

cadernos
IHU
em **formação**
ano IX nº 45 2013
ISSN 1807-7862

AGAMBEN

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS 

 JESUÍTAS BRASIL

 **UNISINOS**
Somos infinitas possibilidades

Cadernos IHU em formação é uma publicação em formato digital que oferece edições monotemáticas, com debates de problemáticas atuais através da colaboração de especialistas de diversas áreas. Este caderno busca reunir entrevistas e artigos produzidos na **Revista IHU On-Line**, no **Notícias do Dia** do IHU, nos **Cadernos IHU ideias**, além de colaborações inéditas.

Cadernos IHU em formação

Agamben

Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Reitor

Marcelo Fernandes Aquino, SJ

Vice-reitor

José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos – IHU

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos IHU em formação

Ano 9 – Nº 45 – 2013

ISSN 1807-7862

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

Prof. Dr. Celso Cândido de Azambuja – Unisinos

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. MS Lucas Henrique da Luz – Unisinos

Profa. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Dra. Susana Rocca – Unisinos

Conselho científico

Prof. Dr. Gilberto Dupas (†) – USP – Notório Saber em Economia e Sociologia

Prof. Dr. Gilberto Vasconcellos – UFJF – Doutor em Sociologia

Profa. Dra. Maria Victoria Benevides – USP – Doutora em Ciências Sociais

Prof. Dr. Mário Maestri – UPF – Doutor em História

Prof. Dr. Marcial Murciano – UAB – Doutor em Comunicação

Prof. Dr. Márcio Pochmann – Unicamp – Doutor em Economia

Prof. Dr. Pedrinho Guareschi – PUCRS – Doutor em Psicologia Social e Comunicação

Responsável técnico

Caio Fernando Flores Coelho

Revisão

Carla Bigliardi

Projeto gráfico e editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

www.ihu.unisinos.br

Sumário

Apresentação: Giorgio Agamben. Um filósofo para compreender o nosso tempo <i>Márcia Rosane Junges</i>	5
Compreender a atualidade através de Agamben <i>Entrevista especial com Rossano Pecoraro</i>	7
Estado de exceção e biopolítica segundo Giorgio Agamben <i>Entrevista especial com Jasson da Silva Martins</i>	12
O campo como paradigma biopolítico moderno <i>Artigo de Castor Bartolomé Ruiz</i>	15
Agamben e o horizonte biopolítico como terreno de escavação <i>Entrevista especial com Daniel Arruda Nascimento</i>	20
Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo <i>Artigo de Castor Bartolomé Ruiz</i>	26
Totalitarismos e democracia e seu nexó político em Agamben <i>Entrevista especial com Edgardo Castro</i>	30
<i>Homo sacer</i> . O poder soberano e a vida nua <i>Artigo de Castor Bartolomé Ruiz</i>	33
Agamben e Heidegger: o âmbito originário de uma nova experiência, ética, política e direito <i>Entrevista especial com Fabrício Carlos Zanin</i>	36
Agamben e a vida nua: produto final da máquina antropológica <i>Entrevista especial com Sandro de Souza Ferreira</i>	40
Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política <i>Artigo de Castor Bartolomé Ruiz</i>	43
Agamben leitor de Averroes e as condições de uma “política da inoperosidade” <i>Entrevista especial com Rodrigo Karmy Bolton</i>	47
Lampedusa: o estado de exceção que se tornou a regra <i>Entrevista especial com Flavia Costa</i>	56

Governar no Ocidente é exercer o poder como exceção <i>Entrevista especial com Edgardo Castro</i>	60
A exceção jurídica e a vida humana. Cruzamentos e rupturas entre C. Schmitt e W. Benjamin... <i>Entrevista especial com Castor Bartolomé Ruiz</i>	62
O que resta de Auschwitz e os paradoxos da biopolítica em nosso tempo. <i>Entrevista especial com Oswaldo Giacoia Junior</i>	68

Apresentação

Giorgio Agamben. Um filósofo para compreender o nosso tempo

Márcia Junges¹

Nascido em Roma em 1942, Giorgio Agamben é um dos filósofos mais instigantes da atualidade, autor de obras que refletem desde a estética até a política. Entre suas ideias destacam-se os conceitos de *homo sacer*, estado de exceção e vida nua, além de uma abordagem peculiar sobre o messianismo, a partir da influência de Walter Benjamin. Além do pensador da Escola de Frankfurt Michel Foucault, Martin Heidegger e Aristóteles são basilares para a composição de sua filosofia.

Suas proposições oferecem chaves importantes para a compreensão e o questionamento da época que vivemos, num estilo peculiar de construção filosófica, ora aparentemente de fácil compreensão, como é o caso de *Profanações*, ora hermeticamente elaborada, como em *O Reino e a Glória*.

Agamben formou-se em Direito em 1965, debruçando-se sobre o pensamento político de Simone Weil. De 1966 a 1968, foi aluno de Martin Heidegger, com quem estudou Heráclito e Hegel, e em 1974 transferiu-se para Paris, onde de 1986 e 1993 dirigiu o Collège International de Philosophie. De 1988 a 2003, ensinou nas universidades de Macerata e de Verona. De 2003 a 2009, lecionou Estética e Filosofia, no Instituto Universitário de Arquitetura (IUAV) de Veneza. Hoje dirige a coleção “Quarta prosa” da editora Neri Pozza, na Università IUAV em Veneza.

Refletindo a partir de sua filosofia em pleno desenvolvimento, os **Cadernos IHU em for-**

mação reúnem entrevistas especiais já publicados pela IHU On-Line. Note-se que no Brasil há um particular florescimento em termos de produção acadêmica e traduções das obras de Agamben. Nessa seara, o Instituto Humanitas Unisinos – IHU publicou três edições da revista IHU On-Line cuja inspiração partiu das problemáticas estudadas pelo filósofo italiano. Tratam-se da edição 343, de 13-09-2010, intitulada *Biopolítica, estado de exceção e vida nua. Um debate*, disponível em <http://bit.ly/jDM2zU>, e a edição 344, de 21-09-2010, *O (des)governo biopolítico da vida humana*, ambas surgidas no bojo do XI Simpósio Internacional IHU: *o (des) governo biopolítico da vida humana*, realizado pelo IHU naquele ano. Em 2003 a edição 81 da IHU On-Line teve como tema central *O Estado de exceção e a vida nua: A lei política moderna*, disponível para acesso em <http://bit.ly/cH3OMb>.

A primeira entrevista desta edição dos **Cadernos IHU em formação** traz a contribuição do filósofo Rossano Pecoraro (UNIRIO), para quem o pensamento de Agamben “ainda está se desdobrando, construindo, consolidando”. Uma de suas constatações é que “as categorias tradicionais da política (soberania, estado, povo) desmoronaram, tornando-se absolutamente ineficazes e inúteis para a compreensão do mundo contemporâneo no qual o centro é ocupado pela ‘máquina governamental’ que rege as sociedades ocidentais, pelo ‘problema da governamentalidade’ que ilude os cidadãos e camufla os ataques à liberdade e à democracia”.

De acordo com Jasson da Silva Martins (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia –

¹ Jornalista do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, professora tutora do EAD Unisinos, e mestre em Filosofia por essa mesma instituição.

UESB), para Agamben “o estado de exceção é a norma das atuais democracias e está intimamente ligada às práticas de governo, que, por sua vez, estão ligadas ao governo da vida e a ‘normalização’”.

“Manter o horizonte biopolítico para o seu terreno de escavação é objeto de uma escolha pelo filósofo italiano”, pontua Daniel Arruda Nascimento (Universidade Federal Fluminense – UFF). E destaca: “somente demorando-se neste horizonte será possível decidir se as categorias políticas com as quais estamos acostumados a compreender o mundo habitado, hoje confusas a ponto de entrarem em zonas de ‘indiscernibilidade’, podem ser ainda usadas na compreensão do fenômeno político”.

A captura política do corpo fundamenta a política moderna, afirma Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos), remetendo-se ao pensamento de Agamben. Práticas nazistas não inovaram a barbárie, mas foram comedidas dentro da mais estrita legalidade jurídica, quando a exceção virou a norma, na tanatopolítica. Em outro artigo, Ruiz afirma que o sacerdote de outrora tem sua forma secular no tecnocrata, que impera junto de instituições sacralizadas como o Estado e o mercado. Àqueles que não se enquadram na secularização a alternativa é a profanação política, retirando as coisas, instituições e pessoas de sua égide inacessível. No artigo *Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo*, o filósofo espanhol menciona que, na perspectiva agambeniana, a filosofia política da soberania e a economia política do governo derivam-se da teologia cristã, e a oikonomia teológica é a matriz da economia moderna. Em *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*, Ruiz afirma que a vida nua, expulsa da ordem pela exceção da vontade soberana, está condenada ao banimento, e no artigo *A exceção jurídica e a vida humana. Cruzamentos e rupturas entre C. Schmitt e W. Benjamin* o pesquisador assinala que “a exceção desmascara o soberano que tem o poder de decidir sobre a ordem e, como consequência, tem a potência de capturar a vida humana como vida sem direitos, um *homo sacer*”.

Edgardo Castro (Universidad Nacional de San Martín – UNSAN, Buenos Aires) analisou os totalitarismos e a democracia e seu nexos político em Agamben. Ele advertiu, ainda, para o conceito de “potência-do-não” e sua importância no pen-

samento desse autor, devendo ser compreendido como uma “afirmação da própria subjetividade”. Na entrevista *Governar no Ocidente é exercer o poder como exceção*, Castro menciona que os decretos-lei, leis de necessidade e urgência, poderes especiais delegados ou assumidos pelo executivo são demonstrações de que a exceção é sinônimo de governo no Ocidente.

Para Fabrício Carlos Zanin (Centro Universitário Luterano de Ji-Paraná – ULBRA), “Agamben, seguindo Heidegger em alguns aspectos, também nos possibilita a superação daqueles escândalos da filosofia (no direito), em especial nas suas propostas de uma nova ética (*A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*), uma nova política (*Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*), um novo direito (*Estado de exceção*) e uma nova experiência (*Infância e história*)”.

Agamben e a vida nua: produto final da máquina antropológica é a temática analisada por Sandro de Souza Ferreira (FEEVALE), que afirma: “o que define a condição de *homo sacer*, portanto, não é tanto a pretendida ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, mas ‘o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra aprisionado e da violência a que se acha exposto’”.

Rodrigo Karmy Bolton (Universidade do Chile) examina Agamben como leitor de Averroes e as condições de uma “política da inoperosidade”. A novidade da compreensão agambeniana do conceito de potência aristotélica consiste em ter encontrado em Averroes “a chave arqueológica para pensar em outra modernidade”, destaca.

“A novidade da política moderna é que a exceção se tornou a regra; isto é, aquilo que aparecia incluído mediante sua exclusão (o estado de natureza, o ‘animal’ no homem) aparece agora indiferenciado com respeito ao seu oposto: o estado civil, o ‘humano’ no homem”, avalia Flávia Costa (Universidade de Buenos Aires – UBA).

Na entrevista *O que resta de Auschwitz e os paradoxos da biopolítica em nosso tempo*, Oswaldo Giacoia Jr (UNICAMP) acentua que “Agamben situa a ética do testemunho no problemático limiar que se situa entre a superação do ressentimento (a proposta de Nietzsche, que inaugura a ética do século XX) e a exigência moral da impossibilidade do esquecimento”.

Compreender a atualidade através de Agamben

Entrevista especial com Rossano Pecoraro

Por Márcia Junges e Greyce Vargas

Apresentação

Para o filósofo Rossano Pecoraro, o pensamento de Giorgio Agamben é muito significativo para compreendermos a atualidade. Além, disso, explica, “trata-se de um pensamento que ainda está se desdobrando, construindo, consolidando; que, certamente, possui os seus alicerces, as suas perspectivas já suficientemente definidas, mas que não deixa de ser algo a nós tão próximo e, portanto, bastante difícil de definir”. Sobre o estado de exceção, um dos conceitos agambenianos mais conhecidos, Pecoraro assinala: “A transformação em ‘regra’ e ‘paradigma político’ do nosso tempo do estado de exceção se dá, antes de tudo, porque as categorias fundamentais da tradição democrática ocidental entraram em crise ou perderam o seu significado (e alcance) “originário”. Entre outros assuntos, o entrevistado, em entrevista concedida por e-mail à **IHU On-Line**, analisa aspectos da mais recente obra de **Agamben**², **Nudità**, recém lançada na Itália.

Graduado em Filosofia pela Universidade de Salerno, Itália, Pecoraro é mestre e doutor em Filosofia, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), com a tese **Infirmas. Nilismo, nada, negação**. É autor de, entre outros, **Cioran, a filosofia em chamas** (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004), **Nilismo e (Pós)Modernidade. Introdução ao pensamento fraco de Gianni Vattimo** (Rio de Janeiro: Ed. da PUC-Rio; São Paulo: Edições Loyola, 2005) e **Nilismo** (Rio de Janeiro: Zahar Editor, 2007). É um dos expoentes da chamada “geração 89”, ou “pensamento pós-89”, movimento intelectual que vivenciou os acontecimentos do ano que definiu os horizontes do Século XXI.

² **Giorgio Agamben** é um filósofo italiano. Formado em Direito, com uma tese sobre o pensamento político de Simone Weil, é responsável pela edição italiana da obra de Walter Benjamin. Foi professor visitante na Università di Verona e na New York University, antes de renunciar de entrar nos Estados Unidos da América, em protesto contra a política de segurança do anterior governo norte-americano. Atualmente leciona Estética e Filosofia Teórica na Università IUAV em Veneza.

IHU On-Line – Qual é a importância do pensamento de Agamben para compreendermos a atualidade?

Rossano Pecoraro – Muito significativa. Estamos diante de um dos maiores filósofos da nossa época. Autor de uma reflexão eficaz e original quando intui, enfrenta e tematiza mediante um método arqueológico, que herda de Michel Foucault³ as crises, as tensões, a deriva conceitual, os curtos-circuitos e as possibilidades talvez, que atravessam e caracterizam o presente. Há uma bela imagem no livro *Che cos'è il contemporaneo*, no qual Agamben, a partir de uma série de experiências (o atual e intempestivo, o antigo e o moderno, a luz e a obscuridade, por exemplo), traceja “o contemporâneo” como algo, ou alguém, que não busca adequar-se ou coincidir com a sua época, na qual, é bom lembrá-lo, está intensa e profundamente mergulhado, mas lhe diz “sim” e a interroga mediante um anacronismo, um hiato, um descolamento.

IHU On-Line – Quais são as maiores contribuições desse filósofo à política e filosofia?

Rossano Pecoraro – Não é simples responder a essa pergunta. E por várias razões. Antes de tudo, pelo fato de que Agamben, nascido em 1942, está em plena produção teórica. Trata-se de um pensamento que ainda está se desdobrando, construindo, consolidando; que, certamente, possui os seus alicerces, as suas perspectivas já suficientemente definidas, mas que não deixa de ser algo a nós tão próximo e, portanto, bastante difícil de definir. O que acabo de dizer não é nenhuma novidade para os cultores de coisas filosóficas com um mínimo de rigor e honestidade intelectual. Menos óbvio, creio eu, é acenar a uma outra dificuldade, ou seja, a escassez de sólidos comentários sobre a sua obra, daquilo que se costuma definir como “literatura crítica”, favorecida por um dado bio/bibliográfico também pouco lembrado.

³ **Michel Foucault** foi um filósofo e professor da cátedra de História dos Sistemas de Pensamento no Collège de France desde 1970 a 1984. Sua obras situam-se dentro de uma filosofia do conhecimento. As suas teorias sobre o saber, o poder e o sujeito romperam com as concepções modernas destes termos, motivo pelo qual é considerado por certos autores, contrariando a própria opinião de si mesmo, um pós-moderno.

Com efeito, Agamben começa a se afirmar tarde no cenário filosófico italiano, ou melhor, bastante recentemente: o primeiro livro importante, *Homo Sacer* (lançado pela Ed. UFMG), é de 1995; *O que resta de Auschwitz* (lançado pela Boitempo Editorial) de 1998; *Estado de exceção* (lançado pela Boitempo Editorial) de 2003 etc. Ele mesmo repete em entrevistas e ensaios que a sua investigação completa ainda não apareceu sob luz própria, que as escavações e as pesquisas que vem desenvolvendo estão longe de serem levadas a termo. Diante de um cenário deste tipo, o risco que se corre, em suma, é cair na banalidade e na glamourização ou, o que dá no mesmo, na crítica fútil mais ou menos preconceituosa das posições e das questões em jogo.

De todo modo, não vou eximir-me de responder e indicar algumas diretrizes gerais. Neste sentido, uma maneira eficaz para tentar reduzir eventuais arbitrariedades e injustiças e, portanto, para compreender a importância da produção teórica de Agamben, é inseri-la no contexto contemporâneo da tão ultrajada, sobretudo em âmbito brasileiro, “história da filosofia”. Desta forma, é possível perceber com mais clareza e precisão o papel de Agamben, a retomada e o refinamento de conceitos-chaves – biopolítica, vida nua, estado de exceção, comunidade –, não apenas já delineados pela constelação de autores à qual se refere (Heidegger⁴, Deleuze⁵, Foucault, Benjamin⁶, Hannah Arendt⁷,

⁴ **Martin Heidegger** foi um filósofo alemão. É seguramente um dos pensadores fundamentais século XX quer pela re-colocação do problema do ser e pela refundação da Ontologia, quer pela importância que atribui ao conhecimento da tradição filosófica e cultural.

⁵ **Gilles Deleuze** foi um filósofo francês. Para ele “a filosofia é criação de conceitos”, coisa da qual nunca privou-se. A sua filosofia vai de encontro à psicanálise, nomeadamente a freudiana, que aos seus olhos reduz o desejo ao complexo de Édipo.

⁶ **Walter Benjamin** foi um ensaísta, crítico literário, tradutor, filósofo e sociólogo judeu alemão. Associado com a Escola de Frankfurt e a Teoria Crítica, foi fortemente inspirado tanto por autores marxistas como Georg Lukács e Bertolt Brecht.

⁷ **Hannah Arendt** foi uma teórica política alemã, muitas vezes descrita como filósofa, apesar de ter recusado essa designação. Emigrou para os Estados Unidos durante a ascensão do nazismo na Alemanha e tem como sua *magnum opus* o livro “Origens do Totalitarismo”. O trabalho

Carl Schmitt⁸ etc.), como discutidos a partir do começo dos anos noventa do século passado por outros importantes pensadores da atualidade (Jacques Derrida⁹, Jean-Luc Nancy¹⁰, Roberto Espósito¹¹, Toni Negri¹² e Michael Hardt¹³ etc.). É como se as urgências teóricas e práticas do nosso tempo tivessem provocado, de fato, uma espécie de convergência filosófica para uma série bem delineada de temas e problemas decisivos, cruciais.

Quanto às contribuições de Agamben, gostaria de me manter em um plano mais geral, indicando algumas tendências, alguns movimentos da sua reflexão que me parecem extremamente importantes. Em primeiro lugar, a constatação, trabalhada desde o início com rigor e coerência, de que as categorias tradicionais da política (soberania, estado, povo etc.) desmoronaram, tornando-se absoluta-

filosófico de Hannah Arendt abarca temas como a política, a autoridade, o totalitarismo, a educação, a condição laboral, a violência, e a condição de mulher.

- 8 **Carl Schmitt** foi um jurista, filósofo político e professor universitário alemão. É considerado um dos mais significativos (porém também um dos mais controversos) especialistas em direito constitucional e internacional da Alemanha do século XX. A sua carreira foi manchada pela sua proximidade com o regime nacional-socialista. O seu pensamento era firmemente enraizado na fé católica, tendo girado em torno das questões do poder, da violência, bem como da materialização dos direitos.
- 9 **Jacques Derrida** foi um importante filósofo francês de origem argelina, conhecido principalmente como criador da desconstrução. Seu trabalho teve um profundo impacto sobre a teoria da literatura e a filosofia continental.
- 10 **Jean-Luc Nancy** é um filósofo francês considerado um dos pensadores mais influentes da França contemporânea.
- 11 **Roberto Espósito** é um eminente filósofo contemporâneo que tem trabalhado com o tema da biopolítica no mesmo sentido “negativo” de Giorgio Agamben. O programa filosófico do italiano se define pelas noções de “comunidade”, entendida como o que nos obriga, nos une na dúvida, e a “imunidade”, intenção de autoconservação que domina a sociedade atual.
- 12 **Roberto Espósito** é um eminente filósofo contemporâneo que tem trabalhado com o tema da biopolítica no mesmo sentido “negativo” de Giorgio Agamben. O programa filosófico do italiano se define pelas noções de “comunidade”, entendida como o que nos obriga, nos une na dúvida, e a “imunidade”, intenção de autoconservação que domina a sociedade atual.
- 13 **Michael Hardt** um teórico literário e filósofo político estadunidense. Talvez sua obra mais conhecida seja *Império*, escrita com Antonio Negri. A continuação de *Império*, denominada *Multidão*, foi lançada em agosto de 2004, e detalha a ideia de multidão como o sítio potencial para um movimento democrático global.

mente ineficazes, inúteis, para a compreensão do mundo contemporâneo no qual, e este é um ponto de grande interesse, o centro é ocupado pela “máquina governamental” que rege as sociedades ocidentais, pelo “problema da governamentabilidade” que ilude os cidadãos e camufla os ataques à liberdade e à democracia. O arcano da política declarou recentemente, “não é a soberania, mas o governo; não o rei, mas o ministro; não Deus, mas o anjo; não a lei, mas a polícia”.

Método arqueológico

Em segundo lugar, é preciso destacar que o método arqueológico de Agamben, que não é precisamente o de Foucault, permite enfrentar com a radicalidade necessária mais um ponto crucial da filosofia contemporânea, vale dizer, a questão das dicotomias, dos pares conceituais, das oposições que dominam a metafísica (um exemplo por todos: democracia versus totalitarismo). A desconstrução, arqueológica e paradigmática, agambeniana da lógica binária subjacente transforma esses “conceitos” em algo mais contaminado, menos substancial e demarcado, em uma expressão “campos de tensões polares” que não só 1) ajudam a investigar e compreender a situação histórica na qual nos encontramos, como 2) possibilitam individuar “uma via de saída”. O que de fato põe em xeque várias interpretações que consideram a obra de filósofo italiano permeada de um certo negativismo, ou pessimismo tardo-moderno.

Por fim, um aspecto pouco explorado e definido, que, porém, parece-me de extraordinária importância. Ou seja, um novo pensamento da técnica, uma sua re-apropriação em um sentido inaudito a partir das “relações” entre corpo e forma, biopolítica e vida nua.

IHU On-Line – Em que consistira o niilismo da beleza, ao qual se refere Agamben em *Nudità*?

Rossano Pecoraro – Devemos nos entender a respeito desse livro recém-lançado na Itália. *Nudità (Nudez)* é uma coletânea, bastante diversificada do ponto de vista temático, de ensaios e textos

curtos, alguns dos quais já publicados no passado e que se concentram em argumentos como o sujeito e o impessoal, a calúnia na obra de Kafka, a fotografia, a dança, a práxis da arte... E principalmente em dois temas de grande importância, decisiva contribuição talvez ainda por-vir de Agamben à discussão contemporânea, vale dizer, a “inoperosidade” e a “estética da existência”.

Quanto à expressão “niilismo da beleza”, ela é usada quase de passagem e em um sentido bastante amplo, em um dos escritos, intitulado justamente *Nudità*, que compõem o livro. Niilismo, aqui, designa a redução da beleza a pura aparência. Trata-se de uma atitude, escreve Agamben, “comum a muitas belas mulheres”, que, mediante essa “redução”, esse “desencanto da beleza”, essa forma “especial de niilismo”, transfiguram a sua beleza em pura aparência, em mero “valor de exposição”, cuja exibição dissolve toda ideia de que ela (a beleza) “possa significar algo que não ela mesma”. Este niilismo, porém, denuncia também a presença de um fascínio singular, um abismo de conteúdos no invólucro da aparência, os segredos que se revelam na nudez quando ela ao mostrar-se declara com desdém e impudência: “Olhe então essa absoluta, imperdoável ausência de segredo!”. A nudez, pois, que “como uma voz branca”, sem máculas, inocente, “não significa nada e, exatamente por isso, traspassa-nos”. E que, sobretudo, “desativa o dispositivo teológico” que afirma a distinção entre a graça e a corrupção, deixando entrever destarte “o simples, inaparente corpo humano”.

IHU On-Line – Nosso mundo é obcecado pela beleza? Que evidências demonstram isso?

Rossano Pecoraro – Não sei se há evidências dessa obsessão. Há sim uma série de sinais que atravessam a atualidade: as capas de jornais e revistas, as tendências da moda e da propaganda, a influência da “personalidade” e dos “ideais” dos vários BBBs confinados nas casas espalhadas pelo mundo, a Ge-stell (termo heideggeriano de grande interesse, que traduzo, de acordo com Gianni Vattimo¹⁴, como “im-posição”) de padrões

baseados na aparência, na busca pela perfeição, na recusa do envelhecimento etc. Todavia, o culto à beleza e ao corpo possui raízes, e razões, antigüíssimas; e os sinais do nosso tempo que nisso insistem devem ser interpretados de uma forma menos preconcebida, mais crítica e rigorosa. É o que Agamben faz.

IHU On-Line – A supremacia expressiva do rosto não está sendo suplantada por uma obsessão do corpo pela forma perfeita, por um padrão físico momentâneo?

Rossano Pecoraro – Na minha opinião, não se trata exatamente disso. Para Agamben, no ensaio que estamos examinando, a nudez de um corpo parece colocar em questão a supremacia do rosto; na verdade, porém, o corpo nu se põe “ele mesmo como rosto” e por sua vez o rosto carrega, desvela e exhibe a nudez do corpo. Como disse em precedência, o que está em jogo é a tentativa de não pensar mais em termos de lógica binária, de oposições, dicotomias e substituições.

IHU On-Line – É possível conectar as de *Nudità* com o conceito de vida nua? Por quê?

Rossano Pecoraro – Não sei. Não temos muitas pistas para acompanhar essa reflexão ensaística (isto é: prova, experiência de pensamento, tentativa) sobre a nudez. De qualquer maneira, um primeiro passo para possíveis conexões deveria ser estudar as relações entre uma das categorias fundamentais no “sistema” agambeniano, justamente a “vida nua”, a biopolítica e o anseio pela possibilidade de uma “nova política”, o método arqueológico e as ideias mais recentes que busquei sintetizar na resposta à sua terceira pergunta.

IHU On-Line – Como é possível que o estado de exceção tenha se tornado uma regra em nosso tempo?

Rossano Pecoraro – O pressuposto do “estado de exceção”, formulação diria “clássica” na história das doutrinas políticas e das teorias do direito com a qual Agamben se confronta a partir das obras de Carl Schmitt, é a máxima latina

¹⁴ **Giantereso Vattimo** é um filósofo e político italiano, um dos expoentes do pós-modernismo europeu. Sua proposta filosófica é uma resposta à crise das grandes

correntes filosóficas dos séculos XIX e XX: o hegelianismo com sua dialética, o marxismo, a fenomenologia, a psicanálise, o estruturalismo.

necessitas legem non habet (a necessidade não tem lei) que “legitima” a suspensão do sistema jurídico em nome de um princípio “superior” de necessidade e urgência afirmado para enfrentar situações que ameaçam a integridade e a vida do Estado. A transformação em “regra” e “paradigma político” do nosso tempo do estado de exceção se dá, antes de tudo, porque as categorias fundamentais da tradição democrática ocidental entraram em crise ou perderam o seu significado (e alcance) “originário”. Desta forma, abre-se um espaço enorme para o advento da “máquina governamental”, do domínio do poder executivo, de um governo democrático que detém o monopólio da força (e da polícia) e cuja ação de controle se exerce mediante um “decisionismo radical” que leva ao esvaziamento dos outros poderes (legislativo e judiciário), ao fim da política e a uma práxis de governo marcada por medidas provisórias, decretos de urgências e assim por diante. Essencial, para compreender a visão de Agamben, é refletir no fato de que este processo, ou seja, a criação de um estado de exceção permanente é “voluntária”, aceita pela grande maioria dos cidadãos e da opinião pública; ele não se impõe por vias subversivas ou golpistas, mas se insinua quase rasteiramente, de maneira absolutamente legítima e democrática.

IHU On-Line – Como o fenômeno do niilismo nos ajuda a compreender os conceitos de estado de exceção e vida nua?

Rossano Pecoraro – O niilismo é outra grande questão (talvez “a” questão) filosófica da contemporaneidade. Seria pouco útil, além de ineficaz, entrar aqui e agora no mérito da história do conceito de niilismo; das suas raízes; dos seus teóricos e dos seus críticos. Bastará lembrar que se trata de algo que recebeu as definições mais variegadas, sendo considerado, de fato, ora como fenômeno de certa forma “positivo” – quando mediante um trabalho de crítica e desmascaramento, através de um lúcido diagnóstico do presente nos revela a crise de fundamentos, o perigo de derivas autoritárias, a ausência de cada verdade, critério absoluto e universal e, portanto, convoca-nos diante da nossa própria liberdade e responsabilidade –, ora como movimento “negativo” quando, nessa dinâmica, prevalecem os momentos aniquiladores, os traços do declínio, do ressentimento, da paralisia; do “tudo-vale” e do perigoso silogismo: se Deus (a verdade, o princípio etc.) está morto então tudo é permitido. Creio que o itinerário cultural e filosófico de Agamben pode ser inserido na primeira trilha de significado. Deste modo, a contribuição do niilismo para a compreensão das noções essenciais do seu pensamento torna-se, à luz de quanto dissemos até agora, marcante e evidente.

Estado de exceção e biopolítica segundo Giorgio Agamben

Entrevista especial com Jasson da Silva Martins

Apresentação

“As correlações entre estado de exceção e biopolítica no pensamento político de Giorgio Agamben” foi o tema apresentado pelo mestrando em filosofia Jasson da Silva Martins durante o **IV Colóquio Nacional de Filosofia da História**, que aconteceu de 27 a 29 de agosto de 2007 na Unisinos. Sobre o assunto, a IHU On-Line conversou, por e-mail, com Jasson que fala sobre a importância do pensamento de Giorgio Agamben, das relações de sua obra com Walter Benjamin e Foucault e, ainda, sobre estado de exceção e biopolítica na obra do filósofo italiano.

Jasson da Silva Martins é graduado em Filosofia pela Unilasalle e, atualmente, é mestrando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, com área de concentração em Sistemas Éticos. 2006.

