, apresenta-se ao indivíduo é encontrada no livro de Primo Levi. Nele encontramos a confusão que a exceção como regra provoca no estado de ânimo do indivíduo que é a incapacidade de resistir:

Ao contrário, o ingresso no Lager constituía um choque em razão da surpresa que implicava. O mundo no qual se precipitava era decerto terrível,

²¹ Ver GAGNEBIN, 2008, p. 12-13.

mas também indecifrável: não era conforme a nenhum modelo, o inimigo estava ao redor mas também dentro, o 'nós' perdia seus limites, os contendores não eram dois, não se distinguia uma fronteira mas muitas e confusas, talvez inúmeras, separando cada um do outro. Entrava-se esperando pelo menos a solidariedade dos companheiros de desventura, mas os aliados esperados [...] não existiam; existiam, ao contrário, mil mônadas impermeáveis e, entre elas, uma luta desesperada, oculta e contínua. Esta revelação brusca, que se manifestava desde as primeiras horas de cativo, muitas vezes sob a forma imediata de uma agressão concêntrica por parte daqueles em que se esperava encontrar os futuros aliados, era tão dura que logo derrubava a capacidade de resistir (LEVI, 2004, p. 32-33).

De acordo com Agamben (2008), a figura extrema da *zona cinzenta* é o *Sonderkommando*.²² “As SS recorriam a esse eufemismo – Esquadrão Especial – para nomear o grupo de deportados a quem era confiada a gestão das câmaras de gás e dos fornos crematórios” (AGAMBEN, 2008, p. 34). De acordo com Primo Levi (2004), a eles cabia manter a ordem entre os recém-chegados que deviam ser introduzidos nus nas câmaras de gás para morrer; depois tirar das câmaras os cadáveres, manchados de rosa e de verde em razão do ácido cianídrico, lavando-os com jatos de água; verificar se nos orifícios dos corpos não estavam escondidos objetos preciosos; extrair o ouro dos dentes; cortar os cabelos das mulheres e lavá-los com cloreto de amônia; separar e classificar as roupas, os sapatos, o conteúdo das bagagens; transportar depois os cadáveres para os fornos crematórios e cuidar do funcionamento dos fornos; retirar e eliminar as cinzas. Segundo Levi, o Esquadrão Especial de Auschwitz contava, dependendo da época, com um efetivo entre setecentos e mil prisioneiros. “Esses Esquadrões Especiais não escapavam do destino de todos; antes, por parte dos SS havia todo o cuidado para que nenhum homem que deles havia participado pudesse sobreviver e contar” (LEVI, 2004, p. 43). Segundo Levi (2004, p. 45):

Sobre esses Esquadrões, boatos vagos e truncados já circulavam entre nós durante o confinamento e foram confirmados mais tarde pelas outras fontes mencionadas anteriormente, mas o horror intrínseco dessa condição humana impôs a todos os testemunhos uma espécie de pudor; por isso, ainda hoje é difícil construir uma imagem do que 'significava ser forçado a exercer esse ofício durante meses. [...] Um deles declarou: 'Ao realizar esse trabalho, ou se enlouquece no primeiro dia, ou então se acostuma'. Mas outro disse: 'Por certo, teria podido matar-me ou me deixar matar; mas eu queria sobreviver, para vingar-me e para dar testemunho. Vocês não devem acreditar que nós somos monstros; somos como vocês, só que muito mais infelizes'. [...] De homens que conheceram essa destruição extrema não se

²² Um filme que retrata bem a realidade deste “Esquadrão Especial” é “Cinzas da Guerra” – Título Original: *The Grey Zone*.

pode esperar um depoimento no sentido jurídico do termo, e sim algo que fica entre o lamento, a blasfêmia, a expiação e o esforço de justificativa, de recuperação de si mesmos. [...] Ter concebido e organizado os Esquadrões foi o delito mais demoníaco do nacional-socialismo.

Hannah Arendt (1989) está corretíssima quando afirma que só parcialmente se conhecem os resultados da experiência totalitária. Isso porque, como a autora afirma, não há paralelos para comparar a vida nos campos de concentração. “O seu horror não pode ser inteiramente alcançado pela imaginação justamente por situar-se fora da vida e da morte. Jamais pode ser inteiramente narrado, justamente porque o sobrevivente retorna ao mundo dos vivos” (ARENDR, 1989, p. 494), e é o que torna impossível ao sobrevivente acreditar naquele mundo dos mortos onde estava. Certamente, a *zona cinzenta* é uma zona de irresponsabilidade e de “*impotentia judicandi*”, “zona de ambigüidade que se irradia dos regimes fundados no terror e na obediência” (LEVI, 2004, p. 49). Zona insólita da ética na qual os fundamentos de responsabilidade, sejam com relação ao outro, sejam com relação ao discurso e à linguagem, transformam-se em vapores que se dispersam. A esses indivíduos, pertencentes aos Esquadrões Especiais, não se pode imputar nenhum julgamento de responsabilidade ética e, em princípio, o próprio termo responsabilidade não pertence à ética, como o próprio Agamben (2008, p. 31) afirma: o gesto de assumir responsabilidade é genuinamente jurídico, e não ético. De acordo com o filósofo italiano:

A ética é a esfera que não conhece culpa nem responsabilidade: ela é, como o sabia Spinoza, a doutrina da vida feliz. Assumir uma culpa e uma responsabilidade – o que, às vezes, pode ser necessário fazer – significa sair do âmbito da ética para ingressar no do Direito (AGAMBEN, 2008, p. 33).

Primo Levi (2008)²³ sugere que o julgamento sobre esses indivíduos fique suspenso. Como zona de “*impotentia judicandi*”, em que estes estão enquadrados, a ética não pode responsabilizá-los. A grande problemática com relação às éticas contemporâneas da responsabilidade²⁴ e da “boa vontade” kantiana se apresenta da

²³ Ver LEVI, 2004, p. 50-51.

²⁴ “Responsabilidade e culpa exprimem, assim, simplesmente dois aspectos da imputabilidade jurídica e só num segundo momento foram interiorizados e transferidos para fora do direito. Disso nascem a insuficiência e a opacidade de toda doutrina ética que tenha a pretensão de se fundamentar nestes dois conceitos. [...] Tal insuficiência e tal opacidade emergem com clareza cada vez que se trata de

seguinte forma: quando o estado de exceção torna-se a regra e o totalitarismo cria os *Lager*, as relações entre os indivíduos tornam-se ambíguas e complexas; surge mais claramente a *zona cinzenta* sobre a vida nua, zona de irresponsabilidade e de “*impotentia judicandi*”; cessa o discurso, a linguagem; o rosto já não é de um ser vivo, aparece o muçulmano; a tarefa maior da experiência de dominação total toma forma, a eliminação de qualquer atuação por parte do indivíduo, seja a liberdade de ir e vir, seja a liberdade de expressão, seja a liberdade de pensar e de sentir, seja a liberdade de morrer²⁵, não lhe é permitida, lhe é retirada, usurpada, o indivíduo nunca existiu; se não existe o outro, se não existe o eu, como podemos falar sobre ética? Aqui se cria a impossibilidade para se falar em natureza ou essência humana.

É nesta perspectiva tão alucinante sobre a vida nua, sobre o poder de dominação total, sobre a suspensão dos direitos do homem, que o sobrevivente deve expressar seu testemunho. Testemunho que, segundo Agamben (2008), traz uma lacuna. A lacuna se apresenta justamente pela ausência, contém, no seu centro, algo intestemunhável, que destitui a autoridade dos sobreviventes. “As ‘verdadeiras’ testemunhas, as ‘testemunhas integrais’ são as que não testemunharam, nem teriam podido fazê-lo. São os que ‘tocaram o fundo’, os muçulmanos, os submersos” (AGAMBEN, 2008, p. 43). O intestemunhável é o *der Muselmann*, o muçulmano.²⁶ Figura extrema do “*Homo Sacer*”, que entre ele e a vida só existe a câmara de gás. Este indivíduo não pode testemunhar, quem fala em seu lugar são as pseudo-testemunhas, os sobreviventes, que falam por delegação. “Contudo, falar de uma delegação, no caso, não tem sentido algum: os submersos nada têm a dizer, nem têm instruções ou memórias a transmitir. Não têm ‘história’,

delinear as fronteiras que separam a ética do direito. [...] A confusão entre categorias éticas e categorias jurídicas [...] é, [...] absoluta. [...] Convém lembrar que a primeira responsável por essa confusão não é a doutrina católica [...], mas a ética laica (na sua versão moderada e farisaica, que é a dominante). Após ter alçado as categorias jurídicas a categorias éticas supremas e ter, assim, confundido irremediavelmente os papéis, ela ainda gostaria de recorrer ao seu *distinguo*. Mas a ética é a esfera que não conhece culpa nem responsabilidade: ela é, como o sabia Spinoza, a doutrina da vida feliz. Assumir uma culpa e uma responsabilidade – o que, às vezes, pode ser necessário fazer – significa sair do âmbito da ética para ingressar no do Direito. Quem procurou da esse difícil passo não pode ter a pretensão de voltar a entrar pela porta que acabou de fechar atrás de si” (AGAMBEN, 2008, p. 32-33).

²⁵ Ver LEVI, 2004, p 66.

²⁶ “O assim chamado *Muselmann*, como era denominado, na linguagem do Lager, o prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança e que havia sido abandonado pelos companheiros, já não dispunha de um âmbito de conhecimento capaz de lhe permitir discernimento entre bem e mal, entre nobreza e vileza, entre espiritualidade e não espiritualidade. Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia. Devemos, por mais dolorosa que nos pareça a escolha, excluí-lo da nossa consideração” (AMÉRY apud AGAMBEN, 2008, p. 49).

nem ‘rosto’ e, menos ainda, ‘pensamento’” (AGAMBEN, 2008, p. 43). No livro “Os afogados e os sobreviventes”, Primo Levi (2004, p. 72-73) deixa isso bem claro:

Repito, não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas. [...] Nós, sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua: somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. Quem o fez, quem fitou a górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo; mas são eles, os ‘muçulmanos’, os que submergiram – são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral. Eles são a regra, nós, a exceção [...]. Nós, tocados pela sorte, tentamos narrar com maior ou menor sabedoria não só o nosso destino, mas também aquele dos outros, dos que submergiram: mas tem sido um discurso “em nome de terceiros”, a narração de coisas vistas de perto, não experimentadas pessoalmente. A demolição levada a cabo, a obra consumada, ninguém a narrou, assim como ninguém jamais voltou para contar a sua morte. Os que submergiram, ainda que tivessem papel e tinta, não teriam testemunhado, porque a sua morte começara antes da morte corporal. Semanas e meses antes de morrer, já haviam perdido a capacidade de observar, recordar, medir e se expressar. Falamos nós em lugar deles, por delegação.

Portanto, de acordo com Agamben (2008), quem assume para si o ônus de testemunhar pelos muçulmanos, sabe que deve testemunhar pela impossibilidade de testemunhar. E dentro desta perspectiva, “altera de modo definitivo o valor do testemunho, obrigando a buscar o sentido em uma zona imprevista” (AGAMBEN, 2008, p. 43). O muçulmano é o produto mais bestial que os campos produziram, o último e mais perverso desenrolar da estrutura do estado de exceção. Para eliminar parcelas inteiras de sua própria população, o racismo biopolítico de estado precisava degradar o ser humano, precisava transformá-lo em inumano. O muçulmano é o homem-múmia²⁷, o morto-vivo²⁸. O muçulmano é o “*Homo Sacer*”, matável e

²⁷ “Lembro que, enquanto descíamos as escadas que conduziam ao banheiro, fizeram descer conosco um grupo de *Muselmann*, como haveríamos de chamá-los depois, que eram os homens-múmia, os mortos-vivos; e os fizeram descer conosco unicamente para que os víssemos, como se dissessem: vocês ficarão iguais” (CARPI apud AGAMBEN, 2008, p. 49).

“O homem das SS caminhava devagar e observava o muçulmano que vinha diretamente ao seu encontro. Todos nós olhávamos com o canto do olho para a esquerda, para ver o que iria acontecer. Esse ser imbecilizado e sem vontade, arrastando seus tamancos de madeira pelo chão, acabou caindo precisamente nos braços daquele das SS, que lhe deu um grito e lhe desferiu uma bordoadá na cabeça. O muçulmano parou, sem dar-se conta do que lhe havia acontecido, e quando recebeu um segundo e um terceiro golpe por ter-se esquecido de tirar o gorro, começou a borrar-se porque estava com disenteria. Quando a SS viu o líquido escuro e malcheiroso escorrer sobre os tamancos, enfureceu-se terrivelmente. Lançou-se sobre ele desferindo-lhe pontapés no abdômen e, depois que o infeliz já estava caído sobre seus próprios excrementos, continuou a batê-lo na cabeça e no tórax. O muçulmano não se defendia. Ao primeiro golpe se dobrou ao meio, e depois de mais alguns golpes já estava morto” (RYN e KLODZINSKI apud AGAMBEN, 2008, p. 49-50).

²⁸ “O fato segundo o qual, com respeito aos muçulmanos, não se possa falar propriamente de ‘vivos’, é confirmado por todos os testemunhos. Tanto Améry quanto Bettelheim os definem como ‘cadáveres ambulantes’. Carpi denomina-os ‘mortos vivos’ e ‘homens-múmia’; ‘hesita-se em chamá-los vivos’, escreve Levi a respeito deles. ‘No final se confundem os vivos com os mortos’ – escreve uma testemunha de Bergen-Belsen: ‘No fundo a diferença entre as duas categorias é mínima... Mas há

insacrificável, aquele que qualquer um pode matar sem ser punido. De acordo com Agamben (2008), o umbral extremo entre a vida e a morte, entre o humano e o inumano, em que habitava o muçulmano, tinha um significado político, o cumprimento do próprio regime de exceção totalitário. Aqui se cumpre as palavras de Hannah Arendt (1989) sobre os campos serem laboratório para experimentação da dominação total do homem. Tal condição é o aniquilamento das relações éticas e políticas, mas também configura o triunfo da animalização do homem:

O muçulmano encarna o significado antropológico do poder absoluto de forma particularmente radical. No ato de matar, de fato, o poder se auto-suprime: a morte do outro põe fim à relação social. Pelo contrário, ao submeter as suas vítimas à fome e à degradação, ganha tempo, o que lhe permite fundar um terceiro reino entre a vida e a morte. Também o muçulmano, como o amontoado de cadáveres, atesta o seu completo triunfo sobre a humanidade do homem: mesmo que se mantenha ainda vivo, aquele homem é uma figura sem nome. Ao impor tal condição, o regime encontra o próprio cumprimento [...] (SOFISKY apud AGAMBEN, 2008, p. 49-50).

O muçulmano é a figura da vida nua que reflete a ética entre o homem e o não-homem. Segundo Agamben (2008), a ética em Auschwitz começava precisamente no ponto em que o muçulmano, a “testemunha integral”, havia eliminado para sempre qualquer possibilidade de distinguir entre o homem e o não-homem. Portanto, Auschwitz, antes de ser o campo da morte, “é o lugar de um experimento ainda impensado, no qual, para além da vida e da morte, o judeu se transforma em muçulmano, e o homem em não-homem” (AGAMBEN, 2008, p. 60). Para Agamben (2008), Auschwitz é o lugar em que o estado de exceção coincide perfeitamente com a regra, e a situação extrema converte-se no próprio paradigma do cotidiano. É o lugar onde tudo é possível, “sua lição é antes de mais a da imanência absoluta, a de ser ‘tudo em tudo’” (AGAMBEN, 2008, p. 57). De acordo com Agamben (2008), existe um ponto em que, apesar de manter a aparência de homem, o homem deixa de ser humano. “Esse ponto é o muçulmano, e o campo é, por excelência, o seu lugar” (AGAMBEN, 2008, p. 62). Segundo Agamben (2008), o que está em jogo na situação extrema é continuar sendo ou não um ser humano.

Toda esta perspectiva leva a definir o muçulmano, segundo Agamben (2008), como alguém que abriu mão da margem irrenunciável de liberdade e que,

também uma terceira categoria, os que jazem sem conseguir mover-se e os que ainda respiram um pouco...’ ‘Presenças sem rosto’ ou ‘larvas’, morando de algum modo ‘no limite entre a vida e a morte’” (AGAMBEN, 2008, p. 62).

consequentemente, extraviou qualquer traço de vida afetiva e de humanidade. “As ‘testemunhas integrais’, aquelas em cujo lugar vale a pena testemunhar são os que ‘já tinham perdido a capacidade de observar, recordar, medir e se expressar’, aquelas para quem falar de dignidade e de decência não seria decente” (AGAMBEN, 2008, p. 67). Nesta perspectiva, não cabe dentro dos campos qualquer vestígio de humanidade, de responsabilidade. “O próprio sobrevivente conhece [...] a necessidade comum da degradação, sabe que humanidade e responsabilidade são algo que o deportado teve que abandonar fora dos portões do campo” (AGAMBEN, 2008, p. 66). O muçulmano, nesta perspectiva, vai além da *zona cinzenta*, nele desaparece qualquer ideia de um limite ético:

O muçulmano é, antes, o lugar de um experimento, em que a própria moral, a própria humanidade são postas em questão. É uma figura-limite de uma espécie particular, em que perdem sentido não só categorias como dignidade e respeito, mas até mesmo a própria ideia de um limite ético (AGAMBEN, 2008, p. 70).

Hannah Arendt (1989) mostra muito bem como se inicia tal processo de degradação que leva à consumação do não-homem. “O primeiro passo essencial no caminho do domínio total é matar a pessoa jurídica do homem” (ARENDR, 1989, p. 498). No caso dos judeus, começou com o Decreto para a Proteção do Povo e do Estado Alemão de 28 de fevereiro de 1933, depois com as leis de Nuremberg. “O próximo passo decisivo do preparo de cadáveres vivos é matar a pessoa moral do homem” (ARENDR, 1989, p. 502). De acordo com Arendt (1989), morta a pessoa moral, a única coisa que ainda impede que os homens se transformem em mortos-vivos é a diferença individual, a identidade única do indivíduo. Mas a autora afirma, que “depois da morte da pessoa moral e da aniquilação da pessoa jurídica, a destruição da individualidade é quase sempre bem-sucedida” (ARENDR, 1989, p. 506). Portanto, segundo Arendt (1989), destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos; morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte.

“Auschwitz é a refutação radical de todo princípio de comunicação obrigatória” (AGAMBEN, 2008, p. 72). O *Lager* é o local do homem-planta, homem que não fala nem por obrigação. Qualquer tentativa por parte dos prisioneiros de induzir um

membro da SS a se comunicar, frequentemente, provocava cacetadas. “Em certos Lager toda comunicação era substituída pelo bastão de borracha que, por esse motivo, havia sido ironicamente rebatizado como *Der Dolmetscher*, ‘o intérprete’” (AGAMBEN, 2008, p. 72). Uma ética baseada no discurso, na linguagem, no consenso, fica insustentável dentro dos campos, o mesmo ocorre com uma ética baseada na dignidade. A dignidade não pertence ao mundo dos Lager. “Auschwitz marca o fim e a ruína de qualquer ética da dignidade e da adequação a uma norma” (AGAMBEN, 2008, p. 76). De acordo com Agamben (2008), a vida nua, a que o homem foi reduzido no Lager, não exige nem se adapta a nada: ela própria é a única norma, é absolutamente imanente. É por isso que, segundo o filósofo italiano, o sentimento último de pertencimento à espécie não pode ser, em nenhum caso, uma dignidade; o muçulmano é o guardião do umbral de uma ética, de uma forma de vida, que começa onde acaba a dignidade. Portanto, Agamben (2008) afirma que a verdadeira cifra de Auschwitz é o muçulmano,²⁹ o “nervo do campo”, “aquele que ninguém quer ver” e que inscreve em todo testemunho uma lacuna:

Ele é realmente a larva que a nossa memória não consegue sepultar, de quem não nos podemos despedir e diante do qual somos obrigados a prestar contas. De fato, em um caso, ele se apresenta como o não-vivo, como o ser cuja vida não é realmente vida; no outro, como aquele cuja morte não pode ser chamada de morte, mas apenas fabricação de cadáveres. Por outras palavras, como a inscrição na vida de uma zona morta e, na morte, de uma zona viva. Em ambos os casos – já que o homem assiste à destruição de seu vínculo privilegiado com o que o constitui como humano, a saber, com a sacralidade da morte e da vida –, o que está sendo posto em jogo é a própria humanidade do homem. O muçulmano é o não-homem que se apresenta obstinadamente como homem, e o humano que é impossível dissociar do inumano (AGAMBEN, 2008, p. 87).

A problemática quanto ao muçulmano está inserida na perspectiva de que o homem carrega em si o selo do inumano.³⁰ Sabe-se muito bem que o paradigma do campo não ocorre a todo momento a olhos vistos para que todos possam apreciar. O

²⁹ Sobre a descrição desta figura enigmática, *der Muselmann*, ver LEVI, 2002, p. 53-54.

³⁰ “Quem passou pelo campo – tendo afogado ou sobrevivido – suportou tudo o que podia suportar; inclusive o que não deveria ou quereria suportar. Esse ‘sofrer levado à potência mais extrema’, essa exaustão do possível, já não possui, porém, nada de humano. A potência humana confina com o inumano, o homem suporta também o não-homem. Disso nasce o mal-estar do sobrevivente, o ‘mal-estar incessante [...] que não tem nome’, no qual Levi reconhece a angústia atávica do Gênesis, ‘a angústia – inscrita em cada qual – do *tòhu vavòhu* [...] do qual o espírito do homem está ausente’. Isso quer dizer que o homem carrega em si o selo do inumano, que o seu espírito contém, no próprio centro dele, a punição do não-espírito, do caos não-humano que marca atrozmente o seu ser capaz de tudo” (AGAMBEN, 2008, p. 83).

campo como já foi dito é ilocalizável, sua aparência pode se manifestar aqui ou ali, mas não é uma ocorrência previsível. O mesmo vale para o muçulmano, ele não é localizável. Sua aparência não está entre os vivos nem entre os mortos, o muçulmano não pertence àqueles que possuem a vida e nem àqueles que desfrutam da morte. Ele sempre estará na indistinção, no limite entre o homem e o não-homem, mas também estará dentro de cada um potencialmente, basta a exceção irromper como regra; basta o totalitarismo se erguer e construir novos campos para terminar suas experiências de dominação. A politização da vida nua através da biopolítica é uma constante na modernidade, esta invoca o “*Homo Sacer*” das profundezas obscuras do direito e o expõe da forma mais brutal como “*conditio inhumana*”. Nesta perspectiva, esvai-se aquela forma humana como essência ou natureza. O que sobra, “o que resta de Auschwitz”, é “mudo e absolutamente só, [...] passou para um outro mundo, sem memória e sem comiseração” (AGAMBEN, 2007, p. 190-191).³¹

3.2 – O TESTEMUNHO: PROCESSOS SUBJETIVAÇÃO E DESSUBJETIVAÇÃO

O muçulmano como lacuna do discurso dos sobreviventes não pode testemunhar, pois foi este que “fitou a górgona, não voltou para contar, ou voltou mudo”. Os sobreviventes falam por delegação, mas não são as verdadeiras testemunhas. Como fica o testemunho e como este se torna verídico na perspectiva de Giorgio Agamben é o tema deste tópico. O testemunho é o que resta, mas não é o testemunho dos sobreviventes que importa, e sim, dos muçulmanos, os que padeceram, definharam, sucumbiram, os que não existiram, os anônimos. Mas os mortos não falam. Este divisor de águas não é justo, mas talvez a justiça não caiba aqui. Ao sobrevivente pode-se reservar o direito de ficar calado, mas também

³¹ “Imagine-se [...] o habitante do campo, na sua mais extrema figura. [...] aquele que, no jargão do campo, era chamado ‘o muçulmano’, um ser em que a humilhação, horror e medo haviam ceifado toda consciência e toda personalidade, até a mais absoluta apatia [...]. Ele não apenas era excluído, como seus companheiros, do contexto político e social ao qual havia outrora pertencido; não apenas, como vida hebréia que não merece viver, ele era votado em um futuro mais ou menos próximo à morte; ainda mais, ele não faz mais parte de maneira alguma do mundo dos homens, nem mesmo daquele, ameaçado e precário, dos habitantes do campo, que o esqueceram desde o início. Mudo e absolutamente só, ele passou para um outro mundo, sem memória e sem comiseração. Para ele vale literalmente a afirmação de Hölderlin, segundo a qual ‘no limite extremo da dor não subsiste nada além das condições de tempo e de espaço. [...] Mas nele não existe mais nada de ‘natural’ e de comum, nada de instintivo ou animal. Juntamente com sua razão, também os seus instintos foram cancelados. [...] podemos dizer que o muçulmano se move em uma absoluta indistinção de fato e direito, de vida e de norma, de natureza e política” (AGAMBEN, 2008, p. 190-191).

existem aqueles que querem falar, querem ser testemunhas. Na percepção do filósofo italiano esta perspectiva é bem problemática, envolve concepções da linguística, da semiótica, da semântica, da metassemântica, baseadas em Ferdinand de Saussure e Émile Benveniste. Agamben também vai buscar seus referenciais em outros campos de estudos, transita da filosofia antiga até a moderna, aborda perspectivas que perpassam Aristóteles e Kant, envolvem Foucault e os próprios sobreviventes, como Bruno Bettelheim.

Este tópico não pretende abordar todas as dimensões abertas por Agamben. Um estudo dessa magnitude, que aborde todas estas problemáticas e campos de estudo apresentadas pelo filósofo italiano deverá ser construído posteriormente. Como o título deste trabalho se reserva a apresentar a dimensão biopolítica e ética de Giorgio Agamben, poderíamos muito bem estacionar nos tópicos anteriores, mas percebemos que não seriam suficientes para a conclusão desta pesquisa que se dará num capítulo posterior. E Justamente porque uma das problemáticas deste trabalho recai sobre o porquê do filósofo italiano refutar as éticas modernas e afirmar que “quase nenhum dos princípios éticos que o nosso tempo acreditou poder reconhecer como válidos resistiu à prova decisiva, a de uma *Ethica more Auschwitz demonstrata*” (AGAMBEN, 2008, p. 21), não poderíamos deixar de apresentar este tópico. Portanto, não podemos parar simplesmente na perspectiva que apresenta os “muçulmanos”, as testemunhas integrais, como paradigmas biopolíticos modernos, temos que avançar mais um pouco e confirmar o testemunho dos sobreviventes.

Quando no começo do ano de 1945, a Alemanha nazista estava preste a se render de joelhos e os campos de concentração terem seu amargo fim, Primo Levi relata que a saída dos campos não foi com aquela felicidade por ter salvado a vida, não foi com alegria que os sobreviventes retornavam ao mundo dos vivos, foi com vergonha³² e sentimento de culpa³³ que os sobreviventes saíam do “inferno”, vergonha por terem sobrevivido. De acordo com Agamben (2008), o sentimento de culpa é um *locus classicus* da literatura sobre os campos. O paradoxo quanto ao caráter de culpa e vergonha se apresenta pela perspectiva do sobrevivente sentir-se vivo ou por outros terem morrido no seu lugar:

É uma aporia da mesma espécie a que Wiesel compendiou com o apotegma: ‘Vivo, portanto sou culpado’, acrescentando logo depois: ‘Estou

³² Ver LEVI, 2004, p. 65.

³³ Idem, p. 67-68.

aqui porque um amigo, um companheiro, um desconhecido morreu no meu lugar'. A mesma explicação aparece em Ella Lingens, como se o sobrevivente só pudesse viver se fosse no lugar de um outro: 'Por acaso, cada um de nós que voltou não carrega consigo um sentimento de culpa que, pelo contrário, os nossos carrascos provam tão raramente: 'eu estou vivo porque os outros morreram no meu lugar?' (AGAMBEN, 2008, p. 95).

A face da vergonha de quem sobreviveu também perpassa a exaltação da simples sobrevivência como tal. Para Terrence Des Pres, de acordo com Agamben (2008, p. 97), "a sobrevivência é uma experiência dotada de uma estrutura definida, nem fortuita, nem regressiva nem amoral". Nesta perspectiva, segundo Agamben (2008), o resultado da verdadeira dissecação anatômica da vida transcorrida nos campos consiste em que viver é, em última instância, sobreviver, e em que, na situação extrema de Auschwitz, esse núcleo mais íntimo da "vida em si mesma" vem à luz como tal, libertada das trevas e das deformações da cultura. "Para Des Pres, o verdadeiro paradigma ético do nosso tempo é, pelo contrário, o sobrevivente que, sem buscar justificações ideais, escolhe a vida e simplesmente luta para sobreviver" (AGAMBEN, 2008, p. 97). Para Agamben (2008, p. 98), a vida, que o sobrevivente escolhe e opta por "abraçar sem reversas",³⁴ "o pequeno suplemento de vida" pelo qual está disposto a pagar o preço mais elevado, revela-se, contudo, no final, como algo que não é senão a vida biológica como tal, a simples, impenetrável "prioridade do elemento biológico". Bem diferente da perspectiva apresentada por Des Pres, que salienta a importância da sobrevivência a qualquer custo, Agamben (2008) afirma que Bruno Bettelheim reivindica a importância decisiva do sentimento de culpa no sobrevivente:

Será uma novidade surpreendente para a maioria dos sobreviventes que eles são 'suficientemente fortes, maduros, conscientes [...] para abraçar a vida sem reservas', uma vez que apenas um número lamentavelmente pequeno daqueles que entram nos campos alemães sobreviveu. E quanto aos muitos milhões que pereceram? Estavam eles 'suficientemente conscientes [...] para abraçar a vida sem reserva' na medida em que eram conduzidos para as câmaras de gás? [...]. E quanto aos muitos sobreviventes que foram completamente destruídos por suas experiências, a ponto de nem mesmo anos do melhor tratamento psiquiátrico ter podido ajudá-los a enfrentar suas lembranças, que continuam a assombrá-los em suas depressões profundas e frequentemente suicidas? Eles 'abraçaram a vida sem reservas'? Os colapsos psicóticos e neuroses severas de muitos sobreviventes não merecem atenção? E quanto aos horríveis pesadelos sobre os campos que muito frequentemente me despertam ainda hoje trinta e cinco anos depois, apesar de uma vida muito compensadora, e que cada sobrevivente com quem conversei também experimenta? [...] Que

³⁴ Ver DES PRES apud AGAMBEN, 2008, p 98.

demonstração mais impressionante poderia haver de que apenas a capacidade de sentir culpa nos torna humanos, particularmente se, visto objetivamente, não se é culpado? (BETTELHEIM apud AGAMBEN, 2008. p. 98-99).

