

Estado de exceção, vida nua e campo: A concepção agambeniana de modernidade. Uma interpretação.

**Hélio Santos
Menezes Neto**

Bacharelado em
Relações Internacionais/USP

Palavras-chave:
Giorgio Agamben;
Estado de Exceção;
Vida Nua; Campo;
Modernidade.

Key Words:
Giorgio Agamben;
State of Exception;
Bare Life; Camp;
Modernity.

RESUMO: No marco da série *Homo Sacer*, de autoria do filósofo Giorgio Agamben, e nas sendas da leitura do pensamento político contemporâneo por ele perpetrada, o objetivo deste artigo é, a partir dos conceitos de *Estado de Exceção*, *Vida Nua* e *Campo*, introduzir a discussão referente ao diagnóstico e à concepção mesma de modernidade presente no projeto intelectual agambeniano.

ABSTRACT: Within the frame of the *Homo Sacer* series, by philosopher Giorgio Agamben, and through the paths of his interpretation of contemporary political thought, this article aims to introduce a discussion concerning the diagnosis and the conception of modernity present in this author's intellectual project which derives from the concepts of *State of Exception*, *Bare Life* and *Camp*.

1. Introdução

"A tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é na verdade regra geral"
Walter Benjamin.

A intrigante assertiva que enceta este ensaio serve como seu ponto de partida ao exame que se propõe realizar. Assim, é a partir da oitava tese benjaminiana sobre o conceito de história que pretendo introduzir a discussão referente ao diagnóstico e à concepção mesma de modernidade presente no projeto intelectual de Giorgio Agamben. Devido ao seu alto grau de complexidade, e também pelo seu caráter ainda incompleto e lacunar (além da dimensão forçosamente breve desse ensaio), não nos será possível elucidar tal projeto em sua totalidade nem tampouco percorrer todos os seus campos de interesse e pesquisa.

Desse modo, essa investigação centra-se, sobretudo – ainda que não unicamente – sobre o fundamento e os desdobramentos da modernidade político-jurídica postos em relevo na série que tem por título geral *Homo Sacer* – o primeiro volume, publicado em 1995 e intitulado *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*, seguido por *Estado de Exceção (II)*, de 2003, e por *Quel che resta de Auschwitz. L'Archivio e il testimone (III)*, de 1998. Nas sendas de Michel Foucault, e no intuito de alargar o conjunto de sua obra, Agamben concebe esta trilogia percorrendo por dois territórios centrais e curiosamente pouco investigados pelo intelectual francês – a teologia e o direito. A sua íntima interseção é revelada, assim (e na contramão da tradicional interpretação encomiástica da modernidade como crescente racionalização e autonomização das esferas sociais), na retomada do conceito de *homo sacer*, que tem seu significado ampliado a partir da operação perpetrada por Agamben de sua identificação com múltiplas categorias que hoje povoam o cenário jurídico-político da modernidade.

O *homo sacer*, essa figura do direito romano arcaico para designar alguém que, ainda que julgado e condenado, não pode ser sacrificado e cujo assassinato não constitui homicídio, é então revisto por Agamben como emblema do mecanismo no qual a vida humana somente encontra a sua inclusão no ordenamento sob a forma de sua exclusão. Essa antiga concepção do termo *sacer* (cujo significado imediatamente religioso transfigura-se claramente numa dimensão também jurídica), fundamentada numa vida que “se situa no cruzamento entre uma matabilidade e uma insacrificabilidade, fora tanto do direito humano quanto daquele divino” (AGAMBEN, 2002a, p. 81), oferece assim as pistas de investigação de uma figura do sagrado além ou aquém do religioso que, no fundo, “constitui o primeiro paradigma do espaço político do Ocidente” (ibid., p. 16). Essa absoluta indeterminação do lugar do *homo sacer*, ao mesmo tempo dentro e fora (aliás, dentro *porque* fora) do sistema jurídico-político, ser desprovido de toda vida humana qualificada e resumido em seu caráter de ser vivente, vida natural que é puro *zoé*¹, põe em relevo a tese foucaultiana de que “o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente” (ibid., p. 11), abrindo espaço para (e, ao mesmo tempo, sendo resultado) as mais sofisticadas técnicas políticas de animalização do homem e transformação da política em *biopolítica*. A vida biológica como tal começa, então, a ocupar progressivamente o cerne da cena política do moderno, sendo cada vez mais incluída nos mecanismos e cálculos do poder soberano.

A politização dessa *vida nua*, em Foucault entendida como “limiar da modernidade biológica”, o evento decisivo da modernidade, está entretanto, para Agamben, na base mesma do poder soberano. Aquilo que Agamben entende por *vida nua* “é uma produção específica do poder, e não um dado natural” (AGAMBEN, 2006), uma vez que não existe um Homem como tal desprovido

¹ *Zoé* e *bíos* são os dois termos, semântica e morfológicamente distintos, que os gregos usavam para se referir ao que usualmente entendemos por vida. Nesse sentido, *zoé* se refere ao simples fato de viver comum a todos os viventes, e *bíos*, à forma ou maneira de viver própria a um indivíduo ou a um grupo.