Giorgio Agamben é autor, entre outros, dos seguintes livros: **Ce qui reste d’Auschwitz**. (Paris: Payot & Rivages, 1999); **Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani**. (Torino: Bollati Boringhieri, 2000); **L’aperto. L’uomo e l’animale** (Torino: Bollati Boringhieri, 2002); **Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I** (Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002); **Infância e história** (Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005); **A linguagem e a morte** (Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006); e **Profanações** (São Paulo: Boitempo, 2007).

IHU On-Line – Qual é a importância do pensamento de Giorgio Agamben para a filosofia e para a política contemporânea?

Jasson da Silva Martins – Acredito que a principal contribuição de Agamben gira em torno da redescoberta da filosofia política em nova chave de leitura, melhor dito, com elementos históricos e conjunturais, mas, sobretudo, marcada pelos últimos acontecimentos históricos. Igualmente cabe ressaltar a importância de temas que ainda não foram completamente “elaborados”, como a relação entre direito/política, soberania/democracia, ciência/vida. Por fim, é importante “localizar” o pensamento de Agamben dentro do pensamento europeu.

IHU On-Line – O que significa isso?

Jasson da Silva Martins – Significa que o seu pensamento e fazer filosófico dizem respeito, em boa medida, à Europa. Se observarmos as suas grandes questões, elas dizem respeito muito mais aos europeus do que aos povos latino-americanos. Eventos que aconteceram na América, por exemplo, o genocídio de tribos indígenas no território dos Estados Unidos, a escravização dos negros e os regimes militares que ocorreram em toda América Latina, não são tematizados por ele. Considero importante ter isso em mente quando nos defrontamos com as suas reflexões mais universalistas. Mas, sem dúvida, ele é um

pensador-chave para nos ajudar compreender os problemas conjunturais da nossa época.

IHU On-Line – Que tipo de relação podemos fazer entre a obra de Agamben e Walter Benjamin?

Jasson da Silva Martins – É sabido que Walter Benjamin¹⁵ influenciou Agamben. Ele mesmo presta conta disso assumidamente. Acredito que as grandes teses de Benjamin ganham uma nova moldura, por assim dizer, dentro da obra de Agamben. Foi ele quem organizou as traduções da obra de Benjamin na Itália. A principal contribuição, muito presente, no pensamento do filósofo italiano, acredito que seja no tocante à violência e ao direito. Agamben leva muito a sério a tese de Benjamin que versa sobre a origem e a legitimação do poder, na perspectiva do soberano.

IHU On-Line – Que tipo de correlações você faz entre o estado de exceção e a biopolítica, utilizando o pensamento político de Agamben?

Jasson da Silva Martins – Eu diria que é uma relação quase inevitável hoje em dia, dado o progresso da técnica e a complexidade do Estado. Para Agamben, o estado de exceção é a norma das atuais democracias e está intimamente ligada às práticas de governo, que, por sua vez, estão ligadas ao governo da vida e a “normalização” [no sentido de Georges Canguilhem¹⁶. É evidente

que essa relação não salta aos olhos assim, sem mais. É preciso “ler” sob um novo viés essas relações que tem se tornado comum na política atual, como um todo. Por exemplo: toda essa preocupação (sobretudo aqui no estado do RS) com o aumento do número de jovens que são vitimados pelo trânsito, bem como a estreita relação desses acidentes com a bebida, não quer dizer que o governo esteja preocupado com a nossa juventude. Essa preocupação salta aos olhos pelos números apresentados pelas estatísticas dos últimos anos (ou seja, cientificamente) e o posterior custo que resulta de tais acidentes para os cofres públicos. Tudo isso confrontado com a imagem do Estado ou do país diante dos organismos internacionais (ONU, Unesco, Banco Mundial, OMC, OMS...). Essa tem sido uma prática política corriqueira, no que diz respeito às políticas públicas (inclusão, segurança e tantas outras) intimamente ligadas a um poder soberano que se respalda em alguma ciência (estatística, psiquiatria, economia, sociologia...), na qual é possível mascarar os verdadeiros interesses do poder soberano, com ar de cientificidade. Não estou levantando suspeita sobre nenhuma ciência, mas sobre a apropriação que o Estado faz dos resultados dessas ciências ou de seus métodos. Ou alguém, ultimamente, ouviu o Lula falar outra coisa a não ser confrontar números macroeconômicos? Isso mostra bem que a população é levada em conta pelo estado de forma apenas secundária. A presença mais intensa, a meu ver, de uma prática normalizadora é a aparelhagem da Receita Federal, onde o fisco suga cada vez mais os contribuintes e cada vez fica mais difícil fugir das garras do Leão.

IHU On-Line – A “profanação do improfanável” é a tarefa das gerações futuras? Como ela será, a partir do pensamento de Agamben, executada?

Jasson da Silva Martins – Eu não diria que é das futuras gerações, pois o futuro dessas futuras gerações é o hoje, o presente. E o que nós temos? Nós estamos acordando dos arroubos de

15 **Walter Benedix Schönflies Benjamin** é um crítico literário e ensaísta alemão. Em 1915, conhece Gerschom Gerhard Scholem de quem se torna muito próximo, quer pelo gosto comum pela arte, quer pela religião judaica que partilhavam. Em 1925, Benjamin constatou que a porta da vida acadêmica estava fechada para si, tendo a sua tese de livre-docência *Origem do drama barroco alemão* sido rejeitada pelo Departamento de Estética da Universidade de Frankfurt. Nos últimos anos da década de 1920, o filósofo judeu interessa-se pelo marxismo, e juntamente com o seu companheiro de então, Theodor Adorno, aproxima-se da filosofia de Georg Lukács.

16 **Georges Canguilhem** foi um filósofo francês especialista em epistemologia e filosofia da ciência (em particular, biologia). Foi colega, na École Normale Supérieure, em 1924, de Jean-Paul Sartre, Raymond Aron e Paul Nizan. Recebeu seu doutorado em 1943, durante a II Guerra Mundial. Em 1955, foi nomeado professor na Universidade de Sobornne e sucedeu Gaston Bachelard como o diretor das ciências do DES de Instituto de história. O

trabalho principal de Canguilhem na filosofia da ciência é apresentado em dois livros, *Le normal et le pathologique*, publicado primeiramente em 1943, e depois *La connaissance de la vie*, de 1952.

maio de 1968, por incrível que pareça. Agora nós (sobretudo no Brasil) podemos fazer um balanço de tudo àquilo que foi sonhado por aquela geração. Como é possível saber disso? Observando os efeitos práticos que não estavam explícitos naqueles sonhadores e fundadores de partidos. E o que vemos? Basta olharmos para o PT, a título de exemplo, um dos últimos guardadores da moral e da eticidade. Ele foi gestado naquela efervescência da década das revoluções. Seus fundadores ficaram inebriados com aquela bebida nova (sincretismo de ideologias), que jorrava de diversas fontes, mas as fontes secaram. Resta-nos investigar por quê? O pensamento de Agamben talvez nos peça mais cautela e mais acuidade, no julgamento dos fatos e mais criticidade na compreensão dos fatos históricos. Não vivemos mais numa época de efervescência. Hoje, os problemas são outros e requerem outra forma de abordagem e nesse sentido é possível sim profanar o culto dos nossos antigos ídolos (deuses). Como eu disse, é uma tarefa dessa geração, para garantir a possibilidade de existência de uma futura geração e isso é urgente.

IHU On-Line – Utilizando-se das obras de Agamben, quais são as áreas mais obscuras do direito e da democracia, atualmente?

Jasson da Silva Martins – Essa é uma questão chave para Agamben ao remontar as teses benjaminianas. A questão de fundo está colocada na impossibilidade do direito limitar o poder soberano nos estados democráticos e, com isso, perder a sua legitimidade. Isso ocorre porque a própria conquista do poder é, por si, um ato que suplanta o direito e acaba por legitimá-lo. Ou seja, tanto o direito quanto a própria democracia vivem à mercê da vontade do soberano, o que é algo bem pontual que Agamben vem discutindo nas suas últimas obras.

IHU On-Line – O que há de Foucault¹⁷, no conceito de Estado de exceção criado por Agamben?

¹⁷ As obras de **Michel Foucault**, desde a *História da Loucura* até a *História da sexualidade* (a qual não pôde completar devido a sua morte) situam-se dentro de uma filosofia do conhecimento. Suas teorias sobre o

Jasson da Silva Martins – Precisamente sobre o estado de exceção eu diria que Agamben está mais próximo de Benjamin e em estreita aproximação com as teses de um jurista importante, que é Carl Schmitt (4). Em sua obra *Homo sacer* (1995) ele faz uma retomada dos temas levantados pelo filósofo francês, sob um viés mais político e filosófico e menos histórico e sociológico. Debord¹⁸ e Deleuze¹⁹ eu não saberia avaliar a importância dentro do pensamento político de Agamben. Por outro lado, essa influência pode ser expressa em outras temáticas debatidas por Agamben (estética, hermenêutica, literatura...). No pensamento político, acredito que não é tão expressiva assim.

IHU On-Line – Em sua opinião, a política contemporânea é, necessariamente, uma biopolítica?

Jasson da Silva Martins – Eu estou inclinado a dizer que não. Mas se olharmos a prática política e como essa tendência tem crescido ultimamente, acho que não está de todo errado quem disser que ambas estão bastante próximas. Isso é mais visível quando a política deixa o debate de idéias de lado e passa a debater técnicas, em busca de atingir metas. Isso é lastimável, mas está tão próximo de nós que é preciso muita acuidade para fazer uma distinção mais rigorosa.

saber, o poder e o sujeito romperam com as concepções modernas destes termos, motivo pelo qual é considerado por certos autores um pós-moderno. Sobre o filósofo, a **Revista IHU On-Line** possui uma edição especial.

¹⁸ **Guy Debord** foi um dos pensadores da Internacional Situacionista e seus textos foram a base das manifestações do Maio de 1968. A *sociedade do espetáculo* é seu trabalho mais conhecido. As teorias de Debord atribuem a debilidade espiritual, tanto das esferas públicas quando da privada, a forças econômicas que dominaram a Europa após a modernização decorrente do final da II Guerra Mundial. Ele rejeita o capitalismo de mercado do ocidente e o capitalismo de estado do bloco socialista. Em sua análise, Debord desenvolve as noções de “reificação” e “fetichismo das mercadorias”, introduzidas por Karl Marx em sua obra *O capital*, comprovando as raízes históricas, econômicas e psicológicas da “mídia”.

¹⁹ O filósofo francês **Gilles Deleuze** dedicou-se à história da filosofia. A sua filosofia vai de encontro à psicanálise, nomeadamente a freudiana, que aos seus olhos reduz o desejo ao complexo de Édipo.

O campo como paradigma biopolítico moderno

Artigo de Castor Bartolomé Ruiz

Giorgio Agamben, no capítulo 3 de sua obra *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*, destaca que os estudos de Foucault sobre biopolítica conseguiram mostrar que a modernidade inverteu a relação da política clássica com a vida natural (*zoe*). Sua máxima de que: “por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente, e além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente”. A modernidade capturou a vida natural como um elemento útil e produtivo, e fez da política a arte de governo da vida humana. Este é o escopo da política moderna que cada vez mais é uma biopolítica.

Paralelamente aos estudos de Foucault, Hannah Arendt, que não utiliza o conceito de biopolítica, constata que a vida humana se tornou o objeto a ser administrado na sociedade moderna, suplantando a política como espaço de deliberação e auto-gestão dos sujeitos. Ainda Agamben destaca que os estudos de Hannah Arendt percebem com clareza o nexos do domínio totalitário naquela condição particular da vida que é o campo. Os campos de concentração, longe de ser uma irracionalidade pontual do nazismo, representam um paradigma da política moderna. Foucault, de forma estranha, não analisou a atualidade da soberania nas implicações biopolíticas dos totalitarismos modernos: fascismos e nazismo. Por outro lado, Hannah Arendt não levou em conta a definitiva derivação da política moderna numa lógica biopolítica.

A pesquisa de Agamben se propõe transitar no vácuo que restou nestes dois pensadores mostrando que o liame que vincula o campo com a

biopolítica, o autoritarismo da soberania com as táticas da governamentalidade dos sujeitos, é a captura da vida humana na forma da exceção jurídica que cria o *homo sacer*. Esta mostra a vigência, mesmo no estado de direito, da vontade soberana que reduz a vida humana a pura vida nua. A biopolítica moderna provoca um alargamento progressivo da soberania para além dos limites do estado de exceção. Uma linha em movimento que se desloca cada vez mais para o controle da vida humana em que vigora a vontade soberana e reduz aquela a pura vida nua.

Agamben chama atenção para a contradição que habita o próprio estado de direito que pensa ter abolido a vontade soberana quando na verdade ela permanece oculta, para ser utilizada quando for preciso, na figura jurídica do estado de exceção. Ainda Agamben mostra que na origem da política moderna, antes que os direitos do cidadão, está a captura política do corpo. O documento do Habeas Corpus, de 1679, colocado na base da política moderna, significa o primeiro registro da vida nua como sujeito político moderno. A grande metáfora do Estado moderno, o Leviatã de Hobbes, cujo corpo é formado pelo corpo de todos os indivíduos, deve ser lida sob esta luz.

Hannah Arendt compreendeu muito perspicazmente que a figura dos refugiados políticos apresenta de forma escancarada as contradições biopolíticas da vontade soberana subsistente no Estado moderno. O refugiado deveria encarnar a figura por excelência dos direitos humanos. Contudo, o que se verifica é que sua mera condição de ser humano, despojado dos direitos políticos provenientes do Estado-nação, o torna vulnerável a qualquer violência, frágil a todos os abusos.

Desprotegido pela ausência do direito de um Estado-nação que o reconheça para além de mero humano como cidadão seu, ele está exposto como mera vida nua.

Tanatopolítica

Agamben destaca que as sucessivas declarações dos direitos do homem nada mais são do que a inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação. A vida natural que no regime anterior era indiferente, agora se torna o fundamento da nova soberania do Estado-nação. Na origem da soberania moderna estaria a nação. Esta por sua vez remete aos nascidos numa terra. É o sangue e o nascimento num território que constituem a soberania moderna do Estado-nação. Aqueles que não tiverem o sangue dos nacionais nem tiverem nascido no território estão fora da soberania e, conseqüentemente, das plenitudes dos direitos. Tal vínculo confere à soberania moderna um caráter biopolítico pelo qual o principal direito é aferido da vida humana natural.

Quando os nazistas vinham a invocar como características do Estado ariano o sangue e a território, não estarão inovando uma biopolítica racista para o nazismo, mas estarão dando prosseguimento a uma lógica biopolítica inerente ao Estado-nação que no seu paroxismo se torna uma tanatopolítica.

Uma simples aproximação ao texto de 1789 da Declaração dos Direitos do Homem mostra a contradição biopolítica persistente desde origens do Estado-nação. Já foi observada a distinção que a declaração faz entre direitos do homem e direitos do cidadão. Tal distinção remete ao que já Sieyès denominou de direitos passivos e ativos. Os direitos passivos são próprios de todos os cidadãos enquanto nascidos, pois eles advêm da sua condição natural de homens: direito à vida, igualdade, liberdade... Os direitos ativos são adquiridos pela condição social: votar e ser votado, ter direito a cargos públicos não seriam direitos da natureza. Segundo Sieyès nem as mulheres, que como as crianças são incapazes, nem os trabalhadores que não pagam impostos, nenhum deles têm direitos ativos de cidadania, já que estes

não se derivam de sua condição natural de seres humanos.

Segundo Agamben, estas distinções não são meras restrições ao princípio da igualdade democrática, mas contem um coerente significado biopolítico pelo qual há uma necessidade permanente de redefinir qual a vida humana que está fora e dentro dos direitos do Estado-nação. Tal tensão reaparece constantemente nos momentos de crise do Estado ou da sociedade, por exemplo na figura do apátrida. Na primeira guerra mundial o nexos entre a vida humana e os direitos do Estado-nação mostrou amplamente sua fragilidade e fez aparecer a vontade soberana com poder de destituir de direitos a grandes parcelas da população, tornando-os apátridas refugiados abandonados pelo direito e pelo Estado. Nessa condição eles estavam prontos e vulneráveis para receber com total impunidade todas as violências. Em breve período de tempo deslocaram-se 1.500.000 de russos brancos, 700 mil armênios, 500 mil búlgaros, um milhão de gregos, centenas de milhares de alemães, húngaros, romenos. A França foi, em 1915, a primeira nação a decretar a desnacionalização de todos os cidadãos de origem “inimiga”. Em 1922, Bélgica retirou a nacionalidade de todos os cidadãos que tinham cometido “atos antinacionais”. Em 1926, o regime fascista de Itália desnacionalizou a cidadãos “indignos da cidadania italiana”. Em 1933 a Áustria utilizou este recurso de exceção jurídica. Os Estados Unidos, durante a Segunda Guerra Mundial, aprisionou em campos de concentração mais de 120 mil cidadãos americanos de origem japonesa e alemã, pelo mero fato de serem de tal etnia.

Quando o regime nazista decide desnacionalizar a todos os judeus tornando-os pura vida nua, e portanto matáveis por qualquer um sem punição, o nazismo não inovou uma barbárie contra a humanidade, senão que deu seqüência a uma prática comum do Estado moderno, só que em proporções tantopolíticas antes nunca vistas. O que aterroriza no nazismo não é sua barbárie, senão tê-la cometido dentro da legalidade inerente ao estado de exceção. O estado nazista não cometeu um ato de ilegalidade jurídica, já que fez da exceção a norma, e da vontade soberana o modo de governo da vida humana. Tudo ampa-

rado no Estado de direito que lhe dava a prerrogativa inicial de decretar o estado de exceção para tornar a vontade soberana lei absoluta.

“Vida indigna de ser vivida”

O refugiado e o apátrida continuam a mostrar a lógica biopolítica que sustenta o Estado-nação. Quando uma pessoa ou grupo populacional se torna uma ameaça para a ordem, o Estado utiliza-se da exceção jurídica para separar os direitos da cidadania da mera vida nua. Esta separação possibilita expulsar para fora do direito a vida que se pretende controlar na forma de exceção. Na exceção o direito suspenso torna a vida humana um *homo sacer*, exposto à fragilidade da violação sem que o direito possa ser invocado para protegê-lo. A figura dos refugiados, assim como os milhões de emigrantes clandestinos, é a expressão de como opera o dispositivo da exceção no controle da vida humana. Ainda a separação entre o humano e a cidadania se torna mais contraditória no denominado direito humanitário. Este é um direito ao qual se lhe nega expressamente a possibilidade de ter um caráter político. Neste caso, as chamadas organizações humanitárias são instrumentalizadas, em muitos casos, como meios para compensar as barbáries humanas dos interesses políticos. As últimas guerras do século XX e todas as do século XXI foram feitas para defender os direitos humanos, quando na verdade se defendem interesses econômicos e políticos. Para compensar as tragédias humanitárias provocadas pela OTAN e pelos Estados Unidos no Iraque, Kuwait, Afeganistão, Líbia, etc., são convocadas organizações humanitárias a fim de dar assistência às populações atingidas. Nos campos de refugiados vigora o direito de cuidar da vida nua, da sobrevivência, mas se nega os direitos políticos das pessoas ali encerradas para agir.

Agamben analisa o vínculo entre a soberania e a vida humana nos Estados modernos a partir de vários exemplos, mas o estado nazista representa a tentativa mais evidente de um estado biopolítico. O que estarece é perceber que o modelo biopolítico nazista manteve um escrupuloso princípio jurídico em seus atos e ainda deu sequên-

cia, até a barbárie extrema, a práticas comuns nos Estados de direito ocidentais. Na atualidade nos deparamos com o debate da eutanásia e ainda com o direito à eutanásia, um direito do indivíduo e, neste caso, um dever do Estado. Sem entrar no debate ético da questão, Agamben analisa a prática nazista da eugenia da população e seus “sólidos” argumentos. Em 1920 edita-se a obra: *Autorização do aniquilamento da vida indigna de ser vivida*, de Karl Binding e Alfred Hoche, que servirá de base argumentativa para os programas de extermínio de pessoas consideradas deficientes ou incapazes. O argumento que se invoca é que o suicídio é um direito do sujeito que está fora do direito. É um ato soberano sobre a própria vida. No poder sobre a própria vida se manifesta plenamente a soberania o que torna o suicídio impunível. Daqui deduzem os autores a necessidade de autorizar “o aniquilamento da vida indigna de ser vivida”. Com esta expressão pretendem reconhecer que há muitas formas de vida que perderam o valor de tal condição, pelas diversas degradações biológicas ou psicológicas possíveis. Isso torna essas vidas indignas de ser vividas e suscetíveis de aniquilamento sem punição. Ainda os autores dão um passo a mais ao afirmar que as vidas sem valor, ou vidas indignas de ser vividas, nem sempre os sujeitos têm autonomia para solicitar o direito do suicídio. É o caso dos deficientes mentais, enfermos comatosos, anciãos de muita idade... Neste caso, o Estado e a sociedade pode assumir a autonomia dos sujeitos para si e lhes oferecer o seu direito de “não viver uma vida indigna de ser vivida”. Tal sequência argumentativa mostra a evidência que vincula a vontade soberana do Estado com o poder sobre a vida, entanto reduz a vida humana a mera vida natural tornado as pessoas *homo sacer*. Foi esta lógica que levou ao extermínio de aproximadamente 60 mil pessoas, consideradas vidas indignas de ser vividas.

Para Agamben, a integração entre política e medicina é uma das características da biopolítica moderna. Tal implicação faz que a decisão soberana sobre a vida cada vez mais tenda a deslocar-se para outros âmbitos em que a política se torna um terreno ambíguo com a medicina, fazendo muitas vezes do médico um soberano sobre a vida e morte dos outros. Neste ponto cabe pen-

sar, por exemplo, a realidade brasileira em que diariamente muitos médicos devem decidir quais pessoas devem ficar fora das UTI (Unidades de Tratamento Intensivo) dos hospitais, por falta de vagas, condenando-as a um grave risco de morte ou a uma morte certa.

Conclui Agamben esta obra com um capítulo sobre O Campo como nómos do moderno. O autor defende a tese de que o campo, longe de ser uma experiência pontual da barbárie nazista, é uma figura jurídico-política inerente ao Estado moderno. Esta seria uma outra diferença com os estudos de Foucault, que considera a prisão o paradigma da anatomo-política moderna. Seguindo Agamben, temos que considerar o campo como o espaço geográfico (ou demográfico) em que a exceção se torna a regra. Há um nexo entre a exceção jurídica e o campo. Quando se realiza a suspensão total ou parcial dos direitos sobre a vida de algumas pessoas, elas automaticamente passam a viver num espaço em que a exceção se torna sua norma de vida, é o campo. Como Walter Benjamin já agudamente diagnosticou na sua tese VIII sobre a história: para os oprimidos o estado de exceção é a regra. Neste ponto, as pesquisas de Agamben seguem as teses de Benjamin. O campo é o espaço em que ordenamento está suspenso e em seu lugar se coloca a vontade soberana. No campo a vontade soberana coincide com a lei, já que lei é o arbítrio soberano. Nesse caso, a vida humana que cai sob a condição da exceção se torna um verdadeiro *homo sacer*. É uma vida nua sobre a qual vigora a vontade soberana como lei absoluta e a exceção como norma de sua existência.

Hannah Arendt observou que nos campos emerge com todo vigor o domínio totalitário. A particular estrutura jurídico-política do campo tende a realizar estavelmente a exceção. Neles a biopolítica atinge o ápice de seu poder de controle sobre a vida humana, agora mera vida nua. O campo representa uma zona de indistinção entre o externo e interno, entre a suspensão da ordem e a ordem soberana, entre o lícito ou ilícito. No campo, a vida humana é captura pela exceção jurídica na forma de uma exclusão inclusiva. Ela é excluída dos direitos fundamentais, mas está capturada pela vontade soberana que decretou a

exceção e a tornou uma vida nua, um *homo sacer*. O campo tem um estatuto jurídico paradoxal. Aparentemente é um território colocado fora do ordenamento jurídico normal, quando na realidade representa a exterioridade interna da ordem que o instituiu a partir da vontade soberana. É uma exterioridade da ordem social, porque a ela não pertence, mas sua existência revela a oculta interioridade do Estado em que continua vigente a vontade soberana como poder decisório sobre a vida humana e garantidora, em último extremo, da ordem que criou. Para Agamben, o campo inaugura um novo paradigma político, reflexo da política moderna em que a vida humana poderá sofrer, dependendo das circunstâncias e necessidades, a suspensão parcial ou total de seus direitos, o que irremediavelmente a colocará numa forma de exceção e conseqüentemente em algum tipo de campo. Uma vez que a política moderna é cada vez mais uma biopolítica, ninguém está a salvo de num dado momento e por uma determinada circunstância cair sob a exceção decretada por uma vontade soberana e tornar-se *homo sacer*. A potencial possibilidade que todos em algum momento e circunstância de sermos *homo sacer*, faz Agamben afirmar que vivemos num estado de exceção permanente.

Ainda Agamben se pergunta pela genealogia dos campos. Independente dos debates históricos, é chocante constatar que a existência do campo como figura jurídico-política está presente desde a origem do Estado moderno. Embora Agamben não faça menção, cabe destacar a concomitância que vincula o surgimento das nações modernas com a escravidão como prática de Estado. A senzala é talvez a primeira experiência moderna de campo em que, a partir de uma política de Estado, (des)regulamentada pelas leis dos Estados, a vida humana é reduzida à mais bárbara condição de *homo sacer* jamais implementada na história. Foram mais de três séculos comercializando seres humanos como política de Estado. As nações modernas levaram ao ápice sua lógica biopolítica de utilizar a vida humana como recurso natural. Mas ainda podemos identificar nas denominadas reservas indígenas criadas no século XVIII pelos EEUU, após a sua independência e para segregar as populações indígenas, o embrião jurídico do

que serão a estrutura dos campos durante os séculos seguintes. Os EEUU, que proclamam a sua independência a partir da afirmação do Estado de direito e dos direitos naturais de todos os cidadãos, criaram as reservas como espaços em que não vigoravam os direitos de cidadania nem se aplicava a constituição do Estado. As populações indígenas que viviam nas reservas estavam fora do direito, ainda se alguém (um cidadão norte americano) as matasse ou roubasse, não cometia delito no sentido estrito da lei. Confinadas num espaço geográfico em que o direito estava suspenso, a vida dos indígenas se tornou plenamente vulnerável. A consequência histórica é bem conhecida, o extermínio massivo dos indígenas e a limpeza étnica de um território que pode ser livremente colonizado pelos cidadãos do novo Estado.

Agamben constata que a realidade do campo, como espaço onde a exceção controla a vida humana como norma, não tem cessado de existir ao longo dos tempos e até os momentos atuais. Os espanhóis o utilizaram em Cuba para controlar as populações independentistas, os ingleses em África do sul contra os bóeres. Antes dos lager nazistas a república do Weimar tinha criado campos para encerrar os prisioneiros políticos comunistas na Alemanha. França, ainda em 1939, recebeu a avalanche de refugiados espanhóis que fugiam do fascismo de Franco encerrando dezenas de milhares em campos onde lhes era proibido sair,

porém onde estavam abandonados já que nem sequer comida suficiente tinham. Muitos morreram de fome. Quando França decretou a guerra contra Hitler, utilizou os refugiados espanhóis para colocá-los na linha de frente nas primeiras batalhas contra os nazistas. Cerca de 300.00 foram parar em campos nazistas, inclusive foram prisioneiros republicanos espanhóis os primeiros que foram para o campo de Mauthausen marcados com um triângulo azul, obrigados a construir o próprio campo. Mas o campo não deixou nunca de existir como o lado sombrio do Estado-nação. As figuras recentes de Guantánamo, as cárceres secretas da OTAN, os campos clandestinos criados por França na Argélia para expulsar os emigrantes clandestinos, os acampamentos palestinos ou iraquianos, as zonas administrativas em que são confinados todos os emigrantes ilegais capturados sem papeis, são exemplos muito próximos em que a figura do campo se recicla numa espécie de metamorfose onde permanece o essencial de si mesmo: uma zona de exceção em que a vontade soberana prevalece e a vida humana é reduzida a mera vida natural.

A vigência do campo como figura potencial onde todos poderemos cair numa ou outra oportunidade, leva Agamben a sustentar uma afirmação radical: “O campo, que agora se estabelece firmemente em seu interior é o novo nómos biopolítico do planeta”.

Agamben e o horizonte biopolítico como terreno de escavação

Entrevista especial com Daniel Arruda Nascimento

Por Márcia Junges

Apresentação

“Manter o horizonte biopolítico para o seu terreno de escavação é objeto de uma escolha pelo filósofo italiano: somente demorando-se neste horizonte será possível decidir se as categorias políticas com as quais estamos acostumados a compreender o mundo habitado, hoje confusas a ponto de entrarem em zonas de ‘indiscernibilidade’, podem ser ainda usadas na compreensão do fenômeno político”. A afirmação é do filósofo Daniel Arruda Nascimento em entrevista concedida à IHU On-Line por e-mail. E completa: “A obra de Agamben permite o trânsito entre as reflexões que estão originalmente ancoradas na filosofia, na literatura ou nas ciências jurídicas, na política, na economia ou na teologia, sem descuidar da fidelidade à questão dada”.

*Daniel Arruda Nascimento é bacharel em Direito pela Universidade Federal Fluminense, mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Trabalhou como professor adjunto na Universidade Federal do Piauí de outubro de 2009 a abril de 2013, tendo se integrado ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia, na Linha de Pesquisa Ética e Filosofia Política. Atualmente é professor na Universidade Federal Fluminense. Daniel esteve no Instituto Humanitas Unisinos – IHU em 16-04-2013 apresentando a obra **Homo sacer**, dentro da programação do Seminário O pensamento de Agamben – **Homo Sacer – O poder soberano e a vida nua**. É autor de **Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben** (São Paulo: LiberArs, 2012).*

IHU On-Line – Qual é a atualidade e especificidade da análise de Agamben sobre a política na contemporaneidade?

Daniel Arruda Nascimento – Acredito que uma das características mais marcantes do modo de filosofar de Giorgio Agamben seja a possibilidade de trânsito entre diferentes áreas do conhe-

cimento, geralmente tratadas por nós, em nossos ambientes acadêmicos cada vez mais especializados, como campos de estudo independentes. Embora seja nítido o incremento de esforços para unir diversas visões sobre um mesmo objeto de pesquisa e até subverter a estrutura da racionalidade moderna, acompanhando uma realidade

que de longe não pode ser compreendida enquanto estática, estamos ainda ensaiando nos distanciar da simples conjugação formal entre ciências. A obra de Agamben permite o trânsito entre as reflexões que estão originalmente ancoradas na filosofia, na literatura ou nas ciências jurídicas, na política, na economia ou na teologia, sem descuidar da fidelidade à questão dada. Isso pode ser observado pela quantidade de referências mobilizadas pelo filósofo italiano, o que pode deixar à primeira vista perplexo o seu leitor.