Para Agamben (2008), há indícios que levam a pensar que as duas teses, tanto Des Pres quanto Bettelheim, estejam, na verdade, menos distantes entre si. O filósofo italiano afirma que estes autores estão de fato presos em um círculo, fazendo com que, por um lado, a exaltação da sobrevivência precise remeter constantemente à dignidade [“Em uma situação extrema, há uma estranha circularidade na existência; os sobreviventes conservam a sua dignidade para não começarem a morrer; ocupam-se do seu corpo por uma questão de ‘sobrevivência moral’”] (DES PRES apud AGAMBEN, 2008, p 99); por outro lado, a reivindicação da dignidade e do sentimento de culpa não tem outro sentido senão a sobrevivência e o “instinto de vida”. [“sobreviviam os prisioneiros que não faziam silenciar a voz do coração e da razão [...]; nossa obrigação – não para com aqueles que estão mortos, mas para conosco mesmos, e para aqueles à nossa volta que ainda estão vivos – é fortalecer as pulsões de vida”] (BETTELHEIM apud AGAMBEN, 2008. p. 99).

A força do sobrevivente e seu aspecto de inocência se aglutinam com seu sentimento de culpa, são faces de uma mesma moeda, inseparáveis. De acordo com Agamben (2008), é como se as duas figuras opostas do sobrevivente – quem não consegue deixar de se sentir culpado pela própria sobrevivência, e quem, na sobrevivência, exibe uma pretensão de inocência – revelassem, com seu gesto simétrico, uma secreta solidariedade. “Elas constituem, para o ser vivo, as duas faces da impossibilidade de manter separadas a inocência e a culpa, ou melhor, de superar, de alguma maneira, a própria vergonha” (AGAMBEN, 2008, p. 100). Agamben (2008) identifica neste entrelaçamento de sentimentos uma nova figura ética, com uma problemática diferente da qual estamos acostumados pela tradição filosófica a partir de Kant com o imperativo categórico, ou mesmo da crítica feroz a partir de Nietzsche com o “para além do bem e do mal”, a superação do ressentimento:

O problema ético mudou radicalmente [...] já não se trata de derrotar o espírito de vingança para assumir o passado, para querer que ele volte eternamente. Nem se trata de manter com firmeza o inaceitável por meio do ressentimento. O que temos agora pela frente é um ser para além da aceitação e da rejeição, do eterno passado e do eterno presente – um acontecimento que eternamente volta, mas que, precisamente por isso, é

absoluta e eternamente não-assumível. Para além do bem e do mal não está a inocência do devir, porém uma vergonha não só sem culpa, mas, por assim dizer, já sem tempo (AGAMBEN, 2008, p. 107).

O problema relacionado com a “vergonha” é bastante complexo. Agamben parte desse rubor característico e presente no sobrevivente para tentar localizar exatamente o que este sentimento expressa. O filósofo italiano define a vergonha como o ser entregue a uma passividade inassumível e, como tal, ela se apresenta, inclusive, como a tonalidade emotiva mais própria da subjetividade. Nessa tentativa o autor encontra uma cisão característica do sujeito. Segundo Agamben (2008), como forma da subjetividade, a passividade está, constitutivamente cindida em um polo puramente receptivo (muçulmano) e em um polo ativamente passivo (a testemunha), de maneira tal, porém, que esta cisão nunca saia de si mesma, que nunca se separa totalmente os dois polos, “tendo sempre a forma de uma *intimidade*, da entrega de si a uma passividade, de um fazer-se passivo, em que os dois termos ao mesmo tempo se distinguem e se confundem” (AGAMBEN, 2008, p. 115, grifos do autor). Esta problemática leva Agamben (2008, p. 116, grifos do autor) a concluir que:

[...] A coincidência de agente e paciente em um sujeito não tem a forma de uma identidade inerte, mas de um movimento complexo de auto-afeição, no qual o sujeito constitui – ou mostra – a si mesmo como passivo (ou ativo), de modo que atividade e passividade nunca possam ser separados, mostrando-se como distintas na sua impossível coincidência em um *eu*. O *eu* é o que se produz como resto no duplo movimento – ativo passivo – da auto-afeição. Por esse motivo, a subjetividade tem, constitutivamente, a forma de uma subjetivação e de uma dessubjetivação; por isso, ela é, no seu íntimo, vergonha. O rubor é o resto que, em toda subjetivação, denuncia uma dessubjetivação e, em toda dessubjetivação, dá testemunho de um sujeito.

Agamben (2008) percebe que a subjetivação e a dessubjetivação, a cisão que perpassa o sujeito, também é uma característica da língua e do discurso.³⁵ “Um dos princípios estabelecidos pela linguística moderna é o de que a língua e o discurso em ato são duas realidades absolutamente cindidas, entre as quais não há nem transição nem comunicação” (AGAMBEN, 2008, p. 119). Agamben (2008) afirma que a passagem da língua ao discurso é um ato paradoxal, que implica ao mesmo tempo uma subjetivação e uma dessubjetivação. O filósofo italiano afirma que o indivíduo psicossomático deve abolir-se integralmente e desobjetivar-se enquanto indivíduo

³⁵ Ver AGAMBEN, 2008, p. 119-120.

real, para se tornar o sujeito da enunciação e identificar-se no puro *shifter* “eu”, absolutamente vazio de qualquer substancialidade e de qualquer conteúdo que não seja a mera referência à instância de discurso. Este processo de despojamento extralinguístico e constituição do sujeito da enunciação, de acordo com Agamben (2008, p. 121, grifos do autor), leva ao sujeito:

[...] não tanto ter tido acesso a uma possibilidade de palavra, quanto a uma impossibilidade de falar – ou, melhor ainda, a uma situação na qual sempre acaba precedido por uma potência glossolálica, sobre a qual não tem controle nem presa. Ao apropriar-se da instrumentação formal da enunciação, ele introduziu-se, de fato, em uma língua, na qual, por definição, não há nada que permita a passagem ao discurso; e, contudo ao dizer: ‘Eu, tu, isso, agora [...]’, ele acabou expropriado de qualquer realidade referencial, para deixar-se definir unicamente pela relação pura e vazia com a instância de discurso. *O sujeito da enunciação é feito integralmente do discurso e por meio do discurso, mas, exatamente por isso, no discurso, não pode dizer nada, não pode falar.*

A dissociação entre língua e discurso, a subjetivação e dessubjetivação do sujeito, é a chave do mistério entre o sobrevivente e o muçulmano, entre a pseudo-testemunha e a ‘testemunha integral’, entre o homem e o não-homem. Agamben (2008) afirma que o testemunho apresenta-se no caso como um processo que envolve pelo menos dois sujeitos: o primeiro é o sobrevivente, que pode falar, mas que não tem nada de interessante a dizer; e o segundo é quem “viu a Górgona”, quem “tocou o fundo” e tem, por isso, muito a dizer, mas não pode falar. Nesta perspectiva, surge a pergunta: “quem é o sujeito do testemunho”? Num primeiro momento, de acordo com Agamben (2008), quem fala é o homem, o sobrevivente, este dá testemunho do não-homem, do muçulmano. Este movimento expressa duas conclusões: primeiro, que de fato, quem dá testemunho do homem é o não-homem, ou seja, que o homem não é senão o mandatário do não-homem, aquele que lhe empresta a voz; ou que, por conseguinte, não existe titular do testemunho. Segundo Agamben (2008, p. 124, grifos do autor):

[...] falar, dar testemunho significa entrar em um movimento vertiginoso, em que algo vai a pique, se dessubjetiviza integralmente e emudece, e algo se subjetiviza e fala, sem ter – propriamente, nada a dizer [...]. Algo no qual quem é sem palavra leva o falante a falar, e quem fala carrega em sua própria palavra a impossibilidade de falar, de modo que o mudo e o falante, o não-homem e o homem ingressam – no testemunho – em uma zona de indistinção na qual é impossível estabelecer a posição de sujeito, identificar a ‘substância sonhada’ do eu e, com ela, a verdadeira testemunha. Tudo isso também pode ser expresso dizendo que *sujeito do testemunho é quem dá testemunho de uma dessubjetivação*, contanto que não se esqueça que

‘dar testemunho de uma dessubjetivação’ só pode significar que não existe, em sentido próprio, um sujeito do testemunho (‘repito, não somos nós [...] as verdadeiras testemunhas’), que todo testemunho é um processo ou um campo de forças percorrido sem cessar por correntes de subjetivação e de dessubjetivação.

A conclusão desse processo esclarece que “a vergonha é realmente algo similar à estrutura escondida de toda subjetividade e de toda consciência” (AGAMBEN, 2008, p. 131). E que segundo Agamben (2008), enquanto consiste unicamente na instância da enunciação, a consciência tem constitutivamente a forma do ato de ser consignada a algo inassumível. Ter consciência significa estar consignado a uma inconsciência. Portanto, para Agamben (2008), falar é um ato paradoxal, implica uma subjetivação e uma dessubjetivação, no qual o indivíduo vivo só se apropria da língua dentro de um processo de expropriação integral, tornando-se falante apenas sob a condição de afundar no silêncio. “O modo de ser do eu, o estatuto existencial do ser-vivo-que-fala é, pois, uma espécie de glossolalia ontológica, uma conversa fiada absolutamente sem substância, na qual o ser vivo e o ser que fala, a subjetivação e a dessubjetivação nunca podem coincidir” (AGAMBEN, 2008, p. 132). Contudo, é precisamente essa não coincidência, “essa impossibilidade de unir o ser vivo e a linguagem, a *phoné* e o *logos*, o não-humano e o humano, [...] que permite o testemunho. [...] *O testemunho tem lugar no não-lugar da articulação*” (AGAMBEN, 2008, p. 132-133, grifos do autor).

O que temos até este ponto reflete o seguinte: a “vergonha” pertence ao sobrevivente que por sua vez transparece um sentimento de culpa e de inocência; a “vergonha” apresenta-se como tonalidade emotiva da subjetividade, este rubor íntimo perpassa a subjetividade, e denuncia uma subjetivação e uma dessubjetivação; este movimento de cisão se apresenta da mesma forma entre a língua e o discurso dissociando o sujeito que ora é o ser vivo e ora é o ser que fala; este processo de constituição do sujeito da enunciação deixa transparecer de forma obscura e ambígua a impossibilidade de falar; nesta problemática, o testemunho se apresenta como o discurso sem sujeito; e Auschwitz expressa a tese de que “os homens são homens enquanto não são humanos”; ou, mais precisamente: ‘Os homens são homens enquanto dão testemunho do não-homem’” (AGAMBEN, 2008, p. 125). Portanto, o que permite o testemunho é precisamente a zona de indistinção, essa cisão provocada pela subjetivação e dessubjetivação do sujeito, pela

impossibilidade de unir o ser vivo e a linguagem, o não-humano e o humano, o sobrevivente e o muçulmano.

E é dentro deste panorama que Agamben (2008) encontra o elo entre as teses apresentadas por Des Pres e Bettelheim. Para Agamben (2008), no homem existe uma cisão vital relacionada à sobrevivência, que implica a ideia singular de um sobreviver a si mesmo e à própria vida, aquele que sobrevive e aquilo a que se sobrevive coincidem entre si. O filósofo italiano afirma que no homem, a vida traz consigo uma cisão, que pode fazer de todo viver um sobreviver, e de todo sobreviver um viver. Em certo sentido “[...] sobreviver indica a pura e simples continuação da vida nua, comparada a uma vida mais verdadeira e mais humana; noutra perspectiva, a sobrevivência tem um sentido positivo e se refere [...] àquele que, combatendo a morte, sobreviveu ao inumano” (AGAMBEN, 2008, p. 135). Desta forma, de acordo com Agamben (2008), a tese que resume a lição de Auschwitz é a seguinte: “*o homem é aquele que pode sobreviver ao homem*” (AGAMBEN, 2008, p. 135, grifos do autor). Segundo o filósofo italiano:

No primeiro sentido, refere-se ao muçulmano (ou à zona cinzenta) e significa, então, a inumana capacidade de sobreviver ao homem. No segundo, refere-se ao sobrevivente, e indica a capacidade do homem de sobreviver ao muçulmano, ao não-homem. Mas, observando melhor, os dois sentidos convergem em um ponto, que constitui, por assim dizer, o seu mais íntimo núcleo semântico, no qual os dois significados por um momento parecem coincidir. Nesse ponto está o muçulmano; e, nele, liberta-se o terceiro sentido da tese – mais verdadeiro e, ao mesmo tempo, mais ambíguo – que Levi proclama ao escrever: ‘são eles os ‘muçulmanos’, os afogados, as testemunhas integrais’: *o homem é o não-homem; verdadeiramente humano é aquele cuja humanidade foi integralmente destruída*. O paradoxo reside, neste caso, no fato de que se realmente der testemunho do humano só aquele cuja humanidade foi destruída, isso significa que a identidade entre homem e não-homem nunca é perfeita, e que não é possível destruir integralmente o humano, que algo sempre *resta*. *A testemunha é esse resto* (AGAMBEN, 2008, p. 136, grifos do autor).

A indestrutibilidade do ser humano não é uma essência ou relação humana. Para Agamben (2008), o indestrutível não existe, nem como essência, nem como relação com o outro. “‘O homem é o indestrutível que pode ser infinitamente destruído’ e o ‘homem é aquele que pode sobreviver ao homem’ não são definições que, [...] identificam uma essência humana, atribuindo-lhe uma diferença específica” (AGAMBEN, 2008, p. 136). Segundo Agamben (2008), o homem pode sobreviver ao homem e é isso o que resta depois da destruição do homem, não porque haja em algum lugar uma essência humana a destruir ou a salvar, mas porque o lugar do

humano está cindido, porque o homem tem lugar na fratura entre o ser que vive e o ser que fala, entre o não-humano e o humano. “Ou seja: o homem tem lugar no não-lugar do homem, na frustrada articulação entre o ser que vive e o logos. O homem é o ser que falta a si mesmo e consiste unicamente neste faltar-se e na errância que isso abre” (AGAMBEN, 2008, p. 137). Segundo o filósofo italiano, quando Grete Salus escrevia que “o homem nunca deveria ter de suportar tudo que pode suportar, nem chegar a ver como este sofrer levado à potência extrema não tem mais nada de humano” (SALUS apud AGAMBEN, 2008, p. 137), ela queria dizer também isso: que não existe uma essência humana; que o homem é um ser de potência e, no ponto em que ao captar a sua infinita indestrutibilidade, acredita estar apreendendo a sua essência, o que se vê, então, é que já não tem nada de humano. O homem está sempre, portanto, “para aquém ou para além do humano; é o umbral central pelo qual transitam sem cessar as correntes do humano e do inumano, da subjetivação e da dessubjetivação, do tornar-se falante por parte do ser vivo, e do tornar-se vivo por parte do *logos*” (AGAMBEN, 2008, p. 137). Tais correntes coexistem, mas não são coincidentes, e a sua não-coincidência, a sutilíssima divisória que as separa, é o lugar do testemunho.

O paradigma do sobrevivente implica uma potência de vida e uma impotência de vida, um além e um aquém do bem e do mal. Implica um ser vivo dissociado de um ser que fala, uma subjetivação e uma dessubjetivação, implica uma cisão entre o humano e o não-humano. Se Nietzsche propõe uma potência de vida para além do bem e do mal, o super-homem, Agamben (2008), através das experiências de Primo Levi sobre o muçulmano e da descoberta inaudita da “*zona cinzenta*” propõe uma impotência de vida, um aquém do bem e do mal, o sub-homem. É esse complemento da esfera humana, esse inumano, que Agamben quer ressaltar e colocar em evidência. “O sujeito é, sobretudo, o campo de forças sempre já atravessado pelas correntes incandescentes e historicamente determinadas da potência e da impotência, do poder não ser e do não poder não ser” (AGAMBEN, 2008, p. 148-149). A realização do muçulmano na história através dos campos de concentração é a convergência da perspectiva foucaultiana sobre a soberania, com a fórmula “fazer viver e deixar morrer”, com os pontos fundamentais do estado de exceção e do totalitarismo. Envolve toda a problemática sobre as categorias

modais³⁶ – possibilidade, impossibilidade, contingência, necessidade – e Auschwitz representa:

[...] em tal perspectiva, um ponto de derrocada histórica desses processos, a experiência devastadora na qual se faz com que o impossível seja introduzido à força no real. É a existência do impossível, a negação mais radical da contingência – portanto, a necessidade mais absoluta. O muçulmano, produzido por Auschwitz, é a catástrofe do sujeito que daí resulta, sua anulação como lugar da contingência e sua manutenção como existência do impossível. A definição de Goebbels a respeito da política – ‘a arte de tornar possível o que parece impossível – adquire aqui todo o seu peso. Ela define um experimento biopolítico sobre os operadores do ser, que transforma e desarticula o sujeito até a um ponto-limite no qual o nexo ente subjetivação e dessubjetivação parece romper-se (AGAMBEN, 2008, p. 149).

A exceção torna-se a regra, o impossível torna-se possível, nasce Auschwitz e o homem torna-se *der Muselmann* (o muçulmano). Nesta perspectiva, o sobrevivente torna-se testemunha por delegação, fala sobre os afogados e isso é possível porque o ser vivo e o ser que fala estão cindidos. O sujeito do testemunho “é constitutivamente cindido, só tendo consistência na desconexão e na separação [...]. Isso significa ‘ser sujeito de uma dessubjetivação’; [...] a testemunha, o sujeito ético, é o sujeito que dá testemunho de uma dessubjetivação” (AGAMBEN, 2008, p. 151). O panorama apresenta o sobrevivente como o homem que pode sobreviver ao homem. E é nesta perspectiva que Agamben (2008) afirma que o muçulmano e a testemunha, humano e inumano, são coextensivos e, contudo, não coincidentes;

³⁶ “As categorias modais – possibilidade, impossibilidade, contingência, necessidade – não são categorias lógicas ou gnosiológicas inócuas, que têm a ver com a estrutura das proposições ou com a relação de algo com a nossa faculdade de conhecer. Elas são operadores ontológicos, isto é, as armas devastadoras com que se combate a gigantomaquia biopolítica pelo ser, e se decide, de cada vez, sobre o humano e sobre o inumano, sobre um ‘fazer viver’ ou um ‘deixar morrer’. O campo de luta é a subjetividade. Que o ser se dá em modalidades significa que ‘viver é, para aqueles que vivem, o seu próprio ser’ [...], que ele implica um sujeito vivente. As categorias da modalidade não se fundamentam [...] no sujeito, nem derivam dele; o sujeito é, sim, o que se põe em jogo nos processos em que elas interagem. Elas cindem e separam em um sujeito o que ele pode do que ele não pode, o ser vivo em relação ao ser que fala, o muçulmano em relação à testemunha – e, desse modo, decidem sobre ele. Possibilidade (poder ser) e contingência (poder não ser) são os operadores da subjetivação, do ponto em que um possível chega à existência, se dá por meio da relação com uma impossibilidade. A impossibilidade, como negação da possibilidade [não (poder ser)], e a necessidade, como negação da contingência [não (poder não ser)], são os operadores da dessubjetivação, da destruição e da destituição do sujeito, ou seja, dos processos que nele estabelecem a divisão entre potência e impotência, entre possível e impossível. As duas primeiras constituem o ser na sua subjetividade, ou melhor, em última análise, como um mundo que é sempre *meu* mundo, pois nele a possibilidade existe, toca (*contingit*) o real. Necessidade e impossibilidade definem, por sua vez, o ser na sua integridade e compacidade, pura substancialidade sem sujeito – ou seja, em última instância, um mundo que nunca é *meu* mundo, pois nele a possibilidade não existe. As categorias modais – como operadores do ser – nunca estão, porém, frente ao sujeito como algo que ele poderia escolher ou recusar, nem como tarefa que ele poderia decidir – ou não – assumir em um momento privilegiado” (AGAMBEN, 2008, p. 148).

divididos e, apesar disso, inseparáveis. “Essa indivisível partição, essa vida cindida e, mesmo assim, indissolúvel, expressa-se por uma dupla sobrevivência: o não-homem é quem pode sobreviver ao homem, e o homem é quem pode sobreviver ao não-homem” (AGAMBEN, 2008, p. 152).

Portanto, segundo Agamben (2008), a testemunha só pode sobreviver por causa dessa cisão, somente porque no homem é possível isolar o muçulmano, só porque a vida humana é essencialmente destrutível e divisível. Somente nesta condição a testemunha sobrevive. A sobrevivência torna-se o desfecho da problemática sobre o homem e o não-homem. “Seja que sobreviva o homem ou o não-homem, o animal ou o orgânico, se poderia dizer que a vida traz em si mesma o sonho – ou o pesadelo – da sobrevivência” (AGAMBEN, 2008, p. 155). A sobrevivência é a nova problemática biopolítica na contemporaneidade, o “Homo Sacer”, a vida nua, a *zoé*, o inumano, cada vez mais separados da vida qualificada, da *bíos*, do humano. Com estes pressupostos à mão, Agamben (2008, p. 155-156, grifos do autor) insere mais uma fórmula na teoria do biopoder, “fazer sobreviver”:

Foucault [...] define a diferença entre o biopoder moderno e o poder soberano do velho Estado territorial mediante o cruzamento de duas fórmulas simétricas. *Fazer morrer e deixar viver* resume a marca do velho poder soberano, que se exerce, sobretudo, como direito de matar; *fazer viver e deixar morrer* é a marca do biopoder, transformando a estatização do biológico e do cuidado com a vida no próprio objetivo primário. À luz das considerações [...] entre as duas fórmulas insinua-se uma terceira, que define o caráter mais específico da biopolítica do século XX: já não *fazer morrer*, nem *fazer viver*, mas *fazer sobreviver*. Nem a vida nem a morte, mas a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo. Trata-se, no homem, de separar cada mais vez a vida orgânica da vida animal, o não-humano do humano, o muçulmano da testemunha, a vida vegetal mantida em funcionamento mediante as técnicas de reanimação da vida consciente, até alcançar um ponto-limite que, assim como as fronteiras da geopolítica, é essencialmente móvel e se desloca segundo o progresso das tecnologias científicas e políticas. A ambição suprema do biopoder consiste em produzir em um corpo humano a separação absoluta entre o ser vivo e o ser que fala, entre a *zoé* e o *bíos*, o não-homem e o homem: a sobrevivência.

Com esta problemática máxima da cisão produzida pelo biopoder entre o muçulmano e o sobrevivente chegamos ao ápice da experiência ocorrida em Auschwitz, que de acordo com Agamben (2008), perpassa uma sobrevivência separada de qualquer possibilidade de testemunho, uma espécie de substância biopolítica absoluta. Segundo Agamben (2008), se alguém participasse, de algum modo, da “solução final”, era, no jargão da burocracia nazista, um *Geheimnisträger*,

um depositário de segredos, e o muçulmano é o segredo absolutamente não testemunhável, a arca não desvelável do biopoder. “Não desvelável porque vazia, porque não é mais que o *volkloser Raum*, o espaço vazio de povo no centro do campo, que, ao separar toda vida de si mesma, marca a passagem do cidadão para o *Staatsangehörige* de ascendência não ariana” (AGAMBEN, 2008, p. 156), do não ariano para o judeu, do judeu para o deportado e, finalmente, do judeu deportado para além de si mesmo, para o muçulmano, ou seja, para uma vida nua não atribuível e não testemunhável. Aqui temos a resposta e a conclusão de Hannah Arendt (1989, p. 442), “os campos são laboratórios especiais para o teste do domínio total”, domínio este que perpassa o controle sobre o ser vivo e o ser que fala, sobre a testemunha e sua credibilidade, domínio que aterroriza e deixa o homem incapacitado, reduzido à vida nua mais extrema.

É nesta perspectiva também que conseguimos entender o que Arendt (1989) afirmava só ser possível parcialmente conhecer: “os resultados da experiência totalitária”. Só parcialmente temos os testemunhos ou, como diria Agamben (2008), só o que restou. “O resto de Auschwitz – as testemunhas – não são nem os mortos, nem os sobreviventes, nem os submersos, nem os salvos, mas o que resta entre eles” (AGAMBEN, 2008, p. 162). Esta é a zona de indistinção, zona de anomia, é o local onde os fundamentos e normas desaparecem e o que surge é ambíguo e obscuro. É o local onde Auschwitz fica provado de modo absoluto e irrefutável. Local no qual o testemunho sobre o muçulmano, a partir de uma impossibilidade de falar, não pode ser negado. Auschwitz é irrefutável e desta irrefutabilidade nasce o fracasso da concepção e do paradigma dos “Estados Modernos”. Tal fracasso se revela completamente quando o produto final concebido pelos campos foi a completa dessubjetivação do indivíduo, causa única que os “Estados-nação” nasceram para preservar. O cidadão, o sujeito, o indivíduo, a vida, conceitos que perpassam a estrutura jurídico-política da contemporaneidade e que deveriam ser preservados, tornam-se indiscerníveis, indefiníveis, ambíguos, flutuam dentro de uma zona de exclusão que os dispositivos do biopoder capturam e dissecam a “vida nua”, expondo como única alternativa aos homens a luta pela sobrevivência. No próximo capítulo entenderemos um pouco melhor os elementos do biopoder em Giorgio Agamben.

4. O “ABERTO”: ELEMENTOS PARA A COMPREENSÃO DO BIOPODER

Giorgio Agamben pode ser considerado atualmente um dos filósofos políticos mais críticos da contemporaneidade. Suas obras reacendem as discussões sobre os acontecimentos terríveis ocorridos durante a Segunda Guerra Mundial, com o nascimento dos campos de concentração e extermínio e, principalmente, com o apogeu de Auschwitz. O tema central das discussões perpassa o controle sobre a “vida nua”, a vida biológica, conceito este presente nos discursos filosóficos desde a Antiguidade, mas que para alguns autores como Hannah Arendt e Michel Foucault, tal controle sobre a vida é um fenômeno político-filosófico preponderante para a inauguração da modernidade. Para Foucault, o controle sobre a vida perpassa o nascimento de novos dispositivos de poder, que o filósofo francês denomina de “Biopolítica”. É a complexa concepção de biopoder fundido com o poder disciplinar no século XX que permitirá ao Estado nazista autorizar a matança de subgrupos considerados inferiores.

Nos caminhos trilhados por Michel Foucault, Hannah Arendt e Walter Benjamin, Giorgio Agamben percebe que as respostas e as inúmeras tentativas para explicar não somente o surgimento dos campos de concentração e extermínio, como os dilemas político-filosóficos de nossa contemporaneidade que envolvem os controles sobre a vida são insuficientes e cheias de lacunas. Agamben percebe que os mecanismos políticos e jurídicos que fundamentam o “Estado de Exceção” criam zonas de indiscernibilidade e indiferença que permitem a captura da “vida nua”, a vida reduzida aos seus pressupostos biológicos, no *bando* soberano, ou seja, que a vida natural pode ser instrumentalizada pelos dispositivos do poder soberano na forma de exclusão e conseqüente eliminação. Para Agamben, o estado de exceção é um vazio de direito. E como vimos no primeiro capítulo desta pesquisa, as perspectivas que envolvem o conceito de “Estado de Exceção” são travadas pelo filósofo italiano com base em Walter Benjamin e Carl Schmitt, e estas perspectivas vão de encontro com as teorias arendtianas sobre o “Totalitarismo”.

Portanto, partindo da politização da vida nua e do “Estado de Exceção”, Agamben converge para a situação-limite que é o campo – espaço biopolítico absoluto. A abordagem sobre Auschwitz leva à situação-extrema na qual o homem pode viver, situação que desfigura completamente o homem de sua condição humana. Auschwitz é o lugar do não-homem, do inumano. Auschwitz é o local do *der*

Muselmann, o habitante do campo, figura extrema da situação limite, um ser em que a humilhação, horror e medo haviam ceifado toda consciência e toda personalidade, até a mais absoluta apatia. A complexidade desse fenômeno perpassa a figura da vida nua. A problemática da vida, do homem como ser vivente, que por muito tempo não foi um problema político, hoje é uma questão central. E torna-se central porque os paradigmas políticos mudaram. De acordo com Agamben (2007, p. 16), “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 logos”. A preocupação com o ser vivente, com a vida e suas características biológicas, a politização da vida nua, vai determinar peculiaridades que distinguirão o homem de sua humanidade. A politização da vida nua, segundo Agamben (2007), é a tarefa metafísica por excelência, na qual se decide a humanidade do vivente homem. Portanto, afirma o filósofo italiano que a dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão.