em sua totalidade de linguagem ou cultura, que seja pura vida pulsante, puro aglomerado biológico de órgãos e tecidos. É desse modo que Agamben pode afirmar que a politização da vida nua, ou seja, sua inserção como objeto central do domínio do público, sua transformação em “forma de vida dominante”, configura-se como uma antiqüíssima articulação que, na modernidade, alcança seu paroxismo no momento em que o estado de exceção vira regra. A generalização progressiva do estado de exceção, “essa terra de ninguém entre o direito público e o fato político e entre a ordem jurídica e a vida” (AGAMBEN, 2004, p. 12), que dá às medidas excepcionais – ou seja, àquilo que não pode ter forma legal – a aparência de legalidade, tem se constituído na modernidade uma técnica de governo essencial, inclusive nos Estados ditos democráticos. O estado de exceção é, por princípio, a suspensão da legalidade, ainda que nela previsto – e aí se situa o seu paradoxo fundamental e originário. A mutação de seu caráter provisório para o de sua criação e recriação voluntária, no sentido de fundação de um estado de emergência permanente, está na base da investigação da tendência contemporânea em criar circunstâncias nas quais se torna impossível a distinção entre situações de guerra ou de paz. A partir daí, o estado de exceção apresenta-se, diz-nos Agamben (2004, p. 13), “como um pátio de indeterminação entre democracia e absolutismo”. É desse ponto de vista que podemos perceber o significado imediatamente biopolítico e marcadamente inserido na lógica da *relação de exceção*² das políticas praticadas pelos EUA a partir, principalmente, do *Patriotic Act* de outubro de 2001 – e suas possíveis aproximações com o que Hannah Arendt já alertava sobre persistências de práticas totalitárias e proto-totalitárias

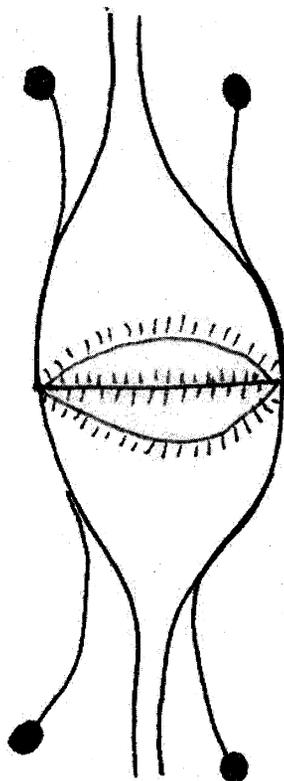
nas democracias contemporâneas.

Quando, na contemporaneidade, procurou-se “dar uma localização visível permanente a este ilocalizável [o estado de exceção], o resultado foi o campo de concentração” (AGAMBEN, 2002a, p. 27). É o campo, portanto, e não o cárcere, tal como havia proposto Foucault, a estrutura originária do *nómos*. É o *campo*, portanto, ao lado do *estado de exceção* como *paradigma de governo*, e entendido como “espaço absoluto de exceção (...), no qual o nexa entre localização e ordenamento é definitivamente rompido” (ibid.), o verdadeiro *paradigma biopolítico do moderno*.

A modernidade, portanto, é vista por essa ótica na qual *vida nua*, *estado de exceção* e *campo* se articulam como seus verdadeiros e fundamentais paradigmas.

2. Estado de Exceção, Vida Nua e Campo como paradigmas da modernidade

“Racionalização”, “desencantamento” e “modernidade” – pode-se dizer, grosso modo, que é na articulação dessa tríade que Weber visualizava a especificidade do nosso tempo, a sua marca característica fundamental. Se Weber não foi o teórico necessariamente fundador do problema da modernidade, ele talvez tenha sido quem melhor demonstrou a íntima e mútua relação entre os três supracitados termos. “O destino de nossos tempos”, dizia-nos, em *Ciência como vocação*, “é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo desencantamento do mundo. Precisamente, os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para



² Por relação de exceção, Agamben (2002a, p. 26) entende “esta forma extrema da relação que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão”, uma vez que “não é a exceção que se subtrai à regra, mas a regra que, suspendendo-se, dá lugar à exceção e somente deste modo se constitui como regra, mantendo-se em relação com aquela”.

a fraternidade das relações humanas e pessoais" (WEBER, 2002, p. 182). Cristalizava-se aí a marca dominante no decurso filosófico ocidental a respeito daquilo que se entende por modernidade, cujos desdobramentos ecoam fortemente até hoje.

O Estado moderno, "técnico" e burocrático, opera, assim, um tipo de dominação cuja legitimidade repousa em sua característica necessariamente *legal*, dando à modernidade política a identidade de um "conjunto de indivíduos aos quais se reconhece, não pelos governantes mas pela Lei, o título de cidadão" (MATOS, 2003). No bojo do dito *desencantamento do mundo* operado pela/modernidade, de perda das referências mítico-religiosas, cada esfera da vida social reivindica para si a possibilidade de auto-desenvolvimento, podendo prescindir das explicações fundamentadas por mitos socialmente partilhados. Cada esfera ganha, assim, legalidade própria, construindo-se de acordo com suas próprias leis. A cultura moderna é, então, aquela que tem por "característica axial [a] secularização, o racionalismo, a ciência, em suma, a separação entre o teológico e o político" (ibid.).

Ora, a pesquisa agambeniana acerca da construção do conceito de soberania vai justamente por em xeque toda essa vasta tradição interpretativa da modernidade. Claro está que a tríade "razão", "desencantamento" e "modernidade" já vem sendo questionada, pelo menos de modo sistemático desde a *Dialética do Esclarecimento*, quanto à sua necessária vinculação. Já prognosticava Horkheimer *apud* Chauí (1981) que, "se quisermos verdadeiramente emancipar o homem do medo e da dor, então a denúncia do que hoje se chama razão e ciência é o melhor serviço que a razão pode prestar". Agamben, em suas investigações sobre a "arqueologia do direito" e, mais especificamente, as origens do moderno conceito de estado de exceção vai, por seu turno, aprofundar não necessariamente a crítica racional à Razão (embora também, a seu modo, o faça) mas, antes, desmitificar a noção de modernidade como crescente e absoluta dessacralização e autonomização das esferas sociais.