Penso ainda que outra característica determinante do modo de filosofar de Giorgio Agamben seja digna de nota: ele se torna menos dependente das noções e dos conceitos que alicia do que uma parte considerável dos grandes expoentes da nossa tradição filosófica ocidental. Se os seus livros orbitam em torno de algumas figuras conceituais, elas podem ser abandonadas ou abordadas mediante outras expressões, sem que percam a força da aparição inicial lá onde antes apareceram. Por isso temos a impressão que ele está sempre começando do zero a cada livro que publica, ou que está sempre buscando entender um mesmo fenômeno por outros ângulos e com outras referências.

Ressonância

No que concerne à atualidade e especificidade da análise de Agamben sobre a política na contemporaneidade, traços da sua obra ainda em desenvolvimento podem ser enumerados. Primeiro, colocando-se no rastro aberto por Michel Foucault, uma preocupação cada vez maior será para ela a aproximação e o isolamento de certas estruturas de poder, mecanismos e dispositivos de domínio, invisíveis do ponto de vista panorâmico. Segundo, nunca será para ela um esforço desnecessário enveredar por arqueologias que resgatem parentescos escondidos pelo tempo de uso e nos auxiliem a identificar outros sentidos para as palavras que hoje têm um peso para nós. Terceiro, ela tem o condão de fazer-nos considerar com novo ânimo os excursos que tanto o teológico e o econômico lançam sobre o político e o jurídico. Talvez, a ressonância encontrada por sua obra em

diferentes meios, fruto de um interesse que não parou de crescer desde o fim do século passado, seja o indício mais evidente de que ela vem ocupar um espaço lacunar.

IHU On-Line – Qual é a influência de Foucault e Hannah Arendt no pensamento político de Agamben?

Daniel Arruda Nascimento – Para responder a esta pergunta não é possível deixar de observar as indicações que o próprio filósofo se permite fazer na introdução de *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, publicado em 1995, livro que viria a alavancar o seu projeto filosófico e oferecer ao leitor os seus principais delineamentos. Embora seja bastante provável que Giorgio Agamben tivesse já preparado um complexo de anotações que poderiam orientá-lo no futuro, o fato é que, em uma pesquisa arqueológica, como é o caso e como o admite o filósofo italiano no prefácio de *Opus Dei: archeologia dell'ufficio*, publicado em 2012, acontece com frequência de a pesquisa conduzir o pesquisador para além do âmbito no qual a havia iniciado. As influências de Michel Foucault e Hannah Arendt são atestadas pelas referências explícitas na introdução de *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, mas podemos identificá-las em todo o percurso do desenvolvimento do seu projeto filosófico e, até, nos livros lançados anteriormente (embora o diálogo com Martin Heidegger e Walter Benjamin fosse mais permanente nos seus primeiros escritos). No que diz respeito a Foucault, a sua admiração e filiação são confessadas sem reservas em *Signatura rerum: sul método* (Torino: Bolalti Boringhieri, 2008), publicado em 2008, o livro no qual Agamben pretende explicar o seu método de pesquisa. A opção pela distinção de paradigmas será decisiva no seu pensamento político.

Referências e influências

Por outro lado, uma carta escrita de próprio punho por Agamben no dia 21 de fevereiro de 1970 e endereçada a Arendt, quando o filósofo contava com apenas vinte e sete anos, revela a dimensão da descoberta dos livros da autora na

sua formação. Quase uma década antes que sua produção bibliográfica conhecesse um ritmo intenso, o jovem escritor e ensaísta, assim apresentado por si mesmo, salienta que precisa expressar a sua gratidão e explica a Arendt que sente a urgência de trabalhar na direção apontada por ela. Cá entre nós, não é fabuloso ver como os autores que servem de referência para as nossas pesquisas também se permitiram encontrar referências e serem influenciados por outros que marcaram inevitavelmente os seus caminhos?

IHU On-Line – Qual é o nexó entre biopolítica, politização da vida e animalização do homem na obra do pensador italiano?

Daniel Arruda Nascimento – Retomando o que disse anteriormente, a introdução de *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita* não deixa dúvidas quanto à existência da articulação entre Michel Foucault e Hannah Arendt na obra de Giorgio Agamben, ou entre biopolítica, politização da vida e animalização do homem, algo que proponho-me a analisar no projeto de pesquisa que agora estou iniciando. Manter o horizonte biopolítico para o seu terreno de escavação é objeto de uma escolha pelo filósofo italiano: somente demorando-se neste horizonte será possível decidir se as categorias políticas com as quais estamos acostumados a compreender o mundo habitado, hoje confusas a ponto de entrarem em zonas de “indiscernibilidade”, podem ser ainda usadas na compreensão do fenômeno político. Mais: somente interrogando a relação entre vida e política, presente nas ideologias modernas mais distantes entre si, consolidada na contemporaneidade por discursos morais que nem ao menos se preocupam em escondê-la, seremos capazes de restituir o pensamento à sua vocação prática.

Segundo o filósofo italiano, Foucault soube resumir o processo através do qual a vida foi incluída nos mecanismos e cálculos do poder estatal e observar como algumas técnicas políticas, aliadas a tecnologias da subjetividade, tiveram como resultado a animalização do homem. Paralelamente, no que concerne à esfera da aproximação filosófica, Arendt soube expor o processo que leva o homem, ocupado primordialmente pela manutenção biológica da vida, a assumir o

centro da cena política na modernidade. Cuida-se neste terreno de escavações de não se deixar estagnar no mero reconhecimento de uma ancestralidade comum entre o homem e o animal. Uma vez que a nossa cultura é definitivamente marcada pela distinção entre o homem e o animal e a nossa humanidade não foi obtida senão através da suspensão da animalidade, o conflito político originário consiste naquele conflito entre a humanidade e a animalidade do homem, conclui Agamben em *L'aperto: l'uomo e l'animale* (Bollati Boringhieri, Torino 2002), publicado em 2002.

Biologização da política

No campo das ciências naturais, se a substituição de um mundo estático pela visão de um mundo em constante mudança e a substituição das causas divinas ou finais por causas materiais e aleatórias já haviam sido assimiladas por biólogos da estatura de Charles Darwin, a consideração das linhas de descendência e da seleção natural, como justificativa para que variações genéticas pudessem ser transmitidas para além da vida de um indivíduo, permitiram não somente distinguir espécies, mas pensar a diferença entre elas.

Contudo, do ponto de vista da biopolítica, a animalização constitui um caminho sem volta da máquina antropológica instalada na nossa cultura, a outra face de uma política que propugna pela “gestão integral” da vida biológica. Para que possamos descobrir o que está em jogo na biopolítica rejuvenescida do nosso século será preciso retornar às indagações que orbitam em torno da biologização da política.

IHU On-Line – Quais são as particularidades da leitura de Kafka por Agamben?

Daniel Arruda Nascimento – As referências à literatura de Franz Kafka estão disseminadas por toda a obra de Giorgio Agamben. O contato com as duas obras permite ao pesquisador perceber que os romances e os contos do escritor checo iluminaram permanentemente a produção do filósofo italiano. Eu seria capaz de arriscar insinuar que Agamben deixa os livros de Kafka sempre à mão, retornando a eles quando precisa arejar um

pouco ou para buscar alguma inspiração. Ainda que as citações textuais do segundo pelo primeiro não atendam a uma única carga de sentido, mas variem ao longo dos anos e das publicações, exercendo funções estratégicas bastante diferentes, podemos notar que a literatura de Kafka influencia o modo pelo qual o filósofo italiano concebe a realidade e até mesmo, por um movimento contrário, encontrar nos ambientes kafkianos um campo empírico ideal para a experimentação das suas teses. Desobrigados da intenção de esgotar o elenco das referências mais importantes, podemos recuperar algumas dessas citações textuais. Já em 1970, com a publicação de *Luomo senza contenuto* (Milano: Rizzoli, 1970) e um capítulo intitulado *L'angelo malinconico, o jovem e ainda desconhecido* Giorgio Agamben se reporta às imagens kafkianas para dizer que o castelo da cultura ocidental acumulada perde o seu significado e ameaça o homem contemporâneo que não pode mais nele se reconhecer: o homem contemporâneo, suspenso no vazio entre o velho e o novo, entre o passado e o futuro, é jogado no tempo como em algo estranho que incessantemente lhe escapa e, todavia, lhe impele à frente, sem que ele possa nele encontrar o seu ponto de consistência.

Verdade e transmissibilidade

Em *Infanzia e storia: distruzione dell'esperienza e origine della storia* (Torino: Einaudi 1978), Kafka aparece como aquele que testemunha um “estado de história” contraído e permanentemente sujeito ao evento messiânico, ou ainda entre os poetas sensíveis à moderna defasagem entre a verdade e a transmissibilidade. Em *La comunità che viene* (Torino: Bollati Boringhieri, 2001), de 1990, Kafka surge como um lúcido observador do século XX. Em *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, de 1995, Kafka será o desenhista exemplar da estrutura do bando soberano. Em *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone* (São Paulo: Boitempo Editorial, 2008), Kafka será o profeta da vergonha que sobrevive à morte no campo de concentração. Outros dois indícios incontestes da contribuição da leitura do escritor

checo para o desenvolvimento da obra de Giorgio Agamben são a publicação de *Il giorno del Giudizio* (Roma: Nottetempo, 2004), com dois artigos que posteriormente integrariam o corpo de *Profanazioni*, publicado no ano seguinte, e o definitivo capítulo K., parte de *Nudità* (Roma: Nottetempo, 2009), no qual o filósofo italiano se propõe confessadamente a lançar sua interpretação dos dois mais conhecidos romances de Kafka, “O processo” (*Der Prozess*) e “O castelo” (*Das Schloss*).

IHU On-Line – Em que medida o binômio poder e violência é importante dentro das obras de Agamben e qual é a influência filosófica de Arendt nessa problemática?

Daniel Arruda Nascimento – Se tomarmos a questão tendo em mente o aporte teórico de Hannah Arendt, para quem o poder corresponde à habilidade humana para agir em conjunto e em concreto e para quem violência pode ser entendida como a negação total ou parcial da vida humana, veremos que poder e violência não podem ser conjugados como se fossem complementares, mesmo que nas formas mais frequentes da linguagem cotidiana nada seja mais comum do que esta combinação. Temos a tendência a associar o poder com os termos de comando e obediência, especialmente quando não é possível deixar de perceber o papel hodierno que desempenha a violência na contenção de toda contestação às estruturas do poder instituídas. Nosso erro estaria em acreditar que o recurso à violência seja uma condição para o exercício do poder. Giorgio Agamben conhece evidentemente a distinção feita por Arendt e não escreve como se a ignorasse, mas prefere consorciar-se à noção de poder tornada profana pela palavra de Foucault, à noção de poder enquanto rede conflituosa de forças. A partir de então, a pesquisa proposta por ele deve abordar os pontos de interseção entre o modelo jurídico-institucional do poder, preocupado com a formação e a conservação do poder soberano, e o modelo biopolítico do poder, preocupado com o “esmiuçamento” das técnicas políticas e das tecnologias de subjetivação que qualificam a conexão entre poder e vida. Notemos que entre as páginas mais importantes do desenvolvimento do seu programa, após vincular o paradoxo

da soberania a uma relação de dupla exceção, estão aquelas que relacionam poder e violência, direito e violência. A convergência entre poder, direito e violência parece ter sido a matriz oculta das muitas tentativas de justificação do princípio de soberania e, posteriormente, a matriz oculta da sustentação dos liames biopolíticos contemporâneos.

IHU On-Line – Por que Agamben afirma em *Homo sacer* que existe uma grande proximidade entre totalitarismos e regimes democráticos?

Daniel Arruda Nascimento – Esta insinuação surpreendente e aparentemente “indecente” surge já na introdução de *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, no momento em que Agamben diz existir uma “íntima solidariedade” entre democracia e totalitarismo, cuja tese deverá ser enfrentada. Este é também o momento em que o filósofo afirma que somente avançando sobre esta tese poderemos nos orientar diante das novas realidades e convergências imprevistas do fim do milênio, deixando claro, como havia aludido em *La comunità che viene*, em 1990, que os regimes totalitários não são coisa do passado. Observemos que o “fim do milênio” só ingenuamente seria entendido aqui como o início do século XX: trata-se do final do século XX. Todavia, falta ao livro um capítulo dedicado exclusivamente à explicação da advertência postada como se fora tornar-se decisiva para o desfecho da primeira fase de seu projeto filosófico. A tese será, no contexto deste livro, atacada sempre lateralmente e permanecerá em aberto.

Democracia e totalitarismo

No que diz respeito ao contexto histórico-político, ainda precisamos compreender como foi possível que democracias parlamentares se convertessem em regimes totalitários e regimes totalitários se convertessem em democracias parlamentares, tudo isso com menos dificuldades do que era de se esperar. Esta ampla capacidade de conversão não seria um indício de que há mais pontos de contato entre democracia e totalitaris-

mo do que à primeira vista se pode contemplar? Se estes pontos de contato permanecem nas democracias parlamentares que hoje nos abrigam, o que nos impede de cogitar que venham a apoiar uma nova conversão em regimes totalitários?

E se os totalitarismos não surgirem apenas na forma de regime, de um sistema político, se esses pontos de contato puderem ser cristalizados e permanecerem enquanto tais mesmo no interior de democracias parlamentares? Não estariam então estes cristais aptos a manter orifícios abertos nos quais não mais será viável estancar o fluxo que corre?

IHU On-Line – Como a ideia de campo como paradigma político moderno pode ser compreendida frente ao recrudescimento dos totalitarismos no século XXI?

Daniel Arruda Nascimento – Em determinada altura de *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Agamben sublinha que uma das principais conclusões, ainda que provisória, do seu programa filosófico é que o campo tornou-se o nómos do político moderno. Frisemos que o filósofo diz que estamos virtualmente diante de um campo toda vez que tal estrutura for criada, uma estrutura de exceção na qual a distinção da vida nua se torna nebulosa. Honestamente, já me perguntei algumas vezes como deveríamos interpretar esta partícula “virtualmente”, um advérbio que funciona aí mais do que nunca como um modificador do verbo. O que é virtual: ou não é real, ou não possui efeitos reais, ou é distintamente real, ou tem a sua realidade posta em dúvida. Se não é simplesmente ilusório, o que é virtual está presente na forma da potencialidade ou da facticidade, isto é, se dizemos que alguma coisa está virtualmente diante de nós pode ser que apenas nossa limitação sensorial nos impeça de comprovar que aquilo que temos diante de nós está na iminência de romper a barreira do real. Por que o virtual deveria ter um estatuto ontológico de menor valor do que o real para nós?

Costumamos concordar que o mundo da internet é virtual quando muitas vezes ele se reveste de uma consistência, no que concerne aos seus efeitos, muito maior do que qualquer outra coisa tangível sob os nossos pés. Trata-se mais uma

vez de uma “zona de indiscernibilidade”, para usar uma expressão persistente para Agamben. O campo de concentração é o lugar onde se dá a mais absoluta condição inumana sobre a terra, é o espaço que se abre quando a exceção começa a tornar-se a regra, é o espaço da transparente e absoluta exposição à morte. Estamos nós autorizados a indicar outros ambientes nos quais a estrutura do campo se repete, se propaga, repercute? No livro que publiquei em 2012, *Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben* (São Paulo: LiberArs, 2012), expressão da minha pesquisa de doutorado junto à Unicamp, procuro invocar algumas imagens que

ajudam a considerar a comunicabilidade entre espaços que apresentam tal estrutura.

Como não pensar nesses bolsões de miséria nos quais o trabalho escravo é visto como uma solução compensadora? Como não pensar nos ambientes semelhantes a campos que resistem e até proliferam no Brasil de hoje e nos países mais civilizados, bem “abaixo do nariz” da sociedade politicamente organizada? Tudo isto pode nos fazer pensar que talvez os regimes totalitários não sejam uma realidade muito distante de nós e que Theodor Adorno teve uma tenaz intuição ao enfatizar que o objetivo de toda educação política deveria ser que Auschwitz não se repetisse.

Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo

Artigo de Castor Bartolomé Ruiz

Giorgio Agamben tem dado continuidade a suas pesquisas de filosofia política explorando temáticas clássicas, como a relação entre teologia e política, e inovando questões, como a genealogia teológica da economia e o governo modernos. Nas diversas obras o autor prioriza o método arqueo-genealógico como marca de seu trabalho filosófico.

Na obra publicada em 2007, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teológica dell' economia e del governo*, inicia afirmando que sua investigação se propõe mostrar que dois grandes paradigmas modernos, conexos e antinômicos ao mesmo tempo: o da filosofia política da soberania e a economia política do governo, derivam-se da teologia cristã. As teorias da soberania modernas derivam de uma teologia política que secularizou o poder soberano de Deus e o transferiu para a figura do Estado mantendo intacto o paradigma da transcendência, o que torna a soberania moderna uma teologia política.

Além dos vínculos teológicos da soberania, Agamben desenvolve nesta obra a tese de que a noção moderna de economia deriva da oikonomia teológica concebida como ordem imanente divina e doméstica. Deste paradigma teológico se deriva a biopolítica moderna, assim como a economia política e as formas de administração e governo da vida que proliferam por todos os âmbitos institucionais contemporâneos.

A questão da secularização da teologia política moderna já tinha sido exposta anteriormente pelo controverso filósofo do direito Carl Schmitt afirmando a tese, em 1922, de que: “Todos os conceitos decisivos da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados”. Para

Agamben a genealogia teológica da economia amplia a abrangência da influência teológica para além do mero direito público da soberania. A genealogia teológica da economia envolve a própria noção de vida humana e sua reprodução social. A implicação dos modos de governo da vida humana na oikonomia teológica retroage a origem da política ocidental à noção teológica de economia da salvação em que se encontram implicadas a vida divina e a história da humanidade.

A noção teológica de economia da salvação concebeu desde seus primórdios que a teologia é essencialmente uma oikonomia em que o ser humano criado a imagem e semelhança de Deus não é sujeito de uma política, mas parte de uma economia. Porém a teologia econômica se diferenciava do estoicismo porque pretendia preservar o livre arbítrio das pessoas junto com a vontade divina que rege o mundo. Para o estoicismo a noção de providência se identifica com a necessidade da natureza, enquanto para o cristianismo a economia da providência deve respeitar a liberdade humana e articulá-la com o plano divino da salvação. Em qualquer caso e em última instância, conceber a história como uma teologia econômica significa que a solução dos problemas históricos não se resolve com meras opções e decisões políticas, senão através de técnicas administrativas e formas governamentais.

Governo da liberdade

A oikonomia teológica é a matriz da economia moderna já que em ambas se desenvolvem conhecimentos e métodos de governo da vida

humana. O termo grego *oikonomia* tinha o sentido de governar a casa, entendendo o governo como administração hierárquica da vida de todos os integrantes da grande *oikos* grega ou *domus* romana. Já Aristóteles diferencia entre a arte de governar e administrar a *oikos* (*oikonomia*) e a arte da cidadania na *polis* (política). Na *oikonomia* não há decisão livre das pessoas, senão administração inteligente das vontades. Na *ágora* da *polis* deve existir livre decisão dos sujeitos para construir o destino coletivo. A política inventada pelos gregos se propunha diferenciar-se da *oikonomia* neste ponto crítico: na *polis* os sujeitos decidem livremente seu destino (política), na *oikos* as pessoas são governadas/administradas com inteligência (*oikonomia*). Na *oikos* rege o princípio da desigualdade entre os componentes, enquanto na *polis* vigora a isonomia entre todos os sujeitos cidadãos.

O termo *oikonomia* fez um longo percurso nos quatro primeiros séculos de teologia cristã até ser ressignificado como *oikonomia* teológica. Embora o novo sentido teológico continha novos significados, a *oikonomia* teológica manteve a raiz originária de ser o conceito em que se articula a administração da vida, porém com novas questões a respeito da liberdade humana e o plano divino. Estas serão em grande parte serão as questões originárias da economia moderna. A *oikonomia* teológica se colocou como sua questão central a necessidade de compatibilizar o plano da salvação de Deus sobre o mundo (*oikonomia*) com o respeito à liberdade humana e a sua natureza de ser livre.

A economia moderna também tem a mesma questão central no seu discurso. A pergunta sobre como governar a população respeitando a natureza dos seus desejos é o objeto principal da nova área do saber: a economia política. Esta manteve o marco teórico da teologia econômica do governo mudando Deus pelo Estado ou mercado. A questão da *oikonomia* teológica de como Deus pode governar o mundo respeitando a liberdade das pessoas, se transfere literalmente para a economia política que se pergunta como governar as pessoas a partir da sua natureza. Ou seja, como governar os desejos das pessoas, as aspirações das sociedades, os medos, ansieda-

des, gostos, expectativas, anseios, esperanças das populações. Governar, para a economia política moderna, é governar a liberdade dos outros. Isso significa saber administrar a sua vontade e dirigi-la a metas pré-estabelecidas. Essa é a boa arte de governo da economia política.

Necessitarismo estóico

A *oikonomia* teológica tomou dos estóicos a noção de providência para tentar explicar a relação possível entre o governo divino do mundo e o respeito da liberdade humana. A noção de providência divina foi apropriada pela economia política e transferida na forma de construção de técnicas de governo apropriadas que compatibilizem as tendências naturais das populações ou “recursos humanos” implicados, com as metas desejadas pelas instituições. O resultado deste deslocamento foi a produção em grande escala de táticas utilitárias de fabricação de desejos, controle de condutas, normalização de comportamentos, padronização de subjetividades.

Os dispositivos das atuais sociedades de controle se legitimam socialmente por serem parte das técnicas de eficiência institucional. Nos estóicos a providência articulava a necessidade da natureza através do que denominavam de efeitos colaterais previstos. A liberdade era necessária. A teologia cristã não aceitou o necessitarismo estóico querendo salvar a possibilidade do livre arbítrio das pessoas em colaboração com o plano previsto por Deus para o mundo. A complexidade de articular a liberdade com um plano prévio fez surgir uma teologia econômica mais complexa.

A vida humana, entre o governo e a alteridade

A economia é governo da vida. Esta afirmação deixa em aberto a pergunta de que tipo de vida se fala, qual a vida humana que deve ser governada? Em obras anteriores, Agamben retomou as distinções que os gregos fizeram sobre os dois conceitos de vida: *zoe* e *bios*. Esta distinção foi amplamente desenvolvida por Hannah

Arendt na sua obra *A condição humana*. Os gregos denominavam de *zoe* à mera vida biológica. As plantas, animais e seres humanos tinham em comum a *zoe*. Em todos eles a *zoe* determina o modo biológico de ser de cada indivíduo dentro da espécie e de cada espécie no conjunto da vida. A *zoe* está regida pelas leis da natureza e sobre ela a vontade humana quase nada pode fazer, a não ser adaptar-se às leis naturais. Diferente da *zoe*, a *bios* é a vida humana que podemos construir para além da mera vida natural imposta pela natureza. *Bios* é a vida propriamente humana que se diferencia da mera vida animal, *zoe*. É a vida dos valores, dos modos de subjetivação, relações, personalidades, instituições, etc. A *bios* é a vida construída pela ética e a política. A *bios* só pode ser humana porque nenhuma outra espécie viva pode construir uma vida própria além da mera *zoe* imposta pela natureza.

É conveniente lembrar que a *zoe* era a vida natural governada na *oikos*, enquanto a *bios* era a vida humana construída no espaço da *polis*. A *zoe* era associada à noção de obediência hierárquica, seja às leis da natureza, seja ao pater famílias na *oikos*. Enquanto a *bios* era a vida dos cidadãos livres. Era a vida livre que cada cidadão tinha possibilidade e direito a construir no espaço da *polis*.

Agamben lembra que o objeto principal da economia teológica também é a vida humana. Porém o termo utilizado para a vida na economia teológica não é nem *zoe*, nem *bios*, mas *zoe aionos* (vida eterna). A utilização do termo *zoe aionos* como objeto último da *oikonomia* teológica não pode ser nada inocente. Cabe a questão de perguntar sobre que tipo de vida é *zoe aionos*. Agamben não duvida em classificar a *zoe aionos* como uma vida a ser governada (neste caso pela vontade divina) e cujo paradigma se associa mais ao modelo hierárquico da *oikos* que ao paradigma isonômico da *polis*.

Agamben apresenta amplamente e de forma irrefutável os vínculos *oikonomicos* da *zoe aionos* na teologia cristã desenvolvida a partir do século IV e que perduraram até tempos recentes. Porém talvez seja conveniente lembrar que na teologia cristã sempre coexistiram paradigmas diferentes, inclusive controversos, a respeito das diver-

sas questões e conceitos. Isso porque a própria definição de teologia implica aproximar o logos da divindade. Esta, por definição, permanece inacessível na sua alteridade ao logos humano, caso contrário, seria um mero objeto de conhecimento, como as outras coisas, encapsulado na racionalidade humana. Esta condição de Alteridade irreduzível a conceito (própria também da condição humana) torna a teologia, qualquer teologia, um exercício metafórico que tenta aproximar a Alteridade divina em conceitos. O que inexoravelmente leva a lacunas sempre a serem questionadas, por serem parte da condição simbólica do ser humano.

Potencialidade política da ruptura messiânica

Um segundo esclarecimento diz respeito ao método arqueo-genealógico utilizado por Agamben e Foucault, entre outros. O método arqueo-genealógico não questiona a veracidade ou validade das verdades dentro do discurso. Ele não se pergunta sobre a veracidade ou erro de uma verdade dentro do discurso que a produz, neste caso da teologia. Este método investiga os efeitos de poder das verdades nos sujeitos e sociedades que as aceitam como discursos verdadeiros. Toda verdade, quando é aceita como tal, produz um efeito sobre os sujeitos, instituições e sociedades que as acolhem como verdadeiras.

A pesquisa de Agamben pretende traçar os efeitos de poder das verdades teológicas sobre as instituições ocidentais, notadamente sobre as técnicas de governo desenvolvidas pelo discurso da economia política. Agamben não se pergunta sobre a validade ou não do discurso teológico cristão, ainda que em muitas ocasiões tenha se manifestado não cristão e como tal não partilha da validade destas verdades.

No caso que nos ocupa da *zoe aionos*, a análise feita por Agamben sobre seu vínculo com a *oikonomia* teológica é muito pertinente. Contudo cabe também matizar que há outra(s) genealogia(s) possíveis do mesmo termo na própria teologia cristã. Talvez não tenham sido teologias hegemônicas, como foi a da *oikonomia*

teológica, mas não se pode desconsiderar que a zoe aionos era também o paradigma da teologia messiânica que propugnava pela ruptura histórica tomando como referência a possibilidade de irrupção divina na história. Por exemplo, no livro do Apocalipse, que é o livro por excelência da teologia messiânica cristã, aqueles que sobreviveram à grande perseguição serão levados até as fontes da vida (Apc, 7,17). No julgamento final prevalecerá a justiça dos justos, estes têm seu nome no “livro da vida” (Apc. 20, 12). O livro da vida é objeto principal da teologia messiânica pois estão escritos os nomes dos justos. Estas grandes metáforas da vida na teologia messiânica matem uma tensão de contraste com a vida governada da teologia econômica.

O conflito teológico a respeito da vida humana se transferiu para os paradigmas políticos e econômicos modernos. Se a economia teológica é o paradigma da economia política, a teologia messiânico-profética pode ser considerada o paradigma dos movimentos de resistência. Inclusive, como Foucault denominou alguns deles: movimentos de conta-conduta pastoral. Enquanto a economia política se direciona a administrar a vida humana como recurso natural, zoe útil, os movimentos sociais continuam a reivindicar a potencialidade política da ruptura messiânica, em nome da vida.

Para os dispositivos econômicos, a vida se torna um objeto útil a ser administrado segundo a sua natureza. Porém a vida também se manifesta como alteridade irreduzível a conceito e objetivação nas reivindicações dos movimentos sociais. Nesta segunda compreensão, a vida humana é uma alteridade irreduzível ao governo e controle objetivadores; ela, enquanto alteridade, se apre-

senta como critério ético-político de resistência e ruptura contra os dispositivos de controle. A zoe aionos da teologia apocalíptica se deslocou para os movimentos sociais contemporâneos na forma de diversas categorias filosóficas como vidas indignas (Foucault), a vida das vítimas (Benjamin), etc. Os próprios movimentos sociais apresentam um leque amplo de opções sobre o modo de entender a vida humana, desde a alternativa messiânica de puxar o freio da deste modelo predador da vida, como propunha Walter Benjamin, à revolução armada de George Sorel ou Frantz Fanon. Benjamin entendia que: “cada instante é a porta por onde pode entrar o messias”. Cada instante está aberto à possibilidade do novo, o inédito, a ruptura ou a revolução.

Castor Bartolomé Ruiz é professor nos cursos de graduação e pós-graduação em Filosofia da Unisinos. É graduado em Filosofia pela Universidade de Comillas, na Espanha, é mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, e doutor em Filosofia pela Universidade de Deusto, Espanha. É pós-doutor pelo Conselho Superior de Investigações Científicas. Escreveu inúmeras obras, das quais destacamos: *Os paradoxos do imaginário* (São Leopoldo: Unisinos, 2003); *Os labirintos do poder. O poder (do) simbólico e os modos de subjetivação* (Porto Alegre: Escritos, 2004) e *As encruzilhadas do humanismo. A subjetividade e alteridade ante os dilemas do poder ético* (Petrópolis: Vozes, 2006). Leia, ainda, o livro eletrônico do XI Simpósio Internacional IHU: o (des) governo biopolítico da vida humana, no qual Castor contribui com uma reflexão intitulada *A exceção jurídica na biopolítica moderna*, disponível em <http://bit.ly/a88wnF>.

Totalitarismos e democracia e seu nexó político em Agamben

Entrevista especial com Edgardo Castro

Por: Márcia Junges | Tradução: Moisés Sbardelotto

Apresentação

“Que a democracia ou, ao menos, certas formas democráticas podem se tornar totalitárias não é simplesmente uma questão teórica, mas sim um exemplo histórico. Hitler e Mussolini chegaram ao poder mediante mecanismos democráticos. Em outras palavras, foram líderes consensualizados e com consenso”, afirma o filósofo Edgardo Castro na entrevista que concedeu, por e-mail, à IHU On-Line. Segundo ele, “se entendermos por totalitarismo, como defende Michel Foucault, a subordinação do Estado à vontade do líder ou chefe, podemos entender como a democracia pode ser, em determinadas circunstâncias, uma via de acesso a formas totalitárias de exercício do poder”. Sobre o conceito de “potência-do-não”, Edgardo Castro menciona que, na perspectiva de Agamben, o homem ode fazer certas coisas e escolher, inclusive, não fazê-las.