O ponto central dessa discussão é o conceito de “vida nua”, vida *sacra*, a politização da vida natural, a qual perpassará as problemáticas que envolvem as democracias contemporâneas. De acordo com Agamben (2007), esta é a força e, ao mesmo tempo, a íntima contradição da democracia moderna: “ela não faz abolir a vida sacra, mas a despedaça e dissemina em cada corpo individual, fazendo dela a aposta em jogo do conflito político” (AGAMBEN, 2007, p. 130). A vida biológica transformada em paradigma contemporâneo será absorvida tanto pela política quanto pelo direito. O poder soberano se articulará cada vez mais com a vida nua, tudo o que lhe diz respeito será do interesse do Estado Moderno. Agamben (2007) apresenta esta perspectiva quando problematiza o conceito jurídico do “Habeas corpus”, que é predominante nas democracias ocidentais. Segundo Agamben (2007), o “Habeas corpus” é o primeiro registro da vida nua como novo sujeito político. O “*Habeas corpus*” é um artifício jurídico que preserva a integridade física dos indivíduos, garantindo que ninguém seja sentenciado à revelia. A necessidade de um corpo perante o tribunal para ser julgado dava aos indivíduos o direito de terem um julgamento justo e obrigava o estado a conservar a sua vida até a sentença. Este artifício jurídico nasce como luta contra os governos absolutistas. Mas de acordo com Agamben (2007, p. 130), tal procedimento jurídico na “nascente democracia europeia colocava no centro de sua luta contra o absolutismo não *bíos*,

a vida qualificada de cidadão, mas *zoé*, a vida nua em seu anonimato, apanhada, como tal, no *bando soberano*". Tal característica jurídica sobre a vida nua tornar-se preponderante para a constituição dos tratados políticos do Estado Moderno. Segundo Agamben (2007, p. 130-131):

Aqui está a raiz de sua secreta vocação biopolítica: aquele que se apresentará mais tarde como o portador dos direitos e, com um curioso aximoro, como o novo sujeito soberano [...] pode constituir-se como tal somente repetindo a exceção soberana e isolando em si mesmo *corpus*, a vida nua. Se é verdade que a lei necessita, para a sua vigência, de um corpo, se é possível falar, neste sentido, do "desejo da lei de ter um corpo", a democracia responde ao seu desejo obrigando a lei a tomar sob seus cuidados este corpo. [...] Esta nova centralidade do 'corpo' no âmbito da terminologia político-jurídica viria assim a coincidir com o processo mais geral que confere a *corpus* uma posição tão privilegiada na filosofia e na ciência da idade barroca, de Descartes a Newton, de Leibniz a Spinoza; na reflexão política, todavia, *corpus*, mesmo quando se torna, no *Leviatã* ou no *Contrato social*, a metáfora central da comunidade política, mantém sempre um estreito liame com a vida nua. Instrutivo é, a este propósito, o uso do termo em Hobbes. Se é verdade que o *De hominem* distingue no homem um corpo natural e um corpo político [...], no *De cive* é justamente a matabilidade do corpo a fundar tanto a igualdade natural dos homens quanto a necessidade do *Commonwealth*: 'Se, de fato, observamos homens adultos e consideramos o quanto seja frágil o complexo do corpo humano [...] e com que facilidade um homem debilíssimo pode matar um outro mais forte, não há motivo para que alguém, confiando nas suas forças, creia-se superior aos outros por natureza. São iguais aqueles que podem fazer coisas iguais ao outro. Mas aqueles que podem fazer a coisa suprema, ou seja, matar, são por natureza iguais entre eles'. A grande metáfora do *Leviatã*, cujo corpo é formado por todos os corpos dos indivíduos, deve ser lida sob esta luz. São os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente.

É neste contexto que o "*Homo Sacer*" renasce como paradigma contemporâneo, figura obscura do direito arcaico romano, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta matabilidade). E com base neste pressuposto, o filósofo italiano vai corrigir a tese foucaultiana, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* (vida nua) na *pólis* (na política estatal) 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. O que de fato é decisivo, segundo Agamben (2007), é o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra: "o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção" (AGAMBEN, 2007, p. 16).

Portanto, na análise de Agamben, é esta indistinção que se tornará problemática no momento de afrontar a análise dos grandes Estados totalitários do novecentos, especialmente a do Estado nazista. De acordo com o filósofo italiano, no regime estatal nazista ocorre uma absolutização sem precedentes do biopoder de fazer viver que se cruza com uma não menos absoluta generalização do poder soberano de fazer morrer, de tal forma que a biopolítica coincide imediatamente com a tanatopolítica. O cruzamento de um poder que deveria preservar a vida com um poder de fazer morrer terá como resultado o racismo, que é justamente o que permitirá ao biopoder estabelecer, no *continuum* biológico da espécie humana, uma série de cortes, separando e dividindo os indivíduos em raças superiores e inferiores. E dentro do contexto político-jurídico, na zona de indiferença e anomia, entre a norma e a exceção, vai fazer ressurgir o “*Homo Sacer*”. Os cortes no *continuum* biológico levaram os Estados totalitários modernos a consumir como ideal espaço biopolítico, puro e absoluto, o campo de concentração. O campo, como puro, absoluto e insuperado espaço biopolítico (e enquanto tal fundado unicamente sobre o estado de exceção), surgirá como o paradigma oculto do espaço político da modernidade. E dentro do campo de concentração as cesuras biopolíticas alcançam seu limite último, *Der Muselmann* (o muçulmano).

As cesuras biopolíticas não são relacionadas simplesmente com categorias políticas da modernidade e, nesta perspectiva, para Agamben as mudanças no panorama do contexto político contemporâneo não são mudanças propriamente e exclusivamente relacionadas com a filosofia prática, mas seu contexto excede e perpassa tanto a metafísica quanto a ontologia dos medievais e dos antigos filósofos. A proposta deste capítulo é apresentar as conexões existentes entre o “aberto”, zona indiscernível entre o mundo humano e a pobreza do mundo animal, e as cesuras biopolíticas que encontramos no *continuum* da vida que possibilitou ao Estado Nazista Alemão separar o mundo humano – do “judeu” – da pobreza do mundo animal – do “*Muselmann*” (muçulmano). Veremos que tal problemática política se relaciona com os processos que envolvem a máquina antropológica que desde os primórdios da humanidade colocam frente a frente a animalização do homem (homem-animal) e a humanização do animal (animal-homem). Tais pressupostos estão presente na obra “O Aberto – O Homem e o Animal”, de Giorgio Agamben (2011a). Portanto, como prolongamento do nosso objetivo exploraremos o texto do filósofo italiano fazendo as interconexões com o que já foi visto

anteriormente das obras, “Estado de Exceção”, “Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua” e “O Que Resta de Auschwitz”.

As discussões e polarizações que envolvem o gênero e a espécie humana não são recentes. Desde os antigos gregos e partindo das definições de Aristóteles sobre a *zoé* (vida natural, animal, reprodutiva) e a *bíos* (vida culturalmente, politicamente qualificada), a vida humana é cindida e esta cisão caracteriza e marca o homem ora como humano, caracterizado por atributos divinos como a linguagem, ora como animal, tendo seus instintos sobrepujando os atributos espirituais. Giorgio Agamben (2011a), no livro “O Aberto”, percebe que esta cisão é preponderante e marca profundamente a política contemporânea. Mas diferentemente de outros filósofos como Michel Foucault e Hannah Arendt, que atribuem a politização da vida como característica fundante da modernidade, Agamben analisando atentamente os escritos gnósticos, judaicos e cristãos da Idade Medieval, percebe que a politização da vida já estava em curso antes mesmo da inauguração da Idade Moderna e da ascensão dos Estados-Nação. A “vida nua” já se encontrava no centro dos problemas teológico-filosóficos que perpassavam as discussões que envolviam o “pecado original” e, conseqüentemente, a queda do homem do paraíso, do Éden. A problemática para os medievais se relacionava à salvação do homem quanto aos seus atributos divinos e suas características animais. Tentava-se entender se na ressurreição, o homem renasce somente com os seus atributos divinos ou se suas características animais eram purificadas. No dia da salvação, no último dia, “as relações entre os animais e os homens se configurarão numa nova forma e o próprio homem se reconciliará com a sua natureza animal” (AGAMBEN, 2011a, p. 12).

As implicações teológico-filosóficas não se resumem às discussões propriamente religiosas. As ilustrações e figuras que representam visões místicas judaico-cristãs do dia da redenção, mostrando forma de homens misturadas com animais, são apropriadas por inúmeros autores na modernidade e Georges Bataille, de acordo com Agamben, utiliza destas ilustrações para compreender as transformações contemporâneas. As apropriações de Bataille vão convergir numa problemática travada com Alexandre Kojève e suas leituras hegelianas sobre o problema do fim da história e da figura que o homem e a natureza assumiriam no mundo pós-histórico, quando o paciente processo do trabalho e da negação, através do qual o animal da espécie *Homo sapiens* se havia tornado humano, tivesse chegado ao fim. Tal problemática perpassa a reconciliação do homem com sua

natureza animal, que para Kojève encontra sua realização efetiva nos processos de transformação dialética do trabalho e da negação. O homem se encontrará com sua natureza animal de forma harmoniosa:

O desaparecimento do Homem no fim da história não é uma catástrofe cósmica: o mundo natural permanece aquilo que é desde a eternidade. Não é sequer uma catástrofe biológica: o Homem continua vivo como animal que se encontra *de acordo* com a Natureza e com o Ser dado. O que desaparece é o Homem propriamente dito, ou seja, a Ação que nega o dado e o Erro ou, em geral, o Sujeito *oposto* ao Objecto. Portanto, o fim do Tempo humano ou da História, ou seja, o aniquilamento definitivo do Homem propriamente dito ou do Indivíduo livre e histórico, significa simplesmente o cessar da Ação no sentido forte do termo. O que significa, na prática: o desaparecimento das guerras e das revoluções sangrentas. E ainda o desaparecimento da *Filosofia*; a partir do momento em que o Homem não se modifica mais a si próprio de modo essencial, não há motivo para alterar os princípios (verdadeiros) que servem de base ao seu conhecimento do Mundo e de si. Mas tudo o resto pode manter-se indefinidamente: a arte, o amor, o jogo, etc; em suma, tudo o que torna o homem feliz (KOJÈVE apud AGAMBEN, 2011a, p. 14-15).

Para Bataille como para Agamben, o fim da história não se concretizou como Kojève imaginava nos anos de 1938-39 quando proferiu essas palavras. E na perspectiva do desenrolar histórico e quando a guerra já era inevitável, Agamben reafirma a fragilidade do discurso de Kojève, no qual os homens tinham voltado a ser animais, mas não de forma harmoniosa, mas como citado numa declaração do *Collège de Sociologie* que denunciava a “passividade e a ausência de reações perante a guerra como uma forma de massiva 'desvirilização' através da qual os homens se transformam numa espécie de 'ovelhas conscientes e resignadas ao abate'” (AGAMBEN, 2011a, p. 17). Para Agamben, Bataille percebia a fragilidade dos argumentos de Kojève, principalmente, porque nas suas palavras “o resto” que tornava o homem feliz permanecia inalterável, mantinha-se indefinidamente. O próprio Kojève, posteriormente, nos anos de 1960, afirmaria que não haveria então “aniquilamento definitivo do Homem propriamente dito enquanto houver animais da espécie *Homo sapiens* capazes de servir de suporte 'natural' para o que há de humano nos homens” (KOJÈVE apud AGAMBEN, 2011a, p. 22).

Como conclusão, Agamben (2011a, p. 23) afirma que na leitura hegeliana de Kojève, o homem não é, de facto, uma espécie biologicamente definida nem uma substância dada por acabada: “é, sobretudo, um campo de tensões dialéticas sempre já talhado por cesuras que nele separam, a cada vez – pelo menos virtualmente –, a animalidade 'antropófora' e a humanidade que nesta si incarna”. O

homem existe historicamente apenas nesta tensão: pode ser humano somente na medida em que transcende e transforma o animal antropóforo que o sustém, apenas porque através da ação que nega é capaz de dominar e eventualmente destruir a sua própria animalidade. O interessante no desenvolvimento do argumento agambeniano é que encontramos novamente no desencadear dos processos dialéticos as mesmas cesuras que encontramos nos processos elaborados por Foucault, quando das suas investigações arqueológicas sobre o entrelaçamento entre o poder disciplinar e o poder sobre a vida. Agamben (2011a) afirma que na relação entre o homem e o animal antropóforo, Kojève privilegia o aspecto da “negação e da morte e parece não ver o processo pela qual, na modernidade, o homem (ou o Estado por ele) começa, ao invés, a cuidar da própria vida animal e a vida natural torna-se antes o que está em jogo naquilo a que Foucault chamou o biopoder” (AGAMBEN, 2011a, p. 24). Talvez, como o filósofo italiano adverte, o corpo do animal antropóforo (o corpo do servo) seja o resto não resolvido que o idealismo deixa em herança ao pensamento e as aporias da filosofia no nosso tempo coincidam com as aporias deste corpo irredutivelmente tenso e dividido entre animalidade e humanidade.

As cesuras do corpo biológico perpassam a problemática que envolve o conceito de vida. O próprio Agamben (2011a) adverte que na nossa cultura, uma das primeiras e mais instrutivas observações é o fato de o conceito de vida nunca aparecer definido enquanto tal. Segundo o filósofo italiano, o que assim permanece indeterminado surge, porém, a cada vez, articulado e dividido através de uma série de oposições e de cesuras que o investem de uma função estratégica decisiva em âmbitos aparentemente tão distantes como a filosofia, a teologia, a política e, apenas mais tarde, a medicina e a biologia. “Tudo se passa, então, como se, na nossa cultura, a vida fosse aquilo que não pode ser definido, mas que, precisamente por isso, deve ser incessantemente articulado e dividido” (AGAMBEN, 2011a, p. 25). De acordo com Agamben (2011a), na história da filosofia, esta articulação estratégica do conceito de vida tem um ponto crítico e trata-se de quando, no *De anima*, Aristóteles (2006, p. 74) isola, de entre os vários modos nos quais o termo “viver” se diz, um mais geral e dos demais separável:

É através do viver que o animal se distingue do inanimado. Viver diz-se, no entanto, de muitos modos, e desde que um destes subsista, diremos que a coisa vive: o pensamento, a sensação, o movimento e o repouso de acordo

com o lugar, o movimento de acordo com a nutrição, a destruição e o crescimento. Por isto, também todas as espécies vegetais parecem viver. É evidente, de facto, que os vegetais têm, em si mesmos, um princípio e uma potência tais que, através destes, crescem e destroem-se tomando direções opostas [...]. Este princípio pode ser separado dos outros, mais os outros não podem sê-lo nos mortais. O que é evidente nas plantas: nestas não há outra potência que não a alma. É então através deste princípio que o viver pertence aos viventes [...]. Chamamos potência nutritiva [*threptikón*] a esta parte da alma da qual até os vegetais participam (ARISTÓTELES, 413a20 – 413b1).

O interessante nas palavras de Aristóteles e que será marcante nas análises agambenianas, é que o filósofo grego já atribuía à vida cesuras, ou seja, a vida já era pensada como algo particionado, dividido. E marcante também nas suas palavras é que dos vários modos nos quais o viver se diz, um se separa dos outros e se aprofunda para se tornar o princípio através do qual a vida pode ser atribuída a um certo ser. Aristóteles de forma alguma define o que seja a vida, limita-se a decompô-la a partir do isolamento da função nutritiva. De acordo com Agamben (2011a), o que Aristóteles separa e divide é a vida nutritiva, que é precisamente o que permite construir a unidade da vida como articulação hierárquica de uma série de faculdades e oposições funcionais. O isolamento da vida nutritiva constitui um acontecimento fundamental para a ciência ocidental. A vida nutritiva não é nada menos que a vida orgânica que definirá a vida animal como uma sucessão habitual de assimilações e excreções, bem como, traçará o fundo obscuro sobre o qual se destaca a vida dos animais superiores. É nesta perspectiva, de acordo com Agamben (2011a, p. 27), que para Xavier Bichat é como se em cada organismo superior convivessem dois animais:

l'animal existant au-dedans (o animal existente dentro), cuja vida – que Bichat define como “orgânica” - não é senão a repetição de uma série de funções, por assim dizer, cegas e desprovidas de consciência (circulação do sangue, respiração, assimilação, excreção, etc.); e *l'animal vivant au-dehors* (o animal vivo do lado de fora, cuja vida – a única que, para Bichat, merece o nome de 'animal' – é definida através da relação com o mundo exterior. No homem, estes dois animais coabitam, mas não coincidem: a vida orgânica do animal-de-dentro começa no feto antes da vida animal e, no envelhecimento e na agonia, sobrevive à morte do animal-de-fora.

Aqui encontramos o entrelaçamento do jogo da vida biológica e espiritual do homem, entre seu viver animal e o seu viver humano. Tal perspectiva e identificação estratégica entre funções da vida vegetativa e funções da vida de relação é a chave para o desenvolvimento da medicina moderna. Os sucessos da cirurgia moderna e

da anestesia baseiam-se precisamente na possibilidade de dividir e, juntamente, articular os dois animais, o de dentro e o de fora. Nesta perspectiva, as contribuições de Foucault sobre o Estado moderno ganham significado, pois é a partir do século XVII, que este começa a incluir entre as suas competências essenciais o tratamento da vida das populações e transforma assim a sua política em biopoder. E será, sobretudo, através de uma progressiva generalização e redefinição do conceito de vida vegetativa (que coincide agora com o patrimônio biológico da nação) que o Estado realizará a sua vocação. Para Agamben (2011a, p. 28), ainda hoje, nas discussões sobre a definição *ex lege* (da lei) dos critérios da morte clínica, “é uma identificação ulterior desta vida nua – desprovida de qualquer atividade cerebral e, por assim dizer, de qualquer sujeito – a decidir se um certo corpo pode ser considerado vivo ou deve ser abandonado à extrema peripécia dos transplantes”.

Segundo o filósofo italiano, a divisão da vida em vida vegetal e vida de relação, orgânica e animal, animal e humana passa agora, sobretudo, no interior do vivente homem como uma fronteira móvel e, sem esta íntima cesura, não seria provavelmente possível a própria decisão acerca do que é humano e do que o não é. É apenas porque algo como uma vida animal foi separada no interior do homem, apenas porque a distância e a proximidade com o animal foram medidas e reconhecidas, sobretudo no mais íntimo e próximo, que é possível opor o homem aos outros seres vivos e, juntamente, organizar a complexa e nem sempre edificante – economia das relações entre os homens e os animais. E segundo Agamben (2011a), se isto é verdade, se a cesura entre o humano e o animal passa, sobretudo, no interior do homem, então é a própria questão do homem – e do “humanismo” – que deve ser posta de um novo modo. Na nossa cultura, o homem foi sempre pensado enquanto articulação e conjunção de um corpo e de uma alma, de um vivente e de um *logos*, de um elemento natural (ou animal) e de um elemento sobrenatural, social ou divino.

Portanto, na perspectiva agambeniana, devemos, pelo contrário, aprender a pensar o homem como aquilo que resulta da desconexão destes dois elementos e investigar não o mistério metafísico da conjunção, mas aquele prático e político da separação. O que é o homem, se este é sempre o lugar – e, simultaneamente, o resultado – de divisões e cesuras incessantes? “Trabalhar sobre estas divisões, interrogarmo-nos sobre o modo como – no homem – o homem foi separado do não-homem e o animal do humano, é mais urgente do que tomar posição sobre as

grandes questões, sobre os supostos valores e direitos humanos” (AGAMBEN, 2011a, p. 29). E talvez até a esfera iluminada das relações com o divino dependa, de algum modo, daquela – mais obscura – que nos separa do animal.

Esses argumentos agambenianos são os fios condutores que nos levam de volta as discussões iniciadas nos capítulos anteriores. As cesuras que perpassam a vida do homem, possibilitando que as interconexões e intersecções entre o humano e o animal sejam cindida e separada, e quando estas são apropriadas pelos cálculos dos dispositivos do biopoder nos séculos XIX e XX, e quando o “Estado de Exceção” torna-se a regra dos processos de inclusão e exclusão que perpassam as cisões da vidas, quando tais acontecimentos se aglutinam sob a face do totalitarismo, é precisamente nesta configuração que o “judeu” (o humano) pode ser separado do “muçulmano” (o inumano) e surge algo completamente novo no cenário político tendo seu lugar no ilocalizável que é o campo, que é Auschwitz. Esses fios condutores levam Agamben (2011a) a perceber que tanto a teologia quanto a filosofia, como também a política, a ética e a jurisprudência se encontram tensas e suspensas na diferença entre o homem e o animal. Para o filósofo italiano, a experiência cognitiva que está em causa nesta diferença concerne, em última análise, a natureza do homem – mais exatamente, a produção e a definição desta natureza; é uma experiência de *hominis natura* (natureza do homem). “Quando a diferença se anula e os dois termos colapsam um no outro – como parece acontecer hoje –, também a diferença entre o ser e o nada, o lícito e o ilícito, o divino e o demoníaco, valem menos e, em seu lugar, aparece algo para o qual até os nomes parecem faltar-nos” (AGAMBEN, 2011a, p. 37). Para o filósofo que tenta entender o “resto” de Auschwitz, talvez mesmo os campos de concentração e de extermínio sejam uma experiência deste gênero, que faltam palavras para denominá-la, uma tentativa extrema e monstruosa de decidir entre o humano e o inumano, que acabou por envolver na sua ruína a própria possibilidade da distinção.

Outro fato bastante interessante nas contribuições agambenianas que envolvem o conceito de vida, é a própria definição ou indefinição da espécie “*Homo sapiens*”. Como o conceito de vida que parece ser indefinido, o conceito de “*Homo*” que enquadraria a espécie humana também é indefinido. “*Homo sapiens* não é, portanto, nem uma substância nem uma espécie claramente definida: é antes uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano” (AGAMBEN, 2011a, p. 44). Nesta perspectiva, a relação que perpassa o reconhecimento do

humano vai implicar o reconhecimento do inumano. De acordo com Agamben (2011a), *Homo* é um animal constitutivamente “antropomorfo”, que deve, para ser humano, reconhecer-se num não-homem. As implicações da produção do humano através da oposição homem/animal, humano/inumano perpassa uma zona de indeterminação e a máquina antropológica funciona necessariamente através de uma exclusão (que é já, ainda e sempre, uma captura) e de uma inclusão (que é já, ainda e sempre, uma exclusão). Precisamente porque, de facto, “o humano está, à partida, já pressuposto, a máquina produz, na realidade, uma espécie de estado de exceção, uma zona de indeterminação na qual o fora não é senão a exclusão de um dentro e o dentro, por sua vez, apenas a inclusão de um fora” (AGAMBEN, 2011a, p. 57). Tal exclusão ou inclusão perpassa a caracterização do humano como distinto do animal pelo atributo divino ou não da linguagem. Dentro da máquina antropológica, é a linguagem que caracterizaria e descaracterizaria o humano. Mas tal atributo está imerso dentro da zona de indeterminação, a qual não permite sua definição e determinação.

Portanto, segundo o filósofo italiano, a máquina dos modernos funciona excluindo de si como não (ainda) humano um já humano, isto é, animalizando o humano, isolando o não-humano no homem: o homem-macaco. E avançando o nosso campo de investigação algumas décadas e, em vez deste inócuo achado paleontológico, teremos o judeu, ou seja, o não-homem produzido no homem, ou o *néomort* e o ultracomatoso, ou seja, o animal isolado no próprio corpo humano. Na perspectiva agambeniana, perfeitamente simétrico é o funcionamento da máquina dos antigos. Se, na máquina dos modernos, o fora é produzido através da exclusão de um dentro e o inumano animalizando o humano, aqui, o dentro é obtido através da inclusão de um fora, o não-homem através da humanização de um animal: o macaco-homem, o *enfant sauvage* ou *Homo ferus*, mas também, e sobretudo, o escravo, o bárbaro, o estrangeiro como figuras de um animal em forma humana. “Ambas as máquinas podem apenas funcionar instituindo no seu centro uma zona de indiferença na qual deve acontecer [...] a articulação entre o humano e o animal, o homem e o não-homem, o falante e o vivente” (AGAMBEN, 2011a, p. 57-58). E segundo Agamben (2011a), como qualquer espaço de exceção, esta zona está, na verdade, perfeitamente vazia, e o verdadeiramente humano que aí deveria acontecer é tão somente o lugar de uma decisão incessantemente atualizada, em que as cesuras e a sua rearticulação são sempre de novo des-locadas e movidas. “Aquilo

que deveria assim ser obtido não é, afinal, nem uma vida animal nem uma vida humana, mas apenas uma vida separada e excluída de si mesma – tão somente uma vida nua” (AGAMBEN, 2011a, p. 58).

Os elementos para compreensão do biopoder em Agamben são postos de maneira correlacionada entre os polos que dividem a modernidade, de um lado, e a antiguidade e o período medieval de outro. Como já afirmamos, o autor italiano percebe que as problemáticas que envolvem a “vida nua” estão presentes na história ocidental desde os gregos. E se na antiguidade a articulação perpassava o dentro e o fora na tentativa de humanização do animal, do escravo, do bárbaro, do estrangeiro, na modernidade as articulações envolvem o fora e o dentro na tentativa de animalização do humano, do “judeu”, mas com o objetivo único da purificação do humano pela completa eliminação do animal. Na perspectiva moderna, a eugenia não quer civilizar o escravo, o bárbaro ou o estrangeiro, quer purificar o humano com o objetivo único de cumprir através da “técnica” o que a evolução não conseguiu de fato. A purificação da natureza animal pela eugenia perpassa as cesuras que a “técnica” e os dispositivos do biopoder conseguiram capturar. A eliminação do “judeu” reduzindo-o a animalidade quer demonstrar que o processo antropomórfico precisa ser aperfeiçoado e que o verdadeiramente humano, caracterizado por exemplo pela perfeição da raça ariana, só poderá surgir quando a animalidade for excluída por completo. A máquina antropológica é a própria consumação histórica desse processo de cisão que opõe o homem ao animal possibilitando a criação das anomalias inumanas, cujo lugar por excelência de suas manifestações é o campo, o ilocalizável que se efetiva quando a exceção torna-se a regra. A melhor compreensão do funcionamento da máquina antropológica e sua relação com os dispositivos do poder totalitário perpassa as palavras de Hannah Arendt (2008, p. 360-361) quando afirma que:

As ideologias do racismo e do materialismo dialético, que tomaram a Natureza e a História como firme solo de sustentação da vida e da ação humana e as transformaram em forças descomuns, cujos movimentos percorrem a humanidade e arrastam consigo todos os indivíduos, por bem ou à força – montados no alto de seu carro triunfal ou esmagados sob suas rodas –, são complexas e multifárias: mesmo assim, o surpreendente é que, para todos os propósitos políticos práticos, elas sempre resultam na mesma 'lei' de eliminação dos indivíduos em nome do processo ou do progresso da espécie. Eliminados os indivíduos daninhos ou supérfluos, o resultado do movimento natural ou histórico se ergue como a fênix de suas próprias cinzas; ao contrário da mítica ave, porém, essa humanidade que é o fim e, ao mesmo tempo, a encarnação do movimento da História ou da Natureza

exige sacrifícios constantes, a eliminação constante das classes ou raças hostis, parasitárias ou doentes, no fito de adquirir sua sangrenta eternidade. [...] A própria lei do movimento, Natureza ou História, aponta os inimigos da humanidade e não admite a interferência de nenhuma ação livre dos simples seres humanos. Culpa e inocência se tornam categorias sem sentido; 'culpado' é aquele que fica no caminho do terror, ou seja, aquele que, de bom grado ou não, retarda o movimento da Natureza ou da História. Os governantes, portanto, não aplicam leis: eles executam esse movimento de acordo com sua lei intrínseca; não pretendem ser justos nem sábios, mas dispõem de um conhecimento 'científico'. O terror congela os homens para limpar o caminho do movimento da Natureza ou da História. Elimina os indivíduos para o bem da espécie; sacrifica os homens para o bem da humanidade [...].

Para Agamben (2011a), os conhecimentos produzidos ora pela antropologia, ora pela biologia e pela medicina, influenciaram de forma decisiva nossa concepção de homem e, principalmente, a filosofia. Sua interpretação sobre a pobreza do mundo animal e o mundo da realização humana, o “aberto” que existe entre estas duas dimensões, é fortemente influenciado pelas considerações heideggeriana. O autor italiano parte das lições do curso de Heidegger intitulado “Os Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo – Finitude – Solidão” (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*), para tentar entender a relação de abertura que existe entre o homem e o animal. De acordo com Agamben (2011a), com a relação entre “pobreza de mundo” (*Weltarmut*) do animal e homem “formador de mundo” (*weltbildend*), para Heidegger, trata-se de situar a própria estrutura fundamental do *Dasein* – o ser-no-mundo – a respeito do animal e, deste modo, interrogar a origem e sentido dessa abertura produzida no ser vivo com o homem. Segundo o filósofo italiano, Heidegger rejeitou de forma contundente a tradicional definição metafísica do homem como *animal rationale*, o ser vivo que possui a linguagem (ou a razão), como se o ser homem fosse determinável através do acréscimo de algo ao “simplesmente vivo”.