2.1 O Estado de Exceção como paradigma de governo

Partindo da idéia esboçada por Carl Schmitt em *Teologia Política* de que "todos os conceitos mais fortes da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados", Agamben propõe uma nova teoria do Estado que leve em conta a íntima e complexa relação entre Direito e Teologia. Trata-se não só de demonstrar, tal como encetado por Schmitt, da clara hereditariedade da noção teológica de "deus onipotente" na noção jurídica de "legislador onipotente", ou, ainda, que o conceito jurídico de soberania encontra seu análogo na unicidade e transcendência de Deus, mas, antes, explanar que "o campo da *práxis* social na modernidade, longe de ser um campo marcado

pelo desencantamento, é espaço próprio a construções teológico-políticas" (SAFATLE, 2007). A figura do *homo sacer*, retomada por Agamben, ilustra com clareza esse cruzamento entre as esferas jurídica e teológica, abrindo caminho para a investigação de um paradoxo da modernidade: o mesmo movimento que elege o indivíduo, sua vida e liberdade, como valores maiores e elementos que devem ser protegidos pelo poder soberano, o entrega ao poder ilimitado do Estado. Se já dizia-nos Foucault, ao término de *A vontade de saber*, que "por longo tempo um dos privilégios característicos do poder soberano foi o direito de vida e de morte", é na junção com o paradoxo da soberania de que "o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico", evidenciado por Schmitt em *Teologia Política*, que Agamben concebe a idéia da exceção como a estrutura mesma da soberania. Daí que esta não seja nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem um conceito exclusivamente político: "ela é a estrutura originária na qual o direito se refere à vida e a inclui em si através da própria suspensão". O Estado tem direito de vida – isto é, de morte – sobre os cidadãos, e é na exata medida em que garante aquela que designa esta.

O estado de exceção, cujas origens podem ser remontadas à Antiguidade Clássica, tem de fato seu primeiro aparecimento no decurso da Revolução Francesa. Daí, a inscrição no texto constitucional da idéia de sua própria suspensão não vai parar de ecoar nas mais diversas constituições ocidentais. É assim que se introduz a idéia de que a suspensão da norma não significa a sua abolição. Não se trata de um direito especial, como o direito da guerra, nem de uma ditadura, mas sim a suspensão da própria ordem jurídica, criando um espaço anômico que não é destituído de relação com a ordem jurídica, e no qual vigora uma força de lei sem lei. Trata-se de um não-lugar no qual os atos ali cometidos situam-se numa completa indefinibilidade.

Uma de suas características fundamentais reside na provisória indistinção entre poderes executivo, legislativo e judiciário, denotando a caducidade do próprio princípio democrático da divisão dos três poderes. Os constantes e cada vez mais plurais casos de sujeição do poder legislativo ao poder executivo nas democracias contemporâneas operam a transformação da República moderna, em sentido técnico, de *parlamentar* para *governamental*, mostrando sua tendência a transformar-se em prática duradoura. O caso sem dúvida mais flagrante de tal pendor está na promulgação da *military order* pelo presidente estadunidense George W. Bush, em novembro de 2001, no bojo da *war on terrorism*. O grande paradoxo dessa política do medo e do pretensão combate ao terror é que, "exatamente no momento em que gostaria de dar lições de democracia a culturas e tradições diferentes, a cultura política do ocidente não se dá conta de haver perdido por inteiro os princípios que a fundam" (ibid., p. 33).

Assim, ao tornar-se regra (como no caso extremo do nacional-socialismo), o estado de exce-

ção deixa de ser aludido a uma situação provisória de perigo, seja este factício ou fictício, e tende a confundir-se com a própria norma. Nesta zona de anomia, o que se coloca em relevo é o nexos, o qual Benjamin expôs sem reservas, que une violência e direito – “em última análise, o estatuto da violência como código da ação humana” (ibid., p. 92). Assim, Agamben (2002a, p. 112) reivindica uma releitura das teorias contratualistas e do mito de fundação da cidade moderna, colocando em evidência que o estado de natureza hobbesiano não se trata de uma condição pré-jurídica “totalmente indiferente ao direito da cidade, mas a exceção e o limiar que o constitui e o habita”. Trata-se, assim, de um estado de exceção no qual a Natureza mesma apresenta-se como *nómos*, e o ato político originário não se confunde com um contrato que demarcaria a passagem da Natureza ao Estado, mas situa-se, antes, na zona de indiscernibilidade entre os dois. “Este mal-entendido do mitologema hobbesiano”, diz-nos Agamben (ibid., p. 116), “(...) tornou-a [a democracia] constitutivamente incapaz de pensar, na modernidade, uma política não-estatal”. Essa violência constitutiva do Estado *porque* vinculada ao direito (e não como categoria de um fictício estado de natureza pré-estatal), encontra sua mais acabada representação na “estrutura dupla, formada por dois elementos heterogêneos e, no entanto coordenados” do sistema jurídico do Ocidente, a dizer: de um lado, um elemento normativo e jurídico e, de outro, um elemento anômico e metajurídico, singularizados no empréstimo de um caráter permanente ao estado de exceção. Quando tal fusão ocorre – ou seja, quando o estado de exceção é tornado regra e, assim, revela-se como o real paradigma moderno de governo, então “o sistema jurídico-político transforma-se em uma máquina letal” (AGAMBEN, 2004, pp. 130-131).