Edgardo Castro nasceu em 1962. É doutor em Filosofia pela Universidad de Friburgo, pesquisador do CONICET e professor da Universidad Nacional de San Martín. Tem trabalhado como professor em diversas universidades argentinas, e é profesor convidado no Istituto Italiano di Scienze Umane de Nápoles, na Universidad Federal de Santa Catarina e na Universidad de Chile. Suas publicações versam sobre a filosofia contemporânea, particularmente francesa e italiana. É um dos principais tradutores da obra de Giorgio Agamben ao espanhol. Entre seus livros, destacamos **Pensar a Foucault** (Buenos Aires: Biblos, 1995), **Giorgio Agamben. Una arqueología de la potencia** (Buenos Aires: Unsam Edita, 2008), **Diccionario Foucault** (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2012) e **Introdução a Agamben** (Belo Horizonte: Autêntica, 2012). Em 2010 foi um dos conferencistas do XI Simpósio Internacional IHU: o (des) governo biopolítico da vida humana, promovido pelo Instituto Humanitas Unisinos – IHU.

IHU On-Line – Como podemos compreender que, para Agamben, lei e exceção se sobrepõem?

Edgardo Castro – Um dos pontos centrais do pensamento de Agamben é se interrogar sobre o funcionamento do sistema jurídico nas sociedades contemporâneas. Nesse sentido, sem dúvida, é surpreendente que o que pode ser considera-

do como o acontecimento político dominante do século XX – a produção sistemática e industrial de morte nos campos nazistas de concentração e extermínio – teve como resguardo jurídico as leis de Nuremberg. Em outras palavras, o extermínio de milhões de pessoas por razões fundamentalmente biológicas foi, ao menos em parte, uma operação legal.

Este fato traz à tona o problema da relação entre a lei e a aplicação da lei. Com efeito, como assinala Agamben em *Homo sacer I*, a vigência da lei pressupõe uma decisão sobre quando ela se aplica e quando não, sobre qual é o caso normal e qual, ao contrário, é a exceção, sobre o incluído e o excluído. A tese de Agamben é que toda decisão soberana pressupõe uma exclusão, uma exceção. Mas, na sociedade contemporânea, como mostra a experiência histórica do nazismo, a zona de exclusão é cada vez maior, a ponto de sobrepor-se com a de inclusão. Em seu bunker, assediado pelas tropas soviéticas, Hitler, com efeito, decidiu o extermínio do próprio povo alemão, para cuja proteção ele havia previamente decidido exterminar os judeus, os ciganos, os deficientes etc.

IHU On-Line – Em entrevista à nossa revista em 2010, o senhor afirmou que governar no Ocidente é exercer o poder como exceção. Que exemplos dessa constatação poderiam ser apontados nos dias de hoje?

Edgardo Castro – Pode-se entender em vários sentidos a tese, sustentada por Agamben, de que o exercício do poder nas sociedades contemporâneas implica a decisão sobre a exceção, sobre, em última análise, o que está em relação com a lei ao ser posto fora dela. Guantánamo e as zonas de retenção dos aeroportos, com as diferenças que existem entre essas experiências, são exemplos disso. Trata-se, em suma, de espaços que, por lei, estão fora da lei, onde aqueles que se encontram neles não são cidadãos, por fim, pois estão submetidos a uma vontade que pode dispor deles, inclusive de sua vida, sem as garantias que são reconhecidas aos cidadãos, como a intervenção de um juiz, a publicização dos atos que lhes concernem politicamente etc.

Outro exemplo também é a tendência que pode ser vista como um dos desenvolvimentos da instituição jurídica do estado de exceção ou de sítio a governar por decreto, isto é, quando o Executivo assume as competências próprias do poder legislativo e inclusive do poder judiciário. A prática dos decretos-leis, dos decretos de necessidade e urgência, não só por razões de uma ameaça bélica, mas também por razões econômicas, certamente é frequente nos países ocidentais.

IHU On-Line – Em que aspectos as noções de autonomia e liberdade deveriam ser reinterpretadas a partir do “poder-do-não”?

Edgardo Castro – É uma pergunta interessante, mas respondê-la de maneira adequada exige que se escreva um livro, e bastante volumoso. A primeira coisa que eu diria, de todos os modos, é que, para introduzir a noção de potência-do-não ou de impotência, Agamben se refere a uma tradição, o próprio Aristóteles e o aristotelismo averroísta, que pensavam em termos muito diferentes aos que servem para a Modernidade – penso em Kant, por exemplo – para falar de liberdade ou de autonomia.

Em segundo lugar, eu esclareceria que a potência-do-não ou a impotência não é uma noção negativa. Não é sinônimo de privação ou de carência. Potência-do-não ou impotência significam, na perspectiva de Agamben, que o homem, posto que se trata sobretudo dele, não só pode fazer determinadas coisas, mas também não fazê-las. Retomando o exemplo mais clássico, um arquiteto pode fazer uma casa (a casa refere-se a uma potência), mas também pode não fazê-la. Nesse caso, ele tem uma impotência, uma capacidade de não fazê-la. Quem não é arquiteto, ao invés, não tem nenhuma dessas capacidades. Como vemos, a impotência ou o poder-do-não é, em si mesma, uma capacidade, uma das formas da potência.

Em terceiro lugar, levando em conta o que eu assinalava no início, isto é, que é preciso marcar as diferenças, retomando um tópico clássico, entre os Antigos e os Modernos, eu diria que as noções de liberdade e de autonomia podem ser interpretadas, embora não necessariamente, a partir dessa capacidade que o homem tem de passar ou não ao ato, de fazer e de não fazer. O poder-do-não é, nesse sentido, uma afirmação da própria subjetividade.

IHU On-Line – Que nexos podem ser observados entre totalitarismos e democracia? Como podemos compreender esse paradoxo?

Edgardo Castro – Que a democracia ou, ao menos, certas formas democráticas podem se tornar totalitárias não é simplesmente uma questão teórica, mas sim um exemplo histórico. Hitler e Mussolini chegaram ao poder mediante mecanismos democráticos. Em outras palavras, foram líderes consensualizados e com consenso.

Pois bem, se entendermos por totalitarismo, como defende Michel Foucault, a subordinação do Estado à vontade do líder ou chefe, podemos entender como a democracia pode ser, em determi-

nadas circunstâncias, uma via de acesso a formas totalitárias de exercício do poder. A democracia, com efeito, requer consenso para que o exercício do poder seja legítimo; mas, quando essa legitimidade prescinde da legalidade e, sobretudo, da divisão de poderes que define o sistema republicano, então, o consenso deixa de estar a serviço da democracia, embora, aparentemente, mantenha algumas de suas formas, e abre espaço para formas totalitárias.

A partir dessa perspectiva, a relação entre democracia e consenso passa, em última instância, pelo alcance e pelos limites ao consenso legitimante do exercício do poder. Em termos simples, nem sempre as maiorias têm razão, nem a razão é sempre das maiorias.

Pessoalmente, penso que a noção de hegemonia não foi politicamente feliz. Os governos que, para obter o consenso, promovem a inclusão social e, ao mesmo tempo, a exclusão política, para alcançar precisamente a hegemonia, são dificilmente conjugáveis com uma democracia plena.

IHU On-Line – Em que medida o campo como paradigma político moderno continua a ser uma categoria importante para compreendermos a política no Ocidente?

Edgardo Castro – É interessante notar como as categorias espaciais, o campo ou a globalização, por exemplo, passaram a ocupar o lugar que as categorias temporais frequentemente desempenharam no século XIX e na primeira metade do século XX. O campo de concentração, esse espaço que por lei encontra-se fora da lei, no qual por lei pode-se dispor da vida biológica dos homens, sem ser obrigado a responder a responder perante qualquer lei, serve, precisamente, para mostrar de maneira paroxística o que está em jogo na categoria de soberania, isto é, dispor da vida dos homens, como se fosse vida nua (*nuda vita*, diz Agamben), vida exposta à morte violenta.

IHU On-Line – Como podemos compreender o projeto filosófico de Agamben? Quais são suas obras fundamentais e o que está no horizonte desse pensador para os próximos anos em termos de pesquisas?

Edgardo Castro – A obra de Agamben ainda está em curso e, às vezes, o percurso da investigação, se for realmente uma investigação, não é totalmente previsível. É claro que 1995 representa

um ano decisivo na sua obra. Com efeito, nesse ano foi publicado *Homo sacer*. O poder soberano e a vida nua. Agamben retoma, nesse trabalho, a noção de biopolítica, reintroduzida por Foucault em meados da década de 1970 e a qual, além disso, ele também havia dedicado três de seus cursos no Collège de France. Mas quando aparece o livro de Agamben, nenhum desses cursos de Foucault haviam sido publicados. Agamben retoma essa noção de Foucault, que até então não tinha a importância que nós hoje lhe reconhecemos, e a interpreta à luz da noção schmittiana de exceção soberana. O conceito de vida nua (*nuda vita*), a vida da qual podemos dispor porque não está protegida nem pelas leis dos homens nem pelas dos deuses, transforma-se em um tópico frequente de pensamento político.

A repercussão do livro, sem dúvida, contribuiu para que ele acabasse se tornando uma série da qual apareceram outros seis volumes: *O que resta de Auschwitz, sobre o problema do testemunho dos sobreviventes do extermínio; Estado de exceção* (São Paulo: Boitempo, 2004), que estuda precisamente as formas históricas e as dimensões filosóficas dessa instituição jurídica; (São Paulo: Boitempo, 2011), que desloca a análise biopolítica da noção de soberania para as de governo e economia; *O sacramento da linguagem* (Belo Horizonte: UFMG, 2011), sobre a noção de juramento e a relação entre linguagem e política. E os mais recentes: *Opus Dei: arqueologia do ofício* (São Paulo: Boitempo, 2013) e *Altíssima pobreza. Regole monastiche e forme di vita* (Vicenza: Neri Pozza 2011). A série não está concluída, e uma análise sobre a noção de uso parece necessária.

Para além dessa série, há outros trabalhos do autor, a meu ver muito relevantes. Pessoalmente, me interessam muito *A linguagem e a morte* (Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006), um seminário sobre a noção de negatividade, em que aparece a problemática da pós-história e, pela primeira vez, a figura do *homo sacer*; e *O tempo que resta* (Torino: Bollati Boringhieri, 2000), sobre as concepções do messianismo, a modo de comentário à Carta aos Romanos de Paulo.

A obra de Agamben é ampla e variada, impossível de classificar ou de ordenar com as categorias acadêmicas das disciplinas, de um grande cuidado literário e, sem dúvida, apaixonante.

Homo sacer. O poder soberano e a vida nua

Artigo de Castor Bartolomé Ruiz

A obra de Agamben faz uma incursão epistêmica no direito e na política pelo viés da vida humana. Ela tenta captar (e capturar) uma tensão muito pouco percebida pela qual o direito e a política ocidentais existem correlacionadas com a captura da vida humana. Neste ponto, Agamben dissente de Foucault ao afirmar que a biopolítica não é uma característica da modernidade, mas algo inerente à política ocidental desde suas origens. Embora concorda com Foucault que a modernidade expandiu a biopolítica de forma capilar ao tentar governar de forma útil e produtiva, objetivando-a para tanto como um mero recurso natural.

Agamben afirma esta tese tomando como referência uma figura arcaica do direito romano, *homo sacer*. O *homo sacer* era uma figura jurídico-política pela qual uma pessoa, ao ser proclamada sacer, era legalmente excluída do direito (e conseqüentemente da política da cidade). Tal condição de sacer impedia que ela pudesse ser legalmente morta (sacrificada), porém qualquer um poderia matá-la sem que a lei o culpasse por isso.

O *homo sacer* é a vida abandonada pelo direito. É o que Walter Benjamin denominou de pura vida nua.

A particularidade do *homo sacer* é que ele é incluído pela exclusão e excluído de forma inclusiva. Esta figura paradoxal captura a vida humana pela exclusão ao mesmo tempo em que a inclui pelo abandono. É uma vida matável por estar fora do direito, mas por isso mesmo ela não pode ser condenada juridicamente. Está exposta à vulnerabilidade da violência por ser desprovida de qualquer direito, sendo que tal vulnerabilidade se deriva de um ato de direito que a excluiu.

O *homo sacer* é um conceito-limite do direito romano que delimita o limiar da ordem social e da vida humana. Nele transparece a correlação entre a sacralidade e a soberania. Ambas são estruturas originárias do poder político e jurídico ocidentais porque revelam os dois personagens que estão fora e acima da ordem: o *homo sacer* e o soberano. O *homo sacer* não só mostra a fragilidade da vida humana abandonada pelo direito, mas também, e mais importante, revela a existência de uma vontade soberana capaz de suspender a ordem e o direito. Tal poder só poder ser exercido desde fora da ordem e além do direito. O que *homo sacer* revela é a existência do soberano como figura essencial do direito ocidental e da sua ordem política. O soberano existe porque tem o poder de decretar a exceção do direito, ou seja, suspender o direito para decretar a existência da vida nua. Só um poder soberano, que esteja fora da ordem e acima do direito, tem o poder de decretar a suspensão do direito para os outros.

Haveria uma coimplicação originária entre a sacralidade da vida e o poder soberano. Esta coimplicação vai além da origem religiosa de nossas sociedades (do direito e da política), que é inquestionável e muito pouco levada em conta nas nossas sociedades secularizadas. Tal coimplicação manifesta uma cumplicidade persistente entre a exceção soberana e a vida humana. A vida humana é captura dentro da ordem na medida em que está presa à figura da exceção. Ou seja, a vida humana existe dentro do direito sempre com a ameaça potencial de ser decretada vida nua. A vontade soberana, que tem o poder de decretar a exceção, continua sendo constitutiva da ordem moderna, inclusive do Estado de direito. Tal prer-

rogativa coloca a vida humana, todas as vidas humanas, sobre a potencial ameaça da exceção. Isso quer dizer que, se por qualquer circunstância, uma pessoa ou um grupo populacional representasse uma ameaça, real ou suposta, para a ordem, eles poderão sofrer a suspensão parcial ou total dos direitos para melhor controle de suas vidas. A política da exceção jurídica foi e continua sendo amplamente utilizada pelo direito para controlar os grupos sociais perigosos para a ordem. A questão é quem tem o poder de decidir quem é perigoso e porque é perigoso. Quem tem poder de decidir a periculosidade de uma vida para a ordem é a vontade soberana. Já que qualquer um pode ser perigoso para a decisão soberana, por qualquer motivo por ela determinado, todos os seres humanos têm sobre si a possibilidade de que lhes seja decretada a exceção, e como tal reduzidos à condição de *homo sacer*.

A vida nua, expulsa da ordem pela exceção da vontade soberana está condenada ao banimento. Ela é uma vida banida e, como consequência, uma vida bandida. A consequência da exceção sobre a vida é o banimento. A vida banida da ordem se torna uma vida bandida. O bando, que também é uma figura jurídica do banimento, se transforma socialmente numa vida banida. Os banidos são bandidos porque foram expulsos da ordem e sobre eles se decretou uma exclusão inclusiva que os tornou vida nua.

Caim e o *homo sacer*

Soberano é o que tem poder de vida e morte. A fórmula que identificava o poder soberano por excelência, a do pater familias, vitae necisque potestas (poder de vida e morte) é o paradigma da soberania política ocidental. Ele manifesta a implicação da vida nua na ordem soberana. A soberania existe pelo poder que tem sobre a vida nua. Logo toda vida humana incorporada na ordem política existe numa relação de inclusão excludente, pela qual é incluída pelo direito mas poderá ser excluída pela exceção decretada pela vontade soberana. Uma vez que a vontade soberana não pode ser eliminada da ordem social, já que esta se origina daquela, nem o Estado de direito

é garantia plena da abolição da vontade soberana, o direito protege a vida parcialmente, pois a cuida ameaçando-a. Nenhuma vida humana está livre da exceção, exceto a vontade soberana, que já é uma exceção soberana. Todas as vidas, em caso de emergência ou necessidade, estão vulneráveis ao estado de exceção. Nessa condição se manifesta a essência constitutiva do direito e da ordem, o poder soberano, e sua violência.

O *homo sacer* do direito romano revela a correlação que une a vontade soberana com a ordem social e a forma como a vida humana é capturada dentro da ordem. A vida humana é sacra entanto está presa à exceção soberana. Tal relação torna a vida intrinsecamente frágil e permanentemente vulnerável. O paradoxal é que tal ameaça provenha daquele que a protege, o direito e a ordem, uma vez que na origem de ambos permanece latente a vontade soberana.

Embora Agamben não faça referência, podemos destacar a emblemática condição da figura de Caim como *homo sacer*. Uma narrativa sagrada que retrata muitos dos elementos político-teológicos do *homo sacer*. A narrativa expõe a tensão que conecta a vida humana com a vontade soberana, neste caso divina. Deus é a figura da soberania por excelência: só ele pode ter o poder, a potência efetiva de criar a vida. Daí que toda vontade soberana tenda a incorporar uma forma de poder divino sobre a ordem social. Caim, após matar seu irmão, foi amaldiçoado, sofreu o banimento divino: “agora, és maldito e expulso do solo fértil que abriu a boca para receber de tua mão o sangue do teu irmão” (Gen 4,10). Nele opera o dispositivo da soberania sobre a vida que só Deus tem, mas que a vontade da soberania política também reclama para si. Porém, no caso de Caim, a exceção que o torna banido é decorrente de ter derramado o sangue do irmão. Ele, ao matar o irmão, assumiu para si o poder sobre a vida do outro. Poderíamos dizer que Deus decreta sobre ele uma exceção da exceção, o banimento da soberania, a exclusão inclusiva de toda violência fratricida que opera como vontade soberana contra a vida do outro. Caim, que agiu com a violência do soberano ao condenar seu irmão à morte, colocou-se como tal fora da relação ética da lei, impôs a violência como nova ordem.

Na realidade, o banimento divino dá sequência à decisão soberana já tomada por Caim de colocar-se acima da vida humana. Já que soberano e *homo sacer* estão, por razões opostas acima e fora da lei, Caim ao agir com violência soberana se colocou de fato como soberano da vida acima da lei, neste caso divina. Só que a lei divina é essencialmente ética, não está referida à ordem mas existe na defesa da vida. A lei divina não defende um direito, mas anula a necessidade de qualquer direito, uma vez que se confunde com a ética. Uma ética que dispensa o direito. Nessas circunstâncias Deus o condena a Caim a experimentar as consequências da vontade soberana que ele decretou, ou seja, a condição de ser *homo sacer*.

Ainda, a narrativa de Caim tem um outro giro inesperado e contraditório para a vontade soberana do direito e a política. Conta a narrativa que Caim tomou consciência de sua culpa, reconheceu sua condição de banimento. O que está retratado exemplarmente no texto quando Caim diz: “Vê, hoje tu me banes do solo fértil, terei de ocultar-me longe de tua face e serei um errante fugitivo sobre a terra: mas o primeiro que me encontrar me matará” (Gen 4,14). Quase todos os componentes do *homo sacer* estão neste versículo. Porém a resposta de Deus a esta nova condição de Caim, a de um soberano banido e arrependido, inverte a lógica da soberania sobre a vida banida, que a inclui pela exclusão. Em vez de manter as consequências do banimento e da exceção sobre Caim, ou seja, a matabilidade de sua vida sem consequências legais ou teológicas, Deus decreta: “Quem matar a Caim será vingado sete vezes. E Deus colocou um sinal sobre Caim a fim de que não fosse morto por quem o encontrasse” (Gen 4,15). Deus decide proteger a vida banida que renunciou a agir com vontade soberana sobre a vida dos outros. Estamos perante uma espécie de nova forma de ordem da vida. Caim, que foi banido por agir com violência soberana, é protegido pela mesma soberania divina que o baniu. Tem um sinal próprio que protege sua vida. É uma segunda exceção da exceção. Uma exclusão das consequências nefastas do banimento sobre a vida humana de quem renunciou a agir como soberano dos outros. Uma espécie de suspensão da vulnerabilidade da vida humana inerente ao

banimento e à exceção. A vontade divina, que é soberana sobre a vida por definição, protege esta em todas as circunstâncias. Protege contra os soberanos que a ameaçam; por isso decretou o banimento de Caim como soberano da violência, mas também protege a vida dos banidos que decidem abandonar sua condição de soberanos dos outros.

Há uma relação explícita e estreita entre a vida humana e a soberania divina, só que ela inverte a lógica da soberania política. Esta protege ameaçando pela exclusão-inclusiva da vida humana, já que a vida dos outros pode se tornar uma ameaça para a ordem. A soberania divina não se sente ameaçada pela vida humana, mas defende a vida humana de todas as ameaças possíveis, inclusive as do soberano. Em ambas soberanias há um vínculo estreito que as conecta com a sacralidade da vida, vínculo amplamente destacado por Agamben. A sacralidade da vontade soberana é decretada para obter o poder de banir as vidas indesejáveis. Porém a sacralidade decretada pela vontade divina é para proteger a vida em todas as circunstâncias possíveis. O *homo sacer* se torna frágil e vulnerável perante a vontade do soberano, porém sua sacralidade garante a defesa de sua vida perante a vontade Divina.

Professor dos cursos de graduação e pós-graduação em Filosofia da Unisinos, Castor Ruiz é graduado em Filosofia pela Universidade de Comillas, na Espanha, mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS e doutor em Filosofia pela Universidade de Deusto, Espanha. É pós-doutor pelo Conselho Superior de Investigações Científicas. Escreveu inúmeras obras, das quais destacamos: *As encruzilhadas do humanismo. A subjetividade e alteridade ante os dilemas do poder ético* (Petrópolis: Vozes, 2006); *Propiedad o alteridad, un dilema de los derechos humanos* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2006); *Os Labirintos do Poder. O poder (do) simbólico e os modos de subjetivação* (Porto Alegre: Escritas, 2004) e *Os paradoxos do imaginário* (São Leopoldo: Unisinos, 2003). Leia, ainda, o livro eletrônico do XI Simpósio Internacional IHU: o (des) governo biopolítico da vida humana, no qual Castor contribui com o artigo *A exceção jurídica na biopolítica moderna*.

Agamben e Heidegger: o âmbito originário de uma nova experiência, ética, política e direito

Entrevista especial com Fabrício Carlos Zanin

Apresentação

“Agamben, seguindo Heidegger em alguns aspectos, também nos possibilita a superação daqueles escândalos da filosofia (no direito), em especial nas suas propostas de uma nova ética (**A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade**), uma nova política (**Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I**), um novo direito (**Estado de exceção**) e uma nova experiência (**Infância e história**). Então, o que pretendo é aproximar o novo começo de Heidegger, composto de um novo pensar e um novo dizer, dessas novas propostas apresentadas por Agamben.” A reflexão é do advogado Fabrício Carlos Zanin, em entrevista exclusiva, concedida por e-mail à IHU On-Line. E ele completa: “Somente será possível pensarmos uma nova ética, uma nova política, um novo direito e uma nova experiência se formos capazes de encarar de frente e com coragem aqueles escândalos da filosofia (no direito) e superarmos os dualismos e os fundamentos metafísicos que lhes dão unidade nas relações lingüísticas entre metafísica e poder político”.

Graduado em Direito pela Unisinos, Zanin cursa o mestrado em Direito nesta mesma instituição. Está redigindo a dissertação **De volta de Siracusa e os escândalos da filosofia (no direito): a linguagem soberana do (bio)poder e o poder soberano da linguagem**, cuja proposta é fazer uma releitura da teoria contratualista de Hobbes, desde Agamben e passando por Heidegger. Está vinculado ao Instituto de Hermenêutica Jurídica (IHJ/RS), no qual realizou alguns trabalhos, entre os quais um no Grupo de Pesquisa sobre Direito, Filosofia e Psicanálise. Confira a entrevista.

IHU On-Line – Que aproximações são possíveis traçar entre Agamben e Heidegger?

Fabrício Carlos Zanin – Antes de responder, preciso fazer menção ao contexto em que serão dadas as respostas. A pesquisa sobre os pensamentos de Martin Heidegger, de Giorgio Agamben e de Thomas Hobbes vincula-se à dissertação de mestrado desenvolvida na Programa de Pós-Graduação em Direito da UNISINOS, com financiamento da CAPES, na linha de pesquisa

Hermenêutica, constituição e concretização de direitos. Além disso, vincula-se também ao Grupo de Trabalho Estado e Constituição, sob orientação do Prof. Dr. José Luiz Bolzan de Moraes, e ao Dasein – Núcleo de Estudos Hermenêuticos, coordenado pelo Prof. Dr. Lenio Luiz Streck. A dissertação tem como título **De volta de Siracusa e os escândalos da filosofia (no direito): a linguagem soberana do (bio)poder e o poder soberano da linguagem**. Esclarecendo quais são esses es-

cândalos da filosofia (no direito), é possível uma resposta sobre as aproximações entre Agamben e Heidegger.

O primeiro escândalo da filosofia consiste na divisão clássica (dualismo) da metafísica que nos vem de Platão, quer dizer, entre o mundo sensível e o mundo das idéias. Já o segundo escândalo da filosofia – decorrente, de certo modo, do primeiro escândalo da filosofia – envolve a divisão da teoria do conhecimento entre um mundo interior (sujeito) e um mundo exterior (objeto) e na eterna problemática do acesso (metodológico) ao mundo exterior. Desse segundo escândalo da filosofia, duas repercussões são essenciais: a determinação do sujeito (problema antropológico) e a busca de um método – ilusão da modernidade, na sua busca por uma metodologia sistemática correta e rigorosa, composta de fundamentos e primeiros princípios rigorosamente definidos e demonstrados.

Quanto ao escândalo da filosofia no direito, pode-se afirmar e problematizar a relação existente entre metafísica e poder político. Qual é a relação da filosofia com o Estado? Quais são as tarefas da filosofia em momentos em que se é preciso escolher entre democracia, stalinismo, comunismo, fascismo ou nazismo? Afinal, o que resta à filosofia (e para o Estado) depois do Holocausto? A pós-modernidade, se entendida a partir das críticas de Heidegger e Agamben, foi a terapia que nos preparou a liberdade da ilusão de que a filosofia pode servir de parâmetro e ser fundacional ou disponível como, por exemplo, para a justificação do Estado e de seus regimes políticos.

Penso que Heidegger nos possibilita superar esses escândalos da filosofia (no direito), principalmente a partir do novo começo que ele propõe depois da superação da metafísica e a partir do novo pensar e do novo dizer (linguagem poética) que nos oferece. Insistir nas interpretações que Heidegger realiza da técnica, do niilismo e dos poetas, é superar muitos mal-entendidos de péssimas interpretações sobre seu pensamento. Agamben, seguindo Heidegger em alguns aspectos, também nos possibilita a superação daqueles escândalos da filosofia (no direito), em especial nas suas propostas de uma nova ética (*A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da*

negatividade), uma nova política (*Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*), um novo direito (Estado de exceção) e uma nova experiência (Infância e história). Então, o que pretendo é aproximar o novo começo de Heidegger, composto de um novo pensar e um novo dizer, dessas novas propostas apresentadas por Agamben.

A dissertação tem como objetivo principal uma releitura da teoria contratualista de Hobbes, desde Agamben e passando por Heidegger. Se isso for possível, uma nova filosofia prática deve ter como resultado a aproximação entre o Dasein como ser-no-mundo (prático), pensamento de Heidegger, e a nova interpretação da potência, pensamento de Agamben. Isso requer urgentemente uma nova ontologia da potência que vá além dos clássicos conceitos aristotélicos de substância, ousia, essência, forma, matéria e potência ativa. Mas essas aproximações devem ser feitas com muito cuidado e precaução, pois existem muitas diferenças entre esses pensadores, sobretudo entre Agamben e Heidegger.

IHU On-Line – E quais seriam as maiores diferenças entre o pensamento desses filósofos? Em que aspectos Agamben se distancia de seu mestre?

Fabrizio Carlos Zanin – É complicada a relação entre Agamben e Heidegger e essa característica foi a que me levou a estudá-los. Vou citar o exemplo da obra de Agamben, *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*, para que fique clara a complexidade das diferenças entre eles. Nessa obra, Agamben vincula-se à crítica de Heidegger à metafísica, ao seu novo começo e ao seu novo dizer (linguagem poética), mas, ao mesmo tempo, faz uma “revisão” e uma “correção” de Heidegger num aspecto: o da negatividade que leva à sigética (silêncio). Somente a partir dessa revisão e dessa correção é possível, segundo Agamben, a emergência “pela primeira vez na sua simples clareza a figura do ter do homem: o ter sempre caro como morada habitual, como êthos do homem” (p. 111). A linguagem deve ser levada além da negatividade e da sigética até a infância do homem. Tenho dúvidas quanto ao distanciamento de Agamben com relação à Heidegger. Além disso, tenho dúvidas

quanto à concepção de Agamben com relação à vinculação do pensamento de Heidegger como tentativa de superação da metafísica, mas que recaí novamente no seu interior. Mas essas dúvidas serão mais esclarecidas no decorrer de minhas pesquisas.

Uma outra diferença pode ser dita quanto ao pensamento de Heidegger e Agamben. Em algumas obras, em especial *Infância e história*, Agamben parece seguir os caminhos de Heidegger ao afirmar que a questão do ser é inacessível para as ciências – e isso é incontornável. Mesmo dando seguimento a Heidegger, ele se distancia do mesmo ao realizar a experiência limite da ciência lingüística. Ou seja, enquanto Heidegger se movimenta no nível ontológico, Agamben se movimenta no nível ôntico da ciência lingüística, mesmo afirmando que fazer a experiência desse inacessível é tomar conhecimento dos limites da própria ciência lingüística.

A complicação tanto das aproximações quanto das diferenças entre Heidegger e Agamben é que são muito sutis; se num momento ocorre a aproximação, no outro ocorre a distância. Afinal de contas, Agamben tem outras influências que não apenas o pensamento de Heidegger. Mesmo assim, estou convicto de que ambos nos oferecem uma enorme carga conceitual passível de ser aplicada na difícil tarefa de pensarmos as relações (criadas e constituídas pela linguagem) entre metafísica e poder político.

IHU On-Line – Em que medida é possível pensarmos no âmbito originário de uma nova experiência, uma nova ética, uma nova política e um novo direito partindo dos pressupostos desses pensadores?

Fabrizio Carlos Zanin – Somente será possível pensarmos uma nova ética, uma nova política, um novo direito e uma nova experiência se formos capazes de encarar de frente e com coragem aqueles escândalos da filosofia (no direito) e superarmos os dualismos e os fundamentos metafísicos que lhes dão unidade nas relações lingüísticas entre metafísica e poder político.

A nova ética apenas será possível depois de superar a inefabilidade e a sigética do fundamen-

to negativo da metafísica, para que a emergência da experiência do êthos e da infância do homem seja conquistada.