A problemática apresentada nas lições heideggeriana entre o simplesmente vivo e o *Dasein*, torna-se preponderante porque no abismo que a sóbria prosa das lições do curso abrem entre o animal e o humano, não é apenas “a *animalitas* a perder toda a familiaridade e a apresentar-se como 'aquilo que é mais difícil pensar'; também a *humanitas* aparece como algo inapreensível e ausente, suspensa como está entre um 'não-poder-permanecer' e um 'não-poder-abandonar-o-lugar” (AGAMBEN, 2011a, p. 71). Segundo a interpretação agambeniana, as considerações de Heidegger partem de uma trípla tese: “a pedra não tem mundo”

(*weltlos*), o animal é pobre de mundo (*weltarm*), o homem é formador de mundo (*weltbildend*). Como o ser inanimado (a pedra, o não-vivo) carece de qualquer acesso possível ao que o circunda, Heidegger começa sua investigação com a tese sobre o animal e sua pobreza de mundo. As considerações agambenianas e heideggerianas são as seguintes: o animal está fechado no círculos dos seus significados (desinibidores), no seu ambiente; o modo próprio de ser do animal, que define o seu relacionamento com o significado (desinibidor), é o aturdimento (*Benommenheit*)³⁷; na medida em que está essencialmente aturdido e completamente absorvido no seu significado (desinibidor), o animal não pode verdadeiramente agir (*handeln*) ou ter uma conduta (*sich verhalten*) em relação a ele: pode apenas comportar-se (*sich benehmen*). Segundo Heidegger (2006, p. 273-274):

O comportamento como modo de ser é em geral possível apenas em virtude do absorvimento [*Eingenommenheit*] do animal em si mesmo. Definimos com o termo aturdimento o estar-cerca-de si específico do animal, que nada tem que ver com a ipseidade [*Selbstheit*] do homem na sua conduta enquanto pessoa, como absorvimento em si do animal no qual são possíveis todos e quaisquer comportamentos. É somente por ser aturdido na sua essência que o animal se pode comportar [...]. O aturdimento é a condição de possibilidade graças a qual o animal, de acordo com a sua essência, *se comporta num ambiente, mas nunca num mundo* [*in einer Umgebung sich benimmt, aber nie in einer Welt*].

O que de fato ocorre com o animal é que a possibilidade da apreensão lhe é radicalmente retirada. O animal não possui o apreender (*vernehmen*), mas somente um comportamento instintivo (*benehmen*), do animal “é subtraída (*genommen*) 'a própria possibilidade de apreender algo enquanto algo, não apenas aqui e agora, mas subtraída no sentido de não ser de todo dada'” (AGAMBEN, 2011a, p. 75). O desenrolar dos argumentos vai caminhar para a perspectiva de que no aturdimento, o ente não está revelado (*offenbar*), não está descoberto, mas, exatamente por isso, também não está fechado. Não podemos dizer que o ente está fechado ao animal. Mas o animal é impelido sem descanso a uma multiplicidade instintiva, falha fundamentalmente a possibilidade de entrar em relacionamento com o ente que ele próprio não é, tal como com o ente que ele próprio é. O animal, por assim dizer,

³⁷ De acordo com Agamben, a palavra aturdimento (*Benommenheit*) é composta por um jogo de palavras. “Heidegger joga aqui com uma repetida figura etimológica, o parentesco entre os termos *benommen* (atordoado, estonteado, mas também tolhido, impedido), *eingenommen* (apanhado dentro, absorvido) e *Benehmen* (comportamento), que remete todos para o verbo *nehmen*, tomar (da raiz indo-europeia *nem*, que significa compartilhar, dar em sorte, atribuir). (AGAMBEN, 2011, p. 73).

encontra-se suspenso entre si próprio e o ambiente, sem poder experimentar, enquanto ente, nem um nem outro. De acordo com Agamben (2011a, p. 77-78), o estatuto ontológico do ambiente animal pode ser assim definido:

É *offen* (aberto), mas não *offenbar* (desvelado, *literal*, passível de abertura). O ente, para o animal é aberto mas não acessível; é aberto, assim numa inacessibilidade e numa opacidade – isto é, seja como for, numa não-relação. Esta *abertura sem desvelamento* define a pobreza de mundo do animal em comparação com a formação de mundo que caracteriza o humano. O animal não é simplesmente desprovido de mundo, uma vez que, enquanto está aberto no aturdimento, tem – ao contrário da pedra, desprovida de mundo – de lhe carecer, de lhe faltar (*entbehren*), podendo então ser definido no seu ser por uma pobreza e por uma falta.

Segundo Agamben (2011a), o “aberto” que nomeia o desvelamento do ser, só o homem, aliás, somente o olhar essencial do pensamento autêntico o pode ver. O animal, pelo contrário, nunca vê este aberto. Mas o animal é, simultaneamente, aberto e não aberto – ou melhor, não é nem uma coisa nem outra: “está aberto num não-desvelamento que, por um lado, o aturde e desloca com veemência inaudita para o seu desinibidor e, por outro, de modo nenhum desvela como um ente aquilo que, ainda por cima, o tem tão cativado e absorvido” (AGAMBEN, 2011a, p. 84). Para o filósofo italiano, segundo Heidegger, o aturdimento é uma abertura mais intensa e cativante do que qualquer conhecimento humano; por outro, enquanto não está em condições de desvelar o seu significado (desinibidor), fica fechado numa opacidade total. Aturdimento animal e abertura de mundo parecem estar assim numa relação entre si como a teologia negativa e a teologia positiva, e a sua relação é tão ambígua como a que simultaneamente opõe e liga, numa secreta cumplicidade, a noite escura do místico e a claridade do conhecimento racional.

As considerações heideggerianas sobre a pobreza do mundo animal e o “aberto” nos encaminham para a problematização da abertura do mundo humano e o encontro entre este e o mundo animal. O momento em que estes dois mundos se tocam revela-se, nas considerações agambenianas e heideggerianas, no “tédio profundo” (*tiefe Langeweile*). A proposta agambeniana, seguindo o pensamento de Heidegger, apresenta três formas ou graus em que o tédio se vai progressivamente intensificando até adquirir a figura definida como “tédio profundo” (*tiefe Langeweile*). A primeira é o *Leergelassenheit*, o ser-deixado-vazio, o abandono no vazio.³⁸ De

³⁸ “Os passatempos com que tentamos ocupar-nos testemunham do ser-deixado-vazio como experiência essencial do tédio. Se habitualmente estamos sempre ocupados com e nas coisas – aliás, precisa Heidegger, utilizando termos que antecipam aqueles que definirão o relacionamento do

acordo com Agamben (2011a), o tédio traz à luz a proximidade inesperada do *Dasein* e do animal. “O '*Dasein*', entediando-se, é entregue (*ausgeliefert*) a algo que se lhe recusa, exatamente como o animal, no seu aturdimento, é exposto (*hinausgesetzt*) num não revelado” (AGAMBEN, 2011a, p. 92). A segunda forma ou grau (intimamente relacionada com a primeira, o ser-deixado-vazio) é o ser-mantido-em-suspensão (*Hingehaltenheit*). Segundo Agamben (2011a), o ser-mantido-em-suspensão é a experiência do desvelar-se da possibilitação originária (ou seja, da potência pura) na suspensão e na subtração de todas as possibilidades específicas concretas. “O que aparece pela primeira vez como tal na desativação (no *Brachliegen*) da possibilidade é, então, a *própria origem da potência* – e, com isto, do *Dasein*, isto é, do ente que existe na forma do poder-ser” (AGAMBEN, 2011a, p. 95, grifos do autor). Mas, segundo Agamben (2011a), esta potência ou possibilitação originária tem constitutivamente – precisamente por isso – a forma de uma potência-de-não, de uma impotência, na medida em que pode somente a partir de um *poder não*, de uma desativação das possibilidades factícias específicas singulares. Assim, segundo o filósofo italiano, a proximidade – e simultaneamente a distância – entre o tédio profundo e o aturdimento animal vêm finalmente à luz do dia:

No aturdimento, o animal estava em relação imediata com o seu desinibidor [significado], exposto e desfalecido neste, de tal modo, porém, que este nunca se podia revelar enquanto tal. Aquilo de que o animal é incapaz é precisamente de suspender e desativar a sua relação com o círculo dos desinibidores específicos. O ambiente animal é constituído de tal modo que nunca algo como uma pura possibilidade se pode nele manifestar. O tédio profundo aparece então como o operador metafísico em que se processa a passagem da pobreza de mundo ao mundo, do ambiente animal ao mundo humano; está em questão, nele, nada menos que a antropogênese, o tornar-se *Da-sein* do vivente homem (AGAMBEN, 2011a, p. 95-96).

A descoberta da passagem entre a pobreza de mundo ao mundo, do ambiente animal ao mundo humano, não é de forma alguma algo esclarecedor. O operador metafísico, o tédio profundo, não consegue clarificar a profundidade da escuridão entre o aberto que se dá do animal ao homem. A latência, estado do que se acha encoberto, incógnito, não-manifesto, revela por conseguinte a ocorrência de

animal com o seu ambiente: 'estamos absorvidos [*hingenommen*] pelas coisas, senão mesmo perdidos nelas, muitas vezes até aturdidos [*benommen*] por elas' –, no tédio encontramos de repente abandonados no vazio. Mas, neste vazio, as coisas não nos são simplesmente 'retiradas e aniquiladas'; estão lá, mas 'nada têm para nos oferecer', deixam-nos completamente indiferentes, de tal modo, aliás, que não podemos libertar-nos delas, dado que *estamos pregados e entregues ao que nos entedia*: 'No ficar entediado com alguma coisa, estamos ainda retidos [*festgehalten*] pelo que é entediante, não o deixamos ir [*wir lassen es selbst noch nicht los*] ou estamos, por algum motivo, a ele constrangidos e vinculados”'. (AGAMBEN, 2011a, p. 91, grifos do autor).

uma ilatência. Segundo Agamben (2011a), o segredo da ilatência deve ser desfeito no sentido de que a *lēthle* que reina no coração da *alētheia* – a não verdade que co-pertence originariamente à verdade – é o indesvelamento, o não aberto do animal. “A luta irresolúvel entre ilatência e latência, desvelamento e velamento, que define o mundo humano é a luta intestina entre o homem e o animal” (AGAMBEN, 2011a, p. 97). A passagem entre os dois mundo, animal e humano, encontra seu ápice na relação entre o ser e o nada. De acordo com as considerações heideggerianas, Agamben (2011a, p. 98) afirma que o “ser é atravessado desde a origem pelo nada, a *Lichtung* é co-originariamente *Nichtung* porque o mundo se abriu para o homem apenas através da interrupção e anulação do relacionamento do ser vivo com o seu desinibidor”. Segundo o filósofo italiano:

É certo que o vivo, por não conhecer o ser, também não conhece o nada; mas o ser aparece na 'clara noite do nada' apenas porque o homem, na experiência do tédio profundo, se arriscou na suspensão do seu relacionamento de vivente com o ambiente. A *lēthle* [...] é o que reina no aberto enquanto *das Wesende* [o essencial desdobramento], o essenciante e o que dá o ser permanecendo nele impensado – não é senão o indesvelado do ambiente animal e recordar-se daquele significa necessariamente recordar-se deste, recordar-se do aturdimento por um instante, antes que se descubra um mundo. O essenciante e, conjuntamente, o que se anula no ser provém do 'nem ente nem não ente' do desinibidor animal. O Dasein é simplesmente um animal que aprendeu a entediarse, que despertou do seu aturdimento e para o seu aturdimento. Este despertar do ser vivo para o seu estar aturdido, este abrir-se, angustiante e decidido, a um não-aberto, é o humano (AGAMBEN, 2011a, p. 98).

O interessante da problematização apresentada por Agamben, seguindo os passos de Heidegger, é que o conflito, a dialética, entre latência e ilatência abertura e fechamento, vai determinar a relação e o conflito entre mundo e terra. “Mundo e terra, abertura e fechamento – ainda que opostos num conflito essencial – nunca são, porém, separáveis” (AGAMBEN, 2011a, p. 102). A relação entre o animal e o humano, entre o mundo e o ambiente, revela um conflito político que funda a comunidade humana. “Mundo e terra são essencialmente diferentes um do outro e, todavia, nunca estão separados. O mundo funda-se sobre a terra e a terra surge através do mundo” (HEIDEGGER apud, AGAMBEN, 2011a, p. 102). De acordo com Agamben (2011a), na dialética entre latência e ilatência que define a verdade, esteja em causa para Heidegger um paradigma político. Segundo o filósofo italiano, no curso sobre Parmênides, Heidegger define a pólis precisamente pelo conflito *Verborgenheit-Unverborgenheit*. Segundo Agamben (2011a), o paradigma

ontológico da verdade como conflito de latência e ilatência é, em Heidegger, imediata e originariamente um paradigma político. “É porque o homem advém essencialmente na abertura a um fechamento que algo como uma *pólis* e uma política são possíveis” (AGAMBEN, 2011a, p. 103). Portanto, o conflito político originário entre ilatência e latência será, simultaneamente e na mesma medida, aquele entre a humanidade e animalidade do homem. “O animal é o Indescobrível que o homem mantém e traz à luz enquanto tal” (AGAMBEN, 2011a, p. 103-104).

A discussão e o conflito político presentes nos argumentos agambenianos, através da filosofia de Heidegger, que perpassa a relação entre o animal e o humano, que perpassa a dialética entre ilatência e latência, abertura e fechamento, vai desembocar na problematização da animalização do homem. E o local próprio deste conflito entre *humanitas* e *animalitas* será a politização da vida nua como característica central da *pólis*. Segundo Agamben (2011a), Heidegger foi talvez o último filósofo a acreditar de boa fé que o lugar da *pólis* – o *pólos* onde reina o conflito entre latência e ilatência, entre a *animalitas* e a *humanitas* do homem – fosse ainda praticável, que – situando-se naquele lugar arriscado – fosse ainda possível para os homens – para um povo – encontrar o seu destino histórico. Para o filósofo italiano, Heidegger foi assim o último a acreditar, pelo menos até a um certo ponto e não sem dúvidas e contradições, que a máquina antropológica, decidindo e recompondo, a cada vez, o conflito entre o homem e o animal, entre o aberto e o não-aberto, pudesse ainda produzir história e destino para um povo. Aqui se apresenta o fracasso do paradigma do Estado-nação na modernidade, sua concepção histórica, seu direito e cidadania, que podemos observar nas palavras de Agamben (2011a, p. 106-107):

Hoje [...] é claro para quem não esteja de absoluta má-fé que já não existem, para os homens, tarefas históricas passíveis de serem assumidas ou, mesmo, sequer atribuíveis. Que os Estados-nação europeus já não estivessem em condições de assumir tarefas históricas e que os próprios povos fossem votados a desaparecer era, de certa forma, evidente logo a partir do final da Primeira Guerra Mundial. Enganamo-nos completamente sobre a natureza das grandes experiências totalitárias do século XX se nelas vemos apenas uma prossecução das últimas grandes tarefas dos Estados-nação oitocentistas: o nacionalismo e o imperialismo. O que está em causa é agora bem diferente e mais extremo, dado que se trata de assumir como tarefa a própria existência factícia dos povos, ou seja, em última análise, a sua vida nua. Deste ponto de vista, os totalitarismos do século XX constituem verdadeiramente a outra face da ideia hegel-kojeviana do fim da história: o homem alcançou finalmente o seu *télos* histórico e nada resta, a uma humanidade de novo tornada animal, que a despolitização das sociedades humanas através do alastramento

incondicionado da *oikonomía*, ou a assunção da própria vida biológica como tarefa política (ou melhor, impolítica) suprema. É provável que o tempo em que vivemos não tenha escapado a esta aporia. Será que não vemos, à nossa volta e mesmo entre nós, homens e povos sem essência e já sem identidade – entregues, por assim dizer, à sua inessencialidade e inoperância – procurar por todo por lado e às cegas, a custo de grosseiras falsificações, uma herança e uma tarefa, *uma herança como tarefa?* [...]. As potências históricas tradicionais – poesia, religião, filosofia – que, tanto na perspectiva hegel-kojeviana como na de Heidegger, mantinham desperto o destino histórico-político dos povos, foram há muito tempo transformadas em espetáculos culturais e experiências privadas e perderam toda a eficácia histórica. Perante este eclipse, a única tarefa que parece ainda conservar alguma seriedade é o tomar a cargo e a 'gestão integral' da vida biológica, isto é, da própria animalidade do homem. Genoma, economia global, ideologia humanitária são as três faces solidárias deste processo em que a humanidade pós-histórica parece assumir a sua própria fisiologia como último e impolítico mandato.

A biopolítica tornou-se a referência das relações entre os indivíduos. A preocupação da política contemporânea gira em torno dos processos da vida biológica. A humanização integral do animal coincide com uma animalização integral do homem. As conclusões agambenianas afirmam, primeiramente, que a antropogênese é o que resulta da cesura e articulação entre o humano e o animal. Esta cesura passa, antes de mais, no interior do homem. Segundo Agamben (2011), a ontologia, ou filosofia primeira, não é uma disciplina acadêmica inócua, mas a operação fundamental, em todos os sentidos, na qual se processa a antropogênese, o tornar-se humano do vivente. “A metafísica está desde o início presa nesta estratégia: esta concerne precisamente esse *metá*, que conclui e preserva a superação da *phýsis* animal na direção da história humana” (AGAMBEN, 2011a, p. 109). Segundo o filósofo italiano, esta superação não é um evento que se tenha realizado de uma vez por todas, mas um acontecimento sempre em curso que decide, a cada vez e em cada indivíduo, acerca do humano e do animal, da natureza e da história, da vida e da morte.

Para Agamben (2011a), o ser, o mundo, o aberto não são algo de diferente em relação ao ambiente e à vida animal: são apenas a interrupção e a captura do relacionamento do vivente com o seu desinibidor. “O aberto não é senão um apreender do não-aberto animal. O homem suspende a sua animalidade e, deste modo, abre uma zona 'livre e vazia' onde a vida é capturada e abandonada numa zona de exceção” (AGAMBEN, 2011a, p. 110). Portanto, o conflito político decisivo que, na nossa cultura, governa qualquer outro conflito é o que existe entre a animalidade e a humanidade do homem. Segundo Agamben (2011a), a política ocidental é co-originariamente biopolítica. Assim, partindo das argumentações

heideggerianas, Agamben consegue perceber dois cenários possíveis: primeiramente, o homem pós-histórico deixa de preservar a sua animalidade enquanto indescobrível e procura governá-la e encarregar-se dela através da técnica; em segundo, o homem, pastor do ser, apropria-se da sua própria latência, da sua própria animalidade, que não permanece escondida nem é tornada objeto de domínio, mas é pensada enquanto tal, como puro abandono.

Nos capítulos anteriores desta pesquisa, vimos como a política contemporânea transformou-se numa política sobre a vida, numa biopolítica. A politização da vida nua somente é possível dentro das características apresentadas sobre a máquina antropológica, que permite as cesuras da vida entre o homem e o animal. Estas lacunas e indefinições sobre a vida humana, entre o ser que vive e o ser que fala, quando são capturadas no bando soberano tornam-se limiares entre o humano e o inumano. Tal complexidade envolve as estruturas do “Estado de Exceção”, como vimos na constituição dos estados totalitários do século XX, e permite que a vida nua seja cindida ao máximo num lugar como o campo de concentração. E é neste território ilocalizável, onde tudo é possível, que o humano se transforma em inumano. O fracasso do paradigma político dos “Estados Modernos” se apresenta justamente nas concepções proclamadas por seus ideais inalienáveis dos direitos do homem e da cidadania.

Tais ideais proclamam que aquele que nasce animal homem, mas que possui como potência a abertura para torna-se humano, para conseguir ver o “aberto”, cruzar a passagem entre a pobreza do mundo e o mundo, teria como certificado de nascença os direitos inalienáveis e imprescritíveis de ser humano. Mas percebemos agora, que a máquina antropológica, a qual é responsável perante a natureza e perante a história por concretizar a passagem entre o mundo animal e o mundo humano, produz na realidade um estado de exceção, uma zona de indeterminação, que não permite a definição do humano na sua completude e cria lacunas de indeterminação sobre a vida, que na política contemporânea, marcada exclusivamente pela exceção como regra, transformar-se-á em política sobre a vida natural, a vida nua, impossibilitando aos indivíduos qualquer espécie de direito natural sobre a conservação da vida. Portanto, pensar como parar a máquina antropológica, é pensar como podemos elaborar um novo paradigma político e ético.

5. GOVERNAMENTALIDADE, BIOPOLÍTICA E PROFANAÇÕES: A INOPEROSIDADE DOS DISPOSITIVOS DO ESTADO MODERNO E O SER QUAQUER DA COMUNIDADE QUE VEM

Até o presente momento, traçamos o pensamento do filósofo italiano com base nas suas apreciações sobre a biopolítica. Giorgio Agamben se considera um continuador dos estudos de Foucault e as considerações sobre o biopoder e suas manifestações na realidade estão diretamente relacionados com outros tantos conceitos como a constituição do ideal de soberania. O próprio Foucault percebe que a teoria da soberania construída nos séculos XVI, XVII e XVIII está intimamente relacionada com o aparecimento do biopoder. Portanto, a trajetória desta pesquisa possui um núcleo central que envolve os mecanismos e dispositivos que constituem as formas de governar e suas relações com a “vida nua”. Deste núcleo central derivam e se desenvolvem os acontecimentos traçados nos capítulos anteriores desta pesquisa. É aqui que os conceitos de estado de exceção e totalitarismo se encontram com a biopolítica e permitem Agamben traçar diálogos com teóricos como Hannah Arendt, Carl Schmitt, Walter Benjamin e muitos outros. Então, neste contexto, percebemos o desenvolvimento de duas máquinas que se articulam, uma é a máquina antropológica, a qual tentamos compreender no capítulo anterior e se relaciona com a produção da “vida nua”, a outra é a máquina governamental, a qual tentaremos entender um pouco melhor neste capítulo e se relaciona com a governamentalidade, com o governo dos homens, sua gerencia e gestão, sua *oikonomia*, a qual permite o gerenciamento e a captura da vida nua.

Estas duas máquinas e suas várias articulações perpassam o projeto político-filosófico de Giorgio Agamben e suas pesquisas genealógicas e arqueológicas sobre o poder no Ocidente culminam com suas formas paradigmáticas, a teoria moderna da soberania e a biopolítica. Se o fracasso dos paradigmas do “Estado Moderno”, por um lado, apresentam a derrocada e a decadência das teorias do “Estado Moral ou Ético”, por outro, apresentam o sucesso das teorias que envolvem a teologia política de Carl Schmitt e suas conclusões sobre o “Estado de Exceção” e mesmo o sucesso das teorias do biopoder de Michel Foucault. A derrocada e a decadência dos paradigmas do “Estado Moderno” somente se desvelam dentro de uma perspectiva, porque por outro lado temos a completa efetivação dos processos, mecanismos e dispositivos que gerenciam e administram o governo dos homens e

produzem, controlam e capturam a “vida nua”. Para dar continuidade nas escavações do projeto político-filosófico de Giorgio Agamben, temos que destrinchar um dos conceitos principais que o filósofo italiano toma emprestado de Michel Foucault quando dos seus trabalhos sobre a governamentalidade, o conceito de dispositivo.³⁹

As análises agambenianas do conceito dispositivo vão tornando-se mais clara na medida em que o filósofo italiano começa a destrinchar suas pesquisas sobre uma genealogia teológica da economia e do governo. De acordo com Agamben (2009), o termo grego *oikonomia* desempenhou na teologia uma função decisiva, principalmente, nos primeiros séculos da história da Igreja. *Oikonomia* significa em grego a administração do *oikos*, da casa, e, mais geralmente, gestão, *management*. “Trata-se, como diz Aristóteles, não de um paradigma epistêmico, mas de uma práxis, de uma atividade prática que deve de quando em quando fazer frente a um problema e a uma situação particular” (AGAMBEN, 2009, p. 35).⁴⁰ As discussões agambenianas sobre a genealogia teológica da economia pressupõem que da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo, antinômicos, porém funcionalmente conexos: a teologia política, que fundamenta no único Deus a transcendência do poder soberano, e a teologia econômica, que substitui aquela pela ideia de uma *oikonomia*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito – tanto da vida divina quanto da vida humana. “Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania; do segundo, a biopolítica moderna até o atual triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social” (AGAMBEN, 2011b, p. 13).

³⁹ Foucault numa entrevista realizada em 1977 se aproxima de algo como uma definição do conceito dispositivo: “Aquilo que procuro individualizar com este nome é, antes de tudo, um conjunto absolutamente heterogêneo que implica discursos, instituições, estruturas arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais e filantrópicas, em resumo: tanto o dito como o não dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se estabelece entre estes elementos [...]. [...] com o termo dispositivo, compreendo uma espécie – por assim dizer – de formação que num certo momento histórico teve como função essencial responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função eminentemente estratégica [...]. Disse que o dispositivo tem natureza essencialmente estratégica, que se trata, como consequência, de uma certa manipulação de relações de força, de uma intervenção racional e combinada das relações de força, seja para orientá-las em certa direção, seja para bloqueá-las ou para fixá-las e utilizá-las. O dispositivo está sempre inscrito num jogo de poder e, ao mesmo tempo, sempre ligado aos limites do saber, que derivam desse e, na mesma medida, condicionam-no. Assim, o dispositivo é: um conjunto de estratégias de relações de força que condicionam certos tipos de saber e por ele são condicionados”. (FOUCAULT apud AGAMBEN, 2009, p. 28).

⁴⁰ Sobre o termo *oikonomia* ver AGAMBEN, 2011b, p. 31-32.

De acordo com Agamben (2011b), o fundamento do paradigma teológico-político foi enunciado por Carl Schmitt, em 1922, em uma tese lapidar: “Todos os conceitos decisivos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados” (SCHMITT apud AGAMBEN, 2011b, p. 14). Vale ressaltar que esta concepção schmittiana de secularização implica na continua presença e atuação da teologia no mundo moderno de maneira eminente. Segundo Agamben (2011b), tal interpretação schmittiana não implica necessariamente uma identidade de substância entre a teologia e o moderno, nem uma perfeita identidade de significado entre os conceitos teológicos e políticos; trata-se, antes de mais nada, de uma relação estratégica particular, que marca os conceitos políticos, remetendo-os à sua origem teológica. “A secularização não é, pois, um conceito, mas uma assinatura [...], ou seja, algo que, em um signo ou conceito, marca-os e excede-os para remetê-los a determinada interpretação ou determinado âmbito, sem sair, porém, do semiótico, para constituir um novo significado ou um novo conceito” (AGAMBEN, 2011b, p. 16). Segundo Agamben (2011b), as assinaturas transferem e deslocam os conceitos e os signos de uma esfera para outra (nesse caso, do sagrado para o profano, e vice-versa), sem redefini-los semanticamente. Esse princípio é fundamental também para compreendermos melhor o método arqueológico utilizado pelo filósofo. “A arqueologia é uma ciência das assinaturas, e devemos ser capazes de seguir as assinaturas que deslocam os conceitos ou orientam sua interpretação para âmbitos diversos” (AGAMBEN, 2011b, p. 128).

A tese da secularização, a teologia política schmittiana, não é a única chave para desvendar o emaranhado de articulações que existe entre a política e a teologia cristã. Agamben percebe que a disputa entre Carl Schmitt e Erik Peterson apresenta outros elementos que desarticulam as teias de significados que corroboram para compreender a construção do governo dos homens. De acordo com Agamben (2011b), mais do que uma crítica do paradigma schmittiano e levando-se em consideração a teoria de Peterson, é decisiva nesse caso a apresentação da tese segundo a qual a doutrina trinitária é o único possível fundamento de uma política cristã. “Ambos os autores pretendem fundamentar na fé cristã uma política; mas enquanto para Schmitt a teologia política fundamenta a política em sentido mundano, o ‘agir político’ que está em questão em Peterson é [...] a liturgia (remetida ao seu significado etimológico de práxis pública)” (AGAMBEN, 2011b, p. 28). Segundo Agamben (2011b, p. 28-29):

A tese segundo a qual a verdadeira política cristã é a liturgia, e segundo a qual a doutrina trinitária fundamenta a política como participação no culto glorioso dos anjos e dos santos, pode parecer surpreendente. Mas acontece que é precisamente aqui que se situa o divisor de águas que separa a 'teologia política' schmittiana do 'agir político' cristão de Peterson. Para Schmitt, a teologia política funda uma política em sentido próprio e a potência mundana do império cristão, que age como *katechon*; a política como ação litúrgica em Peterson exclui, ao contrário, qualquer identificação com a cidade terrena [...]: ela nada mais é que a antecipação cultural da glória escatológica.