2.2 O Poder Soberano e a Vida Nua

Qual, entretanto, o fundamento originário de tal sistema político-normativo? Em que se configura seu arranjo basal? A resposta, diz-nos Agamben (2002a, p. 73), encontra-se possivelmente na investigação do nexos singular que estreita vida nua e poder soberano, ou seja, “o domínio do direito sobre o vivente”. É pelo direito que o princípio de sacralidade da vida, de que a vida humana é sagrada em si mesma, ocupa sua expressão maior. Dando continuidade ao debate com os contratualistas, Agamben (ibid., p. 98) reafirma que, “mais originário que o vínculo da norma positiva ou do pacto social é o vínculo soberano, que é, porém, na verdade somente uma dissolução; e aquilo que esta dissolução implica e produz – a vida nua, que habita a terra de ninguém entre a casa e a cidade – é, do ponto de vista da soberania, o elemento político originário”.

O curioso é que tal noção de sacralidade da vida, hoje tão comumente difundida, era totalmente ignorada pela Grécia clássica, fonte da

qual o Ocidente bebe a maior parte de seus conceitos ético-políticos. Não só, como desenvolvido alhures, os gregos não possuíam uma palavra que a designasse como, dentro da própria oposição entre *zoé* e *bíos*, não há nenhuma indicação de qualquer idéia ou princípio que empreste ao que hoje entendemos por “vida” uma característica de *sacra*. Mesmo nas sociedades que imolavam vidas humanas, a vida em si não era sagrada, e só se tornava depois de uma série de rituais que a separassem de sua profanidade. A noção de sagrado vinculado à vida só irá fundamentalmente desenvolver-se no percurso da chamada “teoria da ambivalência do sacro”, cujas origens remontam a fins do século XIX e começo do XX, principalmente na antropologia tardo-vitoriana e com significativo peso na sociologia francesa. É, nesse sentido, significativo que a ambigüidade da experiência ocidental do sagrado se dê justo no momento em que a sociedade, desconfortável, se dê conta da perda de sua relação com a tradição religiosa (retomamos assim, aqui, a discussão preliminar a respeito do desencantamento do mundo). O fundamento central dessa percepção do sagrado como ambíguo se dá na investigação de seu frágil limiar com a impureza – é sintomático que a abertura do *Essai sur le sacrifice*, de Hubert e Mauss, considerado um clássico da antropologia francesa, se debruce sobre “*le caractère ambigu des choses sacrées*” (HUBERT & MAUSS *apud* AGAMBEN, 2002a, p. 85), assim como Émile Durkheim, em *Formas elementares da vida religiosa*, dedica longas discussões sobre a “ambigüidade da noção de sacro”, no desenvolvimento da “descoberta” da antropologia da indiferença originária entre sagrado e impuro (característica capital da noção de tabu). No campo das ciências humanas, entretanto, somente com *Totem e Tabu*, de Freud, é que uma “genuína teoria geral da ambivalência vem à luz, sobre bases não apenas antropológicas e psicológicas mas também lingüísticas” (AGAMBEN, 2002a, p. 86).

Toda essa discussão no interior do desenvolvimento das ciências humanas a respeito da noção de sagrado é suscitada por Agamben, entretanto, exatamente para mostrar a sua impropriedade: “nenhuma pretensa ambivalência da categoria religiosa genérica do sacro pode explicar o fenômeno político-religioso ao qual se refere a mais antiga acepção do termo *sacer*” (ibid., p. 88). A estrutura da *sacratio*, em verdade, se define num duplo aspecto: é, de um lado, a impunidade da matança e, de outro, a exclusão do sacrifício. Assim, é também uma dupla exclusão: não está nem na esfera do direito humano nem na do direito divino; não se confunde com a *consecratio*, ou seja, a consagração que faz passar um objeto do direito humano ao divino. Desse modo, a dúplici exclusão que configura a *sacratio* tem muito mais que uma simples analogia com aquela que fundamenta a estrutura da exceção soberana: “assim como, na exceção soberana, a lei se aplica de fato ao caso excepcional desaplicando-se, retirando-se deste,

do mesmo modo o *homo sacer* pertence ao Deus na forma da insacriticabilidade e é incluído na comunidade na forma da matabilidade. *A vida insacriticável e, todavia, matável, é a vida sacra*” (ibid., p. 90. Grifo do autor).

A dimensão da *vida nua*, muito além da oposição antiga entre sacrificável e insacriticável, constitui, em realidade, o referente da violência soberana, seu elemento político originário. Na modernidade, o princípio da sacralidade da vida está de todo desprovido de qualquer vinculação com a ideologia e práticas sacrificais, ligando-se antes ao significado do termo sacro concebido pela nossa cultura atual, ou seja, em comunhão com a história semântica do *homo sacer* – “se é verdadeiro que a figura que o nosso tempo nos propõe é aquela de uma vida insacriticável, que, todavia, tornou-se matável em uma proporção inaudita, então a vida nua do *homo sacer* nos diz respeito de modo particular” (ibid., p. 121). O diagnóstico de Agamben é particularmente sombrio: uma vez que a noção de sacralidade que permeia a política contemporânea, concebida não a partir da expurgação sacrificial, mas, em sentido oposto, pelo cruzamento de insacriticabilidade e matabilidade, se desloca para zonas cada vez mais múltiplas e esconsas, tende a coincidir-se com a própria vida biológica, pura *zoé*, dos cidadãos.