A nova política apenas será possível se for realizada uma urgente revisão da teoria contratualista a partir de uma nova ontologia da potência, que deve ser pensada além da relação entre os escândalos da filosofia e seus reflexos no direito, ou seja, entre o poder soberano e vida nua biopolítica, unidos pelo estado de exceção. O campo, como paradigma político da modernidade, é o espaço biopolítico fundado pelo estado de exceção permanente, ou seja, que se torna regra. Na era atômica sob o império da técnica (onto-teo-tecno-logia), na era das emergências econômicas do mercado capitalista globalizado e na era do paradigma da segurança nacional contra o terrorismo e a imigração, o estado de exceção é permanente e planetário. O perigo do estado de exceção e sua zona de indiferença indiscernível é que a defesa da democracia e de sua governabilidade torna-se a suspensão da própria democracia e daquilo que é condição para a mesma: o exercício e a defesa dos direitos humanos no interior do Estado de Direito Democrático e Constitucional. Assim, uma nova política apenas é possível se recuperarmos bem no núcleo da biopolítica uma ontologia da potência.

Um novo direito somente será possível se, enfrentando os desafios lançados à hermenêutica jurídica desde o estado de exceção, a dogmática jurídica tradicional se der conta de que a mutação constitucional, ou seja, a constante luta entre o poder constituinte e o poder constituído, as lacunas jurídicas e a divisão entre lei e aplicação são resultados de dualismos metafísicos que se refletem na epistemologia positivista do direito; dualismos que somente são “unidos” através do fundamento do estado de exceção. Uma nova experiência somente será possível se for superado os escândalos da filosofia (no direito), ou seja, o dualismo metafísico e o dualismo epistemológico (determinação do sujeito e método). Somente quando o transcendental for definido como experimento de linguagem e for realizada uma crítica da noção de subjetividade da modernidade uma nova experiência será possível.

IHU On-Line – Quais são as maiores contribuições de Agamben e Heidegger para a compreensão da política contemporânea e seus traços nihilistas apáticos ou, no máximo, reativos?

Fabrizio Carlos Zanin – As características com as quais você analisa a política contemporânea, ou seja, de nihilismo apático ou reativo vêm do pensamento de Nietzsche. É razoável pensar que Heidegger, na sua obra sobre Nietzsche (Nietzsche I), faz uma análise muito perspicaz do nihilismo europeu, vinculando-o à técnica. Por isso disse que a obra tardia de Heidegger, nas quais analisa a técnica, o nihilismo e os poetas são importantes para a consideração de um novo começo, de um novo pensar e de um novo dizer, que têm, certamente, conseqüências no âmbito político, como Agamben comprova. Não é por acaso que Agamben, na sua obra *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*, afirme que tentar compreender a negatividade envolvida no fundamento do nihilismo é a única possibilidade de superá-lo em direção de uma nova ética, de uma nova política, de um novo direito e de uma nova experiência, como vimos anteriormente. A contribuição de ambos para a política contemporânea diz respeito à advertência de que, se não formos capazes de pensar além dos escândalos dualistas da filosofia (no direito), não escaparemos do esquecimento do ser, da vida nua, do *homo sacer*, do campo, da biopolítica e do estado de exceção. Além disso, ambos nos ensinam que as estruturas de opressão e de dominação, muito além de nacionalismos, das ciências e da economia, têm uma codificação filosófica. E, se essa codificação filosófica não for combatida, todas as lutas contra os nacionalismos excludentes, contra a técni-

ca objetificante e contra a economia exploradora poderão não ser em vão, mas serão inadequadas.

IHU On-Line – Agamben critica os EUA por usar o 11 de setembro como justificativa para o paradigma governamental de estado de exceção permanente. Como essa posição se situa dentro de seu ideário político? E de que forma essa crítica ajuda a quebrar a hegemonia política americana?

Fabrizio Carlos Zanin – Concordo com as críticas de Agamben aos Estados Unidos da América e também compartilho seu ideário político expresso em sua teoria e suas novas propostas. No entanto, penso que ele, assim como Negri, utilizam as ações desse País apenas para comprovar suas hipóteses filosóficas que vão muito além de um único Estado-Nação. Tanto o estado de exceção, como o Império são conceitos que se vinculam a muitos outros na tentativa de dar respostas ao novo contexto de encruzilhada política depois daquela terça-feira sombria de 11 de setembro de 2001. Claro que as diferenças entre eles também são muito sutis.

Foi exatamente essa encruzilhada política a que me fez pesquisar na dissertação a necessidade de um novo contrato social depois do fatídico 11 de setembro, partindo de uma releitura de Hobbes a partir de Agamben e Heidegger. Os movimentos antiglobalização (econômica e financeira), municiados de uma nova ontologia da potência, não têm apenas a hegemonia estadunidense para enfrentar. Existem lutas e demandas muito mais próximas e locais com relação às quais eles deveriam dar mais atenção. Se bem que, atualmente, as relações entre os níveis local, nacional e global estejam emaranhadas e misturadas. Mas penso que em cada nível existem lutas possíveis e que umas se refletem nas outras.

Agamben e a vida nua: produto final da máquina antropológica

Entrevista especial com Sandro de Souza Ferreira

Apresentação

Examinando o pensamento de Giorgio Agamben, o advogado e filósofo Sandro de Souza Ferreira afirma que, a partir da instituição da máquina antropológica, o **homo** é um animal constitutivamente antropomorfo, “uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano”. Assim, não podendo “funcionar senão que instituindo em seu centro uma zona de indiferença na qual deve produzir-se a articulação entre o humano e o animal, entre o homem e o não-homem, entre o falante e o vivente, o produto final da máquina antropológica não é nem uma vida animal nem uma vida humana, mas tão somente uma vida separada e excluída de si mesma. É o que Agamben vai chamar de vida nua”. As declarações fazem parte da entrevista a seguir, concedida por Ferreira à IHU On-Line por e-mail. A inspiração para a entrevista veio a partir da comunicação *Da máquina antropológica à vida nua: a filosofia de Giorgio Agamben no rastro do **homo sacer***, que Ferreira apresentou no IV Colóquio Nacional de Filosofia da História e do X Colóquio de Filosofia Unisinos, que ocorreram nos dias 27, 28 e 29 de agosto.

Sandro de Souza Ferreira é formado em direito pela Unisinos, promotor de Justiça em Novo Hamburgo, professor de direito ambiental e de direito penal na Feevale. É mestre em Filosofia na Unisinos, com a dissertação **O próximo de Kierkegaard, o outro de Lévinas e a condição animal**. Possui inúmeros artigos técnicos publicados em periódicos e trabalhos apresentados em congressos ligados à Filosofia e Medicina Veterinária. Na edição 191 da IHU On-Line, intitulada **Por uma ética do alimento. Sobriedade e compaixão**, de 14-08-2006, concedeu a entrevista **Os animais e a questão da alteridade**. O material pode ser acessado na página eletrônica do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, www.unisinos.br/ihu.

IHU On-Line – Qual é a definição que Agamben dá ao *homo sacer*?

Sandro de Souza Ferreira – Inicialmente, e antes mesmo de responder diretamente a essa questão, gostaria de fazer algumas considerações preliminares que julgo importantes. Examinar uma obra ainda em construção, o pensamento de um filósofo ainda vivo, apresenta sempre algumas particularidades. A primeira delas é que muitas das dúvidas e das lacunas frequentemente apontadas nos grandes textos clássicos podem

ser evitadas ou superadas quanto ao pensamento contemporâneo, através de vários materiais de consulta e de apoio, tais como entrevistas, sinopses de conferências, atas de eventos etc., além de, também, muitas vezes, correspondências e contatos diretamente mantidos com os próprios pensadores. Essas são algumas facilidades que não podem ser desprezadas. Por outro lado, há que se reconhecer, também, em tais situações, uma boa dose de risco, uma vez que um pensamento em construção é sempre um pensamento em

construção e os resultados, embora possam ser previsíveis, comportam, no mais das vezes, encaminhamentos surpreendentes. É na esteira dessas facilidades e desses riscos que o pensamento de Agamben deve ser estudado. O pensamento de Agamben é um pensamento em construção. E mais que isso: a própria série de reflexões *Homo sacer* é, ainda, uma séria incompleta. O plano da obra *Homo sacer*, tal como idealizado por Agamben, é o seguinte: o projeto iniciou com a publicação, em 1995, do volume I, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*; a primeira parte do volume II, intitulada *Estado de exceção*, foi publicada em 2003; em 1998, ou seja, antes mesmo da publicação dessa primeira parte do volume II, foi publicado o volume III, intitulado *O que resta de Auschwitz. O arquivo e o testemunho*. No momento, ainda restam pendentes a publicação da segunda parte do volume II e a publicação do volume IV, com o qual Agamben pretende encerrar a série e no qual, segundo suas palavras, “a investigação completa aparecerá sob sua luz própria”.

A expulsão da condição animal do homem

Pois bem, respondendo agora a questão formulada. Sabe-se que a tradição filosófica sempre esteve indissolúvelmente ligada – embora nem sempre o reconhecesse – à dificuldade de definir a vida. É conhecida a distinção que faziam os gregos entre zoé – a vida pura e simples, comum a todos os seres vivos – e bios – a maneira própria de viver dos indivíduos. Quando Aristóteles, por exemplo, expõe as diferenças entre a vida contemplativa – reservada ao filósofo –, a vida do prazer e a vida política, não estava se referindo a zoé. Em nenhum desses casos, a vida tomada em conta por Aristóteles era a simples vida natural, mas sim uma forma especial, qualificada e muito particular de vida. E não é que os gregos negassem que a zoé pudesse constituir um bem em si mesmo. Entretanto, embora pudesse a vida puramente natural constituir um bem em si, ela era excluída da vida na polis – e somente na polis era possível viver segundo o bem. Para Agamben, essa dificuldade de definir, precisamente, a vida, paradoxalmente, fez com que o indefinível acabasse por ser “incessantemente articulado e

dividido”. A condição animal foi subtraída – ou expulsa – do interior do homem como condição de “possibilidade de se estabelecer uma oposição entre o homem e os demais viventes e, ao mesmo tempo, de organizar a complexa – e nem sempre edificante – economia das relações entre os homens e os animais”. Essa cesura entre o humano e o animal se estabeleceu, nas palavras de Agamben, “fundamentalmente no interior do homem, que foi pensado como a articulação e a conjunção de um corpo e uma alma, de um vivente e de um logos, de um elemento natural e de um elemento sobrenatural”. A cesura se dá através do que Agamben chama de máquina antropológica, noção implicitamente sempre presente nas reflexões da série *Homo sacer*, e que é explícita e claramente detalhada no texto “O aberto. O homem e o animal” – texto esse que não se circunscreve na série mas guarda, com ela, perfeita sintonia.

Máquina antropológica

A máquina antropológica, conforme Agamben, é “constituída como que por uma série de espelhos em que o homem, ao olhar-se, vê a própria imagem deformada”. A partir da instituição da máquina antropológica, “*Homo* é um animal constitutivamente antropomorfo, quer dizer, semelhante ao homem e *Homo sapiens* não é, pois, uma substância nem uma espécie claramente definida; é, antes, uma máquina ou um artifício para produzir o reconhecimento do humano”. Justamente porque não pode funcionar senão que instituindo em seu centro uma zona de indiferença na qual deve produzir-se a articulação entre o humano e o animal, entre o homem e o não-homem, entre o falante e o vivente, o produto final da máquina antropológica não é nem uma vida animal nem uma vida humana, mas tão somente uma vida separada e excluída de si mesma. É o que Agamben vai chamar de vida nua, ou seja, “aquela que qualquer um pode tirar sem cometer homicídio ou aquela que qualquer um pode levar à morte, em que pese seja insacrificável”.

Mais que a simples vida natural, portanto, a vida nua é a vida exposta à morte. É justamente essa zona vazia, essa zona de indiferença que habita o *Homo sacer*, aquele que nada mais é que vida

nua. O *Homo sacer* pode receber a morte das mãos de quem quer que seja sem que isso signifique, para o seu autor, a mácula do sacrilégio. “O *Homo sacer* pertence a deus na forma da insacri-ficiabilidade e está incluído na comunidade como possibilidade de que se lhe dê morte violenta. É a vida insacri-ficável a que, sem embargo, pode dar-se a morte”. O que define a condição de *Homo sacer*, portanto, não é tanto a pretendida ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, mas “o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra aprisionado e da violência a que se acha exposto”. Esta violência “não é classificável nem como sacrifício, nem como homicídio; nem como execução de uma condenação, nem como sacrilégio”. Daí que o *Homo sacer* é, ao mesmo tempo, “santo e maldito”, abarcando, em alguns exemplos de Agamben, “os condenados à morte, os confinados nos campos de concentração e os que se enquadram na definição de vida indigna de ser vivida”.

IHU On-Line – Como esse conceito pode nos ajudar a compreender o sujeito contemporâneo?

Sandro de Souza Ferreira – A série de reflexões *Homo sacer* contém o pensamento político de Agamben. E nesse sentido, passaria, também, pela questão do sujeito. Mas Agamben não se detém tanto nesse aspecto em particular. Mais que a questão do sujeito, Agamben parece dar mais importância à questão, para ele central, das íntimas e talvez indissolúveis ligações entre direito e violência. Nesse passo, seu pensamento aproxima-se bastante das reflexões de outro filósofo contemporâneo, Jacques Derrida. A referência de Agamben, aqui e no texto Estado de exceção, ele o reconhece explicitamente, é “Força de lei: o fundamento místico da autoridade”, célebre conferência proferida por Derrida no ano de 1989. Nessa conferência, Derrida expôs a íntima ligação entre lei, direito e violência, a qual colocaria em questão, inclusive, a própria possibilidade da justiça. O título da conferência já sugere as questões de fundo colocadas por Derrida, na medida em que “a expressão força de lei é uma alusão direta e literal à força que, do interior, vem lembrar-nos que o direito é sempre uma força autorizada”. E as questões de fundo são: “Como distinguir entre esta força de lei e a violência que se julga sempre injusta? E como distinguir entre a força de lei de

um poder legítimo e a violência pretensamente originária que esta autoridade deve ter instaurado?”. As respostas a essas questões, para Derrida, exigiriam um retorno a Montaigne e a Pascal, para o exame daquilo que ambos chamaram de o “fundamento místico da autoridade”. E as conclusões de Derrida coincidem com as observações de Montaigne e de Pascal: “As leis não são justas enquanto leis. Não se lhes obedece por serem justas, mas porque têm autoridade”. Daí que “a autoridade das leis não se assenta senão no crédito que se lhes dá; crê-se nelas, tal é o seu fundamento único”. E tal é “o fundamento místico da autoridade. Não podem, por definição, a origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a posição da lei, apoiar-se senão em si mesmas”.

Agamben destaca que essa ficção sobre a qual se funda toda a regulamentação é a mesma que, aprisionada pela indecibilidade, constitui a abertura para que se instaure o estado de exceção, em que “a norma exhibe sua superação em pura força”. A partir de então não há mais que se falar, sequer, em força de lei, senão que, somente, em força de XXX. Atos que não têm valor de lei e, no entanto, adquirem força. “A força de lei flutua como um elemento indeterminado, que pode ser reivindicado tanto pela autoridade estatal como por uma organização revolucionária. O estado de exceção é um espaço anônimo no qual se põe em jogo uma força de lei sem lei e que se deveria, portanto, escrever força de XXX.”

IHU On-Line – A vida nua à qual o filósofo se refere pode ser entendida nos mesmos moldes que em Hannah Arendt?

Sandro de Souza Ferreira – Isso não fica claro nos textos de Agamben. Hannah Arendt é uma filósofa bastante respeitada por ele, assim como também o são, por exemplo, Walter Benjamin, Emmanuel Lévinas, Michel Foucault e Jacques Derrida. A respeito da origem da expressão vida nua, Agamben não remete a Hanna Arendt, mas sim a Walter Benjamin. Hanna Arendt, porém, é invocada várias vezes ao longo dos discursos de Agamben, geralmente com menções de aprovação, o que já não ocorre com os discursos, por exemplo, de Martin Heidegger e de Carl Schmitt, em relação aos quais Agamben deixa claro seus pontos de distanciamento.

Giorgio Agamben, controvérsias sobre a secularização e a profanação política

Artigo de Castor Bartolomé Ruiz

Secularização e teologia econômica

Agamben problematiza o conceito de secularização que a modernidade vem implementando nos diversos dispositivos e instituições. A secularização moderna tem vários matizes, por não dizer versões. Max Weber, por exemplo, desenvolveu um determinado conceito de secularização. Ele concebe a secularização moderna a partir do processo de cooptação e translação efetuado pelo capitalismo dos modos da ascese e disciplina dos movimentos puritanos da reforma protestante para as novas instituições produtivas. Para Weber, o capitalismo secularizou o disciplinamento religioso puritano em processos de eficiência produtiva. O autor percebe a secularização a partir da perspectiva da funcionalidade pela qual o imaginário religioso da Reforma é incorporado nas instituições sob a forma de valores e práticas dos modernos sujeitos produtivos. Estes agora são sujeitos seculares poupadores, disciplinados, cumpridores do dever, modelos de uma subjetividade secularizada por um capitalismo que necessita este tipo de subjetivação para conseguir atingir metas máximas de produção e lucro.

Outra perspectiva de secularização é a que apresentou Carl Schmitt. Enquanto para Weber a secularização produziu um “desencantamento” do mundo porque retirou a presença divina dele, reduzindo-o a um efeito imanente das causas naturais, para Schmitt a secularização provocou um efeito inverso. A secularização, segundo esse pensador, teria interiorizado as grandes categorias teológicas dentro das instituições modernas

tornando a teologia algo inerente a elas. Embora isso, para Schmitt, não significa que se possa identificar uma identidade substancial entre os conceitos teológicos e a política moderna, mas apenas uma espécie de relação estratégica entre ambos. Para Schmitt, a secularização moderna é aparente porque o Estado, a soberania, a lei, entre outras instituições, reproduzem de forma secular o modelo teológico.

Agamben resenha outro debate a respeito da secularização ocorrido na década de 1960, na Alemanha, entre Hans Blumenberg, Karl Löwith, Odo Marquard e Carl Schmitt. O pano de fundo deste debate foi a tese desenvolvida por Karl Löwith em sua obra *Welgeschichte und Heilgeschehen (História mundial e acontecimento salvífico)*, na qual sustenta que a filosofia da história apresentada pelo idealismo alemão, assim como a ideia de progresso desenvolvida pelo iluminismo, nada mais são do que secularizações da teologia da história e escatologia cristãs. Blumenberg defende a legitimidade e prioridade da categoria secularização como parte constitutiva da racionalidade moderna independentemente das influências teológicas. O paradoxal deste debate é que dois adversários filosóficos extremos como Löwith e Schmitt terminam coincidindo, a contragosto de ambos, em que a teologia cristã se encontra assumida nas principais categorias racionais construídas pela modernidade. Agamben precisa que a escatologia da salvação mencionada por Löwith como parte da filosofia do idealismo alemão representa uma porção do paradigma teológico maior da oikonomia divina. Hegel é um autor que

assume conscientemente esta influência ao afirmar a equivalência que há entre suas teses sobre o governo racional do mundo e a doutrina teológica da providência. Esta correspondência teria levado Hegel a apresentar sua filosofia da história como uma teodiceia: “que a história do mundo [...] seja o efetivo devir do espírito [...] essa é a verdadeira teodiceia, a verdadeira justificação de Deus na história”.

Schelling, outro filósofo representante do idealismo alemão, torna explícita a relação entre sua filosofia e a economia teológica quando no final de sua obra *Philosophie der Offenbarung (Filosofia da revelação)*, faz uma síntese de sua filosofia assimilando-a à figura de uma teologia da oikonomia.

A secularização, uma assinatura

Agamben contribui para o debate com uma proposta na qual apresenta a secularização como uma assinatura. Entende-se o termo assinatura no sentido em que Foucault o empregou. A assinatura é aquilo que num signo ou num conceito excede o próprio signo remetendo-o para outro significado não explícito no signo, mas a ele inerente. A assinatura transfere, desloca os signos e os conceitos de uma esfera para outra sem que se produza uma ruptura semântica. Quando alguém assina um documento transfere sua personalidade jurídica para o documento sem necessidade de transferir a realidade física. A assinatura se torna um signo do sujeito, porém diferente do sujeito que assina. A assinatura é o signo diferente no qual se mantém a continuidade semântica do sujeito que assinou. Embora a assinatura seja diferente do sujeito que assina, ela implica o sujeito como sujeito naquilo que assina. Ela é também o sujeito, embora este não apareça fisicamente na assinatura. A assinatura desloca o significante e o signo sem mudar o significado. A assinatura da pessoa num documento não muda a pessoa, mas transfere para o documento um conjunto de responsabilidades próprias do signo de ser pessoa juridicamente responsável.

No caso que nos ocupa, a secularização seria uma assinatura que transferiu a noção do sagrado para dentro das instituições modernas mantendo

aquilo que é essencial ao sagrado: a separação das coisas do uso comum para outra esfera não atingível pelas pessoas comuns.

Muitos dos conceitos que utilizamos são assinaturas de outros signos que incorporamos em nossas crenças e práticas sem perceber a sua genealogia. Walter Benjamin utilizou a noção de “índices secretos” para tentar reconhecer a função estratégica e vital destas transferências de signos que mantêm sua função semântica. As assinaturas agem como elementos que correlacionam tempos e âmbitos diferentes, permanecendo o significado delas. O método arqueogenealógico desenvolvido por Foucault e Nietzsche pretende captar essas assinaturas presentes que passam inadvertidas como sentidos comuns em épocas e sociedades diferentes.

Em sentido diferente, mas semelhante, a desconstrução proposta por Derrida e a teoria das imagens dialéticas exposta por Benjamin também pretendem ser métodos filosóficos que se desafiaram a entender as mutações, deslocamentos, continuidades dos conceitos na história e nas culturas como assinaturas.

A secularização seria uma assinatura moderna que transferiu para dentro das instituições contemporâneas o aparato da sacralidade teológica sem modificar seu sentido originário, ou seja, a separação das coisas, pessoas ou instituições do alcance das pessoas comuns. A tese de Agamben mostraria que o objetivo formal da secularização era tornar acessíveis as instituições sociais ao povo, apagando o caráter de inatingíveis com que a marca da sacralidade as revestia. Ao sacralizar a monarquia ou os estamentos sociais, por exemplo, a soberania e a estrutura social ficam fora do alcance do poder do povo. A sacralização opera como dispositivo que separa a realidade do poder das pessoas, tornado o real algo fora do seu alcance. A sacralização do real tem consequências éticas e políticas graves porque retira das pessoas a potência do agir transferindo-a para outras instâncias que não alcança.

A tese de Agamben é que a pretensão da secularização de aproximar a realidade social e política do povo fracassou porque a secularização manteve intacto o dispositivo da sacralidade dentro das instituições, só que agora de forma secu-

lar. Uma das principais características do sagrado é que aquilo que é declarado sacro fica imediatamente retirado do uso comum e passa a pertencer a uma outra esfera (sagrada) inacessível para as pessoas comuns. A esfera do sagrado é inacessível para a pessoa comum; ela não tem acesso nem possibilidade de intervir. Só as pessoas adequadas (sacerdotes) ou devidamente preparadas (tecnocratas) poderão manipular o espaço do sagrado. A tese de Agamben é que a secularização transferiu, na forma de assinatura, os dispositivos da sacralidade para dentro das instituições modernas: Estado, mercado, lei, autoridade, etc., aparecem como entidades secularizadas, porém a secularização lhes conferiu uma espécie de natureza própria, uma essência natural a partir da qual estas instituições, agora secularizadas, parecem ter leis próprias e normas inerentes à sua essência. O presumido naturalismo das instituições modernas mantém nelas um tipo de transcendentalidade que nada mais é do que a continuidade da velha assinatura do sagrado. Muitas instituições modernas, ao serem naturalizadas, conseguem manter seu caráter de inacessibilidade para as pessoas comuns do povo. O naturalismo próprio de certa secularização moderna propicia a continuidade da assinatura do distanciamento entre o povo e muitas instituições.

O tecnocrata, operador dos novos espaços sagrados

A transferência do sagrado como assinatura para a secularização moderna significa que as novas esferas sociais e políticas construídas pela modernidade continuam a manter a marca do inacessível para as pessoas comuns, criando, dessa forma, uma nova reserva de acessibilidade na qual só especialistas (técnicos) poderão opinar e decidir. Por este meio se preserva o funcionamento das instituições das interferências políticas diretas do povo. O tecnocrata é a forma secular do sacerdote. Os espaços sacralizados produzem a figura do técnico como sequência concomitante da separação do comum. O espaço sagrado só pode ser acessado e manipulado por pessoas especiais. Nas instituições seculares essas pessoas

especiais são os tecnocratas. Embora as decisões de muitas instituições afetem diretamente a vida das pessoas comuns do povo, considera-se que estas pessoas não estão preparadas para opinar, e muito menos decidir sobre os objetivos, funcionamento, metas e processos das instituições. Só técnicos devidamente reconhecidos e titulados terão poder de fazê-lo. A maioria das instituições modernas secularizadas não são acessíveis à democracia direta. Elas se mantêm à distância (do sagrado) como dispositivos (secular) que impedem o acesso direto do povo a seu funcionamento.

Um exemplo muito próximo desta figura são os bancos centrais. Instituições literalmente blindadas contra interferências políticas da sociedade, cujo estatuto jurídico político os preserva como espaços técnicos, embora haja uma influência (política) direta. Eles decidem segundo supostos critérios técnicos, embora permanentemente tomem decisões políticas que afetam o conjunto da vida das pessoas, que por sua vez não podem interferir, nem sequer de forma indireta, na dinâmica dessas instituições. São inúmeras as instituições sociais que, aparecendo com a marca da secularização, permanecem inacessíveis para as pessoas comuns, ainda que nelas se decida parte significativa de suas vidas. Quase todas as instituições internacionais (Banco Mundial Fundo Monetário Internacional, Organização Mundial do Comércio), assim como uma parte significativa das instituições estatais, conservam a marca da transcendência e a prerrogativa de que só especialistas podem opinar a respeito de suas decisões e forma de governo. Até as grandes instituições do Estado de direito como o parlamento, a lei e o governo são, para a maioria do povo, instâncias de poder inacessíveis de fato. As formas corporativas de governo têm a marca da sacralidade secularizada. Os espaços modernos secularizados permanecem atravessados pela assinatura da sacralidade; neles não há espaço para a democracia real. A democracia é incompatível com a administração biopolítica e as formas corporativas de governo.

As grandes instituições modernas permanecem marcadas com a assinatura de instâncias complexas com natureza imanente, que só especialistas poderão compreender e governar. Embora todas elas estejam capilarmente presentes na

vida cotidiana das pessoas, estas permanecem ausentes de suas decisões porque a secularização moderna manteve o princípio de que só tecnocratas especializados poderão tomar as decisões corretas a respeito das questões vitais.

Profanação política

Neste contexto, o modelo de secularização atual contribui para legitimar as formas oligárquicas de governo características dos modelos corporativos de gestão, possibilitando sua aceitação social, tornando a inacessibilidade do povo algo “normal, natural” das instituições.

O que resta por fazer? Talvez ser resto. O resto é o que resta daqueles e daquilo que não se consegue normatizar pela maquinaria biopolítica. O resto são os que restam como uma alteridade, um “afora” que não termina de ser assimilado aos modelos de gestão utilitária da vida. Para este resto, Agamben propõe pensar a categoria de profanação. A profanação, que é uma categoria religiosa, tornar-se-ia o contraponto político da secularização. Não se trataria mais de uma profanação religiosa, mas sim de uma profanação estritamente política. Profanar politicamente significa retirar a assinatura da sacralidade do modelo secularista da modernidade que mantém esferas de poder e instituições inacessíveis ao poder real do povo.

Agamben desenvolve o conceito de profanação em várias obras. Em síntese, poderíamos dizer que profanar significa retirar as coisas, as instituições, as pessoas, do âmbito do inacessível para colocá-las ao alcance das decisões de todos os implicados. Profanar é conferir potência à ação humana. Profanação política significaria conferir potência política efetiva às pessoas comuns em relação aos espaços e decisões sociais em que estão implicadas.

Profanar o Estado, o mercado, a medicina, a lei, as corporações, etc., significaria retirar a assinatura de separação transcendental que ainda contém para se tornarem aquilo que são, meras instituições políticas arbitradas por decisões e interesses de todo tipo que afetam ao conjunto das pessoas. Profanar significaria, mais uma vez, retirar os mercados dos templos, cuja assinatura

corresponderia a desmascarar os tecnocratas das instituições corporativas mundiais, estatais, nacionais, como meros sujeitos de interesses e decisões políticas que são. Eles não são neossacerdotes da técnica moderna, mas sujeitos políticos com interesses variados em torno dos quais giram suas estratégias de governo. A política moderna transferiu para a tecnocracia a forma visível de governo de instâncias anônimas de decisões, enquanto oculta a real condição dos interesses políticos que decidem as técnicas de governo.

A proposta de Agamben de fazer da profanação uma categoria política contém uma indiscutível dose de novidade e salutar provocação. Contudo, seria conveniente lembrar que a profanação também tem sua genealogia.

Ela também é uma assinatura. Por exemplo, Sócrates e Jesus Cristo, entre outros, foram sentenciados à morte por serem profanadores. Sócrates foi acusado formalmente de corromper a juventude da polis transgredindo as leis sagradas. Jesus foi sentenciado por profanar a lei sagrada, por profanar o sábado, por profanar o templo, por querer que a lei, o sábado e o templo (todas as instituições políticas mais significativas de sua sociedade) estivessem a serviço das pessoas, e não o contrário. A profanação tem uma rica genealogia a ser explorada em sua potencialidade ético-política.

Castor Bartolomé Ruiz é professor nos cursos de graduação e pós-graduação em Filosofia da Unisinos. É graduado em Filosofia pela Universidade de Comillas, na Espanha, é mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, e doutor em Filosofia pela Universidade de Deusto, Espanha. É pós-doutor pelo Conselho Superior de Investigações Científicas. Escreveu inúmeras obras, das quais destacamos: *Os paradoxos do imaginário* (São Leopoldo: Unisinos, 2003); *Os labirintos do poder. O poder (do) simbólico e os modos de subjetivação* (Porto Alegre: Escritos, 2004) e *As encruzilhadas do humanismo. A subjetividade e alteridade ante os dilemas do poder ético* (Petrópolis: Vozes, 2006). Leia, ainda, o livro eletrônico do XI Simpósio Internacional IHU: o (des) governo biopolítico da vida humana, no qual Castor contribui com uma reflexão intitulada “A exceção jurídica na biopolítica moderna”, disponível em <http://bit.ly/a88wnF>.