As discussões entre Schmitt e Peterson com as quais Agamben se depara o encaminham para a problemática da relação originária da *oikonomia* divina e sua Glória. As conclusões agambenianas se deparam com um problema extremamente delicado e vital, talvez a questão decisiva na história da teologia cristã: a Trindade. De acordo com Agamben (2009), quando, no decorrer do segundo século, começou-se a discutir sobre uma Trindade de figuras divinas, o Pai, o Filho e o Espírito, houve no interior da Igreja uma fortíssima resistência por parte dos seus mentores que pensavam com temor que, deste modo, se arriscava a reintroduzir o politeísmo e o paganismo na fé cristã. Para convencer estes obstinados adversários, teólogos como Tertuliano, Hipólito, Irineu e muitos outros não encontraram melhor maneira do que se servirem do termo *oikonomia*. A caracterização do termo *oikonomia* com significado teológico não é uma invenção propriamente do apóstolo Paulo e mesmo o forte tom doméstico do vocabulário da comunidade cristã não é naturalmente uma invenção deste apóstolo. Segundo Agamben (2011b), tal pressuposto reflete um processo de mutação semântica que impregna todo o vocabulário político que lhe é contemporâneo.⁴¹ A afirmação anterior também corrobora para compreendermos como o termo *oikonomia* se tecniciza e vale ressaltar que não foi, propriamente, com Paulo que o termo se tecnicizou a fim de designar a articulação trinitária da vida divina. De acordo com as escavações genealógicas agambenianas é opinião corrente que, com Hipólito e Tertuliano, o termo *oikonomia* deixa de ser simples extensão analógica do vocabulário doméstico no âmbito religioso e passa a tecnicizar-se a fim de designar a articulação trinitária da vida divina.⁴² O termo *oikonomia* se especializa e se refina com o caráter de administração, gerenciamento, ordenação, controle, governo. Seus equivalentes latinos *dispensatio* e *dispositio* confirmam sua caracterização. “A *oikonomia* – e seus equivalentes

⁴¹ Ver AGAMBEN, 2011b, p. 38-39.

⁴² Idem, p. 49-50.

latinos *dispensatio* e *dispositio* – é sobretudo o dispositivo com que Tertuliano [...] procura enfrentar a impossibilidade de uma argumentação filosófica da articulação trinitária” (AGAMBEN, 2011b, p. 54). “Em Tertuliano a economia não é entendida como heterogeneidade substancial, mas como a articulação – às vezes administrativo-gerencial, outras pragmático-retórica – de uma única realidade” (AGAMBEN, 2011b, p. 55). Segundo Agamben (2009, p. 36-37):

O argumento [...] era mais ou menos o seguinte: ‘Deus, quanto ao seu ser e à sua substância, é, certamente, uno; mas quanto à sua *oikonomia*, isto é, ao modo em que administra a sua casa, a sua vida e o mundo que criou, é, ao contrário, tríplice. Como um bom pai pode confiar ao filho o desenvolvimento de certas funções e de certas tarefas, sem por isso perder o seu poder e a sua unidade, assim Deus confia a Cristo a ‘economia’, a administração e o governo da história dos homens’. O termo *oikonomia* foi assim se especializando para significar de modo particular a encarnação do Filho e a economia da redenção e da salvação (por isso, em algumas seitas gnósticas, Cristo acaba por se chamar ‘o homem da economia’, *ho anthrôpos tês oikonomia*). Os teólogos se habituaram pouco a pouco a distinguir entre um ‘discurso – ou *logos* – da teologia’ e um ‘*logos* da economia’, e a *oikonomia* torna-se assim o dispositivo mediante o qual o dogma trinitário e a ideia de um governo divino providencial do mundo foram introduzidos na fé cristã.

Percebemos que o termo *oikonomia* possui uma centralidade e uma importante função no desenvolvimento da teologia cristã. Mas tal importância não se resume ao contexto teológico. Segundo Agamben (2011b), o nexos que a teologia cristã estabelece entre *oikonomia* e história é determinante para a compreensão da filosofia da história no Ocidente. “Pode-se dizer, em particular, que a concepção da história no idealismo alemão, de Hegel a Schelling, e até mesmo a Feuerbach, nada mais é que a tentativa de pensar o nexos ‘econômico’ entre o processo de revelação divina e a história” (AGAMBEN, 2011b, p. 60). É curioso, também afirma o filósofo italiano, que quando a esquerda hegeliana rompe com a concepção teológica da *oikonomia*, pode fazê-lo unicamente sob a condição de colocar no centro do processo histórico a economia em sentido moderno, ou seja, a autoprodução histórica do homem. Ela substitui a economia divina por uma economia puramente humana. O termo *oikonomia* também perpassará outros paradigmas. De acordo com Agamben (2011b), os paradigmas do governo e do estado exceção coincidem na ideia de uma *oikonomia*, de uma práxis gerencial que governa o curso das coisas, adaptando-se a cada vez, em seu intento salvífico, à natureza da situação concreta com que deve medir forças.

Tais articulações são constituídas porque o termo *oikonomia* desenvolve ao longo do período medieval algumas simbioses extremamente relevantes e se funde, por exemplo, com a noção de providência já a partir de Clemente de Alexandria, e passa a significar o governo salvífico do mundo e da história dos homens. Portanto, é nesta perspectiva que o conceito de dispositivo se caracteriza e deriva do termo *oikonomia* e a perspectiva foucaultiana ganha novos aspectos. Segundo Agamben (2009), o termo latino *dispositio*, do qual deriva o nosso termo dispositivo, vem, portanto, para assumir em si toda a complexa esfera semântica da *oikonomia* teológica. Portanto, segundo o filósofo italiano, os dispositivos de que fala Foucault estão de algum modo conectados com esta herança teológica, podem ser de alguma maneira reconduzidos à fratura que divide e, ao mesmo tempo, articula em Deus ser e práxis, a natureza ou essência e a operação por meio da qual ele administra e governa o mundo das criaturas.

O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito. De acordo com Agamben (2011), à luz desta genealogia teológica, os dispositivos foucaultianos adquirem uma riqueza de significados ainda mais decisiva, num contexto em que estes se cruzam não apenas com a “positividade” do jovem Hegel, mas também com a *Gestell* do último Heidegger, cuja etimologia é análoga àquela da *dispositio*, *dis-ponere* (o alemão *stellen* corresponde ao latim *ponere*). “Quando Heidegger, em *Die Technik und die Kehre* (A técnica e a volta), escreve que *Ge-stell* significa comumente ‘aparato’ (*Gerät*), mas que ele entende com este termo ‘o recolher-se daquele (dis)por (*Stellen*), que (dis)põe do homem, isto é, exige dele o desvelamento do real sobre o modo do ordenar (*Bestellen*)’” (AGAMBEN, 2009, p. 38-39), a proximidade deste termo com a *dispositio* dos teólogos e com os dispositivos de Foucault é evidente. “Comum a todos esses termos é a referência a uma *oikonomia*, isto é, a um conjunto de práxis, de saberes, de medidas, de instituições cujo objetivo é gerir, governar, controlar e orientar, num sentido que supõe útil, os gestos e os pensamentos dos homens” (AGAMBEN, 2009, p. 39).

A genealogia teológica da economia proposta por Agamben traz à luz a importância das articulações que envolvem a liturgia e a glória com a *oikonomia* trinitária e a constituição política do Ocidente. Tal perspectiva apresenta o paradigma administrativo-gerencial como núcleo das articulações da máquina governamental.

De acordo com Agamben (2011b), no ocaso da cultura clássica, quando a unidade do cosmo antigo se rompe, e ser e agir, ontologia e práxis parecem separar irrevogavelmente seus destinos, percebemos elaborar-se na teologia cristã uma doutrina complexa, para a qual confluem elementos judaicos e pagãos, que procura ler – e, ao mesmo tempo, recompor – essa fratura através de um paradigma gerencial e não epistêmico: a *oikonomia*. Segundo Agamben (2011b), tal paradigma, a práxis divina, desde a criação até a redenção, não encontra fundamento no ser de Deus, e distingue-se dele até realizar-se em uma pessoa separada, o *Logos* ou o Filho; no entanto, essa práxis anárquica e infundada deve poder conciliar-se com a unidade da substância. Pela ideia de uma ação livre e voluntária, que une criação e redenção, tal paradigma devia superar tanto a antítese gnóstica entre um deus estranho ao mundo e um demiurgo criador e senhor do mundo quanto a identidade pagã de ser e agir, que tornava improvável a própria ideia de criação. “Assim, o desafio que a teologia cristã põe à gnose é conseguir conciliar a transcendência de Deus com a criação do mundo, e a estranheza de Deus diante do mundo com a ideia estoica e judaica de um Deus que passa a cuidar do mundo e o governo providencialmente” (AGAMBEN, 2011b, p. 80). Portanto, Agamben (2011b, p. 80-81) afirma que:

Face a essa tarefa aporética, a *oikonomia*, por sua raiz gerencial e administrativa, oferecia um instrumento dúctil, que se apresentava, ao mesmo tempo, como um *logos*, uma racionalidade subtraída a qualquer vínculo externo e uma práxis não ancorada em nenhuma necessidade ontológica ou norma pré-constituída. Ao mesmo tempo discurso e realidade, saber não epistêmico e práxis anárquica, a *oikonomia* permitiu aos teólogos, durante séculos, definir a novidade central da fé cristã e, ao mesmo tempo, fazer confluir a ela os êxitos do pensamento tardo-antigo, estoico e neopitagórico, que já se orientava em um sentido ‘econômico’. É no âmbito desse paradigma que se formaram os núcleos originais da dogmática trinitária e da cristologia, e dessa gênese nunca se desvincularam completamente, continuando a ser tributários tanto de suas aporias quanto de seus sucessos. Entende-se assim como se pode dizer [...] que a teologia cristã é, desde sua origem, econômico-gerencial, e não político-estatal. No entanto, afirmar que a teologia cristã implica uma economia e não só uma política não equivale a dizer que seja irrelevante para a história das ideias e das práticas políticas do Ocidente; ao contrário, o paradigma teológico-econômico nos obriga a repensar essa história em sua totalidade e de uma nova perspectiva, tendo em conta os cruzamentos decisivos entre a tradição política em sentido estrito e a tradição ‘econômico-governamental’, que virá a cristalizar-se, [...] nos tratados medievais de *gubernatione mundi*. Os dois paradigmas convivem e entrecruzam-se a ponto de formar um sistema bipolar, cuja compreensão condiciona preliminarmente toda interpretação da história política do Ocidente.

Este discorrer das discussões agambenianas apresenta a relação que caracteriza o dispositivo como mecanismo administrativo-gerencial que deriva da sua relação semântica com o conceito de *oikonomia*. Antes de retornar-nos as conclusões que Agamben interpreta a partir desta genealogia, que implicará na contemporaneidade num aparecimento quase que infindável de dispositivos e processos de subjetivação e dessubjetivação, antes disso, precisamos destrinchar a problemática sobre a genealogia da “governamentalidade” moderna. Tal genealogia governamental está estritamente articulada a problemática da *oikonomia* trinitária. Michel Foucault (2008), no seu curso no Collège de France em 1977-1978, intitulado “Segurança, território, população”, dedica sua palestra e pesquisa justamente a tal genealogia. Agamben (2011b) afirma que Foucault inicia distinguindo, na história das relações de poder, três diferentes modalidades: o sistema legal, que corresponde ao modelo institucional do Estado territorial de soberania e se define por um código normativo que opõe o que é permitido ao que é proibido e, conseqüentemente, estabelece um sistema de penas; os mecanismos disciplinares, que correspondem às modernas sociedades de disciplina e, ao lado da lei, põem em ação uma série de técnicas policiais, médicas e penitenciárias a fim de ordenar, corrigir e modular os corpos dos súditos; e, por fim, os dispositivos de segurança, que correspondem ao estado de população contemporâneo e à nova prática que o define, que ele denomina “governo dos homens”. “Foucault tem o cuidado de precisar que essas três modalidades não se sucedem cronologicamente nem se excluem reciprocamente, mas convivem, articulam-se entre si, de tal maneira, porém, que uma delas constitui a cada momento a tecnologia política dominante” (AGAMBEN, 2011b, p. 125).

Segundo Agamben (2011b), Foucault identifica a origem das técnicas governamentais no pastorado cristão, o “governo das almas” (*regimen animarum*), que, como “técnica das técnicas”, define a atividade da Igreja até o século XVIII, quando se transforma no “modelo” e na “matriz” do governo político. “Uma das características essenciais do pastorado é o fato de se referir tanto aos indivíduos quanto à totalidade, cuidar dos homens *omnes et singulatim* [todos e singularmente], e é essa dupla articulação que se transmite à esfera de governo do Estado moderno” (AGAMBEN, 2011b, p. 126), que é, por isso, ao mesmo tempo, individualizante e totalizante. E de acordo com Agamben (2011b), outro traço essencial que pastorado e governo dos homens compartilham é, segundo Foucault, a ideia de uma

“economia”, ou seja, de uma gestão ordenada segundo o modelo familiar dos indivíduos, das coisas e das riquezas. “Se o pastorado se apresenta como uma *oikonomia psychōn*, uma ‘economia das almas’, ‘a introdução da economia na prática política será [...] a finalidade essencial do governo” (AGAMBEN, 2011b, p. 126). Sendo assim, o governo nada mais é que “a arte de exercer o poder na forma de uma economia’, e pastorado eclesiástico e governo político situam-se ambos no interior de um paradigma essencialmente econômico” (AGAMBEN, 2011b, p. 126).

A retomada dos postulados foucaultianos sobre a governamentalidade envolvem uma problemática sobre o ser e a práxis de Deus presente na discussão da *oikonomia* trinitária. A fratura que os teólogos procuram deste modo evitar e remover em Deus sob o plano do ser reaparece na forma de uma cesura que separa em Deus ser e ação, ontologia e práxis. “A ação (a economia, mas também a política) não tem nenhum fundamento no ser: esta é a esquizofrenia que a doutrina teológica da *oikonomia* deixa como herança à cultura ocidental” (AGAMBEN, 2009, p. 37). “A cisão entre ser e práxis que a *oikonomia* introduz em Deus funciona, na verdade, como uma máquina de governo” (AGAMBEN, 2011b, p. 151). As pesquisas agambenianas definem algo como uma ontologia dos atos de governo. De acordo com Agamben (2011b), a providência (o governo) é aquilo através do qual a teologia e a filosofia buscam enfrentar a cisão da ontologia clássica em duas realidades separadas: ser e práxis, bem transcendente e bem imanente, teologia e *oikonomia*. Tal perspectiva apresenta-se como uma máquina capaz de rearticular os dois fragmentos na *gubernatio die* [governo de Deus], no governo divino do mundo.⁴³

⁴³ De acordo com Agamben, esta perspectiva também “representa, no mesmo sentido e na mesma medida, a tentativa de conciliar a cisão gnóstica entre um Deus estranho ao mundo e um Deus que governa, que a teologia cristã havia herdado através da articulação ‘econômica’ do Pai e do Filho. Na *oikonomia* cristã, o deus criador tem diante de si uma natureza corrupta e estranha, que o Deus salvador, a quem foi dado o governo do mundo, deve redimir e salvar, para um reino que, no entanto, não é ‘deste mundo’. O preço que a superação trinitária da cisão gnóstica entre duas divindades deve pagar é a substancial estranheza do mundo. O governo cristão do mundo tem, como consequência, a figura paradoxal do governo imanente de um mundo que é e deve continuar seno estranho. Essa estrutura ‘gnóstica’, que a *oikonomia* teológica legou à governamentalidade moderna, alcança seu ponto extremo no paradigma de governo do mundo que as grandes potências ocidentais (em particular os Estados Unidos) procuram realizar hoje em escala local e global. Quer se trate da desagregação de formas constitucionais preexistentes, quer da imposição através de ocupação militar de modelos constitucionais ditos democráticos a povos para os quais esses modelos acabam sendo impraticáveis, o essencial é, em todo caso, que se governa um país – e, no limite, a terra inteira – permanecendo totalmente estranho a ele. O turista, que é a extrema reencarnação do *peregrinus in terra* (peregrino na terra) cristão, é a figura planetária dessa irreduzível estranheza diante do mundo. É, nessa perspectiva, uma figura cujo significado ‘político’ é consubstancial com o paradigma governamental dominante, assim como o *peregrinus* era a figura correspondente ao paradigma providencial. O peregrino e o turista são assim o efeito colateral da mesma ‘economia’ (em suas versões teológicas e secularizada)”. (AGAMBEN, 2011, p. 157).

Segundo Agamben (2011b), a máquina providencial, mesmo sendo unitária, articula-se, por isso, em dois planos ou níveis distintos: transcendência / imanência, providência geral / providência especial (ou destino), causas primeiras / causas segundas, eternidade / temporalidade, conhecimento intelectual / práxis. Os dois níveis são estreitamente correlatos, de modo que o primeiro funda, legitima e torna possível o segundo e o segundo realiza concretamente na cadeia das causas e dos efeitos as decisões gerais da mente divina. O governo do mundo é aquilo que decorre dessa correlação funcional. Corroborando com tal perspectiva, Agamben (2011b) afirma que o paradigma do ato de governo, em sua forma pura, é, por consequência, o efeito colateral. “Enquanto não se dirige a um fim particular, mas deriva, como efeito concomitante, de uma lei e de uma economia geral, o ato de governo representa uma zona de indecidibilidade entre o geral e o particular, entre o calculado e o não querido. Essa é a sua ‘economia’” (AGAMBEN, 2011b, p. 158).

Portanto, segundo Agamben (2011b), na máquina providencial, a transcendência nunca se dá sozinha nem separada do mundo, como na gnose, mas está sempre em relação com a imanência; esta, por sua vez, nunca é verdadeiramente tal, porque é pensada sempre como imagem ou reflexo da ordem transcendente. Correspondentemente, o segundo nível apresenta-se como execução (*executio*) daquilo que, no primeiro, foi disposto e ordenado (*ordinatio*). A divisão dos poderes é consubstancial com a máquina. “A ontologia dos atos de governo é uma ontologia vicária, no sentido em que, no interior do paradigma econômico, todo poder tem caráter vicarial, faz as vezes de um outro. Isso significa que não há uma ‘substância’, mas apenas uma ‘economia’ do poder” (AGAMBEN, 2011b, p. 158). Para o filósofo italiano, já deveria estar claro em que sentido se pode dizer que o dispositivo providencial (que nada mais é que uma reformulação e um desenvolvimento da *oikonomia* teológica) contém algo como o paradigma epistemológico do governo moderno.

De acordo com Agamben (2011b), na história do direito, demorou a se formar uma doutrina do governo e da administração pública (para não falar do direito administrativo, que, como tal, é uma criação tipicamente moderna). Portanto, bem antes de os juristas começarem a desenvolver seus primeiros elementos, os filósofos e os teólogos já haviam elaborado seu cânone na doutrina da *gubernatio* providencial do mundo. “Providência e destino, com o cortejo de noções e conceitos em que eles se articulam (*ordinatio /executio*; Reino e Governo; governo imediato e

mediato; *primi agentes / agentes inferiores*; ato primário / efeitos colaterais etc.), não são apenas, nesse sentido, conceitos teológico-filosóficos, mas categorias do direito e da política” (AGAMBEN, 2011b, p. 158-159). Segundo o filósofo, o Estado moderno herda ambos os aspectos da máquina teológica do governo do mundo e apresenta-se tanto como Estado-providência quanto como Estado-destino. Através da distinção entre poder legislativo ou soberano e poder executivo ou de governo, o Estado moderno assume para si a dupla estrutura da máquina governamental. O paradigma econômico-providencial é, nesse sentido, o paradigma do governo democrático, assim como o teológico-político é o paradigma do absolutismo. Por isso, não causa surpresa que o efeito colateral se apresente cada vez mais como consubstancial com todo ato de governo. Para Agamben (2011b, p. 159):

O que o governo tem em vista pode ser, por sua própria natureza, alcançado apenas como efeito colateral, em uma zona em que geral e particular, positivo e negativo, cálculo e imprevisto tendem a sobrepor-se. Governar significa deixar que se produzam os efeitos concomitantes particulares de uma ‘economia’ geral que seria em si mesma totalmente ineficaz, mas sem a qual nenhum governo seria possível. Não são tanto os efeitos (o governo) que dependem do ser (Reino), mas o ser consiste sobretudo em seus efeitos: tal é a ontologia vicarial e efetual que define os atos de governo. E quando o paradigma providencial, ao menos em seu aspecto transcendente, começa a declinar, Estado-providência e Estado-destino tendem progressivamente a identificar-se na figura do Estado de direito moderno, em que a lei regula a administração e o aparelho administrativo aplica e executa a lei. Também nesse caso, porém, o elemento decisivo continua sendo aquele a que, desde o início, estava destinada a máquina em seu conjunto: a *oikonomia*, ou seja, o governo dos homens e das coisas. A vocação econômico-governamental das democracias contemporâneas não é um acidente de percurso, mas parte integrante da herança teológica de que são depositárias.

As conclusões agambenianas esclarecem alguns pontos obscuros do desenvolvimento dos governos modernos e deixa bem claro que o poder não possui uma substância e, sim, uma “economia”. O poder possui um núcleo administrativo-gerencial, ora executa, ora ordena. Dessas articulações que envolvem efeitos (governo) e ser (reino) derivaram outras tantas que envolvem a constituição do direito e as formas de administração e governo contemporâneos do ocidente. Não é por acaso que Agamben (2011b) consegue perceber nas teses de Erik Peterson uma forte ligação das relações políticas e teológicas que envolvem a administração angelical e a hierárquica dos anjos com a administração e a hierarquia entre os homens. A perspectiva que envolve angelologia e burocracia somente faz sentido dentro das articulações que emanam do governo divino ao governo terreno. Também

não é sem propósito as representações kafkianas sobre a proximidade entre os ministros e mensageiros do “Castelo” e os anjos ordenados em suas hierarquias. Esta mesma transfiguração une de forma bastante complexa a relação entre poder e glória. “A cesura que divide a natureza dos anjos e articula suas ordens em assistentes e administradores, em cantores da glória e ministros do governo corresponde a uma dupla figura do poder [...]” (AGAMBEN, 2011b, p. 185). O filósofo italiano analisa dois ensaios de Peterson para entender tal perspectiva que envolve poder e glória, “Monoteísmo como problema político”, publicado em 1935, e “Um Deus: investigações sobre epigrafia, história da forma e história da religião”, publicado em 1926.

Com o desenrolar das investigações, o pensador italiano tenta responder suas premissas iniciais: “por que o poder precisa da glória? Se é essencialmente força e capacidade de ação e governo, por que assume a forma rígida, embaraçosa e ‘gloriosa’ das cerimônias, das aclamações e dos protocolos? Qual é a relação entre economia e Glória?” (AGAMBEN, 2011b, p. 10). Para Agamben (2011b) tais perguntas somente poderiam começar a ser respondidas se o percurso de Peterson fosse trilhado pormenorizadamente. E nesse percurso temos que compreender a importância das aclamações⁴⁴ e como “Peterson não deixa de observar, é essencial notar que ‘elas não eram de modo algum irrelevantes, e podiam, em determinadas circunstâncias, assumir um significado jurídico’” (AGAMBEN, 2011b, p. 188). As determinadas circunstâncias a que Peterson se refere estão concomitantemente associadas à aclamação como *consensus* do povo. “Tal consenso tem, no entanto, um significado jurídico, que lança uma luz nova sobre o vínculo entre direito e liturgia” (AGAMBEN, 2011b, p. 189).

Em 1927, Carl Schmitt havia publicado um artigo sobre o referendo e proposta de lei de iniciativa popular (*Referendum e proposta di legge a iniziativa popolare*) se referindo ao livro de Peterson de 1926, precisamente a propósito do significado político das aclamações. De acordo com Agamben (2011b, p. 189), “Schmitt opõe a votação individual em escrutínio secreto, própria das democracias contemporâneas, à expressão imediata do povo reunido, própria da democracia ‘pura’ ou direta, e, ao mesmo tempo, vincula constitutivamente povo e aclamação”.⁴⁵ “Assim como, para Peterson, as aclamações e as doxologias litúrgicas exprimem o caráter jurídico e

⁴⁴ Sobre “aclamação”, ver AGAMBEN, 2011b, p. 187.

⁴⁵ Ver citação de SCHMITT apud AGAMBEN, 2011b, p. 190.

público do povo (*laos*) cristão, assim também, para Schmitt, a aclamação é a expressão pura e imediata do povo como poder democrático constituinte” (AGAMBEN, 2011b, p. 190).⁴⁶ As problemáticas que envolvem o conceito de aclamação, suas relações e formas promíscuas, céu e terra, anjos e funcionários, imperador e pontífice, que desembocam no cruzamento entre poder profano e poder espiritual, protocolo cortesão e liturgia, as quais derivam das discussões com Peterson, exigiram do filósofo italiano discussões e embates com outros autores como Andreas Alföldi, Ernst Kantorowicz e Ernst Percy Schramm. Destas investigações, baseadas nesses autores, Agamben (2011b) percebe que a relação entre o teológico e o político não é unívoca, mas corre sempre nos dois sentidos. “As doxologias, tanto profanas quanto religiosas, têm a mesma estrutura morfológica [...]” (AGAMBEN, 2011b, p. 214). Mas vale ressaltar que isso não diz absolutamente nada sobre as estratégias que elas perseguem e a função que devem cumprir. O que ocorre inicialmente é que existem articulações que coincidem, que juntam o poder profano e o poder espiritual, e estas articulações se tocam na glorificação, nos modos de suas relações e operações. Portanto, segundo Agamben (2011b, p. 214), tal perspectiva se torna decisiva e original:

Mais original – ou melhor, mais decisiva – do que a contraposição entre teologia e política, entre poder espiritual e poder profano, é a glória em que coincidem. Aquilo que na perspectiva da teologia política schmittiana [...] aparecia como clara distinção entre dois princípios, que encontram depois na secularização (ou na sacralização) seu ponto de contato, na perspectiva da glória – e da teologia econômica de que faz parte – ingressa em um limiar de indeterminação, em que nem sempre é fácil distinguir entre os dois elementos. Nesse sentido, a teologia da glória constitui o ponto de contato secreto pelo qual teologia e política incessantemente se comunicam e trocam seus papéis entre si. [...] religião e política não são duas coisas fundamentalmente diferentes, mas, ao contrário, ‘na verdade trocam as

⁴⁶ “Por isso, transferindo para a esfera profana a tese de Peterson, Schmitt pode agora levá-la ao extremo, afirmando que ‘a aclamação é um fenômeno eterno de toda comunidade política. Nenhum Estado sem povo, e nenhum povo sem aclamação’. A estratégia de Schmitt é clara: tomando emprestada de Peterson a função constitutiva da aclamação litúrgica, ele assume as vestes do teórico da democracia pura ou direta e a joga contra a democracia liberal de Weimar. Assim como os fiéis que pronunciam as fórmulas doxológicas estão presentes na liturgia ao lado dos anjos, também a aclamação do povo em sua imediata presença é o contrário da prática liberal do voto secreto, que despoja o sujeito soberano de seu poder constituinte”. (AGAMBEN, 2011b, p. 190). “Essa descoberta científica da aclamação é o ponto de partida para uma descrição dos procedimentos da democracia direta ou pura. Não se pode menosprezar o fato de que, onde quer que exista uma opinião pública como realidade social e não apenas como pretexto político, em todos os momentos decisivos em que o senso político pode afirmar-se, aparecem em primeiro lugar aclamações de aprovação ou de rejeição, independentes de um procedimento de votação, pois por intermédio de semelhante procedimento elas poderiam vir ameaçadas em sua genuinidade, enquanto a imediatidade do povo reunido que define tais aclamações acaba anulada pelo isolamento de cada votante e pelo segredo eleitoral”. (SCHMITT apud AGAMBEN, 2011b, p. 191).

vestes entre si'. É possível, porém, que essa troca possa acontecer precisamente porque sob a veste não há um corpo ou uma substância. Teologia e política são, nesse sentido, aquilo que resulta da troca e do movimento de algo como uma veste absoluta, que como tal, porém, tem implicações jurídico-políticas decisivas. [...] essa veste de glória é uma assinatura que marca política e teologicamente os corpos e as substâncias, orientando-os e deslocando-os segundo uma economia [...].

Portanto, Agamben começa a perceber o porquê das relações entre o poder e as manifestações gloriosas típicas das liturgias religiosas.⁴⁷ Segundo o filósofo, as doxologias e as aclamações são de certo modo um limiar de indiferença entre a política e a teologia. “E, assim como as doxologias litúrgicas produzem e reforçam a glória de Deus, as aclamações profanas não são um ornamento do poder político, mas o fundam e justificam” (AGAMBEN, 2011b, p. 251). Os resultados agambenianos sobre as relações entre o poder e a glória destrincham inúmeras perspectivas e abrem outras tantas possibilidades para se pensar a problemática que envolve as aclamações e os protocolos cerimoniais. As escavações do filósofo vão encontrar a função gloriosa do poder, que hoje para muitos pode ser algo do passado⁴⁸, ligada a problemática da sociedade do espetáculo. De acordo com Agamben (2011b), as funções das aclamações e da glória estão presentes na forma moderna da opinião pública e do consenso e que estas estão no centro dos dispositivos políticos das democracias contemporâneas. Para o filósofo italiano:

Se os meios de comunicação são tão importantes nas democracias modernas, isso não se deve apenas ao fato de permitirem o controle e o governo da opinião pública, mas também e sobretudo porque administram e dispensam a Glória, aquele aspecto aclamativo e doxológico do poder que na modernidade parecia ter desaparecido. A sociedade do espetáculo – se denominarmos assim as democracias contemporâneas – é, desse ponto de vista, uma sociedade em que o poder em seu aspecto ‘glorioso’ se torna indiscernível com relação à *oikonomia* e ao governo. Ter identificado integralmente Glória e *oikonomia* na forma aclamativa do consenso é antes a prestação específica das democracias contemporâneas e de seu *government by consent* [governo por consentimento], cujo paradigma original não está escrito no grego de Tucídides, mas no árido latim dos tratados medievais e barrocos sobre o governo divino do mundo (AGAMBEN, 2011b, p. 10-11).