E aí Agamben nos expõe mais um grande paradoxo, característico de nosso tempo: a sacralidade da vida, princípio a partir do qual se pretenderia enfrentar o poder soberano, ao “elevá-la” a um direito humano fundamental, “exprime, ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte (...) [uma vez que] a sacralidade é, sobretudo, a forma originária da implicação da vida nua na ordem jurídico-política” (ib, pp. 91-92). A tese de Hannah Arendt que ligava os destinos dos direitos àquele do Estado-nação (exposta no conhecido quinto capítulo de seu *Origens do Totalitarismo*, cujo título já revela essa íntima conexão: “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem”), revela aqui, com maior clareza, toda sua pertinência. Ora, no sistema do Estado-nação, os ditos direitos sagrados e inalienáveis do homem perdem toda tutela e realidade se não configurados como direitos dos cidadãos de um Estado. Se, por um lado, os direitos do homem foram originalmente concebidos como defesa contra o poder discricionário do Estado, por outro, eles só adquirem existência *de fato* se nele inseridos. A própria declaração de 1789 apresenta esse paradoxo na ambigüidade dos termos de seu título: *Declaração dos direitos do homem e do cidadão*, no qual não está claro se os dois termos se referem a duas realidades distintas ou, antes, convergem num só sistema, no qual o primeiro encontra-se subentendido no segundo. A profusão de declarações e convenções no âmbito de organizações supranacionais no pós-guerra amplificaram a ênfase instrumental sobre os direitos do homem, sem se darem conta do real significado biopolítico que exercem ao darem à vida nua natural (ou seja, o puro fato do nascimento) a condição de portadora e fon-

te primária do direito. Diz-nos Agamben (ibid., p. 134) que, então, “é chegado o momento de cessar de ver as declarações de direitos como proclamações gratuitas de valores eternos metajurídicos (...) para então considerá-las de acordo com aquela que é a sua função histórica real na formação do moderno Estado-nação. As declarações dos direitos representam aquela figura original de inscrição da vida natural na ordem jurídico-política do Estado-nação”. O caminho é claro: as declarações, ao inscreverem o nascimento, a vida natural, na base da ordem jurídica, dissipa-a em seguida na figura do cidadão, onde passam a residir tais direitos. E na exata medida em que inscreveu a vida natural no ordenamento, as declarações passam a atribuir a soberania à nação – noção que, etimologicamente, deriva do latim *nascere*, “fechando assim o círculo aberto pelo nascimento do homem”. Desse modo, as declarações deslocam o *locus* da soberania da figura do rei (“soberania régia”, de origem divina, típica do Antigo Regime) para a nação (“soberania nacional”). O “súdito”, assim, é transformado em “cidadão” que, por meio do princípio da natividade, torna-se o portador imediato da soberania: “a ficção aqui implícita é a de que o *nascimento* torne-se imediatamente *nação*, de modo que entre os dois termos não possa haver resíduo algum. Os direitos são atribuídos ao homem (ou brotam dele), somente na medida em que ele é o fundamento, imediatamente dissipante (e que, aliás, nunca deve vir à tona como tal), do cidadão”.

A categoria dos refugiados (novos *homines sacri*, cujo sepulcro não possui epitáfio) vem corroborar tal assertiva. Tal como visto por Arendt, e reforçado por Agamben, o refugiado (e, nesse sentido, também o expatriado) é a figura emblemática do ser humano desprovido de relação específica com o Estado, situando-se à sua margem. Este, que tem por qualidade “o puro fato de ser humano” e que deveria, por isso, encarnar por excelência o homem dos direitos é, ao contrário, a clara demonstração da crise radical desse conceito. Se pudermos compreender o nazismo e o fascismo como, “antes de tudo, uma redefinição entre o homem e o cidadão, por mais que isso possa parecer paradoxal, eles se tornam plenamente inteligíveis somente se situados sobre o pano de fundo biopolítico inaugurado pela soberania nacional e pelos declarações dos direitos” (ibid., p. 137). E é no campo de concentração que esta redefinição é operada e explicitada em seu paroxismo: aquele que entrava no campo perdia toda a proteção jurídica que então possuía (se fosse judeu, já havia então sido privado, pelas leis de Nuremberg, de seus direitos de cidadão e, no momento da “solução final”, totalmente desnaturalizado), todo estatuto político, e era então reduzido integralmente à vida nua, vida biológica sem nenhuma mediação. Assim, o campo, diz-nos Agamben, “é o paradigma mesmo do espaço político no momento em que a política se torna biopolítica e onde o *homo sacer* se confunde virtualmente com o cidadão” (AGAMBEN, 2002b, p. 51).

2.3 O Campo como paradigma biopolítico do moderno

O campo, aquele lugar onde, nas palavras de Primo Levi *apud* Agamben (2003a), “a morte é vulgar, burocrática, cotidiana” e cujo emblema maior se configura no campo de Auschwitz (tanto pela natureza e pluralidade das atrocidades ali cometidas quanto a talvez singular junção entre campo de concentração e campo de extermínio, levados ambos em seu extremo) é reivindicado por Agamben como um *paradigma*. Contrariamente à determinação marcadamente histórica que vê Auschwitz em toda sua absoluta especificidade, Agamben o enxerga como “esse lugar onde o estado de exceção coincide perfeitamente com a regra, onde a situação extrema se torna o paradigma mesmo do cotidiano” (AGAMBEN, 2003a, p. 52).