Agamben leitor de Averroes e as condições de uma “política da inoperosidade”

Entrevista especial com Rodrigo Karmy Bolton

Por: Márcia Junges / Tradução: André Langer

Apresentação

“A reflexão agambeniana está decisivamente orientada a traçar uma verdadeira ‘arqueologia da potência’, onde o antigo e obscurecido legado das humanidades árabes e islâmicas é decisivo”, argumenta Rodrigo Karmy Bolton na entrevista que concedeu, por e-mail, à IHU On-Line. De acordo com o pesquisador, “enquanto paradigma, o averroísmo constitui um pensamento que, ao contrário daquele dominante que diz que os ‘homens pensam’, afirma que os homens ‘podem’ pensar, mas que ainda não pensam”. E complementa: “em sua perspectiva, Averroes e o averroísmo – essa breve passagem por Córdoba nos séculos XII e XIII – constituem uma peça chave nesta ‘arqueologia da potência’ que permitiria desativar as formas contemporâneas da ‘máquina governamental’”. Bolton explica que o averroísmo abre uma possibilidade para a política da inoperosidade, o que significa “destacar uma política do comum enquanto, através da noção de multidão, Dante segue Averroes em sua leitura da noética aristotélica à luz da ‘espécie’ e não do ‘indivíduo’”. Em seu ponto de vista, “a leitura que Agamben retoma a partir de Averroes e Dante permitirá abrir as condições para uma ‘política da inoperosidade’, onde a imbricação entre imaginação, comunidade e in-fância é decisiva”. A descoberta averroísta da in-fância, argumenta Bolton, pode ser “um primeiro passo para pensar naquilo que Agamben chama de ‘filosofia’ ou de ‘política que vem’”.

Rodrigo Karmy Bolton é doutor em Filosofia pela Universidade do Chile, onde leciona e é pesquisador do Centro de Estudos Árabes da Faculdade de Filosofia e Humanidades. Suas linhas de trabalho incluem a angelologia e governamentalidade no cristianismo e no islã, seguindo os trabalhos de Michel Foucault e Giorgio Agamben, entre outros. É autor de **Políticas de la interrupción. Ensayos sobre Giorgio Agamben** (Santiago de Chile: Editorial Escaparate, 2011), complicação de textos do filósofo italiano. Rodrigo estará no Instituto Humanitas Unisinos – IHU em 23-10-2013, quando profere a conferência **A potência do pensamento: Giorgio Agamben leitor de Averroes**, parte integrante do evento **O pensamento de Giorgio Agamben: técnicas biopolíticas de governo, soberania e exceção**, cuja programação completa pode ser conferida em <http://bit.ly/WdV0ca>.

IHU On-Line – Em que aspectos fundamentais se dá a influência de Averroes sobre o pensamento de Agamben?

Rodrigo Karmy Bolton – Em termos gerais, se poderia dizer que a questão fundamental que Averroes e o averroísmo legam ao pensamento de Agamben é a de um paradigma ontológico alternativo, que outorga ao conceito de potência, proposto por Aristóteles, um estatuto privilegiado. Enquanto paradigma, o averroísmo constitui um pensamento que, ao contrário daquele dominante que diz que os “homens pensam”, afirma que os homens “podem” pensar, mas que ainda não pensam. A tese que Averroes propunha em *Gran Comentario al Tratado sobre el alma de Aristóteles* era que o pensamento era uma potência separada e exclusiva de todos os homens. Com isso, o averroísmo situa um hiato irreduzível entre a vida do homem e o pensamento que, em 1978 (um ano depois da publicação de *Estâncias – A palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007), Agamben denominará de in-fância. Ao contrário da reação tomista, que orientará todos os seus esforços para suturar este hiato, o averroísmo abrirá o campo da in-fância do homem realizando, graças à imaginação que mediatiza a relação entre o homem singular e a potência do pensar, sua potência comum a todos os homens. Neste sentido, teríamos que dizer que a reflexão agambeniana está decisivamente orientada a traçar uma verdadeira “arqueologia da potência”, onde o antigo e obscurecido legado das humanidades árabes e islâmicas (os falasifa como Al Farabi, Ibn Bayya, Ibn Sina e, certamente, Ibn Rushd; mas também seus místicos como Sohrawardi e Ibn ‘Arabi) é decisivo. Neste sentido, ao contrário do “orientalismo” filosófico que insiste na solução fictícia de continuidade que haveria entre a Grécia, Roma e a Europa (em particular a Alemanha e a França), à luz de Averroes e do averroísmo, Agamben introduz uma descontinuidade nesse circuito tão bem montado: Córdoba. Assim, em sua perspectiva, Averroes e o averroísmo – essa breve passagem por Córdoba nos séculos XII e XIII – constituem uma peça chave nesta “arqueologia da potência” que permitiria desativar as formas contemporâneas da “máquina governamental”.

Dessa maneira, o averroísmo oferece a Agamben ao menos três assuntos que a modernidade teria tentado conjurar: em primeiro lugar, uma noética orientada à imaginação (que para o averroísmo constitui o umbral de todo pensamento); em segundo lugar, a articulação de uma concepção do comum que coincide estreitamente com a figura da potência (o que Agamben chamará de “ser qualquer”); em terceiro lugar, uma consideração do homem como um in-fante que, como tal, desafia toda a antropologia. Imaginação, comunidade e in-fância constituirão três eixos que, na articulação de um paradigma ontológico alternativo, o averroísmo oferecerá ao trabalho de Agamben.

IHU On-Line – Como um dos maiores conhecedores e comentaristas de Aristóteles, qual é a ressonância de Averroes sobre o conceito de potência desse filósofo italiano?

Rodrigo Karmy Bolton – Talvez, para começar a responder a esta pergunta seja pertinente recordar um pequeno texto que Agamben publica em 2004, A obra do homem, incluído em seu livro *La potencia del pensamiento*. Neste texto, Agamben coloca que desde Aristóteles uma determinada tradição parece ter desprendido duas teses sobre a política: em primeiro lugar – escreve –, que a obra do homem define a política como uma “política da operosidade e não da inoperosidade, do ato e não da potência”; em segundo lugar, que tal érgon se apresenta como uma “certa vida” que se define “pela exclusão do simples fato de viver, da vida desnuda” (p. 472). Diante desta leitura de Aristóteles que, com o cristianismo posterior, teria dado lugar ao desenvolvimento da “máquina governamental” contemporânea, Agamben descobre outra leitura presente em uma passagem de *La exposición a la República de Platón*, escrito por Averroes, onde o cordobês afirma: “(...) como não possuímos esta parte teórica em sua perfeição definitiva e em ato desde o começo, sua existência é potencial” (Averroes, p. 91). O interesse de Agamben afirma-se na ideia de que o pensamento tem uma existência potencial.

Política da inoperosidade

Desta forma, o averroísmo teria constituído o esteio de uma nova leitura da relação potência-ato que, colocando o acento na comunidade, na imaginação e na in-fância, permitiria situar o lugar da potência para além da invisibilidade a que a leitura governamental de Aristóteles a teria condenado. Uma potência que já não se definirá pelo ato, mas por constituir uma mediabilidade ou uma receptividade absolutas. Assim, o averroísmo, em seu silencioso comentário à noética aristotélica, abrirá a possibilidade para uma política da inoperosidade, já não da operosidade, ali onde o pensamento assume uma “existência potencial”. Mas, ainda mais: pensar uma política da inoperosidade significará, por sua vez, destacar uma política do comum enquanto, através da noção de multidão, Dante segue Averroes em sua leitura da noética aristotélica à luz da “espécie” e não do “indivíduo”: “O tema da multidão em Dante – escreve Agamben – retoma a teoria averroísta da eternidade do gênero humano como correlativa da unicidade do intelecto possível. Dado que, segundo Averroes, a perfeição da potência de pensar do homem está ligada essencialmente à espécie, e acidentalmente aos indivíduos singulares, sempre haverá ao menos um indivíduo – um filósofo – que realize em ato a potência do pensamento” (Agamben, p. 478).

Agamben é muito preciso com a colocação averroísta que permitirá tanto a Dante como a Siger ler a noética aristotélica à luz da “espécie”. Por esta razão, a potência do pensamento remete a um verdadeiro poder comum que, enquanto receptividade absoluta que sobrevive a toda forma que recebe, constitui a premissa para uma política da inoperosidade.

IHU On-Line – Qual é a novidade da interpretação de Agamben sobre o conceito de potência aristotélica?

Rodrigo Karmy Bolton – Como assinalai, a novidade da interpretação agambeniana sobre o conceito aristotélico de potência passa decisivamente por Averroes e pelo averroísmo. Sua “novidade” reside em ter encontrado em Averroes e no averroísmo a chave arqueológica para pensar

em outra modernidade: uma modernidade que nasce com o gesto “averroísta” de Dante.

Do meu ponto de vista – seguindo os trabalhos que desenvolvi no Centro de Estudos Árabes da Universidade do Chile –, o que teria definido a modernidade em sua deriva governamental foi a expulsão do averroísmo da Universidade de Paris em 1277. Penso que este acontecimento terá seu eco tanto em Descartes, quando expulsa a imaginação do processo do pensamento, como em Hobbes, quando substitui a multiplicidade do comum (a guerra de todos contra todos) pela unicidade do Estado. Esta expulsão teria impedido a modernidade de articular um pensamento do comum ou, o que é a mesma coisa, teria substituído a potência comum pela soberania do sujeito. Assim, seguindo Augusto Illuminati, poderíamos dizer que os herdeiros do averroísmo podem ser encontrados tanto em Spinoza (onde a noção da potência do pensamento assume a forma da “substância”), como em Marx (onde este se articula como o General Intellect).

Por esta razão, a importância da interpretação agambeniana permite contar a história do nosso presente a partir de um lugar que teria ficado obscurecido pelo orientalismo da célebre tradição filosófica e que encontrará seu murmúrio – porque não pode ser outra coisa que um murmúrio, isto é, um gesto que não é palavra, mas também não é silêncio – na Córdoba andaluza. Com isso, a leitura que Agamben retoma a partir de Averroes e Dante permitirá abrir as condições para uma “política da inoperosidade”, onde a imbricação entre imaginação, comunidade e infância é decisiva.

IHU On-Line – Como podem ser compreendidas as categorias de potência do não e potência do pensamento em Agamben?

Rodrigo Karmy Bolton – Para compreender o que Agamben entende por “potência do não” (figura ontológica que definirá a potência do pensamento) é preciso remeter-se às duas concepções de potência presentes em Aristóteles, que poderíamos chamar de “potência genérica” e “potência específica”. Já no Capítulo V do livro II (416 b) Aristóteles afirma que a sensação “depende de um movimento sofrido e de uma afeição (...)”

que, segundo o estagirita, constitui uma espécie de “alteração”. À luz disso, Aristóteles indica que a faculdade sensitiva não existe em ato, mas em potência. No entanto, ele seguirá o raciocínio aristotélico, também o termo “potência” pode-se dizer de dois modos, para o que a imagem do “homem sábio” será fundamental: o homem sábio o é enquanto pertence à “classe de seres capazes de serem sábios” e, portanto, será detentor da potência genérica, enquanto todos os homens poderão ser sábios graças à adequada educação, assim como “chamamos sábio aquele que já possui a ciência da gramática” (417a 25) que levará consigo uma “potência específica” na medida em que já traz consigo aquele saber que poderá ou não atualizar. Neste segundo sentido, Agamben retoma a noção de potência do não: o homem é sábio, mas, como tal, poderá atualizar ou não tal potência.

Neste mesmo sentido, retomando as considerações em torno da teoria das cores proposta por Aristóteles (418b), Agamben fixa o olhar na diaphanés (transparência) como aquele médium situado entre a sensibilidade do sujeito e a mundanidade do objeto. Segundo Aristóteles, quando este está em ato vê-se as cores, mas quando está em potência vê-se o escuro: “Este último – escreve Aristóteles na mesma passagem – não é senão o transparente, mas não quando é transparente em ato, mas quando o é em potência (...)” (418b, 30). Nesta perspectiva, Agamben comenta: “A obscuridade é verdadeiramente a cor da potência, e a potência é essencialmente disponibilidade de uma stéresis, potência de não ser” (Agamben, p. 359). Desta forma, a potência do não se observa na dimensão da obscuridade, que Agamben infere da teoria aristotélica das cores, toda vez que a potência volta a ter lugar na irredutibilidade da potência do não.

Potência do não e desativação radical

Assim, a “potência do não” será uma terceira figura que parece estar além da dialética simples entre potência e ato, onde a primeira encontra

seu tólos na segunda. A potência do não será, então, um lugar irredutível à dialética entre potência e ato. É se é certo que, assim como o próprio Agamben expressa em *Homo Sacer I*, esta dialética constituiu o legado aristotélico para a teoria da soberania, então a “potência do não” parece constituir sua desativação radical. Uma potência do não – que Avicena qualificava com a rubrica da “potência perfeita” – abre-se assim como um novo ponto de partida para uma política da inoperosidade que, seguindo as pegadas do averroísmo, permite articular imaginário, comunidade e in-fância em uma mesma trama filosófica.

Em relação à noção agambeana da potência do pensamento é preciso recordar que no *Gran Comentario Averroes* esta é definida em analogia à diaphanés presente na teoria das cores de Aristóteles. À luz disso, a potência do pensamento desenvolve-se em Averroes e no averroísmo como um verdadeiro médium situado entre a subjetividade dos sentidos e a objetividade do mundo, entre um interior e um exterior. A potência do pensamento se desentulha, assim, como uma medialidade que não apenas não se dirige a um fim, mas que também não constitui um fim em si mesmo. Como tal, o termo “pensamento” designará um poder comum que deixa de lado todo exercício individual de um determinado órgão ou faculdade, para voltar-se como um verdadeiro experimentum àquilo que Walter Benjamin podia consignar com o termo “língua pura”. Por esta razão, Agamben escreve: “Pensar não significa somente ser afetado por esta ou aquela coisa, por este ou aquele conteúdo de pensamento em ato, mas ser ao mesmo tempo afetado pela própria receptividade, fazer a experiência, em cada pensamento, de uma pura potência de pensar” (Agamben, 18). Assumindo radicalmente a concepção averroísta do pensamento como receptividade absoluta – isto é, como um ser de potência – Agamben define este como a substância comum cuja atualização por parte dos indivíduos singulares implica em fazer a experiência não apenas de assumir este ou aquele conteúdo do pensamento, mas também a de abrir-se à própria potência do pensar.

Abertura à “in-humanidade”

Como o próprio Aristóteles havia ilustrado em *De Anima*, se poderia dizer que a potência do pensamento é como a “tabuleta de cera sem inscrição alguma” que, talvez, possa ser visualizada na figura do monólito que aparece no filme *2001, Odisseia no Espaço*, dirigido por Stanley Kubrick. Com efeito, se notamos bem, o monólito representa em Kubrick o mesmo que em Aristóteles, isto é, a abertura da potência do pensar. Todas as formas vigentes implodem e são interrompidas por uma potência a partir de cuja receptividade o homem imagina seu princípio (o homínideo) e contempla seu final (a loucura do Hal 9000). O monólito de Kubrick não é senão a in-fância do homem que sobrevive a toda forma que recebe, a todo ato que realiza. O que Aristóteles mostra com o símile da “tabuleta sem inscrição alguma”, Averroes com a potência do pensamento e Kubrick com o monólito é, precisamente, a in-fância do homem, isto é, o fato de que pensar significa tocar o lugar da sua própria potência de pensar, que ser “humano” significa abrir-se à própria in-humanidade e que, por isso, a filosofia parece estar longe de suturar a relação entre homem e logos, entre vivente e forma, para conceber-se como uma experiência que trabalha incessantemente com a própria in-fância. Kubrick e Averroes coincidem neste ponto: a potência do pensamento é, para Averroes, um domínio que pertence à dinâmica astral, assim como, para Kubrick, o monólito é um não-lugar que, no entanto, provém do espaço exterior.

Que o pensamento seja sempre um “pensamento de fora” talvez seja o legado que o averroísmo deixa para o nosso tempo e que assoma à filosofia como um trabalho radicalmente in-humano, posto que abre o homem à sua in-humanidade (os astros em Averroes, o monólito em Kubrick).

IHU On-Line – Nesse sentido, como podemos compreender a menção a Bartleby, escritor que deixa de escrever (“acho melhor não”)?

Rodrigo Karmy Bolton – Precisamente, nada mais averroísta que o gesto de Bartleby. Em

seu “acho melhor não”, a potência do pensar se mantém intacta em relação às formas que recebe. Nesse sentido, Bartleby torna visível a “obscuridade” da potência, a irreducibilidade de um lugar que não se define apenas por estar isento de toda forma, mas também por sua capacidade de atualizar-se ou não. O “acho melhor não” visibiliza a obscuridade da potência do não. Isto nos recorda um pequeno texto intitulado *O anjo tingido de púrpura* – traduzido para o francês por Henry Corbin –, de um anônimo persa que diz seguir o místico Sohrawardi e que Agamben cita em seu texto sobre Bartleby: o anjo Gabriel tem duas asas: a asa direita representa o poder ser e a asa esquerda o poder não ser. À luz disso, torna-se imprescindível compreender a “asa esquerda” do anjo Gabriel ou a “obscuridade” de Aristóteles como a “potência do não” que Agamben destaca para abrir o campo da possibilidade. Bartleby responde, assim, a uma tradição que não foi obscurecida no Ocidente, que atravessa as humanidades árabes e islâmicas e que passa tanto pelos falasifa (filósofos) como pelos arifun (gnósticos), nos quais, talvez, a concepção acerca da “potência do não” alcança seu mais profundo desenvolvimento.

IHU On-Line – Sob que aspectos a categoria de potência do não tem implicações com a autonomia e a liberdade do sujeito?

Rodrigo Karmy Bolton – A potência do não não é liberdade se entendermos esta última no sentido moderno de uma soberania do sujeito. Se a liberdade – inclusive como a pensa Hayek, como “liberdade individual” – se articula hoje como o reduto através do qual se desenvolve a máquina governamental da época neoliberal, a potência do não vem interromper radicalmente este desenvolvimento. Um exercício de “desdobramento” ali onde se instala o mitologema da obra, uma abertura ao poder comum ali onde a soberania individualiza, a premissa para uma política da inoperosidade no momento da máxima operosidade da política moderna. Neste sentido, a potência do não não apenas nos indica o limite do nosso atual conceito de liberdade que, me parece, nunca pode deixar de ser identificado com a máquina governamental que lhe é constitutiva,

mas também, se por acaso nos permitir pensar outra formulação do político, orientado para o “uso” em comum: as últimas referências de Agamben a este ponto remetem ao franciscanismo e a Lucrécio, mas teria que estendê-las, certamente, à questão do uso em Marx.

Metafísica da vontade

Talvez, a pergunta que Agamben nos faz seja esta: como pensar uma práxis orientada radicalmente para o uso em comum, de que modo a potência do não nos confronta com essa possibilidade? Mais ainda: em que medida a noção de “potência do não” nos permitiria pensar em outra noção de “liberdade” em que esta não remeta à questão da apropriação, mas, talvez, à da desapropriação como uma desativação radical do binômio político-jurídico capaz de distinguir entre a posse e a propriedade?

Em que medida a noção de “potência do não” permitiria uma liberdade des-apropriativa que prescindia inteiramente deste binômio e o substitua afirmativamente pelo do uso livre e comum? Finalmente, não seria a potência do não uma das premissas a partir de onde pensar de outro modo o que Marx chamou de comunismo? O próprio Agamben não abandona sua crítica inicial já anunciada em *O homem sem conteúdo* (Belo Horizonte: Autêntica, 2012), de 1970, onde coloca em questão a “metafísica da vontade”. Em 2011, quando concluía *Opus Dei. Arqueologia do ofício* (*Homo Sacer*, II, 5. São Paulo: Editora Boitempo, 2013), escreve: “O problema da filosofia que vem é o de pensar uma ontologia para além da operatividade e do comando e de uma ética e uma política inteiramente liberados dos conceitos de dever e vontade” (Agamben, p. 147). Neste sentido, como pensar, portanto, uma noção de liberdade que não esteja atravessada pela deriva litúrgica do “dever” e por aquela soberania da “vontade”, em que medida a “potência do não” constituiria a premissa para isso?

IHU On-Line – Em que medida essas ideias oferecem suporte para uma nova interpretação sobre a ação e também sobre a política para além de sua matriz biopolítica?

Rodrigo Karmy Bolton – Antes de responder diretamente, permita-me fazer um rodeio. É do conhecimento de todos que o termo “biopolítica” foi um neologismo introduzido por Rudolph Kjellen e retomado por Michel Foucault de 1974 até 1979. Mas em Agamben este termo experimenta um progressivo desuso desde a publicação do primeiro tomo da saga *Homo Sacer I* (*Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010), em 1995, no qual o termo “biopolítica” experimenta uma transformação que o amplia em um horizonte histórico-ontológico em relação ao uso mais restrito que observamos em Foucault, até a publicação, em 2007 de *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II* (São Paulo: Boitempo, 2011) onde, assim como ocorre em Foucault desde 1978, Agamben não só usa o termo “biopolítica” apenas uma única vez neste extenso livro, mas, também, começa a substituí-lo pelo termo mais específico e próximo ao léxico agambeniano de “máquina governamental”. Assim, seguindo o percurso foucaulteano, parece haver em Agamben um progressivo abandono da noção de “biopolítica” para substituí-la por aquela de “governamentalidade” ou “comando”.

À luz disso, o fio secreto da tradição filosófica que desembarca na Córdoba muçulmana antes que na Europa cristã, parece constituir o ponto de interrupção desta “matriz biopolítica” ou, caso queira, desta “máquina governamental”, na medida em que a potência assume um lugar diferente que diz respeito a pensar em um novo estatuto da ação. Uma ação isenta da soberania do sujeito, quer esta última se articule como soberania, vontade, liberdade ou dever. Talvez a descoberta averroísta da in-fância – que este compartilha com Sigmund Freud e sua concepção do inconsciente – seja um primeiro passo para pensar naquilo que Agamben chama de “filosofia” ou de “política que vem”. Porque, segundo Agamben, esta matriz ocidental encontraria sua desativação na interrupção propriamente messiânica desta potência do não. A in-fância abre o campo do possível ali onde a máquina governamental projeta apenas o abjeto do procedimento. Outra vez Kubrick meio a meio: Hal 9000 (a máquina governamental) confrontada com o monólito (a potência do não).

IHU On-Line – Por que a diferença entre as ideias de potência e ato são, para Agamben, a matriz ontológica sobre a qual se sustenta a biopolítica no Ocidente?

Rodrigo Karmy Bolton – Porque teriam sido estas duas categorias ontológicas as que deram lugar à diferença que já aparece no pensamento de Carl Schmitt: o poder constituinte e o poder constituído. Se o jurista não deixa de pensar na dimensão aporética na qual se forja a origem e a forma, o poder constituinte e o constituído, a violência jurídica e o direito normativo, traduzindo esta aporia para um campo de reflexão em que a noção de katechon, como “força que detém”, é essencial, para Agamben trata-se de uma resposta diferente: não se trata de manter essa solução de continuidade entre poder constituinte e poder constituído e fixar-se para si uma dinâmica katechontica, mas de desativá-la com uma terceira figura, cuja arqueologia filosófica parece encontrar-se na diferença aristotélica entre a potência e o ato. Com efeito, e como dissemos, é indispensável fazer passar Aristóteles pela rasura das humanidades árabe e islâmica, porque parece que só ali este paradigma ontológico, sobre o qual se assentou o Ocidente, encontrou outra leitura: a potência não somente é inesgotável no ato, mas, além disso, é resolvida numa inoperosidade constitutiva, situando-se como um singular, como um resto, cuja irreducibilidade desafia a dialética particular-universal. Assim, esta potência que pode não passar ao ato, porque, no fundo, esta potência pode o ato sem necessariamente realizá-lo e, assim como o soberano presente no Trauerspiel problematizado por Benjamin, abre-se inteiramente como uma potência que pode sua própria impotência. Assim, poder o impoder não é outra coisa que fazer tremer o princípio da soberania sobre o qual se desenvolve a máquina governamental.

IHU On-Line – Em que aspectos uma relação entre potência e ato supõe outra forma de pensar o poder?

Rodrigo Karmy Bolton – Como dizíamos, se numa perspectiva agambeniana a relação potência e ato constitui o paradigma a partir do qual se teria tornado possível uma “política da operosidade”, então pensar outra forma desta relação

implicaria em abrir as possibilidades para uma “política da inoperosidade”. Se potência e ato se resolvem na dialética poder constituinte e poder constituído, o fio “averroísta” de situar uma potência que não se resolve em ato, abre um terceiro campo no qual “potência do não”, “vida feliz” ou “vida eterna” se desentulha como um novo paradigma político que já não se enfoca no “homem”, mas que, sobretudo, aponta para a in-fância do homem.

No entanto, me atreveria a colocar um sinal de interrogação sobre o pensamento agambeniano, graças a algumas considerações feitas por Jacques Derrida no desenvolvimento de seus últimos seminários intitulados *A besta e o soberano*. Em seus diferentes momentos teóricos, Agamben insiste em que o homem é um animal isento de obra, inoperoso, um ser vivente que a nova antropologia biológica qualificaria de neotécnico. Com isso Agamben segue muito de perto os trabalhos de Martin Heidegger referidos ao animal (em particular seu seminário de 1933), mas, com isso, parece manter o “homem” como o único vivente neotécnico, o único animal de potência. A pergunta seria justamente esta: não poderíamos pensar que o que chamamos de vida sensível – isto é, aquela vida que já em Aristóteles diz respeito àquela dos animais – tem o modo da potência e que, por esta razão, não apenas o homem assume o modo da inoperosidade? Depois de tudo e assim como pôs de relevo Derrida, a concepção de que o animal se reduz à “reação” e o homem à “resposta” segue sendo tão devedora do “humanismo” derivado desde Aristóteles que nem o próprio Heidegger – em suas três teses sobre o “mundo” (a pedra é sem mundo, o animal é pobre de mundo, o homem é construtor de mundo) – teria podido conjurar. À luz disso, Derrida denomina de animot uma “irreduzível multiplicidade viva de mortais” que, antes que qualquer “espécie” ou “gênero” em que é possível distinguir o humano do animal, se abre como um “híbrido monstruoso”.

Irreduzível multiplicidade

Talvez seja à luz disso que a questão da in-fância possa adquirir uma nova inteligência

que permita indicar que a in-fância não é mais que essa vida sensível em cuja medialidade se joga a “irreduzível multiplicidade” que desativa qualquer diferença entre homem e animal. Como dirá Emanuele Coccia, parafraseando as considerações que Gregorio Magno fizera sobre os anjos: os seres vivos se diferenciam em grau, mas não em natureza. No entanto, isto não significa defender uma tese darwinista, segundo a qual, a diferença entre homem e animal apaga-se inteiramente, ficando todos os seres vivos sub-rogados ao paradigma mecanicista e “operoso” que este traz consigo, mas, antes, trabalhar a tese derrideana do animat como o lugar de uma in-fância que é extensível a todos os seres vivos. O cachorro, o gato, a formiga e o homem teriam um ponto “comum” que coincidiria com essa “irreduzível multiplicidade” que se articula como uma potência que excede os limites de “espécie”, “gênero” ou “indivíduo”.

Talvez, seja este o ponto que abre as condições para pensar o caráter “comum” do reino do sensível, ali onde a potência do vivo não é mais que relação com o outro de si. Quisera acrescentar mais um ponto: o fato de que o vivo não seja mais que “relação com o outro” implica em que nunca estamos diante da “vida” como substância, nem tampouco da “vida” como função. Pelo contrário, implica em que o vivo não é mais que superfície radicalmente inoperosa. À luz disso, a concepção que temos da vida sempre passa pela consideração substancial ou funcional. Inclusive quando, hoje, a teoria da autopoiesis, proposta por Maturana e Varela, chama a atenção pela novidade de não pensar a vida como “substância”, paga o preço de reduzi-la à dimensão da “função” assumindo seu caráter insubstancial, mas condenando-a ao equilíbrio proposto pelo paradigma homeostático (a autopoiesis e o sistema fechado). Por isso, a fórmula de Maturana e Varela mantém a dimensão do “equilíbrio” (a autopoiesis) reduzindo aquilo que Canguilhem – seguindo secretamente a deriva averroísta – considerou decisivo: o “desvio”, o “erro”, a “interferência”. Como colocou Foucault em seu texto-homenagem a Canguilhem, trata-se de pensar a vida como “aquilo capaz de erro” e, neste sentido, como o que coloca em jogo sua dimensão potencial. A potência

do não, talvez, volte a ser pertinente, mas para pensar para além de Maturana e Varela, mas também, como disse, de Agamben, no ponto em que a vida sensível e não apenas a “vida humana”, não é mais que um fluxo capaz de ocorrer a toda forma. Pensar a vida como in-fância ou a in-fância como uma zona em que animais e humanos participam do festim da “irreduzível multiplicidade”.

IHU On-Line – Nesse sentido, qual é a relação entre a linguagem e a política que vem?

Rodrigo Karmy Bolton – A analogia que Agamben faz entre linguagem e política já está presente no próprio Aristóteles em Política (1253 a) quando se identificava os homens como aqueles capazes de distinguir o justo do injusto. No entanto, a aposta agambeniana destaca como a tradição filosófica teria abordado o problema da inscrição em função da produção de uma vida desnuda que ficaria incluída na forma de uma exclusão. Neste sentido, uma outra concepção da política que assume a irreduzibilidade da in-fância, necessariamente terá de colocar outra relação com respeito à relação do homem com a linguagem.

Volto sobre Averroes e o averroísmo como condição para a política que vem ou, caso queira, como o umbral no qual se joga o nosso presente: se a relação do homem com a linguagem não se articula a partir da teologia econômica na qual se desenvolve a forma “pessoa”, mas a partir da impessoalidade de uma in-fância, então, a relação entre vida e forma, entre vivente e linguagem acontece como uma possibilidade, mas nunca como uma necessidade. O homem é tanto aquele vivente que pode pensar, como aquele que não pode. Neste sentido, se o dispositivo “pessoa” defendido pela antropologia cristã sutura o hiato in-fantil entre vivente e linguagem, a aposta pela in-fância o abre irremediavelmente. Com efeito, este problema colocado por Agamben, já teve sua disputa nos inícios da modernidade ocidental, no século XIII, quando o averroísmo terminou sendo expulso da Universidade, em 1277. Até que ponto a reação de Tomás de Aquino frente a Siger de Brabant e a conseqüente expulsão do averroísmo, assinala a modernidade com a impossibilidade de pensar no “comum” e a deriva in-fantil do homem?