Para corroborar a sua tese, Agamben (2011b) volta a se debruçar mais uma vez sobre as teorias de Carl Schmitt. O filósofo italiano afirma que o jurista alemão, tanto na obra *Dottrina della costituzione* (Teoria da Constituição de 1928) quanto no

⁴⁷ Ver AGAMBEN, 2011, p. 215-216.

⁴⁸ Idem, p. 276.

ensaio *Referendum e proposta di legge a iniziativa popolare* (Referendo e proposta de lei de iniciativa popular de 1927), procura esclarecer o significado constitutivo das aclamações no direito público, e faz isso justamente no capítulo dedicado à análise da “doutrina da democracia”.⁴⁹ Schmitt alinha a constituição do povo a problemática da publicidade, só existe povo com a publicidade e só existe publicidade com o povo. O jurista alemão vincula de modo indissolúvel a aclamação à democracia e à esfera pública, somente o povo pode exercer tal função. Segundo Agamben (2011b), nas democracias contemporâneas, a aclamação sobrevive, de acordo com Schmitt, na esfera da opinião pública, e só partindo do vínculo constitutivo entre povo, aclamação e opinião pública é possível reintegrar em seus direitos o conceito de publicidade, hoje “bastante ofuscado, mas essencial para toda a vida política e, em particular, para a democracia moderna” (SCHMITT apud AGAMBEN, 2011b, p. 277). Segundo o jurista alemão:

A opinião pública é a forma moderna da aclamação. É talvez uma forma difusa e seu problema não é resolvido nem do ponto de vista sociológico nem do ponto de vista do direito público. Mas é precisamente no fato de poder ser entendida como aclamação que se encontra sua essência e seu significado político. Não há nenhuma democracia e nenhum Estado sem opinião pública, assim como não há Estado sem aclamação (SCHMITT apud AGAMBEN, 2011b, p. 277).

As consequências de tal tese refletem uma nova problemática, principalmente, porque Agamben alinha a tese schmittiana a perspectiva de Guy Debord (1997) e a problemática das sociedades espetaculares. Aqui retornamos ao conceito de dispositivo para depois ingressarmos nas novas articulações que

⁴⁹ “Povo é um conceito que só passa a existir na esfera da publicidade [*Öffentlichkeit*]. O povo só aparece na publicidade, ele produz, aliás, a esfera pública. Povo e publicidade coexistem: não há povo sem publicidade e não há publicidade sem povo. É precisamente o povo que produz a publicidade com sua presença. Só o povo efetivamente reunido e presente é povo e produz a publicidade. Nessa verdade baseia-se a justa opinião implícita na célebre tese de Rousseau, segundo a qual o povo não pode ser representado. Não pode ser representado, porque deve estar presente e só algo ausente, não presente, pode ser representado. Como povo presente, efetivamente reunido, ele existe na democracia pura com o máximo grau possível de identidade; na democracia grega, como *ekklesia* no mercado; no foro romano, como tropa reunida ou exército; como assembleia dos eleitores suíços [...]. Só o povo efetivamente reunido é povo e só o povo efetivamente reunido pode fazer aquilo que é especificamente próprio da atividade desse povo: pode aclamar, isto é, pode exprimir com um simples grito sua aprovação ou repulsa, gritar viva ou abaixo, saudar com júbilo um chefe ou um projeto, dar um viva ao rei ou a qualquer outro, rejeitar a aclamação com o silêncio ou com o murmúrio [...]. Basta o povo se reunir efetivamente, não importa o objetivo (desde que não apareça como um grupo de interesses organizados), mais ou menos como ocorre nas manifestações de rua, nas festas públicas, nos teatros, no hipódromo, no estádio, para que esse povo aclamante esteja presente e seja, ao menos em potencial, uma grandeza política” (SCHMITT apud AGAMBEN, 2011b, p. 276-277).

Agamben propõe com sua tentativa de profaná-los, desativá-los, torná-los inoperosos. Mas pensando primeiramente na contextualização dos mecanismos e dispositivos contemporâneos e sua relação de incessante captura dos seres vivos encontramos, segundo Agamben (2009), para retomar a terminologia dos teólogos, de um lado, a ontologia das criaturas, e, do outro, a *oikonomia* dos dispositivos que procuram governá-las e guiá-las para o bem. Dentro deste contexto, generalizando e ampliando a classe dos dispositivos foucaultianos, Agamben (2009, p. 40) define literalmente como “dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos”. Portanto, não somente as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, “mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos [...]” (AGAMBEN, 2009, p. 41).

Nesta perspectiva temos, primeiramente, os seres vivos (ou as substâncias), depois, os dispositivos e, por fim, entre os dois, como terceiro, os sujeitos. Agamben (2009) chama de sujeito o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo entre os vivos e os dispositivos. Segundo o filósofo italiano, naturalmente as substâncias e os sujeitos, como na velha metafísica, parecem sobrepor-se, mas não completamente. Neste sentido, por exemplo, um mesmo indivíduo, uma mesma substância, pode ser o lugar dos múltiplos processos de subjetivação. Ao ilimitado crescimento dos dispositivos no nosso tempo corresponde uma igualmente disseminada proliferação de processos de subjetivação. Tal abordagem generalizante por mais longínqua no passado que possamos retroceder na história da humanidade e seus dispositivos, somente faz sentido na contemporaneidade como um todo nas sociedades espetaculares e gloriosas. “Não seria provavelmente errado definir a fase extrema do desenvolvimento capitalista que estamos vivendo como uma gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos” (AGAMBEN, 2009, p. 42). O que é interessante e se observarmos atentamente as palavras e as conclusões agambenianas encontraremos a fusão de articulações que envolvem a máquina antropológica e a máquina governamental, a antropomorfização do humano, por um lado, sua cisão

entre homem e animal, e por outro, a cisão que a *oikonomia* havia introduzido em Deus entre ser e ação, e dentro destas articulações encontramos os dispositivos:

Certamente, desde que apareceu o *homo sapiens* havia dispositivos, mas dir-se-ia que hoje não haveria um só instante na vida dos indivíduos que não seja modelado, contaminado ou controlado por algum dispositivo. De que modo, então, podemos fazer frente a esta situação, qual a estratégia que devemos seguir no nosso quotidiano corpo a corpo com os dispositivos? Não se trata simplesmente de destruí-los, nem, como sugerem alguns ingênuos, de usá-los de modo correto. [...] O fato é que, segundo toda evidência, os dispositivos não são um acidente em que os homens caíram por acaso, mas têm a sua raiz no mesmo processo de ‘hominização’ que tornou ‘humanos’ os animais que classificamos sob a rubrica *homo sapiens*. O evento que produziu o humano constitui, com efeito, para o vivente algo como uma cisão que reproduz de algum modo a cisão que a *oikonomia* havia introduzido em Deus entre ser e ação. Esta cisão separa o vivente de si mesmo e da relação imediata com o seu ambiente, isto é, com aquilo que Uexkühl e depois dele Heidegger chamam o círculo receptor-desinibidor. Quebrando ou interrompendo esta relação, produzem-se para o vivente o tédio – isto é, a capacidade de suspender a relação imediata com os desinibidores – e o Aberto, isto é, a possibilidade de conhecer o ente enquanto ente, de construir um mundo. Mas com essas possibilidades é dada imediatamente também a possibilidade dos dispositivos que povoam o Aberto com instrumentos, objetos, *gadgets*, bugigangas e tecnologias de todo tipo. Por meios dos dispositivos, o homem procura fazer girar em vão os comportamentos animais que se separaram dele e gozar assim do Aberto como tal, do ente enquanto ente. Na raiz de todo dispositivo está, deste modo, um desejo demasiadamente humano de felicidade, e a captura e a subjetivação deste desejo, numa esfera separada, constituem a potência específica do dispositivo (AGAMBEN, 2009, p. 43-44).

A problemática que envolve glória e poder, com seus desdobramentos e articulações, torna-se demasiadamente preocupante quando percebemos as conexões que existem entre as sociedades espetaculares, a mídia e a publicidade e a grande acumulação e produção de dispositivos. Os processos de subjetivação e dessubjetivação que capturam os seres vivos através dos dispositivos e que possibilitou o desenvolvimento das democracias contemporâneas, seu governo por consentimento, foram os mesmo processos gloriosos que permitiram Adolf Hitler subir ao poder, instaurar um estado de exceção, desenvolver um racismo de estado, construir Auschwitz. Os dispositivos que estão no centro das articulações das máquinas antropológica e governamental que possibilitaram o desenvolvimento tecnológico, o desenvolvimento da produção e do consumo no mundo capitalista contemporâneo, nunca antes experimentado e alcançado pela humanidade, foram os mesmos dispositivos que possibilitaram as construções dos fornos crematórios, das câmaras de gás e das fábricas de cadáveres. A junção das teses de Debord (1997) e Carl Schmitt, das sociedades espetaculares e da opinião pública como

forma moderna das aclamações, permite compreendermos o desenvolvimento das articulações que constituíram os estados totalitários do novecentos e a primordial função da mídia nas democracias contemporâneas. O fracasso dos paradigmas tradicionais do Estado-moderno reflete dessa forma o sucesso dos paradigmas econômico-burocrático, da manifestação e acúmulo de espetáculos, em que a mercadoria e o próprio capital assumem a forma midiática da imagem. E a originalidade do fenômeno democrático não passa de mais uma estratégia do poder espetacular, que captura, orienta e manipula suas formas.

Segundo Agamben (2011b), em 1967, com um diagnóstico cuja precisão nos parece, hoje, mais que evidente, Guy Debord constatava a transformação, em escala planetária, da política e da economia capitalista em um “imenso acúmulo de espetáculos”, em que a mercadoria e o próprio capital assumem a forma midiática da imagem. “Se juntarmos as análises de Debord à tese schmittiana da opinião pública como forma moderna da aclamação, todo o problema do atual domínio espetacular da mídia sobre qualquer outro aspecto da vida social aparecerá em uma nova dimensão” (AGAMBEN, 2011b, p. 278). Para o filósofo italiano, o que está em questão é nada menos que uma nova e inaudita concentração, multiplicação e disseminação da função da glória como centro do sistema político. O que ficava confinado às esferas da liturgia e dos cerimoniais concentra-se agora na mídia e, por meio dela, difunde-se e penetra em cada instante e em cada âmbito, tanto público quanto privado, da sociedade. “A democracia contemporânea é uma democracia inteiramente fundada na glória, ou seja, na eficácia da aclamação, multiplicada e disseminada pela mídia além do que se possa imaginar” (AGAMBEN, 2011b, p. 278). E, como já havia ocorrido nas liturgias profanas e eclesiásticas, esse suposto “fenômeno democrático originário” é mais uma vez capturado, orientado e manipulado nas formas e segundo as estratégias do poder espetacular” (AGAMBEN, 2011, p. 279).

O desvelamento do pensamento arqueológico agambeniano está se tornando cada vez mais claro. Sua construção político-filosófica complexa ainda está para ser concluída. Mas já conseguimos perceber algumas nuances tanto para tentar desativar a máquina antropológica quanto tornar inoperosa a máquina governamental. E aqui como ocorrem com outros conceitos eles são assinaturas que transpassam de um campo semântico a outro, do religioso para o político e vice-versa. E dois conceitos são fundamentais para podermos entender como Agamben pensa a possibilidade de

parar as articulações das máquinas: profanação⁵⁰ e inoperatividade. O primeiro termo pretende liberar o que foi capturado e separado por meio dos dispositivos e restituí-los a um possível uso comum. De acordo com Agamben (2007), o conceito de profanação trata-se de um termo que provém da esfera do direito e da religião, e que possuem uma conexão muito estreita. As escavações agambenianas remetem o significado deste termo aos seus sentidos romano e se o sacrifício separa algo humano para a divindade, o rito pode restituí-lo. E nesta concepção o termo *religio*, segundo o filósofo, não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica “a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquieta hesitação (o ‘reler’) perante as formas – e as fórmulas – que se devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano” (AGAMBEN, 2007, p. 66).

Religio, nesta perspectiva, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos. Portanto, segundo Agamben (2007), à religião não se opõem a incredulidade e a indiferença com relação ao divino, mas a “negligência”, uma atitude livre e “distraída” diante das coisas e do seu uso, diante das formas da separação e do seu significado. Nesta perspectiva, “profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular” (AGAMBEN, 2009, p. 66). Mas para Agamben esta não é a única forma que podemos usar para restituir as coisas ao humano. De

⁵⁰ “Os juristas romanos sabiam perfeitamente o que significa ‘profanar’. Sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais, elas eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas nem dadas como fiança, nem cedidas em usufruto ou gravadas de servidão. Sacrílego era todo ato que violasse ou transgredisse esta sua especial indisponibilidade, que as reservava exclusivamente aos deuses celestes [...] ou infernais [...]. E se consagrar (*sacrare*) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens. ‘Profano – podia escrever o grande jurista Trebácio – em sentido próprio denomina-se àquilo que, de sagrado ou religioso que era, é devolvido ao uso e à propriedade dos homens’. E ‘puro’ era o lugar que havia sido desvinculado da sua destinação aos deuses dos mortos e já não era ‘nem sagrado, nem santo, nem religioso, libertado de todos os nomes desse gênero’. Puro, profano, livre dos nomes sagrados, é o que é restituído ao uso comum dos homens. Mas o uso aqui não aparece como algo natural; aliás, só se tem acesso ao mesmo através de uma profanação. [...] Pode-se definir como religião aquilo que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere para uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, como toda separação contém ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso. O dispositivo que realiza e regula a separação é o sacrifício; através de uma série de rituais minuciosos, diferenciados segundo, a variedade das culturas, [...] ele estabelece, em todo caso, a passagem de algo do profano para o sagrado, da esfera humana para a divina. É essencial o corte que separa as duas esferas, o limiar que a vítima deve atravessar, não importando se num sentido ou noutro. O que foi separado ritualmente pode ser restituído, mediante o rito, à esfera profana”. (AGAMBEN, 2007, p. 65-66).

acordo com o filósofo, o jogo também possui essa característica da profanação. Segundo Agamben (2007), Émile Benveniste mostrou que o jogo não só provém da esfera do sagrado, mas também, de algum modo, representa a sua inversão. A potência do ato sagrado reside na conjunção do mito que narra a história com o rito que a reproduz e a põe em cena. “O jogo quebra essa unidade: como *ludus*, ou jogo de ação, faz desaparecer o mito e conserva o rito; como *jocus*, ou jogo de palavras, ele cancela o rito e deixa sobreviver o mito” (AGAMBEN, 2007, p. 67). Para o filósofo:

‘Se o sagrado pode ser definido através da unidade consubstancial entre o mito e o rito, poderíamos dizer que há jogo quando apenas metade da operação sagrada é realizada, traduzindo só o mito em palavras e só o rito em ações’. Isso significa que o jogo libera e desvia a humanidade da esfera do sagrado, mas sem a abolir simplesmente. O uso a que o sagrado é devolvido é um uso especial, que não coincide com o consumo utilitarista. Assim, a ‘profanação’ do jogo não tem a ver apenas com a esfera religiosa. As crianças, que brincam com qualquer bugiganga que lhes caia nas mãos, transformam em brinquedo também o que pertence à esfera da economia, da guerra, do direito e das outras atividades que estamos acostumados a considerar sérias. Um automóvel, uma arma de fogo, um contrato jurídico transformam-se improvisadamente em brinquedos. É comum, tanto nesses casos como na profanação do sagrado, a passagem de uma *religio*, que já é percebida como falsa ou opressora, para a negligência como *vera religio*. E essa não significa descuido [...], mas uma nova dimensão do uso que crianças e filósofos conferem à humanidade. Trata-se de um uso cujo tipo Benjamin devia ter em mente quando escreveu, em *O novo advogado*, que o direito não mais aplicado, mas apenas estudado, é a porta da justiça. Da mesma forma que a *religio* não mais observada, mas jogada, abre a porta para o uso, assim também as potências da economia, do direito e da política, desativadas em jogo, tornam-se a porta de uma nova felicidade (AGAMBEN, 2007, p. 67).

Mas Agamben sabe que o jogo atualmente não exerce mais esse papel na nossa sociedade. O jogo também foi capturado pelos dispositivos das sociedades espetaculares e seus processos de secularização. É por isso que a proposta agambeniana perpassa a própria tentativa de recuperar a dimensão profana do jogo. Segundo Agamben (2007), fazer com que o jogo volte à sua vocação puramente profana é uma tarefa política. “A profanação implica, [...] uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso” (AGAMBEN, 2007, p. 68). De acordo com o filósofo, ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que

ele havia confiscado. Portanto, “a profanação é o contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício tinha separado e dividido” (AGAMBEN, 2009, p. 45). Tais conclusões tornam-se problemáticas quando olhamos para a contemporaneidade, o capitalismo atual e as figuras modernas do poder. A genealogia teológica dos dispositivos os conecta ao paradigma cristão da *oikonomia*, mas os dispositivos modernos apresentam uma diferença em relação aos tradicionais, o que torna particularmente problemática a sua profanação. De acordo com Agamben (2009), todo dispositivo implica um processo de subjetivação, sem o qual o dispositivo não pode funcionar como dispositivo de governo, mas se reduz a um mero exercício de violência. Segundo o filósofo italiano, Foucault mostrou como, numa sociedade disciplinar, os dispositivos visam, através de uma série de práticas e de discursos, de saberes e de exercícios, “à criação de corpos dóceis, mas livres, que assumem a sua identidade e a sua ‘liberdade’ de sujeitos no próprio processo do seu assujeitamento. Isto é, o dispositivo é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações e somente enquanto tal é também uma máquina de governo” (AGAMBEN, 2009, 46). Para o autor italiano, o que define os dispositivos com os quais temos que lidar na atual fase do capitalismo:

É que estes não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de dessubjetivação. Um momento dessubjetivante estava certamente implícito em todo processo de subjetivação [...]; mas o que acontece agora é que processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar e, por assim dizer, espectral. Na não-verdade do sujeito não há mais de modo algum a sua verdade. Aquele que se deixa capturar no dispositivo ‘telefone celular’, qualquer que seja a intensidade do desejo que o impulsionou, não adquire, por isso, uma nova subjetividade, mas somente um número pelo qual pode ser, eventualmente, controlado; o espectador que passa as suas noites diante da televisão recebe em troca da sua dessubjetivação apenas a máscara frustrante do *zappeur* ou a inclusão no cálculo de um índice de audiência. Aqui se mostra a futilidade daqueles discursos bem intencionados sobre a tecnologia, que afirmam que o problema dos dispositivos se reduz àquele de seu uso correto. Esses discursos parecem ignorar que, se a todo dispositivo corresponde um determinado processo de subjetivação (ou, neste caso, de dessubjetivação), é totalmente impossível que o sujeito do dispositivo o use ‘de modo correto’. Aqueles que têm discursos similares são, de resto, o resultado do dispositivo midiático no qual estão capturados. As sociedades contemporâneas se apresentam assim como corpos inertes atravessados por gigantescos processos de dessubjetivação que não correspondem a nenhuma subjetivação real. (AGAMBEN, 2009, p. 47-48).

Agamben percebe que a dificuldade apresentada na perspectiva do improfanável que subjaz no capitalismo contemporâneo acarreta a impossibilidade ou a negação do uso, a perda irrevogável de todo uso. Mas o autor também percebe que é possível ainda encontrar formas eficazes de profanação. O caminho das argumentações na tentativa da criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante. Profanar é aprender a fazer um novo uso dos dispositivos, brincar com eles. “A sociedade sem classes não é uma sociedade que aboliu e perdeu a memória das diferenças de classe, mas uma sociedade que soube desativar seus dispositivos, a fim de tornar possível um novo uso, para transformá-las em meios puros” (AGAMBEN, 2007, p. 75). Para compreender o conceito “meios puros” na perspectiva agambeniana é preciso analisar o pensamento benjaminiano e seu conceito de pureza.⁵¹ De acordo com Agamben, a concepção de pureza em Benjamin, quando o filósofo alemão está analisando o termo violência pura, não é substancial, mas relacional. “Na origem da criatura não está a pureza [*Reinheit*], mas a purificação [*Reinigung*] (BENJAMIN apud AGAMBEN, 2004, p. 94). Para Agamben, isso significa que a pureza não é um caráter substancial pertencente à ação violenta em si mesma – que, em outros termos, a diferença entre violência pura e violência mítico-jurídica não reside na violência mesma e, sim, em sua relação com algo exterior. Segundo Agamben (2004, p. 95):

A tese de Benjamin é que, enquanto a violência mítico-jurídica é sempre um meio relativo a um fim, a violência pura nunca é simplesmente um meio – legítimo ou ilegítimo – relativo a um fim (justo ou injusto). A crítica da violência não a avalia em relação aos fins que ela persegue como meio, mas busca seu critério ‘numa distinção na própria esfera dos meios, sem preocupação quanto aos fins que eles perseguem’. Aqui aparece o tema [...] da violência como ‘meio puro’, isto é, como figura de uma paradoxal ‘medialidade sem fins’: isto é, um meio que, permanecendo como tal, é considerado independentemente dos fins que persegue. O problema não é, então, identificar fins justos, mas, sobretudo, ‘caracterizar um outro tipo de violência que então, certamente, não poderia ser um meio legítimo ou ilegítimo para esses fins, mas não desempenharia de modo algum o papel de meio em relação a eles e manteria com eles outras relações’.

⁵¹ “É um erro pressupor, em algum lugar, uma pureza que consiste em si mesma e que deve ser preservada [...]. A pureza de um ser nunca é incondicionada e absoluta, é sempre subordinada a uma condição. Esta condição é diferente segundo o ser de cuja pureza se trata; mas nunca reside no próprio ser. Em outros termos, a pureza de todo ser (finito) não depende do próprio ser [...]. Para a natureza, a condição de sua pureza que se situa fora dela é a linguagem humana” (BENJAMIN apud AGAMBEN, 2004, p. 94).

A problemática sobre a violência pura em Benjamin revela a própria problemática da medialidade. Esta perspectiva coloca no centro os problemas de interpretação dos “meios puros”. Vale ressaltar que tanto Benjamin quanto Agamben concebem que o meio não deve sua pureza a alguma propriedade intrínseca específica que o diferenciaria dos meios jurídicos, mas à sua relação com estes. Segundo Agamben (2004), como no ensaio sobre a língua, para Benjamin pura é a língua que não é um instrumento para a comunicação, mas que comunica imediatamente ela mesma, isto é, uma comunicabilidade pura e simples; assim também é pura a violência que não se encontra numa relação de meio quanto a um fim, mas se mantém em relação com sua própria medialidade. E como a língua pura não é uma outra língua, não ocupa um outro lugar que não o das línguas naturais comunicantes, mas se mostra nelas expondo-as enquanto tais, do mesmo modo a violência pura se revela somente como exposição e deposição da relação entre violência e direito. Portanto, segundo Agamben (2004), é o que Benjamin sugere evocando o tema da violência que, na cólera, nunca é meio, mas apenas manifestação (Manifestation). Assim:

Enquanto a violência como meio fundador do direito nunca depõe sua relação com ele e estabelece assim o direito como poder (*Macht*), que permanece ‘intimamente e necessariamente ligado a ela’, a violência pura expõe e corta o elo entre direito e violência e pode, assim, aparecer ao final não como violência que governa ou executa (*die schaltende*), mas como violência que simplesmente age e se manifesta (*die waltende*) (AGAMBEN, 2004, p. 96).

Estas considerações sobre “meios puros”, que envolvem tanto as articulações da língua quanto as relações entre violência e direito, são as perspectivas que corroboram para que possamos entender tanto a afirmação benjaminiana dirigida a Scholem, em 1934, de que “uma escrita sem sua chave não é escrita, mas vida” (BENJAMIN apud AGAMBEN, 2004, p. 96), quanto aquela, presente no ensaio sobre Kafka, segundo a qual “o direito não mais praticado e só estudado é a porta da justiça” (BENJAMIN apud AGAMBEN, 2004, p. 96). Tais considerações permitem articularmos os dois conceitos que inicialmente nos propusemos a destrinchar para compreendermos um pouco do como é possível pararmos as articulações das máquinas antropológica e governamental. A profanação que nos permite criar um novo uso somente é possível se desativarmos o velho uso. “A criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante”

(AGAMBEN, 2007, p. 75). A inoperatividade das relações que envolvem a violência e o direito permitirá a sua profanação restituindo o uso aos homens, o direito não mais praticado e só estudado. “Ao desmascaramento da violência mítico-jurídica operado pela violência pura corresponde [...] como uma espécie de resíduo, a imagem enigmática de um direito que não é mais praticado mas apenas estudado” (AGAMBEN, 2004, p. 97). Portanto, segundo Agamben (2004), uma figura possível do direito depois da deposição de seu vínculo com a violência e o poder, trata-se de um direito que não tem mais força nem aplicação; um “direito novo”, livre de toda disciplina e de toda relação com a soberania. O direito torna-se inoperante, desativa-se. Segundo Agamben (2004, p. 97-98):

Não se trata, evidentemente, de uma fase de transição que nunca chega ao fim a que deveria levar, menos ainda de um processo de desconstrução infinita que, mantendo o direito numa vida espectral, não consegue dar conta dele. O importante aqui é que o direito – não mais praticado, mas estudado – não é a justiça, mas só a porta que leva a ela. O que abre uma passagem para a justiça não é a anulação, mas a desativação e a inatividade do direito – ou seja, um outro uso dele. [...] Um dia, a humanidade brincará com o direito, como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-los a seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente dele. O que se encontra depois do direito não é um valor de uso mais próprio e original e que precederia o direito, mas um novo uso, que só nasce depois dele. Também o uso, que se contaminou com o direito, deve ser libertado de seu próprio valor. Essa libertação é a tarefa do estudo, ou do jogo. E esse jogo estudioso é a passagem que permite ter acesso àquela justiça que um fragmento póstumo de Benjamin define como um estado do mundo em que este aparece como um bem absolutamente não passível de ser apropriado ou submetido à ordem jurídica.

As considerações que envolvem um direito inativo, desativado, inoperoso, são as mesmas postuladas pelos filósofos medievais quando se questionavam sobre o fim e cumprimento de toda providência. No cristianismo, a inoperosidade é um termo e uma dimensão própria de Deus e quando cessar todo o governo, o que permanece é a glória. Segundo Agamben (2011b), na medida em que nomeia o fim último do homem e a condição que sucede ao Juízo Universal, a glória coincide com a cessação de toda atividade e de toda obra. “Ela é o que permanece quando a máquina da oikonomia divina se cumpre e as hierarquias e os ministérios angélicos se tornam totalmente inoperosos” (AGAMBEN, 2011b, p. 261). De acordo com o filósofo, o paraíso não só desconhece governo, como vê cessar também toda escritura, toda leitura, toda teologia e até mesmo toda celebração litúrgica – com exceção da doxologia e do hino de glória. “A glória ocupa o lugar da inoperosidade

pós-juízo, é o *amen* eterno em que se resolve toda obra e toda palavra humana e divina” (AGAMBEN, 2011b, p. 261). A dimensão da inoperosidade que pertence a Deus possui uma imagem que no judaísmo encontra a sua expressão no sábado (*shabat*).⁵² “O sabatismo nomeia a glória escatológica, que é, em sua essência, inoperosidade” (AGAMBEN, 2011b, p. 262). Segundo Agamben, se compararmos a máquina do poder com uma máquina para produzir governo, então a glória é aquilo que, na política como na teologia, assegura, em última instância, o funcionamento da máquina. A glória toma o lugar daquele vazio impensável que é a inoperatividade do poder; “e todavia precisamente esta indizível, ingovernável vacuidade é aquilo que parece alimentar a máquina do poder, aquilo de que o poder tanto precisa, ao ponto de ter de o capturar e manter a qualquer custo no seu centro em forma de glória” (AGAMBEN, 2007b, p. 43-44). Tal vacuidade central da glória, sua intimidade entre majestade (soberania) e inoperatividade, encontra no símbolo do trono vazio sua imagem exemplar.⁵³ “O vazio é a figura soberana da glória” (AGAMBEN, 2011b, p. 267).