Por *campo*, portanto, não devemos entender uma estrutura que corresponda a um fato histórico ou anomalia pertencente ao passado, mas, antes, a “matriz secreta”, o *nômos* do espaço político no qual ainda vivemos. O campo é esse lugar “onde se realizou a mais absoluta *conditio inhumana* que jamais existiu na terra” (AGAMBEN, 2002b, p. 47), e a estrutura jurídica que o produziu é o que, de fato, mais profundamente nos interessa. Nesse sentido, estamos diante de um campo sempre que nos defrontamos com “um pedaço do território que se encontra fora do sistema jurídico normal mas que não é, por causa disso, simplesmente um espaço exterior” (*ibid.*, p. 50). A vocação de tal estrutura jurídico-política é exatamente a de normalizar o estado de exceção, realizá-lo estavelmente, uma vez que o que ali se opera foge de qualquer questionamento sobre legalidade ou ilegalidade, visto que inserido na *relação de exceção* em que, nas palavras de Arendt, “tudo é possível”. O campo, nesse sentido, “é de fato o lugar onde toda distinção entre próprio e impróprio, entre possível e impossível, se apaga radicalmente” (*ibid.*, pp. 81-82); “é um híbrido de direito e de fato, no qual os dois termos tornaram-se indiscerníveis” (AGAMBEN, 2002a, p. 177).

A política moderna, ao entrar em íntima simbiose com a *vida nua*, faz ruir todo o edifício jurídico-político herdado da política clássica, substituindo, assim, a *Cidade* (pólis) pelo *Campo* como paradigma (bio)político do Ocidente. Só a partir daí, da captura da vida nua para o centro da política, que podemos entender com maior clareza a rapidez com que, no século XX, democracias parlamentares se transformaram em Estados totalitários e, estes, se converteram “quase sem solução de continuidade”, em democracias parlamentares. Quando vida e política, por meio do espaço anômico do estado de exceção, tendem a identificar-se, “então toda vida torna-se sacra e toda a política torna-se exceção” (*ibid.*, p. 155). Ora, o campo é justamente o espaço em que tal identidade se opera com maior força, e os travestimentos que as democracias contemporâneas lhe impingiram não devem ocultar sua atualíssima presença paradigmática: “o campo como localiza-

ção deslocante é a matriz oculta da política que ainda vivemos, que devemos aprender a reconhecer através de todas as suas metamorfoses, nas *zonnes d'attente* de nossos aeroportos bem como em certas periferias de nossas cidades. Este é o quarto, inseparável elemento que veio a juntar-se, rompendo-a, à velha trindade Estado-nação (nascimento)-território” (*ibid.*, p. 182). Quando nos defrontamos com semelhante estrutura, independente da natureza dos atos e crimes aí cometidos, estamos virtualmente na presença de um *campo*. Nesse sentido, será um campo o estádio de Bari, na Itália, onde a polícia aglomerou os imigrantes clandestinos de origem albanesa antes de reexpedi-los, em 1991; os campos de estupro étnico nos territórios da ex-Iugoslávia; a cela do *détainné* em Guantánamo, esse “ser juridicamente inominável e inclassificável”, no seio do qual “a vida nua atinge sua máxima indeterminação” (AGAMBEN, 2004, pp. 14-15); os diversos campos de refugiados espalhados pelo mundo; os guetos raciais do *Apartheid* sul-africano; prisões como a de Abu-Ghraib; vastos pedaços dos territórios ocupados da Palestina; as favelas no Brasil; e os guetos afro-americanos nos Estados Unidos (ŽIŽEK, 2003); entre outros inúmeros exemplos.

Assim, ao estado de exceção compreendido como paradigma de governo da modernidade, se ajunta a noção de campo como paradigma biopolítico da modernidade. Em outras palavras: “a um sistema sem localização (o estado de exceção, no qual a lei foi suspensa), corresponde agora uma localização sem sistema (o campo, como espaço permanente de exceção)” (AGAMBEN, 2002b, p. 54). E desse intercruzamento emerge (ou, antes, o esteia), a *vida nua* como fundamento último da política moderna, que só se politiza à medida que se entrega a um poder indiscriminado de morte – o poder soberano. “A grande metáfora do *Leviatã*, cujo corpo é formado por todos os corpos dos indivíduos”, diz-nos Agamben (2002a, p. 131), “deve ser lida sob essa luz. São os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente”.

3. Conclusão à guisa de crítica: há saída? Sobre a política da profanação

“Profano em sentido próprio denomina-se àquilo que, de sagrado ou religioso que era, é devolvido ao uso e à propriedade dos homens”

Trebácio

O diagnóstico de Agamben é claro: “dos campos não há retorno”. Não é possível nem politicamente arrazoado diligenciar uma recuperação da política clássica, dos idos em que uma distinção entre *zoé* e *bíos*, entre vida privada e existência pública, entre *oikos* e *polis*, fazia sentido. Auschwitz, esse “teatro de uma experimentação até então impensada, na qual, para além da vida e da morte, o judeu se transforma em *muçulmano*, o homem em não-homem” (AGAMBEN, 2003a, p. 55), ao multiplicar-se pelo mundo, tranfigurando-

se, por vias da normalização do estado de exceção, esterilizou qualquer tentativa de retomada do que até então se supunha outorgar sentido ao edifício ético-político-jurídico ocidental.