E, não obstante a expulsão do averroísmo, me atrevera a dizer que este sobreviveu nos interstícios do mundo, ao ponto de que hoje, diante das novas versões da teologia que se desenvolvem na forma da máquina governamental, este experimenta um retorno. Mas um retorno não é nunca um retorno do mesmo, mas antes uma repetição na qual o averroísmo parece surgir com outras roupagens, que começam a abrir o terreno para pensar a impessoalidade do comum. Assim, se a teologia governamental toma hoje a forma da cibernética que tenta, por todos os meios, reduzir o “desvio” entre emissor e receptor, ou da antropologia neoliberal, que insiste na capacidade operativa do indivíduo, o averroísmo retorna para insistir no “desvio” que se abre entre vivente e linguagem e, portanto, na dimensão inoperosa e imediatamente comum da existência.

Retorno do averroísmo

Neste sentido, diante da insistência na continuidade, na operatividade e no programa da nova deriva teológica, o retorno do averroísmo insiste na descontinuidade, na inoperosidade e na imaginação. E assim, se a teologia reivindica uma identidade imediata entre vivente e linguagem, graças à unidade sintética que lhe provê o dispositivo “pessoa”, o averroísmo, outra vez, desmonta aquilo que a teologia sutura. Por esta razão, penso que aquilo que hoje a academia chama de “pensamento contemporâneo” não é outra coisa que uma repetição do averroísmo, que retornou para colocar o mesmo problema que colocava em tensão frente ao tribunal dos teólogos (tanto dos teólogos muçulmanos como dos cristãos): a insistência em que o pensamento é único e separado do homem ou, o que dá no mesmo, que o homem é um in-fante e que a filosofia não é mais que um trabalho com a “morada in-fantil” da humanidade.

Lampedusa: o estado de exceção que se tornou a regra

Entrevista especial com Flavia Costa

Por Márcia Junges e Patricia Fachin. Tradução Benno Dischinger

Apresentação

“A novidade da política moderna é que a exceção se tornou a regra; isto é, aquilo que aparecia incluído mediante sua exclusão (o estado de natureza, o ‘animal’ no homem) aparece agora indiferenciado com respeito ao seu oposto: o estado civil, o ‘humano’ no homem”, avalia a pesquisadora.

“O ocorrido dias atrás nas costas de Lampedusa, Itália, onde morreram cerca de 300 pessoas escapando de suas terras, assinala o nó do que está em jogo na ideia de um ‘estado de exceção que se tornou a regra’”, menciona Flavia Costa, ao explicitar o conceito abordado pelo filósofo italiano Giorgio Agamben (foto abaixo).

Na entrevista a seguir, concedida à IHU On-Line por e-mail, a pesquisadora explica que o estado de exceção “é, neste sentido, o dispositivo que mantém unidos violência e direito e, ao mesmo tempo, quando se realiza, o que rompe essa unidade. Por outro lado, o estado de exceção aparece como o paradigma da política contemporânea, ideia que parte da tese benjaminiana, segundo a qual, em nossa época, ‘o estado de exceção se tornou a regra’”.

Flavia assinala que Agamben chama a atenção para uma situação preocupante e recorrente desde o começo do século XX, a qual “passa inadvertida para a maioria: vivemos no contexto do que se tem denominado uma ‘guerra civil legal’”. E esclarece: “O totalitarismo moderno se define como a instauração de uma guerra civil legal através do estado de exceção, e isso ocorre tanto para o regime nazi como para a situação em que se vive nos Estados Unidos desde que George W. Bush emitiu, em 13 de novembro de 2001, uma ‘military order’ que autoriza a ‘detenção indefinida’ dos não cidadãos estadunidenses suspeitos de atividades terroristas. Já não se trata de prisioneiros nem de acusados, senão de sujeitos de uma detenção indefinida – tanto no tempo como no modo de sua detenção –, que devem ser processados por comissões militares, distintas dos tribunais de guerra. Nesse marco mais geral, basta observar em cada nação a assiduidade com a qual os governos lançam mão de diferentes modalidades de exceção para impor, por exemplo, suas políticas de ‘ajuste’, para identificar a atualidade enorme do problema”.

Flavia Costa é professora na Universidade de Buenos Aires – UBA.

IHU On-Line – O que é o estado de exceção para Agamben?

Flavia Costa – A tese de Agamben é que o estado de exceção, esse momento que se supõe provisório, no qual se suspende a ordem jurídica precisamente para garantir sua continuidade, se converteu durante o século XX em forma permanente e paradigmática de governo. Agamben utiliza aqui estado de exceção como um termo técnico para definir uma “totalidade coerente de fenômenos jurídicos” – denominados, segundo as diferentes doutrinas, estado de necessidade, decretos de necessidade e urgência, estado de emergência, estado de sítio etc. –, nos quais o poder político põe igualmente em suspenso a lei em defesa da ordem constituída. O estado de exceção constitui para Agamben, por um lado, o lugar chave onde se põe em plena luz a ambiguidade constitutiva da ordem jurídica, pela qual este parece estar, “ao mesmo tempo, fora e dentro de si mesmo, simultaneamente vida e norma, fato e direito”. O estado de exceção é, neste sentido, o dispositivo que mantém unidos violência e direito e, ao mesmo tempo, quando se realiza, o que rompe essa unidade. Por outro lado, como dizíamos, o estado de exceção aparece como o paradigma da política contemporânea, ideia que parte da tese benjaminiana, segundo a qual em nossa época “o estado de exceção se tornou a regra”.

IHU On-Line – Quais são os pensadores que o influenciaram na formulação desse conceito?

Flavia Costa – Fundamentalmente os dois que ele mesmo menciona como fontes primárias de sua reflexão no volume *Homo sacer II,1: Walter Benjamin e Carl Schmitt* (embora desde já sejam influências diferentes). Segundo a leitura que oferece o próprio Agamben do debate mais ou menos secreto que ambos os pensadores alemães mantiveram sobre a questão do estado de exceção, foi Benjamin quem deu o pontapé inicial com seu texto *Para uma crítica da violência* (1921), ao qual Schmitt teria respondido com seu *Teologia política* (1922). E o diálogo ainda continuou, até a famosa *Tese oitava de Filosofia da história*, na qual Benjamin, poucos meses antes de sua morte, assinala: “A tradição dos oprimidos

nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra. Devemos aderir a um conceito de história que corresponda a este fato”.

Do ponto de vista das afinidades históricas, é claro que Benjamin é, nos inícios do projeto de *Homo sacer*, uma influência chave para Agamben, enquanto Schmitt é a fonte “negativa”; isto é, o que se propõe Agamben é tomar Schmitt para pensar contra Schmitt. É o jurista nazi que define ao soberano como detém, não tanto o monopólio da violência física, senão o monopólio da decisão sobre o estado de exceção. O soberano é quem, por sua particular posição em relação com a lei, relação de inclusão excludente ou exclusão inclusiva, pode suspender a lei para garantir a própria existência da lei.

A terceira influência que se fará cada vez mais forte ao longo desses anos é Michel Foucault e, em particular, sua tese sobre a politização da vida biológica na Modernidade, tese que Agamben continuará e corrigirá, a seu modo, em diferentes etapas desta obra.

IHU On-Line – Como podemos compreender o paradoxo de que o soberano decreta uma ordem que está fora ou mesmo acima da lei, que inclua e exclua os sujeitos ao mesmo tempo naquilo que podemos chamar de incluso excludente, ou exclusão inclusiva?

Flavia Costa – Vejamos, e desculpem esta resposta longa: o chamado ‘paradoxo da soberania’ consiste em que o soberano se encontra ao mesmo tempo dentro e fora do ordenamento jurídico. O que quer dizer isto? Que tem, por lei, a potestade de suspender a lei para poder garantir seu funcionamento. Por um lado, a relação de exceção, própria da soberania, constitui o dispositivo específico e a forma de relação entre direito e vida. A situação criada por esta exceção soberana introduz, entre o fato e o direito, uma zona de indiferença, um umbral de indistinção: é nesse umbral, e a partir dele, que algo assim como “fato” e “direito” podem aparecer. Por isso diz Agamben que a exceção é a estrutura político-jurídica fundamental e originária.

Por outro lado, a produção própria deste dispositivo é a vida desnuda (*nuda vita*), isto é, aqui-

lo que produz quando captura a vida biológica dentro do direito. É importante recordar sempre que a nuda vita não é, em absoluto, num dado natural, senão uma produção minuciosa da biopolítica. Ao incluir a vida do vivente, enquanto vida desnuda, dentro do direito, mediante sua exclusão (o poder produz, mediante a exceção, a cesura entre cidadania e vida desnuda), a política se torna biopolítica. E o estado de exceção, enquanto cria as condições jurídicas para que o poder disponha dos cidadãos enquanto vidas desnudas, é um dispositivo biopolítico chave.

IHU On-Line – Quais são os nexos que podem ser estabelecidos entre o estado de exceção e o controle biopolítico?

Flavia Costa – Para Agamben, pelo que vínhamos dizendo, a exceção, enquanto relação de exclusão-inclusiva, é a estrutura originária que funda a biopolítica, e não só a biopolítica moderna. Aqui Agamben retoma Foucault de “Direito de morte e poder sobre a vida”, mas também o corrige. A novidade da política moderna não consiste tanto em ter se convertido em biopolítica: toda política era biopolítica já desde a Antiguidade. A novidade da política moderna é que a exceção se tornou a regra; isto é, aquilo que aparecia incluído mediante sua exclusão (o estado de natureza, o “animal” no homem) aparece agora indiferenciado com respeito ao seu oposto: o estado civil, o “humano” no homem. E, neste mesmo sentido, a política (a politização da vida) é uma operação metafísica de primeira ordem, na medida em que funciona como o umbral entre vivente e logos, entre vida desnuda e existência qualificada, entre inclusão e exclusão.

IHU On-Line – Que imbricações são perceptíveis com a ideia de vida nua (*homo sacer*)?

Flavia Costa – Como recém mencionada, esta relação entre exceção soberana e nuda vita é íntima. Poderíamos dizer que se trata de uma bipolaridade, onde em cada um dos polos aparecem as figuras simétricas e opostas do soberano e o *homo sacer*. Assim como o soberano está incluído na lei como aquele que está constitutivamente excluído, porque é capaz de estar ao

mesmo tempo dentro e fora da lei, também o *homo sacer* está numa posição de exterioridade-interioridade com respeito à lei: pertence (negativamente) ao divino enquanto é insacrificável e está incluído (negativamente) na comunidade sob a forma da possibilidade de que seja morto impunemente. O *homo sacer* reúne, assim, de maneira paradigmática, as características da vida sujeita ao poder soberano, ao seu poder de dar a morte. Por isso, pode dizer Agamben: “soberano é aquele com respeito ao qual todos os homens são potencialmente homines sacri, e *homo sacer* é aquele com respeito ao qual todos os homens atuam como soberanos”.

IHU On-Line – Qual é a atualidade do conceito de estado de exceção ante a situação política de inúmeras nações em nossos dias?

Flavia Costa – Desde começos do século XX assistimos, segundo Agamben, a um fato preocupante, que passa inadvertido para a maioria: vivemos no contexto do que se tem denominado uma “guerra civil legal”. O totalitarismo moderno se define como a instauração de uma guerra civil legal através do estado de exceção, e isto ocorre tanto para o regime nazi como para a situação em que se vive nos Estados Unidos desde que George W. Bush emitiu, em 13 de novembro de 2001, uma “*military order*” que autoriza a “detenção indefinida” dos não cidadãos estadunidenses suspeitos de atividades terroristas. Já não se trata de prisioneiros nem de acusados, senão de sujeitos de uma detenção indefinida – tanto no tempo como no modo de sua detenção –, que devem ser processados por comissões militares, distintas dos tribunais de guerra. Nesse marco mais geral, basta observar, em cada nação, a assiduidade com a qual os governos lançam mão de diferentes modalidades de exceção para impor, por exemplo, suas políticas de “ajuste”, para identificar a atualidade enorme do problema.

IHU On-Line – Qual é o nexo que une a máquina governamental e a máquina antropológica no estado de exceção?

Flavia Costa – Na máquina governamental do Ocidente, que produz o político através da articulação de soberania e governo, o estado de

exceção constitui o dispositivo específico de atuação do poder soberano, seja qual for o regime ou o sistema político formal. Na máquina antropológica dos modernos, que produz o humano através da articulação [que é, ao mesmo tempo, união e separação] entre o vivente e o cidadão, entre a vida biológica e a vida qualificada, entre o animal e o homem, o estado de exceção é o paradigma ou modelo da produção do inumano a partir do humano.

IHU On-Line – Como podemos compreender as implicações de que o estado democrático de direito não conseguiu abolir plenamente a vontade soberana? O que isso significa em termos de perseguição às “populações perigosas” ou economicamente improdutivas?

Flavia Costa – As implicações, creio eu, são claras, radicais e provavelmente esmagadoras: a necessidade imperiosa de pensar uma política não soberana.

IHU On-Line – Que exemplos atuais de aplicação do estado de exceção são emblemáticos na política ao redor do mundo?

Flavia Costa – Embora não se trate da aplicação, dentro de um Estado, de um regime de exceção, creio que precisamente por isto mesmo o ocorrido dias atrás nas costas de Lampedusa, Itália, onde morreram cerca de 300 pessoas escapando de suas terras, assinala o nó do que está em jogo na ideia de um “estado de exceção que se tornou a regra”, assim como a da “guerra civil legal” estendida ao mundo inteiro. A informação publicada pela BBC londrina destaca, não sem sua cota de cinismo: “Eritreia é um dos países mais isolados e politicamente mais repressivos da África. Muita gente quer ir embora dali. Na vizinha Somália há problemas similares, agravados pela guerra civil que começou em 1991 e da qual apenas agora parece estar saindo, graças a um esforço multinacional. Também muitos somalios querem sair. (...) Mas, sem a documentação

necessária, a única maneira que tem a maioria dos cidadãos desses países de chegar à Europa é pondo-se nas mãos de bandos criminosos que traficam seres humanos”.

IHU On-Line – Há uma vinculação velada ou evidente entre estado de exceção e pobreza, seja nas favelas da América Latina ou entre os refugiados que assomam à Europa diariamente?

Flavia Costa – Entendo que sim, existe este vínculo, não sempre evidente. De fato, Agamben nos dá pistas sobre isto quando, em *Medios sin fin* [*Meios sem fim*] (AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollti Boringhieri, 1996) e logo em *Homo sacer I* (AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. 2. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010), escreve sobre a figura do refugiado e sobre o povo como figuras-limite que revelam a fração biopolítica fundamental instaurada por meio da relação de exceção, ou relação de bando-abandono. Em relação com o refugiado, isto é, o homem desprovido de cidadania, ao romper a identidade entre homem e cidadão, entre nascimento e nacionalidade, põe em crise “a ficção originária da soberania”, diz Agamben. Quanto ao povo, trata-se de uma noção bipolar que designa, nas línguas romanas modernas, tanto o Povo dos cidadãos como o povo dos pobres, os excluídos, os não documentados. Isto reflete o caráter dual do conceito de povo, que implica também que a conformação de um corpo político se realiza sempre por meio de uma cisão, na qual é possível reconhecer os pares categoriais *nuda vita* (povo) e existência política (Povo), *zoé* e *bios*, exclusão e inclusão. Para Agamben, com efeito, “o projeto democrático-capitalista de pôr fim, por meio do desenvolvimento, à existência das classes pobres, “não só reproduz em seu próprio seio o povo dos excluídos, senão que transforma em *nuda vita* todas as populações do “Terceiro Mundo”. É toda uma definição e um verdadeiro desafio para o pensamento político.

Governar no Ocidente é exercer o poder como exceção

Entrevista especial com Edgardo Castro

Por: Márcia Junges | Tradução Benno Dischinger

Apresentação

Os aspectos aproximadores e distanciadores das filosofias de Agamben e Foucault são o tema da entrevista a seguir, concedida por e-mail à IHU On-Line pelo filósofo argentino Edgardo Castro. “As relações entre Agamben e Foucault não são sempre fáceis de discernir. Há entre eles continuidades e rupturas. É o jogo do pensamento”, assinala. E continua: “Para Agamben, diversamente de Foucault, a produção da vida nua não é um fenômeno moderno, senão tão velho como a existência do mesmo poder soberano”. Por vida nua podemos compreender aquela vida colocada “fora da lei dos deuses e das leis dos homens”. Para Agamben, os dois polos da máquina política do Ocidente são a produção da vida nua e sua administração, explica Castro. “A ideia de Agamben é que, na política ocidental, lei e exceção se sobrepõem. Governar no Ocidente é, por isso, exercer o poder na forma da exceção: os decretos-lei, as leis de necessidade e urgência, os poderes especiais delegados ou assumidos pelo executivo”.

Edgardo Castro é doutor em Filosofia pela Universidade de Freiburg, na Suíça. Leciona no departamento de filosofia da Universidade Nacional de La Plata, na Argentina. De seus livros, citamos **Pensar a Foucault** (Biblos: Buenos Aires, 1995), **Betrachtungen zum Thema Mensch und Wissenschaft** (Fribourg: Presse Universitaire de Fribourg, 1996) e **El vocabulario de Michel Foucault** (Unqui: Prometeo, 2004).

IHU On-Line – Em nossos dias, como é que a vida é transformada em vida nua? Qual é a imbricação do poder com essa transformação?

Edgardo Castro – Durante a década de 1970 ou, mais precisamente, entre 1974 e 1979, uma parte importante das investigações de Foucault giraram em torno da biopolítica. Nestes anos Foucault ensaiava várias vias de acesso a esta problemática: a partir da medicina, do direito, da guerra e da economia. Por isso, não há nele

um único conceito de biopolítica. Em todos eles, sem embargo, se trata do mesmo fenômeno, da maneira em que a política se encarrega da vida biológica da população. Foucault não fala, neste sentido, de vida nua, senão de vida biológica da população.

Giorgio Agamben, ao menos em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I* (Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002), modifica esta ideia de biopolítica. Na relação que define a biopolítica, a relação entre política e vida, em lugar da política

entendida num sentido amplo (o aparato estatal, mas também as práticas governamentais), vamos encontrar-nos com um conceito mais restrito, o de soberania ou poder soberano. Em lugar da vida biológica da população, também vamos encontrar-nos com um conceito mais restrito, o de vida nua. O poder soberano produz vida nua. O que é esta vida nua? A vida colocada pelo poder fora da lei dos deuses e das leis dos homens. A vida da qual podemos dispor sem necessidade de celebrar sacrifícios ou de cometer homicídio. Essa vida é a que exemplifica, precisamente, a figura do *homo sacer*, o homem sagrado do direito romano.

Para Agamben, diversamente de Foucault, a produção da vida nua não é um fenômeno moderno, senão tão velho como a existência do mesmo poder soberano. Os campos de concentração do século XX, neste sentido, não trazem mais à luz, com todo o horror que isso traz consigo, esta implicação constitutiva de poder de vida e de morte.

IHU On-Line – A partir deste aspecto, quais são as possíveis leituras biopolíticas de Agamben?

Edgardo Castro – *Homo sacer I* é, sem dúvida, um livro que retoma as investigações de Foucault, porém o faz de maneira crítica. O mesmo se poderia dizer de *O reino e a glória* (2007), porém em outro sentido. Este último trabalho, escrito um pouco mais de uma década mais tarde, sem deixar de ser crítico, está mais próximo de Foucault. Aqui Agamben, como Foucault, enfoca a biopolítica desde a perspectiva do governo, e não só da soberania. E, também como ele,

Foucault de Nascimento da biopolítica vincula a biopolítica com a questão da economia e do liberalismo. Apesar disso, o modo pelo qual analisa tanto a noção de economia como a formação do liberalismo difere notavelmente do modo como o faz Foucault.

Pois bem, se tomarmos em conta este giro que se produz em Agamben, entre *Homo sacer I* e *O reino e a glória*, creio que podemos distinguir nele dois conceitos de biopolítica. Esquemáticamente, biopolítica-soberana e biopolítica-economia-governo. O primeiro é, como dissemos antes, o que tem como objetivo a produção de vida nua, vida exposta à morte. O segundo é o que tem como objetivo administrá-la. Estes dois conceitos são, para Agamben, os dois polos da máquina política do Ocidente.

IHU On-Line – Por que a vida nua é o fundamento da política ocidental?

Edgardo Castro – Considerando a resposta anterior, creio que a vida nua, finalmente, não é para Agamben o fundamento da política ocidental. Este fundamento está, antes, no que articula os dois polos da máquina política, o que constitui, segundo a formulação de *O reino e a glória*, o *arcanum imperii*, o segredo melhor guardado do poder. Este fundamento é, então, a glória em seu duplo sentido, objetivo e subjetivo, o glorificado e a glorificação. Este conceito, marcadamente teológico, de glória pode ser traduzido, em termos mais modernos, por consenso. Soberania e governo, poder de expor a vida à morte e poder de administrar a vida se fundem, então, no consenso. A Agamben, neste sentido, interessa sublinhar aqui o nexa entre totalitarismo e democracia.

A exceção jurídica e a vida humana. Cruzamentos e rupturas entre C. Schmitt e W. Benjamin

Artigo de Castor Bartolomé Ruiz

Giorgio Agamben, em sua obra *Estado de exceção – Homo sacer II*, desenvolve seu estudo sobre esta figura jurídico-política remarcando que ela representa uma zona de indistinção que está dentro e fora do direito. Nela a vida humana é capturada como mera vida nua. Ao ser suspenso o direito, a vida fica desprotegida como pura vida natural. Mas a captura da vida humana na exceção revela também a potência da vontade soberana que tem o poder de suspender os direitos e, como consequência, a ordem jurídica. A exceção desmascara o soberano que tem o poder de decidir sobre a ordem e, como consequência, tem a potência de capturar a vida humana como vida sem direitos, um *homo sacer*.

Agamben destaca que o interesse contemporâneo por esta temática tem muito a ver com o eficiente papel político que desenvolveu na implementação dos fascismos e do nazismo na Europa. Ao que poderíamos acrescentar sua importância para a implantação das ditaduras latino-americanas de toda índole, em particular as que se impetraram durante a segunda metade do século XX. Agamben destaca que o debate contemporâneo sobre o estado de exceção remete a dois autores principais: Carl Schmitt e Walter Benjamin. O paradoxal destas referências é que Schmitt é um teórico do autoritarismo que contribuiu amplamente para legitimar juridicamente o regime nazista, enquanto Benjamin é um radical militante antifascista que pagou com a própria vida seu compromisso intelectual contra o nazismo.

Agamben destaca o diálogo explícito e encoberto que ambos os autores sustentaram a

respeito do estado de exceção como chave hermenêutica para entender algumas consequências genealógicas. Schmitt escreveu em 1921 sua obra *Die Diktatur*; nela faz uma distinção entre ditadura comissária e ditadura soberana. Na ditadura comissária o estado de exceção visa defender ou restaurar a constituição vigente e, para tanto, suspende seu efeito. Na ditadura soberana anula-se a ordem jurídica existente, mas em seu lugar não fica o vazio do poder, a anarquia, senão que vigora o estado de exceção em que a vontade soberana é lei para a nova ordem.

Em 1922 Schmitt escreveu uma segunda obra *Politische Theologie*, na qual não mais relaciona o estado de exceção com as diversas formas de ditadura, mas introduz a decisão como figura política da soberania. Nos dois livros Schmitt se propõe mostrar que o estado de exceção pertence a uma forma de ordem jurídica e não de anarquia. Embora reconheça que tal articulação é controvertida, uma vez que aquilo que deve ser inscrito no direito, a exceção, é algo extrínseco ao próprio direito. Nessa última obra Schmitt destaca a importância da decisão (soberana) como a garantia última do direito e da ordem. Ao suspender a ordem, a exceção revela um elemento formal e jurídico: a decisão. Nessa obra a doutrina da exceção se torna a base da teoria da soberania.

Walter Benjamin escreveu no ano 1921 seu ensaio: *Zur Kritik der Gewalt* (Crítica da violência: crítica do poder). O ensaio foi publicado na revista *Archiv fUr Sozialwissenschaften und socialpolitik*, n. 47, da qual Schmitt era leitor assíduo e também colaborador. O ensaio de Benjamin ini-

cia com a ambiguidade do próprio título em que o termo *Gewalt* pode significar, indistintamente, poder e violência. Essa ambiguidade será mantida de forma deliberada (ou não?) ao longo de toda a obra, de forma que o leitor é induzido a ler violência quando em muitos casos pode significar poder, e vice-versa. Ainda cabe questionar se a unificação em *Gewalt* de poder e violência obedece ao princípio de que todo poder é violento e toda violência é poder. Temos neste conceito o primeiro elemento de debate e questionamento pois nem todo poder é violento. Hannah Arendt, em sua obra *Sobre a revolução*, propôs-se a fazer distinções conceituais mostrando que o sentido positivo do poder inerente à ação política. Foucault desenvolveu mais amplamente as pesquisas sobre o poder mostrando que o poder deve ser entendido como potência. Há muitas formas de poder como potência, inclusive pode ter um sentido positivo: poder salvar, poder curar, poder ajudar, poder ensinar... O poder é inerente à relações humanas e não deve ser confundido como a mera violência. Mas o ensaio de Benjamin mantém deliberadamente a indistinção o que obriga a todos os intérpretes a acrescentar mais esta dificuldade.

Diferentes violências

Benjamin faz nesse ensaio uma diferença entre violência que institui e conserva o direito, que seria uma violência mítica, e a violência que depõe o direito, que seria uma violência divina. Esta se traduziria politicamente por uma violência revolucionária. O direito não pode admitir que exista uma violência fora do direito, por isso tende a deslegitimar toda violência contra a ordem como ilegítima. Recordemos que a greve foi declarada, ainda nos tempos de Benjamin, como uma violência inadmissível contra a ordem. Na atualidade ela está regulamentada por direito e se decretam como ilegítimas outras formas de luta social (ocupação de terras, moradias, etc.) acusando-as de violência fora do direito. O objetivo de Benjamin é provar que há uma violência (poder?) fora do direito que não se limita a criar novo direito nem a conservá-lo, mas que pode instaurar uma nova época histórica.

Embora Benjamin não mencione em seu ensaio sobre a *Crítica da violência*, 1922, o conceito de exceção, sua tese questiona radicalmente a de Schmitt na sua obra *Die Diktatur*, 1921, daí que seja legítimo pensar que a obra do ano seguinte *Politische Theologie*, seja uma espécie de resposta não declarada ao ensaio de Benjamin. Schmitt tenta mostrar que não é possível uma violência fora do direito, pois na exceção que suspende o direito a violência se encontra incluída por sua própria exclusão. Para Schmitt a vontade soberana concentra a potência de toda violência, negando a tese de Benjamin, segundo a qual é possível uma violência pura, fora do direito e não reconhecida como proveniente de uma decisão, mas originária de uma ação humana inteiramente anônima.

Em 1928, Benjamin escreve sua obra *Origem do drama barroco*. Conserva-se uma carta de Benjamin a Schmitt de dezembro de 1930 em que Benjamin afirma o reconhecimento e a influência que a obra de Schmitt teve no desenvolvimento do conceito de estado de exceção na *Origem do drama barroco*. Agamben desafia a fazer uma leitura crítica (quase irônica) do texto de Benjamin como sendo uma resposta ao modelo de exceção defendido por Schmitt. Benjamin em seu texto introduz uma ligeira mais decisiva modificação a respeito da relação do soberano barroco com o estado de exceção. Para Benjamin, a concepção barroca de soberania desenvolve-se a partir do debate sobre o estado de exceção e se atribui ao príncipe o cuidado de excluí-lo. O príncipe barroco tem como atribuição excluir o estado de exceção e não decidir sobre ele. Isso altera nos fundamentos a concepção de Schmitt sobre a relação entre soberania e exceção. A tese de Benjamin é que o soberano não pode decidir sobre a exceção incluindo-a na ordem, mas excluindo-a de toda ordem. Deve deixar a exceção fora da ordem.

Esta leve (e aguda) modificação de Benjamin leva-o a formular uma teoria da indecisão soberana. Se para Schmitt o que vincula a soberania à exceção é a decisão, Benjamin mostra que o soberano barroco está permanentemente impossibilitado de decidir. Desta forma tão sutil Benjamin estaria respondendo as teses de Schmitt na obra *Politische Theologie*, que por sua vez pretendia

criticar o ensaio de Benjamin Por uma crítica da violência.

A conclusão de Benjamin é ainda mais extrema. O deslocamento sobre o paradigma da exceção não mais conduzirá ao milagre, como preconizava Schmitt, mas que levará inexoravelmente para a catástrofe. Tal catástrofe é decorrência de uma convicção escatológica do barroco. Um tempo que produz um eschaton vazio, sem redenção, e permanece imanente ao tempo. A escatologia que não tem um além redimido, mas que entrega a terra a um céu vazio, configura o estado de exceção como catástrofe. O estado de exceção não aparece mais em Benjamin como o limiar que articula o dentro e o fora do direito e da soberania. Ele é uma zona de indeterminação em que a criação e a própria ordem jurídica são arrastadas para a mesma catástrofe. Na tese IX *Sobre o conceito de história*, Benjamin desenvolverá a categoria de catástrofe. Enquanto a modernidade vê o progresso como uma lei inexorável dos vencedores, o anjo da história olha para trás e percebe que esse progresso está fabricado sobre multidões de vítimas da história. “Onde vemos acontecimentos, ele vê uma catástrofe única”. O anjo gostaria de voltar e ajudar os vencidos da história, mas um vento impetuoso (o progresso) o impede. A leitura da história desde os vencidos levará Benjamin a exclamar, na tese eficiente VII dessa obra, que “nunca houve um monumento de cultura que não fosse também um monumento de barbárie”.

Um outro capítulo deste debate, o último e decisivo para Benjamin, se encontra na VIII Tese sobre o conceito de história. Nela Benjamin afirma explicitamente: “A tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos se tornou a regra. Devemos chegar a um conceito de história que corresponda a este fato. Teremos então como tarefa a produção de um estado de exceção efetivo; e isso fortalecerá nossa posição contra o fascismo”. A primeira parte da tese, que o estado de exceção se tenha tornado regra, resulta compreensível, especialmente no apogeu dos fascismos desse momento. Contudo, ela ainda tem uma outra leitura, para os excluídos sociais que vivem privados de direitos fundamentais, a exceção que suspende de fato (ainda que não de

direito) esses direitos, tornou-se a norma de sua vida. Para os excluídos a exclusão é seu modo normal de vida. Vigora sobre suas vidas a suspensão de determinados direitos fundamentais, o que torna suas vidas vulneráveis e as condena a zonas de indignidade.