Nesta perspectiva, segundo Agamben (2011b), o dispositivo da glória encontra na majestade do trono vazio sua cifra perfeita. “Seu objetivo é capturar no interior da máquina governamental – para transformá-lo no motor secreto desta – aquela impensável inoperosidade que constitui o último mistério da divindade” (AGAMBEN, 2011b, p. 267). Para o filósofo, a glória é tanto glória objetiva, que exhibe a inoperosidade divina, quanto glorificação, em que também a inoperosidade humana celebra seu sábado eterno. “O dispositivo teológico da glória coincide aqui com o profano e, [...] podemos recorrer a ele como paradigma epistemológico que nos possibilitará penetrar no arcano central do poder” (AGAMBEN, 2011b, p. 268). Assim, segundo Agamben, começamos a compreender por que doxologia e cerimonial são essenciais para o poder. Neles estão em questão a captura e a inscrição em uma esfera separada da inoperosidade central da vida humana. “A *oikonomia* do poder põe firmemente em seu centro, na forma de festa e glória, aquilo que aparece diante dos seus olhos como a inoperosidade do homem e de Deus, inoperosidade que não se pode olhar” (AGAMBEN, 2011b, p. 268). É dentro deste contexto que o filósofo italiano vai afirmar que a vida humana é inoperosa e sem objetivo:

⁵² Sobre o *shabat* e a inoperatividade, ver AGAMBEN, 2007b, p. 42-43.

⁵³ Sobre a vacuidade central da glória, Idem, p. 44-45.

A vida humana é inoperosa e sem objetivo, mas é justamente essa *argia* e essa ausência de objetivo que tornam possível a operosidade incomparável da espécie humana. O homem se devotou à produção e ao trabalho, porque em sua essência é privado de obra, porque é por excelência um animal sabático. E assim como a máquina da *oikonomia* teológica só pode funcionar se inserir em seu centro um limiar doxológico em que trindade econômica e trindade imanente transitam litúrgica (ou seja, política) e incessantemente de uma para outra, assim também o dispositivo governamental funciona porque capturou em seu centro vazio a inoperosidade da essência humana. Essa inoperosidade é a substância política do Ocidente, o nutrimento glorioso de todo poder. Por isso, festa e ociosidade afloram sem cessar nos sonhos e nas utopias políticas do Ocidente e, da mesma maneira, neles naufragam continuamente. Esses sonhos e utopias são os restos enigmáticos que a máquina econômico-teológica abandona nos campos de batalha da civilização e sobre os quais os homens voltam de tempos em tempos a interrogar-se inútil e nostalgicamente. Nostalgicamente, porque parecem conter algo que pertence ciosamente à essência humana; e inutilmente, porque nada mais são, na realidade, do que resíduos do combustível imaterial e glorioso que o motor da máquina queimou em seu curso irreprimível (AGAMBEN, 2011b, p. 268).⁵⁴

As conclusões agambenianas são surpreendentes. A vida humana é inoperativa e sem fim, o homem não possui nenhuma obra, nasceu sem obra. O homem volta-se para a produção e para o trabalho porque a sua essência está totalmente destituído de obra, por ser um animal sabático por excelência. A inoperatividade é a substância política do Ocidente. Mas o que significa propriamente a inoperatividade. Agamben (2007b) vai afirmar que a inoperatividade não significa, de fato, simplesmente inércia, não-fazer. “Trata-se, antes, de uma operação que consiste em tornar inoperativas, em desativar ou *des-oeuvrer* todas as obras humanas e divinas” (AGAMBEN, 2007b, p. 47). Tal perspectiva para Agamben (2007b), sobre a concepção de inoperatividade, pode ser pensada a partir do tratado sobre a servidão humana que é o livro quarto da *Ética* de Espinosa. De acordo com as interpretações agambenianas, Espinosa utiliza a imagem da inoperatividade para definir a liberdade suprema que os homens podem esperar. Espinosa “fala de uma

⁵⁴ “A ideia de uma inoperosidade constitutiva da humanidade como tal foi apresentada brevemente por Aristóteles em uma passagem da *Ética a Nicômacos* (1097b). No momento de definir a felicidade como objeto último da ciência política, Aristóteles propõe o problema de qual seria ‘a obra do homem’ (*to ergon tou anthropou*) e evoca a ideia de uma possível inoperosidade da espécie humana: ‘Assim como para o flautista, para o escultor e para todo artesão, e em geral para todos os que têm uma obra [*ergon*] e uma atividade [*praxis*], o bom e o bem parecem consistir nessa obra, assim deveria ser também para o homem, supondo que haja para ele algo como uma obra. Ou acaso se deve dizer que para o carpinteiro e para o sapateiro há uma obra e uma atividade e não há nenhuma para o homem, porque nasceu sem obra [*argon*]?’ A ideia é logo abandonada e a obra do homem passa a ser identificada nessa ‘operosidade’ (*energeia*) particular que é a vida segundo o *logos*. Contudo, a relevância política do tema de uma inoperosidade essencial do homem como tal não fugiu da atenção de Averróis, que faz da potência e não do ato do pensamento a marca específica da espécie humana, nem a Dante, que, no *De monarchia* (1,3), o coloca no centro de sua doutrina sobre a multidão” (AGAMBEN, 2011, p. 268-269).

‘*acquiescentia in se ipso*’, de um descansar ou encontrar a paz em si próprio, que ele define como ‘um gáudio nascido disso, de o homem se contemplar a si próprio e [contemplar] o seu poder de agir’ (AGAMBEN, 2007b, p. 48). A “contemplação da potência”, segundo Agamben baseado em Espinosa, é uma inoperosidade interna, por assim dizer, à própria operação, uma práxis *sui generis* que consiste em tornar inoperosa toda potência de agir e de fazer específica. Baseado nesta perspectiva, de acordo com Agamben (2011b, p. 273):

A vida, que contempla a (própria) potência de agir, torna-se inoperosa em todas as suas operações, vivendo apenas a (sua) vivibilidade. Escrevemos ‘própria’ e ‘sua’ entre parênteses, porque somente pela contemplação da potência, que torna inoperosa toda *energeia* específica, algo como a experiência de um ‘próprio’ e de um ‘si’ é possível. O si, a subjetividade, é aquilo que se abre como uma inoperosidade central em cada operação, como a *viv-ibilidade* de toda vida. Nessa inoperosidade, a vida que vivemos é apenas a vida através da qual vivemos, apenas nossa potência de agir e de viver, nossa *ag-ibilidade* e nossa *viv-ibilidade*. O *bios* coincide nesse caso, sem resíduos, com a *zōē*. Compreende-se agora a função essencial que a tradição da filosofia ocidental atribuiu à vida contemplativa e à inoperosidade: a práxis propriamente humana é um sabatismo, que tornando inoperosas as funções específicas do ser vivo, abre-as em suas possibilidades. Contemplação e inoperosidade são, nesse sentido, os operadores metafísicos da antropogênese, que, libertando o vivente homem de seu destino biológico ou social, destinam-no àquela dimensão indefinível que estamos habituados a chamar de política. Contrapondo a vida contemplativa à vida política como ‘dois *bioi*’, Aristóteles fez com que, por muito tempo, tanto a política quanto a filosofia perdessem o rumo e, ao mesmo tempo, delineou o paradigma sobre o qual se modelaria o dispositivo economia-glória. O político não é nem *bios* nem *zōē*, mas a dimensão que a inoperosidade da contemplação, ao desativar as práticas linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, incessantemente abre e confere ao ser vivo. Por isso, na perspectiva da oikonomia teológica, [...] nada é mais urgente que a inclusão da inoperosidade nos próprios dispositivos. *Zōē aiōnios*, vida eterna, é o nome desse centro inoperoso do humano, dessa ‘substância’ política do Ocidente que a máquina da economia e da glória busca continuamente capturar em seu próprio interior.

Portanto, a desativação dos dispositivos, sua inoperosidade, faz cessar as cisões que existem entre *bios* e *zōē*, restitui a vida ao seu todo e isso é política, somente pode ocorrer através da política. Chegamos ao ápice das conclusões agambenianas, daqui somente poderemos partir dando margens para uma pesquisa futura. Os trabalhos de Giorgio Agamben ainda não foram concluídos por completo. Sua filosofia política-filosófica ainda encontra-se em construção. Mas muito do que já foi escrito nos permite pensar uma nova filosofia, uma filosofia que vem, uma política que vem. O próprio Agamben (2007) possui claramente a definição da tarefa da geração futura. “A Profanação do improfanável é a tarefa política da geração que

vem” (AGAMBEN, 2007, p. 79). O mesmo poderíamos dizer sobre a inoperatividade, a completa desativação dos dispositivos do poder, colocar isso em prática também é a tarefa da geração que vem. Esta possui como princípio irrevogável criar novos usos possíveis para os dispositivos, utilizando-se da política, da filosofia, da arte, etc., para tornar inoperativas as operações biológicas, econômicas e sociais, mostrando o que pode o corpo humano, abrindo um novo possível uso.⁵⁵ Pensar a geração que vem utilizando as temáticas agambenianas, pensado em profanações e inoperatividades dos dispositivos, nos remeteu a uma obra do filósofo publicada originalmente em 1990, “A Comunidade que Vem”. Esta obra permitirá concluirmos este capítulo e encerramos por enquanto as pesquisas e as escavações que fizemos no contexto das obras agambenianas. E o ponto de partida se apresenta no questionamento sobre o que seria a profanação e a inoperatividade do sujeito ético-político contemporâneo. O que seria a desativação, a profanação, a inoperosidade completa das relações éticas e políticas que mantêm e sustentam as nacionalidades, as religiosidades, as diferenças étnicas e as diferenças de gênero dos grupos sociais, etc.? O que restaria depois de profanarmos e desativarmos as máquinas antropológica e governamental? O que seria a profanação e a desativação da relação do “Eu” com o “Outro”? Que tipo de ser poderia fazer parte de uma comunidade que viria desse modelo inoperoso dos dispositivos que Agamben propõe? Uma resposta parcial, mas interessantíssima surge quando alinhamos o

⁵⁵ “Mais uma vez, a contemplação do poder não é simplesmente ócio e apraxia, mas algo parecido com uma inoperatividade interna à própria operação, que consiste em tornar inoperativo qualquer poder particular de agir e de fazer. A vida, que contempla o seu próprio poder, torna-se inoperativa em todas as suas operações. Um exemplo vai permitir esclarecer como devemos entender esta ‘operação inoperativa’. O que é, aliás, um poema, senão aquela operação linguística que consiste em tornar a língua inoperativa, em desativar as suas funções comunicativas e informativas, para a abrir a um novo possível uso? Ou seja, a poesia é, nos termos de Espinosa, uma contemplação da língua que a traz de volta para o seu poder de dizer. Assim, a poesia de Mandelstam é uma contemplação da língua russa, os *Cantos* de Leopardi são uma contemplação da língua italiana, as *Iluminações* de Rimbaud uma contemplação da língua francesa, os hinos de Hölderlin e os poemas de Ingeborg Bachmann uma contemplação da língua alemã, etc. Mas, em todo o caso, trata-se de uma operação que ocorre na língua, que atua sobre o poder de dizer. E o sujeito poético é não o indivíduo que escreveu os poemas, mas o sujeito que se produz na altura em que a língua foi tornada inoperativa, e passou a ser, nele e para ele, puramente dizível. Se isto for verdade, então temos de mudar radicalmente o modo em que estamos habituados a olhar para o problema da relação entre arte e política. A arte não é uma atividade humana de ordem estética, que pode, eventualmente e em determinadas circunstâncias, adquirir também um significado político. A arte é em si própria constitutivamente política, por ser uma operação que torna inoperativo e que contempla os sentidos e os gestos habituais dos homens e que, desta forma, os abre a um novo possível uso. Por isso, a arte aproxima-se da política e da filosofia até quase confundir-se com elas. Aquilo que a poesia cumpre em relação ao poder de dizer e a arte em relação aos sentidos, a política e a filosofia têm de cumprir em relação ao poder de agir. Tornando inoperativas as operações biológicas, econômicas e sociais, elas mostram o que pode o corpo humano, abrem-no a um novo, possível uso” (AGAMBEN, 2007b, p. 48-49).

pensamento tardio agambeniano com o seu livro publicado em 1990. “O ser que vem é o ser qualquer. Na enumeração escolástica dos transcendentais (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum, seja qual for, o ente é uno, verdadeiro, bom ou perfeito*) [...]” (AGAMBEN, 1993, p. 11).⁵⁶ De acordo com Agamben (1993, p. 11-12):

O qualquer que está aqui em causa não supõe, na verdade, a singularidade na sua indiferença em relação a uma propriedade comum (a um conceito, por exemplo: o ser vermelho, francês, muçulmano), mas apenas no seu ser *tal qual é*. A singularidade liberta-se assim do falso dilema que obriga o conhecimento a escolher entre o caráter infável do indivíduo e a inteligibilidade do universal. Já que o inteligível [...] não é um universal nem um indivíduo enquanto incluído numa série, mas ‘a singularidade enquanto singularidade qualquer’. Nesta, o *ser-qual é* tomado independentemente das suas propriedades, que identificam a sua inclusão em determinado conjunto, em determinada classe (os vermelhos, os franceses, os muçulmanos) – e considera que ele não remete para uma outra classe ou para a simples ausência genérica de pertença, seja ela qual for, mas para o seu *ser-tal*, para a própria pertença. Assim, o *ser-tal*, que fica constantemente escondido na condição de pertença (há um *x tal que* pertence a *y*) e que não é de modo nenhum um predicado real, revela-se claramente: a singularidade exposta com tal é *qual-quer*, isto é, amável. Porque o amor nunca escolhe uma determinada propriedade do amado (o ser-louro, pequeno, terno, coxo), mas tão-pouco prescinde dela em nome de algo insipidamente genérico (o amor universal): ele quer a coisa *com todos os seus predicados*, o seu ser tal qual é. Ele deseja o qual apenas enquanto tal – este é o seu particular fetichismo. Assim, a singularidade qualquer (o Amável) nunca é inteligência de algo, de determinada qualidade ou essência, mas apenas inteligência de uma inteligibilidade.

A filosofia que vem, a política que vem e a comunidade que nasce desta perspectiva, no pensamento agambeniano, propõe uma transformação nas formas do pensar que envolvem o universal e o particular. O “ser qualquer” não se define por uma particularidade ou singularidade, não possui um ter-lugar definido, o que corrobora também para não ser enquadrado em nenhum universal. Como afirma Agamben (1993, p. 19-20), “o transcendente não é, assim, um ente supremo acima de todas as coisas: *o ter-lugar de todas as coisas é que é o transcendente puro*”. O pensamento agambeniano resgata uma problemática muito debatida entre os medievais na tentativa de recharacterização do problema sobre os “*principium individuationis*”. Nesta perspectiva, “qualquer” é o *matema* da singularidade, sem o qual não é possível pensar nem o seu ser nem a sua individuação. Este contexto filosófico remete o autor italiano ao pensamento de Duns Scott, que concebe a individuação como o fato de se acrescentar à natureza ou forma comum não uma outra forma, ou essência, ou propriedade, mas uma “*ultima realitas*”, uma

⁵⁶ Sobre o termo *quodlibet*, ver AGAMBEN, 1993, p. 11.

“ultimidade” da própria forma. A singularidade não acrescenta nada à forma comum, a não ser uma “*ecceidade*”.

Portanto, de acordo com Agamben (1993), para Duns Scott é necessário que a forma ou natureza comum seja indiferente a qualquer singularidade; “que ela, em si, não seja nem particular nem universal, nem una nem múltipla, mas de tal maneira que ‘não recuse ser colocada com uma qualquer unidade singular’” (AGAMBEN, 1993, p. 21). Tal pensamento de Scott tem seus limites, que Agamben (1993) identifica no fato de ele pensar a natureza comum como uma realidade anterior, cuja propriedade é a de ser indiferente a qualquer singularidade, e à qual esta apenas acrescentaria a “*ecceidade*”. A interpretação agambeniana percebe que deste modo fica sem ser pensado precisamente o “*quodlibet*” que é inseparável da singularidade. Nesta perspectiva, sem se aperceber, Duns Scott faz da indiferença a verdadeira raiz da individuação. E a crítica agambeniana vai afirmar que a “*quodlibetalidade*” não é a indiferença; nem é tão-pouco um predicado da singularidade que exprime a dependência desta em relação à natureza comum. Como Agamben (1993) observa, Duns Scott precisava que não há nenhuma diferença de essência entre a natureza comum e a “*ecceidade*”. “Isto significa que a ideia e a natureza comum não constituem a essência da singularidade, que a singularidade é, neste sentido, absolutamente inessencial, e que, portanto, o critério da sua diferença não deve ser procurado numa essência ou num conceito” (AGAMBEN, 1993, p. 22). Tal conclusão agambeniana corrobora com o pensamento de que não é a indiferença da natureza comum em relação às singularidades, mas a indiferença do comum e do próprio, do gênero e da espécie, da essência e do acidente que constitui o qualquer. Segundo Agamben (1993, p. 23-24):

Qualquer é a coisa *com todas as suas propriedades*, mas nenhuma delas constitui diferença. A in-diferença em relação às propriedades é o que individua e dissemina as singularidades, as torna amáveis (*‘quodlibetais’*). Tal como a justa palavra humana não é nem a apropriação de algo comum (a língua) nem a comunicação de um próprio, assim o rosto humano não é nem a individuação de uma *facies* genérica nem a universalização de traços singulares: é o rosto qualquer, no qual o que pertence à natureza comum e o que é próprio são absolutamente indiferentes. É neste sentido que deve ser lida a doutrina desses filósofos medievais para quem a passagem da potência ao ato, da forma comum à singularidade, não é um acontecimento cumprido de uma vez por todas, mas uma série infinita de oscilações modais. A individuação de uma existência singular não é um fato pontual, mas uma *linea generationis substantiae* que varia em cada sentido segundo uma gradação contínua de crescimento e de remissão, de apropriação e de impropriedade. [...] *Comum e próprio, gênero e indivíduo são apenas as duas vertentes que descem a partir do cume do qualquer.* [...] A passagem

da potência ao ato, da língua à fala, do comum ao próprio acontece sempre nos dois sentidos, segundo uma linha de cintilação alternativa em que natureza comum e singularidade, potência e ato se tornam reversíveis e se penetram reciprocamente. O ser que se gera nesta linha é o ser qualquer e a maneira como passa do comum ao próprio e do próprio ao comum chama-se uso – ou então *ethos*.

As discussões sobre tais perspectivas podem render inúmeras páginas que este trabalho por enquanto não tem a pretensão de realizar. Somente com tais palavras já podemos vislumbrar a complexidade do pensamento agambeniano quando unimos seu pensamento exposto no pequeno livro publicado em 1993 e sua trajetória mais recente. Se pensarmos a perspectiva que se desvela sobre os conceitos de profanação e inoperosidade, percebemos que Agamben propõe algo totalmente novo. A comunidade que vem exige um novo *ethos*, um novo uso, uma desativação do velho uso, tornando-os inoperantes. O “ser qualquer” não vai ser nem um povo unido pelas suas semelhanças (os arianos, os negros, os índios) nem grupos ou subgrupos divididos, retalhados pelas diferenças. O “ser qualquer” vai se apresentar como figura da singularidade pura. “A singularidade qualquer não tem identidade, não é determinada relativamente a um conceito, mas tão-pouco é simplesmente indeterminada; ela é determinada apenas através da sua relação com uma ideia, isto é, com a totalidade das suas possibilidades” (AGAMBEN, 1993, p. 53). O “ser qualquer” não é um “ser-assim”, é simplesmente “o assim”, não uma identidade e uma propriedade individual, mas uma singularidade sem identidade, uma singularidade comum e absolutamente exposta. Para Agamben (1993), se os homens pudessem não ser-assim, não terem esta ou aquela identidade biográfica particular, mas serem apenas “o assim”, a sua exterioridade singular e o seu rosto, então a humanidade acederia pela primeira vez a uma comunidade sem pressupostos e sem sujeitos, a uma comunicação que não conheceria já o incomunicável. E, portanto, um ser que fosse radicalmente privado de toda a identidade representável e não reivindicasse qualquer condição de pertença seria o principal inimigo do Estado. Este talvez seja o paradigma da política que vem:

Porque o fato novo da política que vem é que ela não será já a luta pela conquista ou controle do Estado, mas luta entre o Estado e o não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal. O que nada tem a ver com a simples reivindicação do social contra o Estado, que, em anos recentes, várias vezes encontrou expressão nos movimentos de contestação. As singularidades quaisquer não podem formar uma *societas* porque não dispõem de nenhuma identidade para fazer valer, de nenhuma ligação de pertença para darem a

reconhecer. Na verdade, em última instância, o Estado pode reconhecer qualquer reivindicação de identidade – mesmo [...] a de uma identidade estatal no interior de si próprio; mas que singularidades constituam comunidade sem reivindicar uma identidade, que alguns homens co-pertenciam sem uma representável condição de pertença [...] – eis o que o Estado não pode de nenhum modo tolerar. Porque o Estado [...] não se funda no laço social, do qual seria a expressão, mas na dissolução deste, que ele interdiz. Por isso, relevante não é nunca a singularidade como tal, mas apenas a sua inclusão numa identidade qualquer (mas que o próprio *qualquer* seja recuperado sem uma identidade – eis uma ameaça com que o Estado não está disposto a chegar a acordo). Um ser que fosse radicalmente privado de toda a identidade representável seria para o Estado absolutamente irrelevante. É o que, na nossa cultura, o dogma hipócrita do caráter sagrado da vida e as vazias declarações sobre os direitos do homem têm o objetivo de esconder. *Sagrado*, aqui, só pode ter o sentido que o termo tem no direito romano: *sacer* é o que foi excluído do mundo dos homens e que, mesmo não podendo ser sacrificado, é lícito matar sem cometer homicídio (*neque fas est eum immolari, sed qui occidit parricidium non damnatur*). [...] A singularidade qualquer, que quer apropriar-se da própria pertença, do seu próprio ser-na-linguagem, e declina, por isso, toda a identidade e toda a condição de pertença, é o principal inimigo do Estado (AGAMBEN, 1993, p. 67-68).

A conclusão derradeira para tais pressupostos ainda não é possível vislumbrar completamente. Percebemos que a trajetória agambeniana ainda está sendo gestada, mas temos de antemão que os processos se encaminham para uma tentativa de inoperosidade e profanação dos mecanismos e dispositivos que mantem o Estado moderno contemporâneo. Aqui encontraremos a perspectiva messiânica benjaminiana e poderemos entender melhor o centro inoperoso do humano, *zōē aiōnios*, vida eterna. São estas perspectivas que colocam os paradigmas do Estado moderno em crise e desvelam suas verdadeiras faces, sua produção e reprodução. A política encontra aqui seu limiar e as máquinas, antropológica e governamental, podem ser pensadas dentro de outras perspectivas para que o humano possa escapar das suas articulações. Como Agamben afirma (2011), na nossa cultura, o homem tem sido sempre o resultado de uma divisão e, simultaneamente, de uma articulação do animal e do humano, em que um dos dois termos da operação era também o que estava em causa. Segundo o filósofo italiano, tornar inoperante a máquina que governa a nossa concepção do homem significará, portanto, “já não procurar novas – mais eficazes ou mais autênticas – articulações, mas exibir o vazio central, o hiato que separa – no homem – o homem e o animal, arriscar-se neste vazio: suspensão da suspensão, *shabat* tanto do animal como do homem” (AGAMBEN, 2011, p. 125). *Shabat* que perpassa tanto a suspensão do particular quanto do universal, tanto das identidades quanto das propriedades. O *Shabat* e sua inoperosidade permitirá a contemplação efetiva da vida eterna (*zōē aiōnios*).

6. CONCLUSÃO

No intuito de trilharmos os passos de Giorgio Agamben, autor enigmático e bastante crítico da contemporaneidade, elencamos um grupo de suas obras que nos propusemos a analisar para tentarmos entender a crise dos “Estados Modernos” e seus paradigmas contemporâneos. A leitura das suas obras intrigantes levou-nos, inicialmente, a propor um esclarecimento acerca da “biopolítica”, acerca do “estado de exceção” e sobre o “totalitarismo”. Perscrutando os porões que o filósofo italiano revolveu, encontramos autores como Michel Foucault, Hannah Arendt, Carl Schmitt, Walter Benjamin, dentre outros. Partindo de suas conclusões sobre biopolítica, racismo de estado, vida nua, estado de exceção e totalitarismo construímos os primeiros capítulos desta pesquisa. Estes, porventura, foram esclarecedores, pois retornamos às raízes do seu pensamento. Com os estudos de Foucault percebemos como os mecanismos de poder se desenvolveram e como a preocupação com a vida se inseriu na política tornando-se tema central. Foucault define que o homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política, mas que agora o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão. A Biopolítica é o conceito central.

Vimos como a fórmula “fazer morrer e deixar viver”, que era um direito de soberania, vai ser completado e modificado por um novo direito, um novo poder, poder de “fazer viver e de deixar morrer”. Este novo poder, Foucault o denomina de biopoder, um poder que se preocupa exclusivamente com a vida. É com este poder em mão que o Estado Nazista Alemão erguerá os campos de concentração. E aqui surge uma nova temática que perpassa o estado de exceção e a oitava tese “Sobre o Conceito de História”, escrita por Benjamin, segundo a qual afirma que a tradição dos oprimidos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade regra geral. E a exceção como regra tornou possível o totalitarismo, cujo objetivo último é a dominação total do homem. Assim, segundo Hannah Arendt, os campos de concentração nascem como laboratórios especiais para o teste do domínio total. Os “Estados Modernos” desenvolveram articulações, mecanismos e dispositivos que permitiram a captura da “vida nua” no bando soberano. A teoria moderna da soberania tornou falaciosos os pressupostos do então direito positivo que nascia como fundamento do estado baseado nos direitos do homem e do cidadão. Tais

direitos, com os campos de concentração, mostraram-se inexecutáveis. E esta foi a herança e o paradigma que sobreviveu aos ideais iluministas.

Dentro dos campos, que são considerados espaços biopolíticos absolutos, zonas de indiferença e de anomia, local onde a exceção e a regra coincidem perfeitamente, o homem é reduzido à extrema figura da vida nua. Nos campos de concentração, o “Homo Sacer”, figura obscura do direito arcaico romano, ressurgiu do lodo jurídico, da zona de indiferença e anomia. Esta figura, que qualquer um pode matar sem cometer homicídio, figura matável e insacrável, é na sua tipificação extrema o *der Muselmann* (o muçulmano). Sua trajetória inicia-se exatamente quando a exceção torna-se a regra, depois se aniquila a pessoa jurídica do homem e declara-se sua morte moral, seguindo-se a destruição da sua individualidade. Os mortos-vivos não pertencem mais ao mundo dos vivos e o que os separa da morte são as câmaras de gás. Neste contexto, percebemos claramente que os campos são apenas os locais onde se realizaram a mais absoluta “*conditio inhumana*” que se tenha dado sobre a terra.

Agamben é um erudito bastante complexo, perscrutou inúmeros caminhos para chegar às suas conclusões apresentadas não só em “O que resta de Auschwitz”, como também nos seus outros livros, “Estado de Exceção” e “Homo Sacer: poder soberano e vida nua”. Aqui temos uma trilogia, esta apresentada inicialmente até o capítulo quatro. Nos livros norteadores deste trabalho, Agamben vai examinar a descoberta inaudita que Primo Levi fez no campo de concentração, a “*zona cinzenta*” e as experiências sobre o muçulmano. A “*zona cinzenta*” que Levi descreve é o ponto de partida no qual Agamben encontra o tendão de Aquiles das éticas contemporâneas. Esta zona representa uma alquimia entre o bem e o mal, é o ponto de fusão para onde convergem todos os metais da ética tradicional. Zona de irresponsabilidade e de “*impotentia iudicandi*”, que não se situa além do bem e do mal, mas está, por assim dizer, aquém dos mesmos. Zona de ambiguidade, anomia e indistinção.

A “*zona cinzenta*” é o começo de uma análise obscura, sobre vítimas e algozes que se confundem e apresenta a derrocada da experiência jurídica. Mas a problemática ética sobre a “*zona cinzenta*” é só a ponta do *iceberg* que Agamben descobre com a ajuda de Primo Levi, em Auschwitz. Dentro dos muros do campo existe uma experiência aterrorizante que é o muçulmano. A zona de indistinção entre norma e exceção transfere-se para o ser humano, dentro dos campos surge o

inumano. Auschwitz é o lugar do não-homem, do inumano. Auschwitz é o local do *der Muselmann*, o habitante do campo, figura extrema da situação limite, um ser do qual a humilhação, horror e medo haviam ceifado toda consciência e toda personalidade, até a mais absoluta apatia. Segundo Agamben, a ética em Auschwitz começava precisamente no ponto em que o muçulmano, a “testemunha integral”, havia eliminado para sempre qualquer possibilidade de distinguir entre o homem e o não-homem. Portanto, Auschwitz, antes de ser o campo da morte, é o lugar de um experimento ainda impensado, no qual, para além da vida e da morte, o judeu se transforma em muçulmano, e o homem em não-homem.

Essa cisão, provocada pela testemunha integral, pelo muçulmano, cria a própria cisão no homem. Ela, na verdade, demonstra que o próprio homem já é cindido, cindido na linguagem, entre o ser vivo e o ser que fala; cindido na própria humanidade, entre o humano e o inumano. Essa cisão se apresenta mais claramente quando a exceção se torna a regra e quando os mecanismos do biopoder, as fórmulas “fazer morrer e deixar viver” e “fazer viver e deixar morrer”, cruzam-se dando origem à política da morte, à tanatopolítica e, como consequência, surge outra fórmula na modernidade: “fazer sobreviver”. Agamben percebe que o humano está para além do bem e do mal (o super-homem), como já afirmara Nietzsche, mas que também está para aquém do bem e do mal, aquele que ninguém quer ver, o inumano, o muçulmano, a testemunha integral. O homem transita de ser vivo em potência e ser vivo em impotência. Possibilidade de viver e impossibilidade de falar. E é nesta complexidade que surgem o sobrevivente e o testemunho.