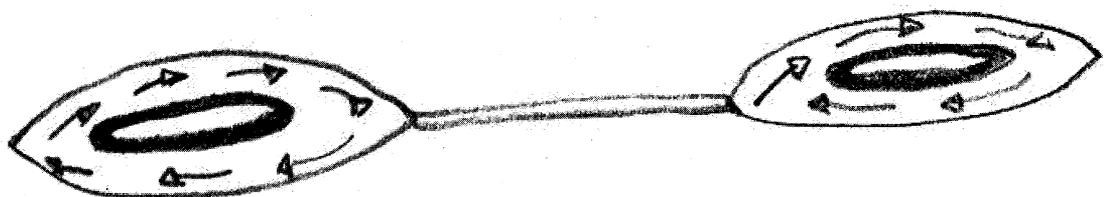
É preciso ressaltar que *muçulmano*, aqui, deve ser entendido a partir do jargão utilizado em Auschwitz para designar aquele que "não era mais que um cadáver ambulante, um aglomerado de funções físicas em seus últimos sobressaltos", um "homem-múmia, morto-vivo", "ser indefinido no seio do qual não só a humanidade e a não-humanidade, mas ainda a vida vegetativa e a vida de relação, a fisiologia e a ética, a medicina e a política, a vida e a morte passavam uns pelos outros sem solução de continuidade" (respectivamente, AMÉRY, CARPI & AGAMBEN apud AGAMBEN, 2003^a). O *muçulmano* é a figura central retomada por Agamben em suas investigações sobre as possibilidades e limites de reconstrução e significação do que propriamente foi Auschwitz e a respeito do *ser* do *não-ser* que ali habitavam.

E é exatamente nessa releitura do *muçulmano* de Auschwitz, inserida no interior do projeto intelectual agambeniano que, nos faz querer crer a contundente crítica de Mesnar e Kahan, Agamben teria levado ao extremo a desconexão entre seu pensamento e a história que pretende esclarecer, os desdobramentos de um trabalho que refutaria radicalmente a positividade dos fatos. Ao colocarem em xeque o postulado agambeniano de que "a aporia de Auschwitz é a aporia mesma do conhecimento histórico: a não-coincidência dos fatos e da verdade, da constatação e da compreensão" (MESNAR & KAHAN apud DUFRAINE, 2002), Mesnar e Kahan tratam de fazer uma releitura atenta da série *Homo Sacer*, especialmente *Quel che resta de Auschwitz. L'Archivio e il testimone*, investigando os "artefatos, contradições e fragilidades" de um método que falha ao não levar em conta "a importância da história e das ciências sociais na investigação e transmissão do *Shoa* [Holocausto]" (MESNAR & KAHAN apud SANYAL, 2002). Assim, os supraditos autores afirmam que Agamben, em sua descrição do *muçulmano* e na sua interpretação dos testemunhos dos sobreviventes, teria, na realidade, escamoteado e descontextualizado o pensamento de Primo Levi, e, ao tomar como aporia o acontecimento de Auschwitz, estendendo-o em seu significado,

"sistematicamente negligenciando] as condições da experiência do campo de concentração".

As críticas de Paul Rabinow e Nikolas Rose dirigidas a Agamben caminham no mesmo sentido. Para eles, ao levar a sério o desafio de Adorno (como é possível pensar depois de Auschwitz?), Agamben teria acabado por trivializar Auschwitz, passando assim a poder aplicar o conceito schmittiano de *estado de exceção* e a análise foucaultiana de *biopoder* para "toda instância onde seres humanos entram no escopo de regulação, controle e governo" (RABINOW & ROSE, 2003). Nessa mesma lógica se dirige a crítica perpetrada por Debarati Sanyal. Para ele, Agamben encontra-se por demais comprometido com suas abstrações filosóficas, de modo a tomar suposições sobre a história que permitem deslocamentos de temporalidade, transformando os fatos ocorridos em Auschwitz, assim como a categoria ontológica do *muçulmano*, em uma "recorrente, deslocalizada e trans-histórica violência" (SANYAL, 2002). Desse modo, ao valorizar o deslocamento, a repetição e a trans-historicidade, Agamben "obscuramente sugere que 'o real horror dos campos' se entrelaçou na normalidade da vida sociopolítica de todos os dias" (ibid.), desenhando assim analogias estruturais entre o campo de concentração e a vida nas democracias modernas que "desmontam a especificidade histórica dos campos".

São nas veredas dessas críticas ao método e aos desdobramentos das idéias de Giorgio Agamben que podemos compreender, numa argumentação mais ampla, a crítica que Slavoj Žižek lhe dirige, notadamente em *Bem-vindo ao deserto do Real!*. Muito embora o filósofo esloveno seja tributário de conceitos como *homo sacer* e *vida nua*, não se esquivava à crítica de que a linha de argumentação de Agamben "deixa sem realização a tarefa da análise concreta da singularidade histórica do Holocausto". Por outro lado, reconhece no projeto intelectual agambeniano o caráter radical de um questionamento da noção mesma de democracia: "o argumento básico da análise de Agamben", diz-nos Žižek (2003, p. 120), é o seguinte: "para ele, não existe espaço para o projeto 'democrático' de 'renegociar' o limite que separa o cidadão de pleno direito do *Homo Sacer* ao permitir que, gradualmente, sua voz seja ouvida; sua posição, pelo contrário, é que, na 'pós-políti-



ca' de hoje, o próprio espaço público democrático é máscara que esconde o fato de, em última análise, sermos todos *Homo Sacer*. (...) Embora negue a existência de uma saída 'democrática', Agamben (...) reafirma violentamente a dimensão messiânica 'revolucionária' - essa dimensão messiânica só pode significar que a 'vida nua' já não é o terreno último da política".