O que Benjamin (d)enuncia em sua tese VIII é que a exceção e a normalidade se tornaram indiscerníveis. Exceção e regra se fundiram ao ponto de agir de forma unitária. Nesse caso a distinção entre violência e direito desaparece, propiciando o aparecimento de uma zona de anomia em que age uma violência sem roupagem jurídica. Benjamin desmascara a pretensão estatal de querer anexar-se a tal zona de anomia através do estado de exceção. Benjamin se propõe pensar uma exceção que esteja livre do direito. Uma zona de anomia em que a vida humana não caia nas malhas da violência soberana. O que ele denomina de verdadeiro estado de exceção contra o fascismo, poderia ser entendido como uma exceção da exceção. Uma suspensão da violência sobre a vida humana exercida como violência mítica do direito que a captura sob uma ordem e a mantém nela. Enquanto Schmitt se esforça ao máximo por reinscrever toda violência no contexto jurídico, Benjamin procura assegurar uma “Gewalt pura” além do direito, que possibilitaria à vida humana existir por si mesma sem submissão à violência institucional.

Esta tese de Benjamin aparece como o enigma da esfinge que, se não se decifra corretamente, te devora. Apelar para o conceito de *reine Gewalt* (poder ou violência pura) como recurso para defender a vida da violência e além do direito, resulta quase um aforismo delfico. Agamben chama atenção para o conceito puro (*reine*). Para Benjamin, o puro não reside na essência das coisas, mas na relação que as constitui: “não origem da criatura não está a pureza, mas a purificação”. O que desloca o debate sobre a diferença entre violência pura e violência mítica para uma relação com algo exterior. Tal relação foi delimitada por Benjamin no início do seu ensaio *Por uma crítica da violência*, quando afirma que a crítica da violência há de ser definida em sua relação com o direito e a justiça. Para o direito, a violência está sempre envolvida na lógica de fins e meios.

Para o jusnaturalismo a violência se legitima pelo fim justo; para o positivismo a legitimidade da violência está nos meios pelos quais se torna legítima. Em ambos os casos, a violência é um meio para um fim: a defesa do direito e a ordem social. Nessa lógica a vida humana fica capturada pela ameaça da violência e portanto deve ser manter submissa ao direito e a ordem para não sofrê-la.

Vida enclausurada

Schmitt pretende enclausurar a vida no direito; pretende identificar o direito com ordem, sendo a decisão soberana quem estabelece e garante a ordem jurídica. Esta se baseia, em última instância, no dispositivo da exceção que tem por objetivo tornar a norma aplicável, suspendendo provisoriamente sua eficácia. Benjamin se propõe a pensar uma vida fora do direito, uma justiça não mítica nem contaminada pela lei, que ele denominará de justiça divina. Que justiça é esta e como pode se relacionar com uma violência pura que redime a vida de toda violência? A violência divina, sem dúvida, faz referência à relação implícita da teologia com a política. Algo que a modernidade sempre quer esconder ou pretende desconhecer. Os laços que vinculam ambas as dimensões são muito mais estreitos do que podemos imaginar. No caso que nos ocupa, a exceção jurídica, temos que realocar o debate no campo linguístico para entender seu real significado político e teológico.

A exceção opera como dispositivo jurídico político que suspende a lei deixando-a em vigor, porém sem validade. É uma lei sem valor mas que vigora. Ela tem uma vigência sem significado. Na exceção opera um dispositivo que reduz a lei a uma vigência sem significado. Os direitos estão formulados e se consideram vigentes, porém não têm validade porque estão suspensos. Ainda quando ocorre a exceção soberana, que anula toda ordem jurídica, opera um mecanismo inverso, a lei, que não existe mais (não vigora) porque foi anulada, tem validade plena no arbítrio da vontade soberana. Na exceção plena a vontade soberana é lei, nesse caso a lei que não vigora (porque não está formulada juridicamente) se aplica imediatamente no arbítrio soberano.

A lei que vigora sem significado é amplamente representada por Kafka em sua obra O processo. Uma lei vazia, que vigora como lei mas que não se aplica como solução para a vida. A fórmula da exceção que suspende a aplicação da lei, mantendo a sua vigência, atinge diretamente a vida humana. O que se suspende da lei é aquilo que favorece a vida humana, os direitos que possibilitam sua defesa e emancipação. É uma lei vazia, que reconhece os direitos, mas que não os aplica. Kafka denuncia tal vazio como elemento constitutivo do sistema jurídico e Benjamin o estende para a compreensão do direito como instrumento da imposição da ordem. A conexão desta problemática com a teologia aparece nítida na tese de São Paulo sobre a lei em relação à salvação e vida. A lei, para São Paulo, é um artifício que não consegue dar a plenitude da vida. Ela vigora sem significar. Representa um paliativo para a vida, porém a vida para atingir sua plenitude, a salvação teológica, terá que se libertar da lei. São Paulo, principalmente na carta aos Romanos, é enfático em afirmar que a lei existe como meio para culpar a vida. Sem lei não há culpa. A verdadeira vida existe além da lei.

Benjamin contra Schmitt se propõe a pensar uma vida além do direito, uma vida que não seja coagida pelo direito e que para viver em plenitude possa até prescindir do direito. Este é o verdadeiro estado de exceção que ele preconiza. A verdadeira exceção (uma exceção da exceção) dispensaria o direito porque o tornaria desnecessário. Agamben destaca que é neste sentido que Foucault também afirmaria a tese de que é necessário pensar um novo direito livre de toda disciplina e de toda relação com a soberania. Como pode ser pensada uma vida sem direito? Agamben destaca que esta questão foi explicitamente formulada primeiramente pelo cristianismo primitivo, e depois pela tradição marxista. O cristianismo primitivo, especialmente o pensamento de São Paulo, colocou a questão de viver numa ordem social (o império), porém com a urgência de pensar a nova ordem (a Parusia). Na nova ordem a vida humana estaria plenamente libertada da lei. É uma ordem pleromática em que a salvação se realiza pela plenitude da vida e por isso mesmo torna desnecessária a lei. A vida plena suspende

definitivamente a lei. Seria o estado de exceção verdadeiro. São Paulo é ciente da tensão que supõe viver na ordem do império, com a lei, mas na expectativa da nova ordem da vida salva, sem lei. Por isso propõe uma relação agonística diacrônica com o império e a lei. Ele aconselha a todos os cristãos a viverem na ordem social numa tensão do já sim mas ainda não. Estar na ordem sem se acomodar a ela. Esta é uma fórmula política da compreensão messiânica da histórica. Na confiança de que a nova ordem virá, é necessário não se submeter docilmente à ordem do império. Para tanto São Paulo ainda formula que a melhor forma de tornar inválida a lei do império para os cristãos é superá-la com a vida. Os cristãos não devem se submeter às leis e serem obedientes porque estão decretadas; eles devem superá-las, ir além das leis, invalidá-las por práticas que as tornem fúteis e desnecessárias. Neste ponto São Paulo aposta no amor como prática que supera a lei. Ainda está por se desenvolverem as potencialidades políticas do amor como categoria que invalida a lei.

Um anão feio

Agamben destaca que foi na tradição marxista que esta problemática da verdadeira exceção tornou-se um problema político central. O ideal da sociedade comunista em que cada um dá segundo suas possibilidades e recebe segundo suas necessidades (fórmula literal das comunidades cristãs primitivas nos Atos dos Apóstolos) dispensa o Estado e seus dispositivos jurídicos de poder/violência (Gewalt). O anarquismo é a corrente política que mantém aceso o problema como um tema político de primeira ordem. Na tradição marxista o problema criado é que, para se chegar à sociedade sem classes, que dispensa a violência do direito, pensou-se numa fase de transição através da ditadura do proletariado. Justamente aquilo que se pretendia suspender, a exceção, é proposta com fórmula política. A ditadura do proletariado é o estado de exceção pensado de forma transitória, embora historicamente nunca realizou tal transição. O que tornou a exceção a regra de governo. O cristianismo viveu

sua própria decepção, uma vez que, em vez de manter a tensão do já sim mas ainda não, proposta por São Paulo, assimilou-se à ordem imperial instalando-se dentro do poder com um aparato jurídico próprio.

Contudo, a tese que Benjamin se propõe a pensar sobre a possibilidade de uma vida além do direito remete diretamente às potencialidades teológicas da política. Há uma aposta messiânica de Benjamin que pensa a história como possibilidade de ruptura a qualquer momento. Ele define o messias como o instante em que a ruptura pode acontecer. Não se resigna a uma concepção mecânica do progresso histórico e pensa a história como acontecimento. O que abre a possibilidade de uma passagem para a justiça não é a anulação do direito, mas a sua atual desativação de modo que possa dar lugar a um outro uso. A justiça divina é a que consegue anular todo direito fazendo que a vida humana possa viver plenamente sem a violência da lei. A justiça divina é a exceção definitiva, a exceção da exceção. Ainda podemos pensar que se a exceção jurídica, tal e como a fórmula Schmitt, tem por objetivo suspender a vigência do direito para capturar a vida humana, não é a mera norma, que regula o que pode ou não ser feito, a que realiza a vida humana. Pelo contrário, a biopolítica moderna mostra que a norma é o instrumento pelo qual a vida é apreendida como objeto de adiestramento utilitarista. A vida normatizada é controlada como recurso produtivo e governada como bem útil a serviço de outros fins. A exceção jurídica não se neutraliza com a norma, pois ambas capturam a vida humana, cada uma a seu modo, com o objetivo de instrumentalizá-la.

Embora Agamben não desenvolva o tema, cabe pensar na condição agônica do ser humano que lhe permite tensionar a realidade, aceitando sua contingência. Se a lei não é o que realiza a vida, a exceção é o dispositivo que permite condená-la a um controle extremo. Nesse caso, a potência teológico-messiânica da política a deixa inconformada com a submissão da vida à ordem jurídica e torna inaceitável a exceção como dispositivo de controle. Porém, cabe pensar em que a verdadeira exceção, aquela que torna desnecessário o direito para a vida, tem uma outra vertente

te prática na gratuidade. Os atos de gratuidade dispensam a lei. O que se faz de graça anula a norma que obriga a fazer. A gratuidade supera toda lei, suspende sua validade tornando-a desnecessária. As condutas de gratuidade desconhecem a lei porque sua relação não é com a norma mas com a vida. O específico da gratuidade é que não cumpre a norma que manda fazer algo; pelo contrário, relaciona-se diretamente com a vida do outro. O que se faz de graça tem como referência direta a vida e não a lei. A lei não pode mandar fazer de graça. A graça é que invalida toda lei. Ao agir por e com gratuidade tem-se como referência a relação com o outro, sua realização. A lei que pretender normatizar a gratuidade a anulará. A essência da gratuidade é a dispensa total da norma e do direito. A vida que se realiza pela gratuidade realiza-se além do direito. De alguma forma implementa a plenitude do direito porque o dispensa, o torna desnecessário. Na medida em que a gratuidade diminui, o direito aumenta. Quanto

menos gratuita é uma ação, mas tem que ser normatizada. A suspensão do direito pela gratuidade é o ato de poder (Gewalt) supremo que não nega vida, mas que a realiza. O poder da gratuidade é superior ao do direito no que se refere à realização da vida humana. Isso torna o poder (Gewalt) da graça um poder puro porque está em relação à vida humana, a vida do outro.

Talvez este breve exemplo possa nos mostrar que as potencialidades políticas da teologia não estão ainda totalmente exploradas. Remetemos à metáfora que Benjamin utiliza em sua I Tese sobre o conceito de história, em que representa a teologia como um anão feio e escondido debaixo do tabuleiro da história, que ninguém vê, mas que maneja os fios da política. O objetivo da teologia na política não é sedimentar a ordem jurídica que normatiza a vida, mas pensar a possibilidade de uma vida política que se realiza além da normatização biopolítica ou do controle violento da exceção jurídica.

O que resta de Auschwitz e os paradoxos da biopolítica em nosso tempo

Entrevista especial com Oswaldo Giacoia Junior

Entrevista: Márcia Junges

Apresentação

Acredito que Agamben situa a ética do testemunho no problemático limiar que se situa entre a superação do ressentimento (a proposta de Nietzsche, que inaugura a ética do século XX) e a exigência moral da impossibilidade do esquecimento. Não se pode querer que Auschwitz retorne eternamente, assim como não se pode mais ignorar que o essencial de Auschwitz não tem cessado de se repetir; por mais que o ressentimento pelo que aconteceu, sua condenação, e a exigência de manter viva a memória do acontecido, se exerça sobre nós como uma demanda ética irrecusável”. A afirmação é do filósofo Oswaldo Giacoia Junior, na entrevista concedida com exclusividade, por e-mail, à IHU On-Line.

*De acordo com Giacoia, “as lembranças daquele que dá testemunho são o resgate do indizível, que, no entanto, contém a tenebrosa verdade da biopolítica de nossa sociedade”. Nesse sentido, é fundamental recuperar a figura do muçulmano, contida na obra **O que resta de Auschwitz**, do filósofo italiano Giorgio Agamben. O livro é objeto de análise nesta quarta-feira, 21-08-2013, das 19h30min às 22h, na Sala Ignacio Ellacuría e Companheiros, no evento **O pensamento de Giorgio Agamben: técnicas biopolíticas de governo, soberania e exceção**, promovido pelo Instituto Humanitas Unisinos – IHU. A atividade é parte integrante do I e II Seminários – XIV Simpósio Internacional IHU – Revoluções tecnocientíficas, culturas, indivíduos e sociedades.*

*O campo de concentração, paradoxo político da modernidade, é o “espaço ideal para a realização desse confisco e desse sequestro da vida pelo bio-poder”, complementa Giacoia. “A figura política que concentra e expressa essa situação é o muçulmano, ou o “**homo sacer**” – que pode ser morto sem que sua morte constitua homicídio ou sacrifício, o banido de toda esfera normativa de proteção, seja ela o direito divino ou humano”.*

Graduado em Direito pela Universidade de São Paulo – USP e em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, Oswaldo Giacoia Junior é também mestre e doutor em Filosofia por esta instituição. É pós-doutor pela Universidade Livre de Berlim, Universidade de Viena e Universidade de Lecce, Itália, e

livre docente pela Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, onde leciona no Departamento de Filosofia. Especialista em Nietzsche, sobretudo em seu pensamento político, publicou, entre outros: **Nietzsche – para a Genealogia da Moral** (São Paulo: Editora Scipione, 2001), **Nietzsche como psicólogo** (2ª ed. São Leopoldo: Unisinos, 2004), **Sonhos e pesadelos da razão esclarecida: Nietzsche e a modernidade** (Passo Fundo: Editora da Universidade de Passo Fundo, 2005) e **Nietzsche & para Além do Bem e Mal** (2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005). Recentemente publicou **Nietzsche versus Kant: Um Debate a respeito de Liberdade, Autonomia e Dever** (Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2012) e **Heidegger Urgente. Introdução a um Novo Pensar** (São Paulo: Três Estrelas, 2013).

IHU On-Line – Qual é a importância do relato e do testemunho pessoal dos sobreviventes do Holocausto em “O que resta de Auschwitz”?

Oswaldo Giacoia Junior – Acredito que a importância do relato tem a ver com o problema do testemunho. *O que resta de Auschwitz* se inicia com uma reflexão acerca do estatuto e do significado do testemunho, bem como a respeito da questão acerca de quem são as verdadeiras testemunhas. O problema é: quem é o sujeito do testemunho? Acerca de que experiência fala aquele que dá testemunho? Levar a sério essa questão é penetrar no âmago desse livro de Agamben.

IHU On-Line – Nesse contexto, qual é a representatividade do relato de Primo Levi e quais são suas lembranças fundamentais?

Oswaldo Giacoia Junior – As lembranças fundamentais de Primo Levi são aquelas registradas em sua memória e articuladas em seu discurso de sobrevivente; mas, ao escrever sua obra nessa condição, reconheceu o dilema próprio à condição de testemunha, ou seja, de assumir a palavra, paradoxalmente, no lugar daquele que viveu a experiência do terror em toda sua extensão e profundidade, mas que dela não pode testemunhar. Primo Levi reconheceu que os sobreviventes, relativamente aos prisioneiros que passaram pela experiência radical em Auschwitz – a saber, a sobrevivência do homem para além do não-humano, do “resto”, ou limiar indiferenciado entre o homem e o não-homem – prestam testemunho fala por delegação; eles não são as verdadeiras testemunhas, as testemunhas integrais – o ‘mu-

çulmano’ que chegou ao fundo do poço, que viu a Górgona, e que, por causa disso, decaiu da condição de acesso possível à linguagem, e não pode mais falar.

Nesse sentido, as lembranças daquele que dá testemunho são o resgate do indizível, que, no entanto, contém a tenebrosa verdade da biopolítica de nossa sociedade. No sentido de Agamben, essa importância revela também a condição do devir-sujeito, bem como a passagem da natureza à cultura, do inumano à humanidade pelo ter lugar da linguagem.

IHU On-Line – Por outro lado, como podemos compreender a importância do não dito por aqueles que já não conseguiam mais articular a linguagem?

Oswaldo Giacoia Junior – Acredito que **Agamben** situa a ética do testemunho no problemático limiar que se situa entre a superação do ressentimento (a proposta de Nietzsche, que inaugura a ética do século XX) e a exigência moral da impossibilidade do esquecimento. Não se pode querer que Auschwitz retorne eternamente, assim como não se pode mais ignorar que o essencial de Auschwitz não tem cessado de se repetir; por mais que o ressentimento pelo que aconteceu, sua condenação, e a exigência de manter viva a memória do acontecido, se exerça sobre nós como uma demanda ética irrecusável.

O testemunho é o território de uma nova ética, não prescritiva, não deontológica, mas nem por isso menos radical e exigente. Ao falar sobre o inominável, ao nomear o indizível, pode-se dar voz àqueles que estão privados do acesso à lin-

guagem, aos “*homini sacer*” de nosso tempo, aos verdadeiros sujeitos da bio-política, que constituem o “resto” a partir do qual é possível um novo começo, uma renovação do quadro categorial da política e uma retomada da noção filosófica de vida boa.

IHU On-Line – Como podemos compreender a condição de estado de exceção à qual os nazistas impuseram os prisioneiros, seres de linguagem e sujeitos éticos reduzidos à vida nua?

Oswaldo Giacoia Junior – Penso que, para Agamben, a vida nua do “*homo sacer*” é o reverso e a contraface necessária da soberania biopolítica, de que o nazismo é uma formação paroxística. Esse poder soberano só existe e pode funcionar sob a condição de que a vida natural, a vida biológica (*blosses Leben*) se ofereça como campo de incidência de seus cálculos, decisões e intervenções. Sobre formas qualificadas vida (*bios*, diferentemente de *zoé*), dotadas de significação política, e, por causa disso, protegidas por prerrogativas de direitos e garantias jurídicas fundamentais, que fazem parte do status de cidadania, o poder totalitário não pode se exercer sem limites e em toda sua plenitude – ou seja, na intensidade que corresponde à noção de soberania.

Paradigma da modernidade biopolítica

Isso só pode acontecer lá onde a vida foi inteiramente despojada de toda qualificação e significação jurídico-política, reduzida, na condição de mera vida, ao campo indiferenciado de incidência da decisão soberana. O espaço ideal para a realização desse confisco e desse sequestro da vida pelo bio-poder é o campo de concentração. A figura política que concentra e expressa essa situação é o muçulmano, ou o “*homo sacer*” – que pode ser morto sem que sua morte constitua homicídio ou sacrifício, o banido de toda esfera normativa de proteção, seja ela o direito divino ou humano. A vida nua é a do banido, do sem lei, daquele a quem o ordenamento jurídico-político não concede nenhuma proteção e garantia, ou, como diz paradoxalmente Agamben, a quem o

ordenamento se aplica por desaplicação, se exerce por suspensão, e que, portanto, manter cativeiro por exclusão. Esse é o sentido de *exceptio*, que deriva de *excapere*.

Sobre o banido, o poder soberano pode ser exercer em sua plenipotência, como direito de fazer morrer ou deixar viver, ou, como em nossos dias, de fazer viver e deixar morrer. Esse é o macabro cotidiano dos campos, que, para Agamben, constituem o paradigma da modernidade biopolítica.

IHU On-Line – Como pode ser compreendida a figura do “muçulmano” usada por Agamben nessa obra e qual é a origem dessa expressão?

Oswaldo Giacoia Junior – Penso que a primeira parte da pergunta encontra-se contemplada na resposta à questão anterior. Há várias explicações para a origem da denominação muçulmano, empregada nos jargão do campo de concentração de Auschwitz para designar o “morto-vivo”, o prisioneiro que chegou ao limite extremo da sobrevivência, e que perdeu toda vontade de viver, a quem é indiferente tudo e todos que se encontram a seu redor. A associação mais frequente é com o conformismo e fatalismo, que a tudo se submete, incapaz de reação, ou com o homem caramujo, dobrado e concentrado sobre si mesmo. Uma das explicações refere-se à postura inclinada dos muçulmanos em oração, voltados para a cidade de Meca, ou ao movimentar-se constante dos mesmos durante as preces. No entanto, nenhuma dessas explicações, como é natural, encontra atestação unânime. De todo modo, trata-se de uma vida destituída de todo predicado propriamente humano e reduzida ao limite mínimo de um feixe de funções biológicas no limite do esgotamento. Essa figura corresponde àquilo que resta do homem depois de ter sido despojado de todos os predicados que qualificam a condição humana, humanidade; ou seja, refere-se ao extrato meramente biológico e ao conjunto de suas funções em estado de extinção.

IHU On-Line – Em que medida humano, inumano e vida nua se fundem na experiência dos campos de concentração?

Oswaldo Giacoia Junior – O inumano, o muçulmano é uma figura-limite, um paradoxo, uma exceção encarnada. Continua a ser um homem, mesmo desprovido de todos os atributos que distinguem uma existência propriamente humana. Se o campo de concentração é o espaço anômico onde tudo pode acontecer, então o muçulmano, como o que resta do homem no inumano, é suporte e o campo de incidência onde se concentra e decanta a soberania biopolítica, a tomada de posse integral da vida pelos dispositivos de poder. O humano é aquele que pode enunciar e refletir essa experiência de uma voz privada de dicção e articulação, da mera *foné*. O humano é a transição da voz ao fonema articulado, da *physis* ao *logos*, desse tenso unidade dialética entre o que é mera vida animal e a cultura, pela mediação do ter lugar da linguagem. Sobre a base dessa negatividade radical, temos acesso ao processo de devir sujeito, no elemento da linguagem. Essa, a meu ver, é a raiz ontológico-antropológica da ética do testemunho.

IHU On-Line – Qual é a gênese da afirmação de Agamben de que o campo é o paradigma político moderno?

Oswaldo Giacoia Junior – Do texto intitulado *Meios sem Fins*, destaco duas passagens de Agamben que considero emblemáticas para a resposta a essa pergunta. A primeira diz respeito à diferenciação entre estrutura jurídica dos campos de concentração e a descrição historiográfica desse espaço biopolítico e dos acontecimentos que lá tiveram lugar: “Ao invés de derivar a definição do campo a partir dos acontecimentos que lá se passaram, perguntaremos, antes: o que é um campo; qual é sua estrutura jurídico-política; por que tais acontecimentos puderam se passar ali? Isso nos levará a considerar o campo não como um fato histórico, como uma anomalia que pertence ao passado (mesmo que, em certas circunstâncias, ainda possamos nos deparar com ela), mas, em certa medida, como a Matrix oculta, como o *nomos* do espaço político, no qual sempre ainda vivemos.”

Zonas de indeterminação

A segunda passagem diz respeito à extensão dessa atualidade: “Se isso é verdade; se, portanto, a essência do campo consiste na materialização do estado de exceção e na subsequente criação de um espaço para a vida nua enquanto tal, então teremos que admitir que encontramos potencialmente em presença de um campo sempre que tal estrutura é criada, independentemente da natureza dos crimes ali cometidos, e quaisquer que sejam sua designação e a topografia que lhe é própria. Um campo é, então, tanto o estádio de Bari, no qual, em 1991, a polícia italiana arrebanhou provisoriamente imigrantes albaneses ilegais, antes de serem recambiados para a terra deles, assim como também o velódromo de inverno, que servia aos funcionários de Vichy como lugar de reunião para os judeus, antes que estes fossem entregues aos alemães; assim como também o campo de refugiados na fronteira com a Espanha, nos arredores do qual, em 1939, Antônio Machado veio a morrer, e as *zones d’attente* nos aeroportos internacionais da França, nos quais são retidos os estrangeiros que postulam o reconhecimento do status de fugitivos.

Em todos esses casos, há um lugar de aparente anódino (como o Hotel Arcades em Roissy), que efetivamente circunscreve um espaço no qual o ordenamento normal está de fato suspenso, e onde não depende da lei se lá são cometidas atrocidades ou não, mas unicamente da decência e do entendimento ético da polícia, que age temporariamente como soberano (por exemplo, durante os quatro dias nos quais os estrangeiros podem ficar retidos na *zone d’attente*, antes da intervenção dos funcionários da justiça). As também algumas periferias das grandes cidades pós-industriais e as *gated communitities* nos Estados Unidos da América já se assemelham hoje a campos, nesse sentido, nos quais vida nua e vida política, pelo menos incertos momentos, ingressam numa zona de absoluta indeterminação.”

Creio que podemos acrescentar que o mesmo vale para o que ocorre em nossas prisões, favelas, assim como nas periferias de nossas capitais mais ricas e desenvolvidas.

IHU On-Line – Quais são os maiores desafios éticos após a experiência do nazismo e dos outros totalitarismos do século XX?

Oswaldo Giacoia Junior – Penso que uma das contribuições mais importantes da obra de Agamben, no sentido de uma resposta a esse pergunta consiste na tentativa de repensar em toda sua profundidade e extensão, nos termos de uma arqueo-genealogia, as bases em que se constituiu a modernidade biopolítica e as alternativas que para ela podemos criar. A reflexão filosófica sobre as relações entre ética, direito e política, sobre a moral racional dos direitos humanos passa por essa exigência e pela responsabilidade que ela implica.

IHU On-Line – Há um nexo entre o pensamento de Agamben e o de Hannah Arendt, especificamente sobre a banalidade do mal?

Oswaldo Giacoia Junior – Parece-me que aquilo que Arendt designava como banalidade do mal tem essencialmente a ver com o modo de constituição, a essência e as formas de exercício do poder totalitário. Nesse sentido, como Agam-

ben se esforça por compreender a gênese e a significação do modernidade biopolítica, que vem à luz sob a forma da regulamentação concentracional e totalitária da vida individual e genérica, acredito que esse nexo é de fundamental importância. Tanto assim que Agamben reconhece, já no livro que inaugura o programa filosófico de *Homo Sacer (O Poder Soberano e a Vida Nua)*, que sua obra prossegue nas pegadas de duas linhas de pesquisa originariamente independentes: os estudos de Hannah Arendt sobre o totalitarismo e suas figuras, e as investigações de Michel Foucault sobre a biopolítica.

IHU On-Line – Em que aspectos a solução final dialoga com a biopolítica e qual é a atualidade desse conceito para compreendermos a política hoje?

Oswaldo Giacoia Junior – Numa época em que a filosofia política se aproxima de maneira cada vez mais indiscernível de uma reflexão sobre o direito, o repto de Agamben que serve de insígnia para o livro *O Estado de Exceção – quare silentis juristae im munere vestro?* – concerne prima facie aos juristas, mas de modo algum se limita a eles, senão que se destina também a todos aqueles que se interessam pelo presente e pelo futuro humano na história.

Temas dos Cadernos IHU em formação

- Nº 01 – *Populismo e Trabalhismo: Getúlio Vargas e Leonel Brizola*
- Nº 02 – *Emmanuel Kant: Razão, liberdade, lógica e ética*
- Nº 03 – *Max Weber: A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*
- Nº 04 – *Ditadura – 1964: A Memória do Regime Militar*
- Nº 05 – *A crise da sociedade do trabalho*
- Nº 06 – *Física: Evolução, auto-organização, sistemas e caos*
- Nº 07 – *Sociedade Sustentável*
- Nº 08 – *Teologia Pública*
- Nº 09 – *Política econômica. É possível mudá-la?*
- Nº 10 – *Software livre, blogs e TV digital: E o que tudo isso tem a ver com sua vida*
- Nº 11 – *Idade Média e Cinema*
- Nº 12 – *Martin Heidegger: A desconstrução da metafísica*
- Nº 13 – *Michel Foucault: Sua Contribuição para a Educação, a Política e a Ética*
- Nº 14 – *Jesuítas: Sua Identidade e sua Contribuição para o Mundo Moderno*
- Nº 15 – *O Pensamento de Friedrich Nietzsche*
- Nº 16 – *Quer Entender a Modernidade? Freud explica*
- Nº 17 – *Hannah Arendt & Simone Weil – Duas mulheres que marcaram a Filosofia e a Política do século XX*
- Nº 18 – *Movimento feminista: Desafios e impactos*
- Nº 19 – *Biotecnologia: Será o ser humano a medida do mundo e de si mesmo?*
- Nº 20 – *Indústria Calçadista: Quem fabricou esta crise?*
- Nº 21 – *Rumos da Igreja hoje na América Latina: Tudo sobre a V Conferência dos bispos em Aparecida*
- Nº 22 – *Economia Solidária: Uma proposta de organização econômica alternativa para o País*
- Nº 23 – *A ética alimentar: Como cuidar da saúde e do Planeta*
- Nº 24 – *Os desafios de viver a fé em uma sociedade pluralista e pós-cristã*
- Nº 25 – *Aborto: Interfaces históricas, sociológicas, jurídicas, éticas e as conseqüências físicas e psicológicas para a mulher*
- Nº 26 – *Nanotecnologias: Possibilidades e limites*
- Nº 27 – *A monocultura do eucalipto: Deserto disfarçado de verde?*
- Nº 28 – *A transposição do Rio São Francisco em debate*

- Nº 29 – *A sociedade pós-humana: A superação do humano ou a busca de um novo humano?*
- Nº 30 – *O trabalho no capitalismo contemporâneo*
- Nº 31 – *Mística: Força motora para a gratuidade, compaixão, cortesia e hospitalidade*
- Nº 32 – *Paulo de Tarso desafia a Igreja de hoje a um novo sentido de realidade*
- Nº 33 – *A família mudou. Uma reflexão sobre as novas formas de organização familiar*
- Nº 34 – *A crise mundial do capitalismo em discussão*
- Nº 35 – *Mediatização: Uma análise do processo de comunicação em rede*
- Nº 36 – *O Universal e o Particular*
- Nº 37 – *Mulheres em movimento na contemporaneidade*
- Nº 38 – *As múltiplas expressões do sagrado*
- Nº 39 – *Usinas hidrelétricas no Brasil: Matrizes de crises socioambientais*
- Nº 40 – *Campanha da Legalidade: 50 anos de uma insurreição civil*
- Nº 41 – *Memória e justiça: quando esquecer é imoral*
- Nº 42 – *Rio+20: “Que futuro queremos?”*
- Nº 43 – *A grande transformação no campo religioso brasileiro*
- Nº 44 – *Tecnociência e saúde*