O caminho percorrido por Agamben é extenso, seus apontamentos estão presentes em várias áreas do conhecimento. Muitos estudos podem ser traçados através de suas conclusões. No terreno da ética e da política suas contribuições são altamente pertinentes. A partir da tese benjaminiana sobre o estado de exceção como regra geral, juntamente com a tese biopolítica de Foucault e os apontamentos de Hannah Arendt, outros estudos ainda devem ser elaborados. Agamben sabe muito bem que as mudanças e as transformações não se devem ao “Espírito da Razão”, como queria Hegel, sabe que o próprio espírito pode levar à barbárie, que a ética não está assentada nesta razão dentro dos indivíduos, como diria Kant; que o “Estado” não é a concretização racional e real deste “Espírito” e também duvida que a revolução proletária seja a solução. Os acontecimentos catastróficos do século XX não foram frutos do acaso, não foram um erro ou um desvio no progresso da

humanidade; foram na verdade, algo similar, simétrico, como duas faces da mesma moeda; o “Espírito” que desenvolve a razão também desenvolve a barbárie.

Auschwitz, como Agamben mesmo apontou, possui um resto, o testemunho. Algo que os sobreviventes falam por delegação, porque são pseudo-testemunhas. Mas o resto de Auschwitz também é o sobrevivente, aquele que sobreviveu ao homem, sobreviveu ao inumano, ao muçulmano. O resto de Auschwitz perpassa a luta pela subjetividade. O testemunho é desconexo, fora do lugar, é algo que pertence à dessubjetivação, à aniquilação, à destruição e à destituição. O sobrevivente e o muçulmano estão interligados, não são o mesmo, não coincidem, mas são inseparáveis, como o ser vivo e o ser que fala também não são o mesmo, mas também são inseparáveis. Segundo Agamben, é essa indivisível partição, essa vida cindida e, mesmo assim, indissolúvel, que se expressa por uma dupla sobrevivência: o não-homem é quem pode sobreviver ao homem, e o homem é quem pode sobreviver ao não-homem, que vai provar a destrutibilidade e a indestrutibilidade do homem até o infinito.

O testemunho dos sobreviventes é o lugar do intestemunhável, da impossibilidade de falar, da impotência de ser, mas como sobrevivente, o homem é força, é potência de ser e de sobreviver. O homem carrega em si o selo e a marca desta indistinção entre o humano e o inumano. O homem está sempre para alguém ou para além do humano, nele transitam a subjetivação e a dessubjetivação, a potência e a impotência, do tornar-se falante por parte do ser vivo, e do tornar-se vivo por parte do logos. Tais correntes coexistem, mas não são coincidentes, e a sua não-coincidência, a sutilíssima divisória que as separa, é o lugar do testemunho. Auschwitz foi o impossível que se tornou possível através da política. Nela o homem conheceu a zona de indistinção que une dois extremos inimagináveis: o homem e o não-homem. Acreditava-se numa essência ou numa natureza, mas o que restou não era nenhuma das duas formas. Restou algo incerto, algo animalesco, mas não é de forma alguma uma essência. Era algo que ninguém queria ver. O que restou não pode falar e o que fala não sabe o que é.

O testemunho é o que resta por causa da cisão entre o ser vivo e o ser que fala, entre o muçulmano que vive organicamente, mas não pode falar e o sobrevivente que não viveu aquela condição de vida, mas pode falar de sua impossibilidade. A língua e o discurso expressam a mesma subjetivação e dessubjetivação do sujeito, a mesma cisão que está presente entre o humano e o

inumano. Se a ética ou política precisa de uma essência ou natureza humana, aqui não existe. Mas se ela precisa e prescreve uma potência humana para além, o super-humano, então ela também precisa e prescreve uma impotência para aquém, o subumano, o muçulmano. Se a ética precisa do reino das normas, então também precisa do reino da exceção e da anomia, a zona de indistinção, onde se localizam o muçulmano e a “*zona cinzenta*”. Parece que o reino ético não pode dissociar ou separar completamente o humano do inumano, e mesmo que ele seja um sobrevivente, ainda vai restar algo que impossibilita ser falado, porque o homem é destrutível e indestrutível até o infinito, parece que sempre vai restar o testemunho. Mas este não faz parte nem do futuro nem do passado, mas do presente.

E o presente é a nossa própria contemporaneidade. Tais conclusões que se apresentam nos primeiros quatro capítulos vão ter desdobramentos muito maiores no decorrer dos capítulos seguintes. O capítulo cinco destrincha de forma complexa esta cisão que se apresenta no muçulmano. Cisão esta que perpassa a própria vida e o aberto que aproxima o homem e o animal. A zona de indistinção e o próprio estado de exceção estão caracterizados dentro desta problemática e os acontecimentos que envolvem Auschwitz não poderiam ser possíveis se na própria gestação do humano tais cisões já não se apresentassem. Aqui Agamben desvela algo como uma máquina, uma máquina antropológica, que articula e desarticula as cisões entre o homem e o animal. As cesuras do corpo biológico perpassam a problemática que envolve o conceito de vida. O próprio Agamben adverte que na nossa cultura, uma das primeiras e mais instrutivas observações é o fato de o conceito de vida nunca aparecer definido enquanto tal. Segundo o filósofo italiano, o que assim permanece indeterminado surge, porém, a cada vez, articulado e dividido através de uma série de oposições e de cesuras que o investem de uma função estratégica decisiva em âmbitos aparentemente tão distantes como a filosofia, a teologia, a política e, apenas mais tarde, a medicina e a biologia. Os sucessos da cirurgia moderna e da anestesia baseiam-se precisamente na possibilidade de dividir e, juntamente, articular os dois animais, o de dentro e o de fora. Nesta perspectiva, as contribuições de Foucault sobre o Estado moderno ganham significado, pois é a partir do século XVII, que este começa a incluir entre as suas competências essenciais o tratamento da vida das populações e transforma assim a sua política em biopoder. E será, sobretudo, através de uma progressiva generalização e redefinição do conceito de vida vegetativa (que coincide agora com o patrimônio

biológico da nação) que o Estado realizará a sua vocação. A vocação biopolítica por excelência, seu paradigma essencial, irrecusável e impreterível.

Portanto, as cesuras que perpassam a vida do homem, possibilitando que as interconexões e intersecções entre o humano e o animal sejam cindida e separada, quando estas são apropriadas pelos cálculos dos dispositivos e mecanismos do biopoder nos séculos XIX e XX, e quando o “Estado de Exceção” torna-se a regra dos processos de inclusão e exclusão que perpassam as cisões da vidas, quando tais acontecimentos se aglutinam sob a face do totalitarismo, é precisamente nesta configuração que o “judeu” (o humano) pode ser separado do “muçulmano” (o inumano) e surge algo completamente novo no cenário político tendo seu lugar no ilocalizável que é o campo, que é Auschwitz. Esses fios condutores levam Agamben a perceber que tanto a teologia quanto a filosofia, como também a política, a ética e a jurisprudência se encontram tensas e suspensas na diferença entre o homem e o animal. Os elementos para compreensão do biopoder em Agamben são postos de maneira correlacionada entre os polos de dividem a modernidade, de um lado, e a antiguidade e o período medieval de outro. Como vimos, o autor italiano percebe que as problemáticas que envolvem a “vida nua” estão presentes na história ocidental desde os gregos. E se na antiguidade a articulação perpassava o dentro e o fora na tentativa de humanização do animal, do escravo, do bárbaro, do estrangeiro, na modernidade as articulações envolvem o fora e o dentro na tentativa de animalização do humano, do “judeu”, mas com o objetivo único da purificação do humano pela completa eliminação do animal. Na perspectiva moderna, a eugenia não quer civilizar o escravo, o bárbaro ou o estrangeiro, quer purificar o humano com o objetivo único de cumprir através da “técnica” o que a evolução não conseguiu de fato. A purificação da natureza animal pela eugenia perpassa as cesuras que a “técnica” e os dispositivos do biopoder conseguiram capturar. A eliminação do “judeu” reduzindo-o a animalidade quer demonstrar que o processo antropomórfico precisa ser aperfeiçoado e que o verdadeiramente humano, caracterizado, por exemplo, pela perfeição da raça ariana, só poderá surgir quando a animalidade for excluída por completo. A máquina antropológica é a própria consumação histórica desse processo de cisão que opõe o homem ao animal possibilitando a criação das anomalias inumanas, cujo lugar por excelência de suas manifestações é o campo, o ilocalizável que se efetiva quando a exceção torna-se a regra.

A crise dos “Estados Modernos” se apresenta e se desvela apenas em parte. Tal crise reflete os fracassos das experiências jurídicas, o fracasso das legislações que tratam dos direitos humanos, suas falácias retóricas, a crise dos conceitos éticos e políticos dos modernos. A máquina antropológica, com suas articulações e desarticulações, contribuíram para a construção do paradigma político contemporâneo por excelência: o “campo”. Mas se no capítulo cinco encontramos Agamben destrinchando a problemática sobre a “vida nua”, é no sexto capítulo desta pesquisa que veremos o filósofo italiano escavando mais a fundo sobre a problemática que envolve a biopolítica e a constituição do ideal de soberania. Neste último capítulo percebemos que os paradigmas que mantêm os Estados modernos contemporâneos são na verdade dois, ou mais propriamente, duas máquinas que se articulam para construir tanto a problemática sobre a biopolítica moderna até o triunfo da economia e do governo sobre qualquer outro aspecto da vida social, quanto a problemática que envolve a filosofia política e a teoria moderna da soberania.

Como vimos, neste último fragmento sobre os trabalhos agambenianos, que corroboram para compreendermos a crise dos estados modernos, os conceitos centrais para entendermos o desenrolar da problemática gira em torno dos dispositivos e mecanismos de poder. O que está no centro das discussões é o governo dos homens, o que Foucault chama de governamentalidade. E para Agamben tais discussões possuem suas origens no desenvolvimento das teorias que envolvem a *oikonomia* trinitária. A genealogia teológica da economia e do governo proposta por Agamben traz à luz a importância das articulações que envolvem a liturgia e a glória com a *oikonomia* trinitária e a constituição política do Ocidente. Tal perspectiva apresenta o paradigma administrativo-gerencial como núcleo das articulações da máquina governamental. De acordo com Agamben, no ocaso da cultura clássica, quando a unidade do cosmo antigo se rompe, e ser e agir, ontologia e práxis parecem separar irrevogavelmente seus destinos, percebemos elaborar-se na teologia cristã uma doutrina complexa, para a qual confluem elementos judaicos e pagãos, que procura ler – e, ao mesmo tempo, recompor – essa fratura através de um paradigma gerencial e não epistêmico: a *oikonomia*. Deste discorrer das discussões é que Agamben apresenta a relação que caracteriza o dispositivo como mecanismo administrativo-gerencial que deriva da sua relação semântica com o conceito de *oikonomia*.

As conclusões agambenianas esclarecem alguns pontos obscuros do desenvolvimento dos governos modernos e deixa bem claro que o poder não possui uma substância e, sim, uma “economia”. O poder possui um núcleo administrativo-gerencial, ora executa, ora ordena. Dessas articulações que envolvem efeitos (governo) e ser (reino) derivaram outras tantas que envolvem a constituição do direito e as formas de administração e governo contemporâneos do ocidente. As escavações agambenianas entrelaçam a liturgia e as formas políticas, ou na verdade, a liturgia é uma forma política. Agamben percebe o porquê das relações entre o poder e as manifestações gloriosas típicas das liturgias religiosas. Segundo o filósofo, as doxologias e as aclamações são de certo modo um limiar de indiferença entre a política e a teologia. E, assim como as doxologias litúrgicas produzem e reforçam a glória de Deus, as aclamações profanas não são um ornamento do poder político, mas o fundam e justificam. Os resultados agambenianos sobre as relações entre o poder e a glória destrincham inúmeras perspectivas e abrem outras tantas possibilidades para se pensar a problemática que envolve as aclamações e os protocolos cerimoniais. As escavações do filósofo vão encontrar a função gloriosa do poder, que hoje para muitos pode ser algo do passado, ligada a problemática da sociedade do espetáculo. De acordo com Agamben, as funções das aclamações e da glória estão presentes na forma moderna da opinião pública e do consenso e que estas estão no centro dos dispositivos políticos das democracias contemporâneas.

A problemática que envolve glória e poder, com seus desdobramentos e articulações, torna-se demasiadamente preocupante quando percebemos as conexões que existem entre as sociedades espetaculares, a mídia e a publicidade e a grande acumulação e produção de dispositivos. Os processos de subjetivação e dessubjetivação que capturam os seres vivos através dos dispositivos e que possibilitou o desenvolvimento das democracias contemporâneas, seu governo por consentimento, foram os mesmo processos gloriosos que permitiram Adolf Hitler subir ao poder, instaurar um estado de exceção, desenvolver um racismo de estado, construir Auschwitz. Os dispositivos que estão no centro das articulações das máquinas antropológica e governamental que possibilitaram o desenvolvimento tecnológico, o desenvolvimento da produção e do consumo no mundo capitalista contemporâneo, nunca antes experimentado e alcançado pela humanidade, foram os mesmos dispositivos que possibilitaram as construções dos fornos crematórias, das câmaras de gás e das fábricas de cadáveres. A junção das teses de Debord e

Carl Schmitt, das sociedades espetaculares e da opinião pública como forma moderna das aclamações, permite compreendermos o desenvolvimento das articulações que constituíram os estados totalitários do novecentos e a primordial função da mídia nas democracias contemporâneas. O fracasso dos paradigmas tradicionais do Estado-moderno reflete dessa forma o sucesso dos paradigmas econômico-burocrático, da manifestação e acúmulo de espetáculos, em que a mercadoria e o próprio capital assumem a forma midiática da imagem. E a originalidade do fenômeno democrático não passa de mais uma estratégia do poder espetacular, que captura, orienta e manipula suas formas.

Dentro deste contexto é que Agamben começa a construir possíveis saídas que permitam vislumbrar tentativas para frear as máquinas, antropológica e governamental, e suas articulações. É nesta perspectiva que o filósofo italiano apresenta tanto o conceito de inoperosidade quanto o de profanação. Agamben propõe como saída a restituição do uso comum aos homens daquilo que foi capturado e separado por meio dos dispositivos, restituí-los a um possível novo uso comum, bem como a desativação destes dispositivos, sua inoperosidade. Estes dois conceitos se articulam. A profanação que nos permite criar um novo uso somente é possível se desativarmos o velho uso. A criação de um novo uso só é possível ao homem se ele desativar o velho uso, tornando-o inoperante. A inoperatividade das relações que envolvem a violência e o direito permitirá a sua profanação restituindo o uso aos homens, o direito não mais praticado e só estudado. Portanto, segundo Agamben, uma figura possível do direito depois da deposição de seu vínculo com a violência e o poder, trata-se de um direito que não tem mais força nem aplicação; um “direito novo”, livre de toda disciplina e de toda relação com a soberania. O direito torna-se inoperante, desativa-se.

Os trabalhos de Giorgio Agamben ainda não foram concluídos por completo. Sua filosofia política-filosófica ainda encontra-se em construção. Mas muito do que já foi escrito nos permite pensar uma nova filosofia, uma filosofia que vem, uma política que vem. O próprio Agamben possui claramente a definição da tarefa da geração futura. A Profanação do improfanável é a tarefa política da geração que vem. O mesmo poderíamos dizer sobre a inoperatividade, a completa desativação dos dispositivos do poder, colocar isso em prática também é a tarefa da geração que vem. Esta possui como princípio irrevogável criar novos usos possíveis para os dispositivos, utilizando-se da política, da filosofia, da arte, etc., para tornar

inoperativas as operações biológicas, econômicas e sociais, mostrando o que pode o corpo humano, abrindo um novo possível uso. Aqui encontramos o ápice dos trabalhos agambenianos analisados nesta pesquisa. Sabemos que seus trabalhos ainda estão em andamento e que oportunamente voltaremos a nos debruçar sobre muitos dos conceitos, ou melhor, das muitas assinaturas que Agamben encontra no percurso das suas escavações arqueológicas e genealógicas. Temos a impressão que seus trabalhos, como procuramos mostrar, sinalizam novas possibilidades para se pensar uma “nova terra ética”. Seu texto, “A Comunidade que Vem”, talvez indique este novo horizonte. E o “Ser Qualquer” que encontramos nele pode levar-nos ao próximo estágio que indica não a reabilitação do “Estado Moderno”, mas sua derrocada. O “Ser Qualquer”, como principal inimigo do Estado (numa altura em que alguns teóricos pensam o processo histórico da humanidade como a realização de um Estado universal homogêneo), indica que Agamben propõe ser necessário pensar uma política não estatal – uma política que promova o êxodo irrevogável do Estado.

Tal fundamento que implica no “ser qualquer” exalta uma comunidade que vem, que seria uma comunidade não pressuposta, sem presente nem presença, considerada apenas na sua vinda. Esta comunidade sem pressupostos não se baseia em nenhuma reivindicação identitária – ser português, ou italiano, ou vermelho, ou muçulmano – em nenhum conceito ou propriedade. Ela é, assim, formada por singularidades quaisquer. Em vez de procurarem uma identidade própria na forma da individualidade, os homens devem fazer do modo como são, uma singularidade sem identidade e perfeitamente comum. A base de tal pressuposto pode ser encontrada na problemática sobre a “amizade”. Agamben (2009, p. 81) analisa a amizade partindo da tradição que atribui a Aristóteles o gesto próprio de invocá-la e negá-la ao mesmo tempo: “*o philoi, oudeis philos*, ‘ó, amigos, não há amigos’”.

Tal impossibilidade sobre a amizade leva Agamben a afirmar que o reconhecimento de alguém como amigo significa não poder reconhecê-lo como algo. “Não se pode dizer ‘amigo’ como se diz ‘branco’, ‘italiano’ ou ‘quente’ – a amizade não é uma propriedade ou uma qualidade de um sujeito” (AGAMBEN, 2009, p. 85). Nesta perspectiva, Agamben parte para a leitura da passagem de Aristóteles, que ocupa os livros oitavo e nono da *Ética a Nicômaco*. O filósofo italiano conclui que em tais passagens encontram-se teses de filosofia que são fundamentais ao

pensamento sobre a subjetivação. Primeiramente, de acordo com Agamben, há uma sensação do ser puro, uma *aisthesis* da existência. “Há equivalência entre ser e viver, entre sentir-se existir e sentir-se viver. É uma decisiva antecipação da tese nietzschiana segundo a qual: ‘Ser: nós não temos disso outra experiência que viver’” (AGAMBEN, 2009, p. 88). Para Agamben, essa sensação de existir insiste numa outra sensação, especificamente humana, que tem a forma de um *com-sentir* (*synaisthanesthai*) a existência do amigo. Segundo o filósofo, a amizade é a instância desse *com-sentimento* da existência do amigo no sentimento da existência própria. Mas isso significa que a amizade tem um estatuto ontológico e, ao mesmo tempo, político. “A sensação do ser é, de fato, já sempre dividida e *com-dividida*, e a amizade nomeia essa *condivisão*. Não há aqui nenhuma intersubjetividade [...] nenhuma relação entre sujeitos: em vez disso o ser mesmo é dividido, é não-idêntico a si, e o eu e o amigo são as duas faces – ou os dois polos – dessa *com-divisão*” (AGAMBEN, 2009, p. 89).

Agamben conclui que o amigo é um outro si, um *heteros autos*. De acordo com o filósofo italiano, no latim, como no grego, existem dois termos para dizer a alteridade: *alius* (grego *allos*) é a alteridade genérica, *alter* (grego *heteros*) é a alteridade como oposição entre dois, a heterogeneidade. Por fim, temos que “o amigo não é um outro eu, mas uma alteridade imanente na ‘mesmidade’, um tornar-se outro do mesmo. [...] A amizade é essa des-subjetivação no coração mesmo da sensação mais íntima de si” (AGAMBEN, 2009, 90). A condivisão implica a própria vida, que implica uma potência política. “A amizade é a *condivisão* que precede toda divisão, porque aquilo que há para repartir é o próprio fato de existir, a própria vida. E é essa partilha sem objeto, esse *com-sentir* originário que constitui a política” (AGAMBEN, 2009, p. 92). Portanto, as trilhas estão abertas, mas os caminhos precisam ser caminhados, percorridos, o caminho se faz caminhando. Agamben iniciou o começo de novas trajetórias filosóficas e políticas. E este trabalho é só o início.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Tradução Wolfgang Leo Maar. 3^o ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução Guido Antonio de Almeida. 2^o ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Arte, inoperatividade, política**. Tradução Simoneta Neto. *In*: CARDOSO, Rui Mota (Coord.). Política – Crítica do Contemporâneo. Conferências Internacionais Serralves. Fundação Serralves, 2007b, p. 39-49. Acesso em 21 Jun. 2012. Disponível em: http://www.4shared.com/office/EkQcELtu/politica_-_fundao_serralves.html.

_____. **A comunidade que vem**. Tradução Antônio Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

_____. **A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade**. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____. **Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua**. Tradução Henrique Burigo. 2^o reimpressão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

_____. **Infância e história: destruição da experiência e origem da história**. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2008a.

_____. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha**. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008b.

_____. **O aberto – o homem e o animal**. Tradução André Dias e Ana Bigotte Vieira. Lisboa: Edições 70, 2011a.

_____. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Tradutor Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

_____. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo** (homo sacer, II). Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. **Profanações**. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento**. Tradução Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011c.

_____. Entrevista realizada por Flávia Costa. Tradução de Susana Scramim. Revista do Departamento de Psicologia – UFF, v. 18 - n. 1, p. 131-136, Jan./Jun. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011. Acesso em 21 Jun. 2012.

AQUINO, João Emiliano Fortaleza. Crítica do conhecimento teórico e fundamentação da moral em Kant. *In*: FRAGOSO, Emanuel Ângelo da Rocha; AQUINO, João Emiliano Fortaleza de; SOARES, Marly Carvalho. (Orgs.) **Ética e metafísica**. Fortaleza: EdUECE, 2007.

ARISTÓTELES. **De Anima**. Tradução Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. **Ética a Nicômaco**. Tradução Edson Bini. 2ª ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo**. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo** (ensaios 1930-54). Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008.

_____. **Homens em tempos sombrios**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. **Sobre a violência**. Tradução André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

BARENGHI, Mario. **A memória da ofensa: recordar, narrar, compreender**. Tradução do italiano Maurício Santana Dias. Novos Estudos nº 73. Nov. 2005. Texto disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n73/a13n73.pdf>. Acesso em: 19 Jul. 2010.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade e holocausto**. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

BAYS, Deise Gabriela. **O estado de exceção e a (bio)política moderna: a subjetividade reduzida a vida nua**. São Leopoldo: Unisinos. E-mail: deisebays@yahoo.com.br. Acesso em: 07 Jul. 2009. Texto disponível em: <http://www.unifra.br/thaumazein/edicao4/Artigos/Deise%20Gabriela.pdf>.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **Origem do drama barroco alemão**. Tradução e apresentação Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CALLADO, Maria Tereza de Castro. **O comportamento ex-officio do estadista na teoria da soberania em origem do drama barroco alemão.** *In.*: FRAGOSO, Emanuel Ângelo da Rocha; AQUINO, João Emiliano Fortaleza de; SOARES, Marly Carvalho. (Orgs.) *Ética e metafísica.* Fortaleza: EdUECE, 2007.

CARDOSO, Tiago. **A arte de governar na filosofia de Michel Foucault: o biopoder, o inimigo e o racismo.** Dissertação de Mestrado. São Leopoldo: UNISINOS – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2008. Texto disponível em: http://www.diaadiaeducacao.pr.gov.br/diaadia/diadia/arquivos/File/conteudo/artigos_teses/FILOSOFIA/Dissertacoes/Tiago_Cardoso.pdf. Acesso em: 07 Fev. 2010.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo.** Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 1997.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade.** Tradução Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

FEST, Joachim C., **Hitler.** Tradução Analúcia Teixeira Ribeiro [et al.]. Rio de Janeiro: PocketOuro, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade:** curso no Collège de France (1975-1976). Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **História da sexualidade: a vontade de saber.** Volume I. Tradução Maria T. Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 19ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2009.

_____. **Microfísica do poder.** Organização e tradução Roberto Machado. 20ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.

_____. **Nascimento da biopolítica:** curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Segurança, território, população:** curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREITAG, Bárbara. **Itinerários de Antígona: a questão da moralidade.** Campinas, SP: Papyrus, 1992.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *In.*: AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha.** Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 9-17.

GUERREIRO, Antônio. Apresentação. *In.*: CARDOSO, Rui Mota (Coord.). **Política – Crítica do Contemporâneo.** Conferências Internacionais Serralves. Fundação Serralves, 2007, p. 17-25. Acesso em 21 Jun. 2012. Disponível em: http://www.4shared.com/office/EkQcELtu/politica_-_fundao_serralves.html.

_____. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Tradução Antônio Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

HEIDEGGER, Martin. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão**. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **Que é metafísica?** Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

_____. **Ser e tempo**. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2006.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991**. 2º ed. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Textos escolhidos**. Tradução Zeljko Loparié... [et al.]. 5º ed. São Paulo: Nova Cultura, 1991.

HUISMAN, Denis (diretor da publicação). **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. Introdução e tradução Urbano Zilles. 2º ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

KAFKA, Franz. **O veredito e na colônia penal**. Tradução Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. **O castelo**. Tradução Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **O processo**. Tradução Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

LEVI, Primo. **Os afogados e os sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades**. Tradução Luiz Sérgio Henriques. 2º ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____. **Si esto es un hombre**. Título original: Se questo é un uomo. 2º ed. Barcelona: Giulio Einaudi Editore, 2002.

LOMBARDI, Andrea. **Reflexão sobre a ética contaminada**. Revista 18, Ano VII – número 27 Abril 2009. Acesso em: 25 Jul. 2009. Texto disponível em: <http://revista18.uol.com.br/visualizar.asp?id=1614>.

LUZ, Enrique. **“O eterno judeu”: anti-semitismo e antibolchevismo nos cartazes de propaganda política nacional-socialista (1919-1945)**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte: UFMG, 2006. Acesso em: 07 Fev. 2010. Texto disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp005180.pdf>.

MORAES, Luiz Edmundo de Souza. **Sobre a concepção do estado nacional-socialista**. Rev. Univ. Rural, Sér. Ciências Humanas. Seropédica, Rio de Janeiro: EDUR, v. 29, n. 1, jan.-jun., 2007, p. 37-50.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben**. São Paulo: LiberArs, 2012.

_____. **Do conceito de inoperosidade no recente vulto de Giorgio Agamben**. Cadernos de Ética e Filosofia Política nº 17, 2/2010, pp. 79-101. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp17/nascimento.pdf>. Acessado em 14/09/2012.

OLIVEIRA, Manfredo A de (Org.). **Correntes fundamentais da ética contemporânea**. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Introdução e tradução Raimundo Vier. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

PAULA JR, Haroldo Osmar de; OLIVEIRA, Jelson Roberto de. Nietzsche: a filosofia do trágico, entre a ética e a estética. *In*: SGANZERLA, Anor; FALABRETTI, Ericson Sávio; BOCCA, Francisco Verardi (Orgs.). **Ética em movimento: contribuições dos grandes mestres da filosofia**. São Paulo: Paulus, 2009.

PELBART, Peter Pál. **Vida e morte em contexto de dominação biopolítica**. Conferência proferida no dia 3 de outubro de 2008 no Ciclo “O fundamentalismo contemporâneo em questão”. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo (IEA/USP), 2008. Texto disponível em www.iea.usp.br/textos. Acesso em: 07 Jul. 2009.

PEREZ, Daniel Omar. Kant: a lei moral. *In*: SGANZERLA, Anor; FALABRETTI, Ericson Sávio; BOCCA, Francisco Verardi (Orgs.). **Ética em movimento: contribuições dos grandes mestres da filosofia**. São Paulo: Paulus, 2009.

REICH, Wilhelm. **Psicologia de massas do fascismo**. Tradução Maria da Graça M. Macedo. 3ª ed. São Paulo: Martins Fonte, 2001.

PONTIN, Fabrício. **Biopolítica, eugenia e ética: uma análise dos limites da intervenção genética em Jonas, Habermas, Foucault e Agamben**. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUCRS, 2007. Texto disponível em: http://tede.pucrs.br/tde_arquivos/13/TDE-2007-03-09T051858Z-405/Publico/387905.pdf. Acesso em: 07 Fev. 2010.

SCHMITT, Carl. **Teologia política: cuatro ensayos sobre la soberania**. Cochabamba: Editorial Struhart e Cia, 1998.

SOARES, Luiz F. Guimarães. **A felicidade depois de Foucault e Agamben**. Uniletras Nº 27/28. Ponta Grossa: UEPG, dezembro de 2006, p. 9-20. Texto disponível em: www.uepg.br/uniletras/27-28/uniletras%2027-28-completa.pdf. Acesso em: 07 Jul. 2009.