Por esse motivo, Agamben atesta que "do estado de exceção no qual vivemos não há retorno ao *état de droit*", mas, não obstante, "é possível parar a máquina do estado de exceção [na medida em que] a articulação entre vida e direito é uma ficção"³. É preciso explicitar a vida em sua não-relação com o direito, abrindo assim entre eles "um espaço para a ação humana que, há algum tempo, reivindicava para si o nome de 'política'" (AGAMBEN, 2004, p. 133); é preciso pensar novas categorias para o político para além da transgressão das normas ou posição de outras, que anulem o próprio potencial normativo da norma, que a *desativem*. No bojo da crítica à "tendência hegemônica na modernidade em vincular razão e norma, racionalidade e normatização da vida" (SAFATLE *apud* AGAMBEN, 2005), Agamben recorre ao conceito técnico-jurídico de *profanação*, resgatado do direito romano, que "parece sugerir uma possível estratégia na luta terminal entre homem e dispositivos"⁴

Profanar, aqui, tem sentido imediatamente referido àquele elaborado pelo jurista Trebácio, supracitado. Significa livrar as coisas de seus nomes sagrados, retirá-las da esfera dos deuses e restituí-las ao uso comum dos homens;

é o reverso do ato de consagrar (*sacrare*), ou seja, aquele processo sacrificial que designava a retirada das coisas da esfera dos homens, deslocando-as do direito humano para o divino. Mas que profanação não se confunda com secularização: "a secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as coisas [enquanto que] a profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana." (AGAMBEN, 2007, p. 68). É nesse sentido que Agamben, ao articular elucubrações de ordem ontológica, política e jurídica, fornece-nos o quadro de possibilidades e obstáculos à *práxis* social que se nos apresenta. E se o capitalismo, seguindo as pistas de Walter Benjamin ("*O capitalismo como religião*"), não figura somente "uma secularização da fé protestante", tal como defendido por Max Weber, mas é, em si, um fenômeno religioso, cabe à *práxis* social a tarefa de desativar os seus dispositivos, *profanando-o* - ainda que, em sua fase extrema, a religião capitalista se apresente como algo inteiramente *Improfanável*.

Entretanto, "a profanação do improfanável", diz-nos Agamben (*ibid.*, p. 79), "é a tarefa política da geração que vem", posto que "a sociedade sem classes não é uma sociedade que aboliu e perdeu toda memória das diferenças de classe, mas uma sociedade que soube desativar seus dispositivos, a fim de tornar possível um novo uso, para transformá-las em meios puros" (*ibid.*, p. 75).

É desse modo que *a comunidade que vem* deve atuar para "interromper o funcionamento da máquina que está levando o Ocidente para a guerra civil mundial" (AGAMBEN, 2004, p. 132).

Submetido em setembro de 2008
Aprovado em novembro de 2008

³ Extraído e livremente traduzido de AGAMBEN (2003c).

⁴ Extraído e livremente traduzido de AGAMBEN (2005b).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. (2002a), *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- _____. (2002b), *Moyens sans fins. Notes sur la politique*. Vários tradutores. Paris, Éditions Payot & Rivages.
- _____. (2003a), *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin (Homo Sacer III)*. Tradução de Pierre Alferi. Paris, Éditions Payot & Rivages.
- _____. (2003b), "Da teologia política à teologia econômica. Entrevista com Giorgio Agamben". Concedida a Gianluca Sacco. Tradução de Selvino José Assmann. *Rivista online, Scuola Superiore dell'economia e delle finanze*, ano I, 6/7.
- RIVISTA ONLINE. <<http://rivista.ssef.it/site.php?page=stampa&idpagestampa>>.
- _____. (2003b), "Giorgio agamben at the European Graduate School – EGS 2003", palestra disponibilizada em YOUTUBE. <<http://www.youtube.com/watch?v=dW5h10-w7P8>>.
- _____. (2004), *Estado de Exceção (Homo Sacer II)*. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo, Boitempo.
- _____. (2005), "A política da profanação. Entrevista com Giorgio Agamben". Concedida a Vladimir Safatle e publicada em *Folha de São Paulo*. São Paulo, p. 4, 18/10/2005, Caderno *Mais!*.
- _____. (2005b), "Giorgio agamben at the European Graduate School – EGS 2005", palestra disponibilizada em YOUTUBE. <<http://www.youtube.com/watch?v=KWPf2zIRkho>>.
- _____. (2006), "Entrevista com Giorgio Agamben". Concedida a Flavia Costa. Tradução de Susana Scramim. *Revista do Departamento de Psicologia, UFF*, 18, 1. SCIELO. <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-80232006000100011&script=sci_arttext>.
- _____. (2007), *Profanações*. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo, Boitempo.
- DUFRAINE, Anthony. (2002), "Review: Giorgio Agamben à l'épreuve d'Auschwitz", *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 76. JSTOR. <www.jstor.org/stable/3772345>.
- MATOS, Olgária. (2003), "Modernidade: república em estado de exceção". *Revista USP*, 59, setembro/novembro:46-53.
- RABINOW, Paul & ROSE, Nikolas. (2003), *Thoughts on the concept of biopower today*.
- LONDON SCHOOL OF ECONOMICS AND POLITICAL SCIENCE. <www.lse.ac.uk/collections/sociology/pdf/RabinowandRose-BiopowerToday03.pdf>.
- SAFATLE, Vladimir. (2007), "Materialismo, Imanência e Política. Sobre a Teoria da Ação de Giorgio Agamben", in Sabrina Sedlmayer, César Guimarães, Georg Otte (orgs.), *O comum e a experiência da linguagem*, Belo Horizonte, Editora UFMG.
- SANYAL, Debarati. (2002), "A Soccer Match in Auschwitz: Passing Culpability in Holocaust Criticism", *Representations*, 79. (JSTOR. <www.jstor.org/stable/3176060>)
- WEBER, Max. (2002), "Ciência como vocação", in H. H. Gerth e C. Wright Mills (orgs.), *Ensaio de sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, LTC.
- ŽIŽEK, Slavoj. (2003), *Bem-vindo ao deserto do Real!*. Tradução de Paulo César Castanheira. São Paulo, Boitempo.